

ISSN 1303-8303

BH

BEYTULHIKME

An International Journal of Philosophy

VOL 15 NO 1 MARCH 2025

Edited by

İlyas Altuner



Beytulhikme
Philosophy Circle



BEYTULHIKME

An International Journal of Philosophy

e-ISSN | 1303-8303

Cilt	15	Volume
Sayı	1	Issue
Mart	2025	March

Yayıncı | Publisher

Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomasyon Yayıncılık Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.

Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomasyon Yayıncılık Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.

Beytulhikme üç aylık uluslararası hakemli bir felsefe dergisidir. Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayınlanır.

Beytulhikme is a quarterly international peer-reviewed philosophy journal. It is published in March, June, September, and December.

Dergide yayınlanan makalelerin içeriğinden yalnızca makale yazarları sorumludurlar. Makaleler, başka bir yayın organında yayınlanmadığı ya da yayınlanması için değerlendirme aşamasında olmadığı taahhüt edilmek koşuluyla, hakem raporları doğrultusunda yayına kabul edilir.

The authors of each article published in the journal are solely responsible for article content. Articles are accepted for publication on the basis of referee reports with the understanding that they have not been published and are not going to be considered for publication elsewhere.

İletişim Bilgileri

Contact Information

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

E-Mail: beytulhikme2011@gmail.com

SBBF Felsefe Bölümü

Web Page: <http://www.beytulhikme.org>

Hükümet Meydanı, No: 2, Ulus, Ankara

Phone: 90-850-305-5523

Editörler Kurulu | Editorial Staff**Editör** | *Editor-in-Chief*

İlyas Altuner, Iğdır University, Turkey

Yardımcı Editörler | *Associate Editors*

Eriko Ogden, University of Exeter, UK

Feride Kızıldağ, Ondokuz Mayıs University, Turkey

Enes Bilgin, İnönü University, Turkey

Dil Editörü | *Language Editor*

Hatice Keskin, Social Sciences University of Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet Ayhan Çitil, İstanbul 29 Mayıs University, Turkey

Charles E. Butterworth, University of Maryland, USA

Ernest Wolf-Gazo, The American University in Cairo, Egypt

Maha Elkaisy Friemuth, University of Erlangen, Germany

Mehmet Hilmi Demir, Middle East Technical University, Turkey

Mehmet Sait Reçber, Ankara University, Turkey

Timothy Williamson, University of Oxford, UK

Dizinleme | Indexation

Academic Journals Database • Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS) • Arastirmax Sosyal Bilimler İndeksi • CiteFactor Academic Scientific Journals • EBSCO Central & Eastern European Academic Source • EBSCO The Belt and Road Initiative Reference Source • European Reference Index for Humanities and Social Sciences (ERIH Plus) • Genamics Journal Seek • Index Copernicus • Index Islamicus • International Citation Index (ICI) • İSAM İlahiyat Makaleler Veritabanı • OCLC WorldCat • Philosopher's Index • PhilPapers Index • Polska Bibliografia Naukowa (PBN) • Ulakbim TR Dizin • Ulrich's Periodicals Directory • WoS - Emerging Sources Citation Index (ESCI).



Danışma Kurulu | Advisory Board

- Abdülkadir Çüçen, Bursa Uludağ University, Turkey
 Ali Osman Gündoğan, Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
 Amos Bertolacci, Scuola Normale Superiore, Italy
 Burhanettin Tatar, Ondokuz Mayıs University, Turkey
 Cemal Bali Akal, İstanbul Bilgi University, Turkey
 Charles Burnett, University of London, UK
 Ciano Aydin, University of Twente, Netherlands
 David Grünberg, Middle East Technical University
 Frank Griffel, Yale University, USA
 Hasan Aslan, Akdeniz University, Turkey
 Hasan Ayık, Ankara Hacı Bayram Veli University, Turkey
 Hatice Nur Erkızan, Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
 Hayri Şafak Ural, İstinye University, Turkey
 Işıl Bayar Bravo, Ankara University, Turkey
 İbrahim Çapak, İstanbul University, Turkey
 İoanna Kuçuradi, Maltepe University, Turkey
 Könül Bünyadzade, National Academy of Sciences, Azerbaijan
 Maha Elkaisy Friemuth, University of Erlangen, Germany
 Mauro Zonta, Sapienza University of Rome, Italy
 Mehmet Bayrakdar, Yeditepe University, Turkey
 Musa Kazım Arıcan, Yıldırım Beyazıt University, Turkey
 Naomi Scheman, University of Minnesota, USA
 Oliver Leaman, University of Kentucky, USA
 Paul Thom, University of Sydney, Australia
 Rahmi Karakuş, Sakarya University, Turkey
 Salahaddin Halilov, National Academy of Sciences, Azerbaijan
 Semiha Akıncı, Anadolu University, Turkey
 Thérésè-Anne Druart, The Catholic University of America, USA

Sayı Hakemleri | Referees

Beytulhikme An International Journal of Philosophy, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Beytulhikme An International Journal of Philosophy uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



İçindekiler / Contents

MAKALELER / ARTICLES

- 01 | ÖNER GÜLER
Yeni Ontolojik Arayışlar ve Nesne Yönelimli Ontoloji: Graham Harman'ın Perspektifi
New Ontological Searches and Object-Oriented Ontology: Graham Harman's Perspective
- 29 | ALİ HAN BABUÇÇU
"Philosophy Always Begins in the Middle": Friedrich Schlegel's Anti-Foundationalist Philosophy
"Felsefe Her Zaman Ortada Başlar": Friedrich Schlegel'in Anti-Temelci Felsefesi
- 49 | ZAFER YILMAZ
Edmund Burke: A Conservative Revolt Against Enlightenment Rationalism
Edmund Burke: Aydınlanma Akılcılığına Muhafazakâr Bir Başkaldırı
- 69 | NESİBE KANTAR
An Overview of the AI Ecosystem from the Perspective of Information Philosophy: Ethical Issues and Solutions
Bilişim Felsefesi Perspektifinden Yapay Zekâ Ekosistemine Bakış: Etik Sorunlar ve Çözüm Arayışları
- 93 | MEHMET LATİF BAKIŞ
Yapay Zekâ Bilinç Öznesinin Yerini Alabilir mi?: İnsan ve Makine Üzerine Bir Karşılaştırma
Can Artificial Intelligence Replace the Subject of Consciousness? A Comparison of Human and Machine



- 119 | FEYRUZE CILIZ
Yapay Zekâ Sanatı Sorununa Nietzscheci Bir Bakış
A Nietzschean View on The Problem of Artificial Intelligence Art
- 137 | MUSTAFA KAYA
Locke ve Leibniz'de Doğuştan İdeler Tartışması
The Innate Ideas Debate in Locke and Leibniz
- 163 | FİLİZ BAYOĞLU KINA
Gergedanlaşan Dünyada İnsan Kalmanın Varoluşsal ve Ahlaki Çıkmazları Üzerine
On the Existential and Moral Dilemmas of Staying Human in a Rhinocerized World
- 185 | YUNUS AYDEMİR
The Ups and Downs of Searle's Deriving "Ought" from "Is" With A Suggestion
Searle'ün Olgudan Ahlaki Yargı Elde Etmek Çalışmasının Artı ve Eksi Yönleri ve Bir Çözüm Önerisi
- 203 | MUSTAFA ÇEVİK
The Impacts of Philosophical Counseling on Psychological Resilience: An Evaluation of the Philosophical Health Model
Felsefî Danışmanlığın Psikolojik Dayanıklılık Üzerindeki Etkileri: Felsefî Sağlık Modeli Üzerine Bir Değerlendirme
- 221 | UĞUR ÖZBİLEN-AHMET ZEKİ GÜVEN
Sokratik Sorgulamaya Dayalı Eleştirel Okuma Etkinliklerinin İleri Okuma Farkındalığına Etkisi ve Yazma Becerisi ile İlişkisi
The Effect of Socratic Inquiry-Based Critical Reading Activities on Advanced Reading Awareness and Its Relationship with Writing Skills
- 245 | BEKİR GEÇİT
Barışçıl Yollarla Devlete Karşı Direnmenin İki Formu: Sivil İtaatsizlik ve Vicdani Ret
Two Forms of Peaceful Resistance Against the State: Civil Disobedience and Conscientious Objection



- 269 | İLİM ESRA TİTİZ
Gazali'nin "Câh ve Riyâ'nın Zemmi" Metninden Hareketle "Fayda" Kavramı
Üzerine Bir Soruşturma
*An Investigation on the Concept of "Utility" Based on Al-Ghazali's Text "Zemm
of Jâh and Riyâ"*
- 289 | NEFİSE BARAK
Gregor Mendel'in Makalesi Neden Unutuldu?
Why Was Gregor Mendel's Article Forgotten?
- 311 | GÜLÇİN AYITGU METİN
Geçmiş Yeniden Yazmak: Michel de Certeau'da Tarihyazımı ve Gündelik
Yaşam
*The Possibility of Intervening in The Experience of Existence Through
Philosophical Counseling: Kierkegaard's Three Stages of Existence and The Case
of The Movie "Druk"*
- 335 | SERPİL TİMUR
Bilim Tarihi Yazımında Dönüşümler
Changes in the Historiography of Science
- 359 | MERT ŞEN-TUĞRUL GÖKMEN ŞAHİN- YUSUF GÜNAYDIN
From Circle to University: University Adaptation Process and Creative Drama
Çemberden Üniversiteye: Üniversite Adaptasyon Süreci ve Yaratıcı Drama
- 403 | NURULLAH ÖZDEMİR-BEYLER YETKİNER
The Appearance of Transhumanism in Cinema through Films
Filmler Üzerinden Sinemada Transhümanizmin Görünümü

ÇEVİRİ / TRANSLATION

- 429 | İSMAİL TAŞ-HAVVA SÜMEYRA ALTINSOY
Olivi'nin Ruh Metafizizi
Olivi on the Metaphysics of Soul



Yazım Yönergeleri / Author Guidelines

1. *Beytulhikme* bilimsel hakemli bir felsefe dergisi olup Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında olmak üzere yılda dört kez yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. (*Beytulhikme* is a refereed peer-reviewed philosophical journal of which is published quarterly, in March, June, September and December. The official languages of the journal are Turkish and English.)
2. *Beytulhikme* akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir. (*Beytulhikme* also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.)
3. *Beytulhikme* çeviri makalelere de yer verir. çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamında çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır. (*Beytulhikme* also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.)
4. Dergiye gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılar 7000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, sol 4,5 cm., üst 4,5 cm., alt 3,5 cm. ve sağ marj 4,5 cm. bırakılarak yazılmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak APA formatında verilmiş olmalıdır. (All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain keywords in Turkish and English. Papers should not exceed 7000 words, with a double space interlining, with margins left 4,5 cm, up 5 cm, down 3,5 cm and right 4,5 cm. References and bibliography should be given at the end of the paper in APA Style.)
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından gönderilen yazıların isimsiz olmak üzere Makale Takip Sistemi üzerinden online olarak gönderilmesi gerekir. (Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees. Since



there is a blind review process, papers must be sent online without name of the author, by Manuscript tracking System.)

6. Yazı içinde grafik veya resim varsa maksimum 10x20 ebatında ve ayrı bir dosya olarak jpeg veya jpg formatında gönderilmelidir. (Any picture or graphics in the paper should be sent separately as a jpg file and should be maksimum 10x20 cm. in size.)
7. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanmasına veya yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. Yayımlanan yazıların tüm hakları *Beytulhikme* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir. (Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper. All rights of the published papers belong to *Beytulhikme*. The author of the paper should be cited for any citations from the paper.)

Kaynak Gösterme / Citation

Dergimizin kaynak gösterme biçimi APA olarak tanımlanmıştır. Bundan böyle dergiye gönderilecek yazılarda dipnot gösterme biçimi olarak “parantez içi referans gösterme” olan APA formatı kullanılacaktır. (Annotation and reference system of the journal has been described APA System. Henceforth, in manuscripts which to be sent to the journal, it will be used APA System.)

A. BOOK

One Author

Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. London & New York: Routledge.

Two or More Authors

Whitehead, A. N. & Russell, B. (1910). *Principia Mathematica*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Edition, Translation, Collection, or Letter to Editor

Alfarabi (1962). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. (Trans. M. Mahdi). New York: The Free Press of Glencoe.

Aristotle (1925). *Metaphysica*. (Trans. W. D. Ross). *The Works of Aristotle*, vol. VIII. (Ed. W. D. Ross). Oxford: Clarendon Press.

Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*. (Trans. P. Guyer & A. W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. (1974). *An Essay Concerning Human Understanding*. (Ed. A. D. Woozley). New York: Meridian Book.



Chapter or Other Part of a Book

Sorabji, R. (1990). The Ancient Commentators on Aristotle. *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. (Ed. R. Sorabji). New York: Cornell University Press, 1-30.

Preface, Foreword, Introduction, or Similar Part of a Book

Hourani, G. F. (1976). Introduction. Averroes. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. (Trans. & ed. G. F. Hourani). London: Luzac and Company, 2-8.

B. JOURNAL ARTICLE**Article in a Print Journal**

Kripke, S. (2005). Russell's Notion of Scope. *Mind*, 114, 1005-1037.

Article in an Online Journal

Frias, L. (2013). Moral Responsibility after Neuroscience. *Filosofia Unisinos*, 14 (1), 35-44.

Article in a Newspaper or Popular Magazine

Mendelsohn, D. (2010). But Enough about Me. *New Yorker*, January 25.

C. OTHER FORMS**Book Review**

McEvoy, M. (2008). Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian. *Metaphilosophy*, 39, 144-150.

Thesis or Dissertation

Arriew, R. (1976). *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis Ockham's Principle of Parsimony*. PhD Thesis. Illinois: Graduate College of the University of Illinois.

Paper Presented at a Meeting or Conference

Adelman, R. (2009). Such Stuff as Dreams Are Made On: God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition. *The Annual Meeting for the Society of Biblical Literature*. New Orleans, Louisiana: November 21-24.

Website

Google (2009). Google Privacy Policy. Last Modified March 11, 2009. <http://www.google.com/intl/en/privacypolicy.html>.



Yeni Ontolojik Arayışlar ve Nesne Yönelimli Ontoloji: Graham Harman'ın Perspektifi

New Ontological Searches and Object-Oriented Ontology: Graham Harman's Perspective

ÖNER GÜLER 

Bartın University

Received: 07.10.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: This study aims to deal with the new ontological searches that have begun to emerge in the field of philosophy in general terms and, in particular, to reveal how the object-oriented ontology view, which is one of these movements, differs from these movements. For this purpose, first of all, the general outlines of the new materialism, speculative realism, speculative materialism movements, which are called new ontological pursuits, and their differences with classical philosophy will be discussed. Afterward, the object-oriented ontology, which can be considered within these movements, and the views of Graham Harman, who is at the basis of this idea, will be focussed on. While discussing Harman's views, the main focus will be on his conception of the new object, which is claimed to be the main difference that distinguishes him from the other ontological movements mentioned above, and the concept of metaphor he proposes to know this object.

Keywords: Graham Harman, object-oriented ontology, metaphor, ontology, realism.



Giriş

Yakın zamanda felsefe alanında birbirleriyle doğrudan ilişkileri olduğunu söyleyebileceğimiz “yeni materyalizm”, “spekülatif realizm”, “spekülatif materyalizm” ve “nesne yönelimli ontoloji” gibi hareketler etrafında yeni ve ontoloji merkezli bir arayışın şekillendiği gözlemlenmektedir.¹ Bahsi geçen hareketler Kant sonrası felsefi düşünce tarafından terk edilen nesnelere ve ontolojik düşünmenin eleştirisi öncesi tözsel kavrayışa dönmeksizin yeniden canlandırılmasına dair çabayı ifade etmektedirler. Bu oluşumlardan özellikle yeni materyalizm ve bazı spekülatif realist düşünürler nesnelere ilişkisel yanına vurgu yaptıkları bağlantısal ontoloji düşüncesi aracılığıyla nesnenin ele alınmasını önermektedirler. Bu da temelde nesnenin çevresinden yalıtılmış, tek başına ele alınmasının mümkün olmadığı, onun daha ziyade diğer şeylerle kurduğu ilişkiler dahilinde ele alınması gerektiğine dair yeni bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Buna karşılık yine spekülatif realizm hareketinin bir parçası olan nesne yönelimli ontoloji² (object oriented ontology ya da OOO) görüşüyle nesnelere birbirleriyle ilişki halinde olduklarını kabul etmekle birlikte nesne için temel olanın ilişki değil ilişkisizlik olduğunu savunmakta ve bu bakımdan diğer yeni ontolojik yaklaşımlardan ayrılmaktadır.

Bu makalede, bahsi geçen yeni ontolojik arayışların temel yönleri analiz edilecek ve bu bağlamda NYO düşüncesinin nasıl konumlandırılması gerektiği tartışılacaktır. Graham Harman’ın bu alandaki görüşleri, onun nesne anlayışı ve metafor kavramı merkeze alınarak değerlendirilecektir. Bu yeni ontolojik hareketlerin ve NYO düşüncesinin daha iyi anlaşılması için aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar gösterilecektir. Bu amaçla öncelikle yeni materyalizm, spekülatif realizm, spekülatif materyalizm hareketlerinin temel argümanları ve klasik ontoloji düşüncelerinden nasıl farklılaştıkları ve tarihsel pozisyonları ortaya konacaktır. Sonrasında Harman’ın bu görüşlere özellikle nesnelere arası ilişkiler ve nesnenin bilinmesi bağlamında yönelttiği eleştiriler ele alınacak ardından onun özgün “nesne” anlayışına ve “nesnenin dörtlü yapısı” kavramına odaklanılacaktır. Ardından

¹ Bu listeye “antihümanizm”, “transhümanizm”, “oluş felsefesi” gibi irili ufaklı hareketler de dahil edilebilir ama makale kapsamında değinilecek olan dört hareketle sınırlı tutulmuştur.

² Bundan sonra kısaca NYO olarak anılacaktır.



Harman'ın bu yeni nesneyi bilmenin ya da geleneksel biçimiyle söylersek kendinde-şeyin bilinmesinin yöntemi olarak önerdiği “metafor” kavramı ortaya konacaktır.

1. Yeni Ontolojik Arayışlar

Yeni ontolojik hareketlerden etki alanı en geniş ve en köklü olanı yeni materyalizmdir. Yeni materyalizm doğa bilimlerinde, sosyal bilimlerde ve sanatta ortaya çıkan teorik ve pratik “maddeye dönüş” eğilimine verilen adıdır. Yeni materyalist düşünörlere göre aydınlanma düşüncesi ve onun doğadan ayrı, üstün insan görüşü, insan ve doğa arasında bir yarık oluşturmuştur. Rosi Braidotti aydınlanma düşüncesinin Leonardo da Vinci'nin *Vitruvius'un Erkekini* ile özdeşleşen “erkek-İnsan ideali”nde somutlaştığını düşünmektedir (Rosi, 2018, s. 25). İnsan ve doğa arasında yapılan bu ayrımın bir uzantısı olarak insanı ele alan insan bilimleri ve doğayı ele alan doğa bilimleri arasında da keskin bir ayrım ortaya çıkmıştır. Yeni materyalizm bu varsayımın yarattığı insan-insan olmayan, canlı-cansız, madde-zihin dikotomilerine karşı maddeye dönüş arzusuna ister doğal ister sosyal varlık olsun bütün var olanların maddesel kökenine vurgu yapmaktadır.

Bu maddeye dönüş eğiliminin teorik zemininde Bruno Latour ve onun bağlantısal ontoloji fikrinin yattığını söylemek mümkündür. İnsan ve doğa arasında yapılan bu ayrımı yapay olmakla suçlayan ve bunu modernist bir pratik olarak adlandıran da yine Latour'dur. Latour'a göre “modernizm” hem doğa ve kültür arasında “karmalar” yaratan hem de bu ikisini sürekli ayırmaya çalışan paradoksal bir tavidir. *Biz Hiç Modern Olmadık* eserinde Latour bu ayrımın imkansızlığını ve bu tavırda direktmek yerine doğa ve kültürün bir arada ele alındığı “modern olmayan anayasa”nın gerekliliğini göstermeye çalışmıştır.

“Bu denemenin varsayımı (...) ‘modern’ sözcüğünün, etkili olmak için ayrı kalması gerektiği halde son zamanlarda ayrı kalmayı bırakan tamamen farklı iki pratikler bütününe belirtmesidir. İlk pratikler bütünü, ‘tercüme’ yoluyla, bütünüyle yeni varlık türleri arasında karışmalar, doğa ve kültür karmaları yaratır. İkincisi ‘arındırma’ yoluyla, bütünüyle ayrı iki ontolojik bölge yaratır, bir yanda insanlarınki, diğer yandaysa insan-olmayanlarınki. Birinci bütün olmadan, arındırma pratikleri boş ya da yararsız kalacaktır. İkincisi olmadan, tercüme çalışması yavaşlayacak, sınırlanacak, hatta yasaklanacaktır” (Latour, 1993, ss. 16-17).



Bu kavrayışın uzantısı olarak Latour ayrı ayrı doğa ve kültürün değil, iç içe geçmiş doğa-kültürlerin var olduğunu düşünmektedir (Latour, 2008, s. 123). Bu da beraberinde sadece insanın değil, insan-dışı varlıkların da aktif olarak kabul edildiği, yeni materyalizm düşüncesinin üzerine kurulacağı o değişimi getirmektedir. İnsan-dışı varlıkların da insan gibi “fail” ya da “aktör” olabileceğini düşünen Latour’a göre bu varolan her şeyin birbirini etkilediği geniş bir ağ yaratmaktadır. Latour bu geniş ve dinamik ilişkiler ağını ele alabilmek için geliştirdiği teoriye “aktör-ağ teorisi” adını vermektedir (Latour, 2021, ss. 247-248). Yeni materyalist düşünürler Latour’un bu aktif madde görüşü ve aktör-ağ teorisinden etkilenmiş, eski materyalizmin durağan madde anlayışının yeniden kurgulanması gerektiğini düşünmüşlerdir.

Maddenin pasif olarak ele alınması ve insanın dışsal bir gözlemci kabul edilmesinin geçmişi pre-Sokratik filozofların antik materyalizm görüşlerine kadar uzanmaktadır (Gamble et al., 2019, s. 113). Antik materyalizmin pasif madde anlayışını sürdüren modern materyalizm düşüncesi de maddeyi "sabit, evrensel, zamansız yasalara göre davranan veya yine bu yasalara uygun davranan diğer maddelerle tesadüfi etkileşimlerin ürünü" (Tillman, 2015, s. 31) olarak ele almaktadır. Aydınlanma dönemi düşüncesinin ürünü olan bu madde anlayışı mekanistik ve deterministik materyalizm olarak adlandırılır ve temelleri Newtoncu fiziğe ve Kartezyen epistemolojiye dayanmaktadır (Benson, 2019, s. 257).

Buna karşılık yeni materyalizmin bu düşünceye kattığı yenilikleri dört ana başlığa indirebiliriz. Birincisi yeni materyalizmde “(...) klasik ontolojinin zihin/beden ve benlik/dünya düalizmine değişken monizm olarak adlandırılabilir şeyle meydan okunur” (Connolly, 2013, s. 399). Bu sayede yeni materyalizm zihin ve madde, doğa ve kültür arasında yapılan ve bu sayede insanın ayrıcalıklı konumunu onaylayan eski ontolojinin ayrımlarına karşı çıkar. İkincisi “(...) maddenin ölü olduğu veya daha sık karşılaşılan kendisine dayatılan biçime göre ikincil olduğu düşüncesinin yerini, canlılığın başlangıçtan itibaren enerji/madde bileşimlerine yerleştiği evrimsel bir model alır” (Connolly, 2013, s. 400). Bu dinamik madde anlayışı sayesinde içinde bulunduğu çevreyle ilişkiler kurma sadece insana ya da canlılığa özgü olmaktan çıkıp tüm varlıkların ortak özelliği haline gelir. Dolayısıyla yeni materyalistlere göre nesnel devamlı ilişki kurma halindedirler ve hiçbir



nesnenin mevcut ilişkileri dışında ontolojik statüleri, özlery yoktur (Fox & Alldred, 2018, s. 4). Üçüncüsü, birinci maddede değinilen monizmin bir sonucu olarak yeni materyalizm düşüncesi doğal-kültürel, insan-insan olmayan, yapı-eylem, akıl-duygu, canlı-cansız ve zihin-madde arasında yapılan ayrımları kabul etmez ve yerine bütün nesnelere aynı düzlemde ele alınacağı bir “düz ontoloji” (flat ontology) yerleştirmeyi amaçlar.³ Dördüncü ve son olarak yeni materyalist düşünceler toplumsal teoriyi sadece toplumsal varlıkların açıklanmasında değil, toplumun değiştirilmesi için de kullanılabileceğini düşünmektedirler. Yeni materyalizmin teori ve pratiği yaklaşımının özellikle post-yapısalcı düşüncenin deterministik eğilimleriyle ve metin, söylem ve doğa arasında yarattığı ayrımla mücadelede kullanılacağı düşünülmektedir (Fox & Alldred, 2018, s. 4).

Bir diğer yeni ontolojik arayış da daha çok Maurizio Ferraris ve Markus Gabriel ile özdeşleşmiş olan “yeni realizm” düşüncesidir. Ferraris ve yeni realizm düşüncesi benzer tanımlara sahip “korelasyonizm” ya da “insan erişimi felsefesi” kavramlarının temelini oluşturacak olan ve “inşacılık” (konstruktivizm) olarak adlandırdığı şeye karşı bir pozisyon almaktadır. Ferraris’e göre inşacılık felsefede Rene Descartes’la birlikte başlayan Immanuel Kant’la iyice yerleşen ve postmodernist felsefede dahi devam etmekte olan “gerçekçilik karşıtı” eğilimin adıdır. Felsefede uzun süredir etkin olan inşacılık, gerçekliğin büyük kısmının insanın algısal donanımı ve sahip olduğu kavramsal şemalardan oluştuğu görüşüdür (Ferraris, 2019, s. 47). Yeni realizm, spekülasyon realizm ve NYO düşüncesinin ortaklaştığı en önemli nokta ontolojinin insan düşüncesine odaklanması ve nesnelere bir kenara bırakılmasına itirazlarıdır. Descartes’in şüphe yöntemiyle başlayan özneye yönelim Hume’un tümevarım bilgisine güvensizliği ve Kant’ın deneyimin a priori yapılar aracılığıyla kurulduğu düşüncesiyle birleşerek nesnenin bilgi alanından tamamen dışlanmasıyla son bulmuştur (Ferraris, 2019, ss. 49-50).

Markus Gabriel de benzer şekilde inşacılık ya da konstruktivizmi şöyle tanımlamaktadır: “Konstruktivizm, kendinde hiçbir olgunun, kendinde hiçbir gerçeğin var olmadığı; tüm gerçekleri, daha çok bizlerin çok çeşitli söylemlerimiz ya da bilimsel yöntemlerimizle kurduğumuz varsayımından

³ Bkz. van der Tuin, I. and Dolphijn, R. (2010). The transversality of new materialism. *Women: A Cultural Review*, 21(2), 153-171.



hareket eder” (Gabriel, 2018, s. 10). İki düşünür de modern felsefenin eleştirisi olarak ortaya çıkan postmodernizmin bu anlayışın olası sonucu olduğunu düşünmektedirler (Ferraris, 2019, s. 51; Gabriel, 2018, s. 11). Yeni realizm kavramının postmodernizm olarak adlandırılan çağdan sonraki felsefi tutumu adlandırdığını söyleyen Gabriel’e göre (Gabriel, 2018, s. 9) inşacı ya da postmodernist filozofların iddialarının aksine yeni realizm dünyayı olduğu gibi bildiğimiz varsayımından hareket etmektedir (Gabriel, 2018, s. 12).

Yeni ontolojik arayışlardan biri olarak adlandırabileceğimiz başka bir hareket de spekülâtif realizmdir. Bu isim ilk kez Ray Brassier, Ian Hamilton, Quentin Meillassoux ve Harman’ın da katılımıyla Goldsmith’s University of London’da düzenlenen bir çalıştayda kullanılmıştır (Harman, 2023, s. 22). Spekülâtif realizm kavramı kıta felsefesinin standart pozisyonu olarak tanımlanan, felsefenin sadece insan deneyimi hakkında olabileceği yargısına karşı pozisyon alan bu isimlerin konumunu tanımlamaktadır ve bir doktrin ya da teoriden ziyade bir pratiğin adıdır (Grant, 2010, s. 58). Yeni realizme göre Kant’ın felsefede yarattığı ve kendisi tarafından “Kopernik devrimi” olarak adlandırılan (Kant, 2010, s. 29) değişimden sonra bilginin hakkında olduğu şey araştırması yerini bilginin koşullarının araştırılmasına bırakmıştır ve bu da kıta felsefesinde anti-realist eğilimin baskın olmasını doğurmuştur. Lee Braver ve Harman gibi bazı isimlerse bütün kıta felsefesinin anti-realist olarak tanımlanabileceğini düşünmektedirler. Bütün kıta felsefesini anti realist olarak adlandıran Braver, realizmin temel tezlerini de altı madde altında toplamıştır:

“R1 Bağımsızlık: ‘Dünya akıldan bağımsız nesnelere sabit bütünlüğünden oluşmaktadır’ (Putnam, 1981, s. 49).

R2 Karşılıklılık: ‘Doğruluk kelimeler ya da düşünce-işaretleri ve dışsal şeyler ve şey kümeleri arasında bir tür karşılıklılık ilişkisi içerir’ (Putnam, 1981, s. 49).

R3 Benzersizlik: ‘Dünyanın nasıl işlediğinin doğru ve tam bir açıklaması vardır’ (Putnam, 1981, s. 49).

R4 Çift değerlilik: ‘Realizmin ana eğilimi, belirli bir yargılar sınıfı ve bu sınıfın içerisindeki tüm yargıların varoluşu ve yapısı bizim bilgimizden bağımsız olan nesnel gerçekliğe uygulanarak bizim bilgimizden bağımsızca



doğru veya yanlış olarak belirlenebildiği yönündedir' (Dummett, 1981, s. 343).

R5 Pasif Bilen: 'Bir yargıya varmam gerektiğinde, irademi aklın açık ve seçik olarak ortaya koyduğu şeye kadar genişletir ve daha öteye gitmezsem, bu durumda benim için yanılmak neredeyse imkânsızdır' (Descartes, 1981, s. 2:43).

R6 'Şimdi bilim olarak Metafiziğin, yalnızca kandırıcı bir şekilde inandırmadığını, ayrıca kavrayış ve inanç sağladığını ileri sürebilmesi için aklın kendisinin bir eleştirisi, a priori kavramların bütün birikimini, duyusallık, anlama yetisi, akıl gibi çeşitli kaynaklarına göre bu kavramları bölümlemesi ... sadece metafizik, tamlığa eriştirilebilir ve artık değişmeyeceği ve yeni buluşlarla genişleyebileceği bir duruma getirilebilir' (Kant, 1977, ss. 105/365, 106/366)" (Braver, 2007, s. XIX).

Harman daha sonra bu temel altı maddeyi sadeleştirmiş ve NYO düşüncesi için temel olacak bir madde daha eklemiştir:

R1/A1 Dünya zihne bağımlı değildir/bağımlıdır.

R2/A2 Doğruluk uygunluktur/uygunluk değildir.

R3/A3 Dünyanın nasıl işlediğine dair bir ve tam açıklama vardır/yoktur.

R4/A4 Herhangi bir yargı zorunlulukla doğrudur ya da değildir/doğru ya da yanlış olmak zorunda değildir.

R5/A5 Bilgi bilinene oranla pasiftir/pasif değildir.

R6/A6 İnsan özne sabit karaktere sahiptir/sahip değildir.

R7/A7 Felsefe için insan öznenin dünyayla ilişkisi ayrıcalıklı değildir/ayrıcalıklıdır" (Harman & DeLanda, 2017, s. 28).

Braver'ın belirleyip Harman'ın sadeleştirdiği bu yedi temel ilke, realizm ve anti realizm ayrımını vurgulamanın yanı sıra Harman'ın NYO düşüncesini diğer realist görüşlerden ayıran noktaların anlaşılması açısından da önem taşımaktadır. Bahsi geçen yedi ilkeden ilki ontolojik bir argümandır ve realist olduğunu iddia eden her felsefi düşünce için kaçınılmaz olarak kabul edilmek zorundadır. Buna karşın ikinci, üçüncü ve dördüncü ilkeler nesneye dair kesin ve tam bir açıklama yapmanın mümkün olduğunu belirten epistemolojik yargılardır ve Harman'a göre bunlar realizmin ayrılmaz parçaları değildir. Harman diğer spekülative realist düşünürlerden farklı olarak standart pozisyonun karşısında yer alırken aynı zamanda Kant'ın



bilinemez “kendinde-şey” fikrini de muhafaza etmektedir. Nesnelerin bilgi ilişkisinde sorunsuz biçimde tüketilebileceği düşüncesi Harman’a göre realizmin tavrıyla uyuşmamaktadır. Nesnelere her zaman bizim onlarla kurduğumuz bilgi ilişkilerinden daha fazlasını barındıracaktır.

Harman Kant’ın felsefi pozisyonunu iki temel argümana indirgeyerek şu şekilde ifade etmektedir:

“1. İnsanın bilgisi sınırlıdır, çünkü kendinde şeyler düşünülebilir ama asla bilinemez.

2. İnsan-dünya ilişkisi (uzay, zaman ve kategoriler aracılığıyla) felsefi olarak diğer tüm ilişkilere göre ayrıcalıklıdır; Felsefe öncelikle insanın dünyaya erişimiyle ilgilidir veya en azından bu erişimi başlangıç noktası olarak almalıdır” (Harman, 2011f, s. 171).

Kant’ın bu iki argümanı karşısındaki konumu Harman’ı spekülative realizm düşüncesinden ayırmakta ve NYO düşüncesinin temeli olan “nesne” kavramına götürmektedir. Harman bu argümanlardan ilkinde katılıp ikincisine itiraz ederken, spekülative realistler tersine ilkinde itiraz ederek ikinciyi muhafaza etmektedir. Harman realist tezler eklediği yedinci maddeden fark edileceği üzere insan öznenin dünyayla ilişkisine felsefi olarak ayrıcalık tanınmasını ontolojik bakımdan hatalı bulmaktadır. Bu konuda Harman’ın farklılığının en bariz olduğu düşünür spekülative realistlerden biri olan ama daha sonra kendisini “spekülative materyalist” olarak adlandıran Meillassoux’tur.

Meillassoux düşüncesinin temelini hem spekülative realistler hem de NYO düşüncesi için önemli olan “korelasyonizm” kavramı oluşturmaktadır. Meillassoux korelasyonizm kavramını temelde Kant sonrası felsefi tavrı belirleyen karakteristik özelliği ifade etmek için kullanmaktadır. Kant’ın nesnenin kendinde halini “numen” olarak adlandırması ve bu numenal alanın insan erişimine kapalı olduğunu belirtmesi, kendinden sonraki felsefe yapma tarzını kökten değiştirmiştir. Korelasyon fikri ilişkinin bileşenlerine oranla öncelikli olduğu ve bu bileşenlerin ilişki olmaksızın düşünülemeyeceği anlamına gelir, yani bilme ilişkisi bu ilişkinin bileşenleri olan özne ve nesneye oranla önceliklidir. Dolayısıyla öznenin yalıtık olarak nesneyi ya da nesnenin yalıtık olarak özneyi bilmek mümkün değildir.

“Genel anlamda, modernlerin ‘dans adımı’, ilişkinin ilişkiye sokulan terimlere nazaran önceliğe sahip olduğu inancıdır; karşılıklı ilişkinin kurucu



gücüne olan inançtır. Birliktelik ifade eden -co öneki (ki co-donation, co-relation, co-originarite, co-presence gibi pek çok kavramda kullanılır) modern felsefeye hükmeden gramer parçacıdır, onun gerçek 'kimyasal formülüdür'. Bu bakımdan, Kant'a gelinceye kadar, felsefenin en temel problemlerinden birinin tözü düşünmek olduğunu; fakat Kant'tan sonra bunun daha ziyade korelasyonu düşünmek haline geldiğini söyleyebiliriz" (Meillassoux, 2020, s. 8).

"Geist", "dil", "zihin", "güç ilişkileri" bu korelasyonel bağa dair örneklerden bazılarıdır. Her ne kadar Meillassoux korelasyonizmi tanımlamış ve günümüzde felsefenin aşması gereken temel düşünce olarak belirlemiş olsa da Harman onun bu konuda başarısız olduğunu düşünmektedir. Harman'a göre Meillassoux da bir tür korelasyonel düşünce geliştirmekten ileri gidememiştir (Harman, 2020b, s. 26). Harman sadece geniş anlamda yorumlanan "nesne"lerin araştırılmasına odaklanmıştır ve NYO düşüncesiyle (Yong, 2021, s. 83) bu korelasyonel bağdan kurtulabilmenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Harman'ın bu ana iddiasının geçerli olup olmadığını görmek için nesne anlayışına ve insan-dünya ilişkisinin öncelikli olmaması bağlamında, insan merkezilik ile ilgili görüşlerine daha yakından bakmak gerekmektedir.

2. Graham Harman'ın Nesne Yönelimli Ontoloji Düşüncesi

Harman'ı ve onun NYO düşüncesini, diğer ontolojik hareketlerden ayıran temel nokta, merkezine yeni bir nesne anlayışı yerleştirmesidir. Harman her ne kadar Latour'u hakkı verilmemiş önemli bir metafizik figür olarak görse de bağlantısal ontoloji düşüncesini ve ondan etkilenen yeni materyalizmi yetersiz bulmaktadır (Harman, 2009, s. 5). Harman'a göre nesnelere birbirleriyle olan ilişkileri ve etkileri üzerinden tanımlayan bağlantısal düşünce, nesnelere ilişkilerine indirgemektedir (Harman, 2009, s. 75). Bu da bağlantısal ontolojinin değişim problemini açıklamasında sorun yaratmaktadır, nesne eğer değişiyorsa mevcut ilişkilerden daha fazlasına sahip olduğu için değişebilmektedir ve bu da ilişkilerinin ardında bir öze sahip olduğu anlamına gelmektedir (Harman, 2009, s. 187). Harman'ın Meillassoux'a yönelttiği eleştirilerin merkezinde de onun bu insan da dahil tüm ilişkilerinden daha fazlasını barındıran nesne anlayışının bulunduğunu belirtmişti. Harman'a göre felsefe Aristoteles hariç neredeyse hiç ilgi göstermediği nesnelere ele almak zorundadır.



2.1. Nesne ve Nesnenin Dörtlü Yapısı

Fransız nesne yönelimli ontolog Tristian Garcia, nesneyi “içinde ne olduğu” ya da “neyin içinde olduğu” bakımından anlamaya çalıştığımızı söylemektedir (Garcia, 2014, s. 13). Buna benzer şekilde Harman da felsefe ve bilimin nesnelere ya “neyden yapıldıkları” ya da “diğer nesnelere etkileri” üzerinden ele aldığını belirtmektedir. Harman’a göre nesnelere bu şekilde ele alınması temelde bir sorun teşkil etmemektedir ama felsefe ve bilim nesnelere genellikle bu ikisinden birine indirgemekte ve bu yüzden nesnelere ele almada başarısız olmaktadır. Buna karşılık Harman nesne kelimesini olabildiğince geniş bir anlamda kullanmakta ve “(...) büsbütün bileşenlerine veya başka şeyler üzerindeki etkilerine indirgenemeyecek bir şey” (Harman, 2020a, s. 54) olarak tanımlamaktadır.

Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere Harman öncelikle nesnelere “indirgeme” sorunundan kurtarılması gerektiğini düşünmektedir. Harman indirgemenin temelde “altını kazma” (undermining) ve “üstünü kazma” (overmining) olmak üzere iki türü olduğunu ama bu ikisinin aynı anda kullanıldığı “ikili kazma” (duominning) olarak adlandırdığı bir türünün de bulunduğunu belirtmektedir. Altını kazma, temelde nesnelere alta yatan gerçekliğin dışı vurumlarından ibaret olduğu ve bu sebeple asıl önemli olanın da bireysel nesnelere değil, alta yatan gerçekliğin bilinmesi olduğu düşüncesine verilen addır.

“Altını kazma ‘aslında her şey birdir’ (holizm) ve bireysel nesnelere bu daha derindeki ilksel bütünü türevleridir dediğimizde meydana gelir. Bireyleşme sürecinin tam olarak oluşmuş bireylerin özerkliğinden daha önemli olduğunu söylersek de bu olur. Aynı zamanda, gerçekliğin doğasının varlıktan ziyade ‘oluş’ olduğunu, bireylerin belirli varlıklara odaklanır odaklanmaz zaten başka bir yere taşınan vahşi enerjinin geçici bir birleşimi olmaktan ibaret olduğunu söylediğimizde de olur. Gerçeklikten daha derin, nesnellik öncesi bir topolojiye başvurursak ya da nesnenin yığınla arşiv belgesinden yeniden inşa edilmesi gereken uzun bir tarihe indirgenebilir olduğunda ısrar edersek, altını kazma olur” (Harman, 2011a, s. 25).

Bu indirgeme yöntemiyle ilk olarak Presokratik filozofların “arkhe” adını verdikleri kök unsur arayışında karşılaşmaktayız. Nesnelereki değişim problemiyle başa çıkmak isteyen Presokratik düşünürler çareyi nesnelere meydana getiren o temel maddenin bilinmesinde bulmuşlardır. Bu



felsefeden ziyade bilimlerin kullandığı bir yöntemle benzemektedir ve bu sebeple Harman Sokrates öncesi filozofların felsefenin değil bilimlerin atası olduğunu düşünmektedir (Harman, 2020a, s. 57). Altını kazmaya felsefi yöntem olarak daha sonra pek başvurulmasa da Emmanuel Levinas ya da Jean-Luc Nancy felsefi görüşlerinde karşımıza çıkan monistik yaklaşım da bir altını kazma örneğidir. Levinas'ın "il y a" ve Nancy'nin "her ne ise" (whatever) kavramları nesnelerin bireyleşme öncesi ait oldukları şekilsiz ve yekpare bir bütünü işaret etmektedir.

Modern felsefeyle birlikte nesnenin neyden yapıldığı sorusu yerini ne yaptığı sorusuna bırakmıştır. Bu artık nesnelere oluşturan nihai tözlerle değil, insan zihnine en doğru görünenle ilgilenmek anlamına gelmektedir (Harman, 2020a, s. 57). Bu, nesnelere neyse o yapan tözsel formları bir kenara bırakıp, nesnelere diğer nesnelere ilişkisinde ele almak demektir. İnsanla ilişkisi dışında nesnelere varlığına dair bir şey söylenemeyeceğini söyleyen idealizm bunun açık bir örneğidir. Temelde nesne ve insan arasındaki ilişkinin ele alınması gerektiğini savunan ve düşünce dışında var olanlar konusunda daha çekimser bir tavır takınan korelasyonizm de yine buna örnek oluşturmaktadır (Harman, 2011, s. 64). Harman nesnelere birbirleriyle ilişkilerinde ele alınması gerektiğini ve ilişki halinde olmayan bir nesnenin var olamayacağını öne süren bağlantısal ontolojinin de bu gruba girdiğini düşünmektedir. Bu şekilde altını kazma yerini nesnelere hep diğer nesnelere ilişkileri içinde ele almamız gerektiğini savunan bir başka indirgeme türüne, üstünü kazmaya bırakmıştır. Harman'a göre Ludwig Wittgenstein'dan Martin Heidegger'e, Michel Foucault'dan Jacques Derrida'ya günümüz felsefi düşüncesi üzerinde etkili olan tüm isimlerin bu indirgeme türünden mustarip olduğunu söylemek mümkündür.

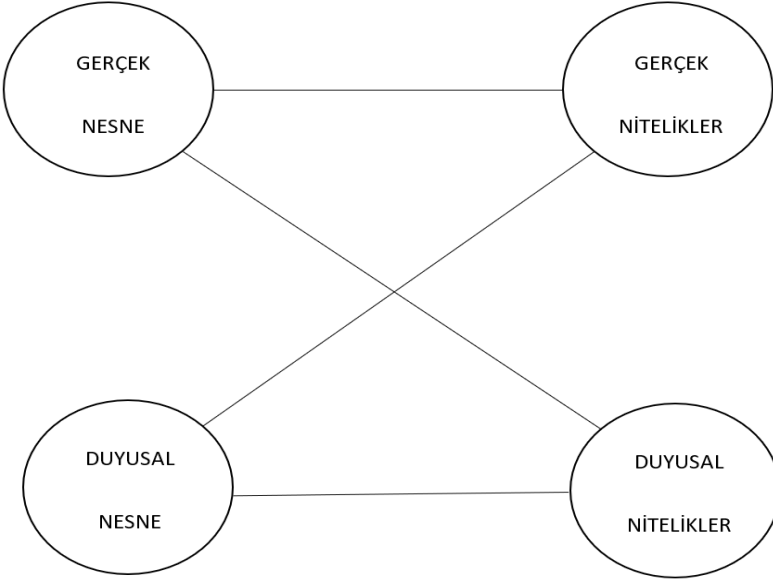
Bu iki indirgeme türünün bir arada kullanılması olan ikili kazma yöntemine ise sadece materyalizmde rastlanmaktadır. Materyalizm nesnelere atomlardan oluştuğunu söyleyerek altını kazarken aynı zamanda atomların sadece nitelikleri bakımından bilinebilir olduğunu ve bundan daha fazlasının olmadığını savunarak da üstünü kazmaktadır (Harman, 2011e, s. Bölüm 1, Kısım C: Both Extremes at Once, Kindle).

Bahsi geçen bütün indirgeme türlerinin ortak noktası nesnenin kendisinin bilinmeye değer olmadığı görüşüdür. Bu sebeple nesnelere Batı felsefesinde hiçbir zamanıyla ele alınmamıştır. Harman ise bu indirgeme



türlerine karşıt olarak, NYO görüşünün merkezini oluşturan nesneyi parçalarına ya da işlevine indirgenmesi mümkün olmayan, yani altını kazma ya da üstünü kazma yöntemleriyle indirgenemeyen şey olarak tanımlamaktadır. Harman nesneyi parçalarından ya da ilişkilerinden daha fazlasını erişime kapalı bir “vakum” içerisinde barınan tözsel bir yapıya sahip şey olarak tanımlar.

Nesneyi bu şekilde tanımlayan Harman daha sonra “nesnenin dörtlü yapısı” olarak adlandırdığı şeyi analiz etmeye girişmektedir. İlk olarak nesnelere varlığı bir algılayana bağlı olmayan, diğerleriyle tam olarak ilişkiye girmeyen, kendi içine kapalı “gerçek nesne”ler ve varlığı onu algılayan bir başkasına ihtiyaç duyan “duyusal nesne”ler olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu iki tür nesne “gerçek nitelikler” ve “duyusal nitelikler” olarak yine ikiye ayrılmakta ve böylece nesnenin dörtlü yapısı ortaya çıkmaktadır.



Diyagram 1 (Harman, 2020a, s. 82)

Bir ontolog için alışılmamış olsa da Harman'ın kendi felsefi sistemini oluştururken en çok etkilendiği iki isim, yani Husserl ve Heidegger, fenomenologlardır. Harman'a göre Husserl'in yönelimsel nesne kavramı sadece fenomen olarak tanımlamak için fazla derindir (Harman, 2008, s. 348). Harman nesnelere nitelikler demeti olarak gören İngiliz deneyciliği sonrası nesne ve nitelikleri arasında ayrım yapan Husserl'in önemli bir realist adım attığını düşünmektedir. Duyusal nesneye niteliklerinden yola çıkılarak



yapılan indirgemeler yoluyla ulaşılabileceğini düşünen Husserl bu bakımdan nesne yönelimli idealist olarak adlandırılabilir (Harman, 2011b, Bölüm 2). Husserl'in yönelimsel nesnenin algılayana bağlı, değişken profilleri ve bir yönelimsel nesneyi yönelimsel nesne yapan, ondan ayrılması mümkün olmayan eidetik özellikleri arasında yaptığı ayrımı temel alan Harman bunları "duyusal nitelikler" ve "gerçek nitelikler" olarak adlandırır. Husserl nitelikler ve nesnenin kendisi arasında ayrım yaparak yönelimsel nesneye niteliklerden daha fazlası olma, bir nesne olma statüsü kazandırmıştır. Bu yüzden Harman yönelimsel nesne kavramını fenomenolojik çağrışımlarından kurtulmak adına duyusal nesne olarak değiştirerek kullanmaktadır. Fakat Husserl'in sisteminde hala duyusal alanın dışında olan, biz onları algılasak da algılamasak da varlığını sürdüren nesnelere eksiktir. Bu nesnelere için Harman, Heidegger felsefesine ve onun "geri çekilmişlik" kavramına başvurmaktadır.

Harman gerçek nesne kavramını Heidegger'in "mevcut-olmaklık" (Vorhandenheit) ve "el-altında olmaklık" (Zuhandenheit) kavramları arasında yaptığı ayırmadan almaktadır. Heidegger'e göre biz şeylerle teorik ilişkiden önce pratik ilişki kurarız, bu anlamda şeylerle karşılaşmamızın temel biçimi el-altında değildir. Heidegger bunu çekiç örneği üzerinden anlatmaktadır, biz çekici çivi çakmak amacıyla kullanırız ve bu pratik işlevinin ötesinde onun üzerine düşünmeyiz. Pratik amaçlarla ilişki kurulan bu var olana "araç" diyoruz ve kendi başına bir araç var değildir, o hep bir araçlar bütününe aittir (Heidegger, 2018, ss. 93-116). Çekicinin kendi başına bir anlamı yoktur ancak ve ancak çiviyle, tahtayla ve benzeri diğer araçlarla ilişkisi üzerinden bir anlamı olabilir. Yani el-altında olanın varlığı "ilintililiktir" (Bedeutsamkeit), bir şeyin başka bir şeyle ilişkili olması halidir (Heidegger, 2018, ss. 93-137). Bunun bir uzantısı olarak Heidegger felsefesi genellikle ya pratik faaliyetin teorik soyutlama üzerindeki ya da dilbilimsel işaretler ağının kendinde şeyler düşüncesi üzerindeki zaferi olarak anlaşmıştır (Harman, 2002, s. 4). Heidegger'in bu yorumu üstünü kazıma adlı indirgeme türünün en iyi örneğidir ve Heidegger sonrası felsefeye damgasını vurmuştur.

Harman'a göre Heidegger'in mevcut-olmaklık ve el-altındalık kavramları arasında yaptığı ayrım onun bir fenomenologdan ziyade bir realist olduğunu ortaya koymaktadır, çünkü el-altındalık kavramı nesnenin temsil



edilmesi mümkün olmayan saklı yanını anlatmaktadır. Harman el-altında-lık kavramının nesnenin insan kullanımındaki işlevi dolayısıyla hep diğer nesnelere ilişki içerisinde ele alınması gerektiğini ifade etmek için kullanılsa da bir yandan da nesnenin bundan daha fazlası olduğuna dair bir anlam taşıdığını düşünmektedir. “Öncelikle el-altında-olanın özgünlüğü, kendi el-altında-olmaktığı içinde kendini adeta geri çekiyor olmasıdır ki tam da böylelikle sahîh olarak el altında olabilmektedir” (Heidegger, 2018, ss. 93-118). Aletin insan için ifade ettiği işlev dahilinde evrensel bir anlam sistemine dahil olması nesnenin işlevine indirgendüğünü ve karikatürleştirildiğini göstermektedir, bozuk aletin bize gösterdiği de budur.

“Başka bir deyişle, gerçekte karşıtlık bir yanda aletler ile diğer yanda bozuk aletler arasında değildir, bir yanda nesnelere geri çekilmiş alet-varlıkları ile diğer yanda bozuk ve bozulmamış aletler arasındadır. Ne de olsa, işleyen pragmatik aracın insan pratiği için olması gibi bozuk araç da insan zihni için mevcuttur. Ve bunların hiçbirisi yeterli olmayacaktır çünkü aradığımız şey, var olduğu sürece şeydir, teori ya da pratik için var olduğu sürece değil” (Harman, 2011c, s. 59).

Heidegger nesnenin bu saklı yanını anlatmak için “geri-çekilmişlik” (withdrawal) kavramını kullanmaktadır ve Harman bunun nesne merkezli ontolojinin kaynağı olabileceğini düşünmektedir (Harman, 2002, s. 15). Bu tüm ilişkilerinden geri çekilmiş olan ve tüm ilişkilerinden daha fazlasını kendinde barındıran geri-çekilmiş nesne, yani Heidegger’in el-altında olanı, Harman’ın gerçek nesnesini oluşturmaktadır. Buna karşılık mevcut-olan da devamlı nesnenin diğer nesnelere ilişki halinde olan yanını göstermektedir ve Harman’ın sisteminde duyuşal niteliklere karşılık gelmektedir. Böylece nesnenin dörtlü yapısının bir parçası olan ve Harman’ın gerilimler adını verdiği dört gerilimden üçünün kökenine değinilmiş oluyor. Duyuşal nesne-gerçek nitelikler ve duyuşal nesne-duyuşal nitelikler gerilimleri Husserl’den gelirken, gerçek nesne-duyuşal nitelik gerilimi Heidegger kökenlidir. Böylece geriye sadece gerçek nesne-gerçek nitelik gerilimi kalmaktadır ki Harman bu gerilimin kökenini de Leibniz’de bulmaktadır.

Harman’a göre gerçek nesnenin algılayana göre farklılık gösteren duyuşal niteliklerinin yanı sıra gerçek nesne gibi tam anlamda tüketilmesinin mümkün olmadığı gerçek nitelikleri de bulunmaktadır. Harman bu düşüncenin temellerini Leibniz’in “monad” düşüncesinde bulmaktadır.



Leibniz'in penceresiz ve dolayısıyla herhangi bir iletişime kapalı olarak tanımladığı monadların birbirlerinden (Leibniz, 2011, s. 11) ayırt edilebilmeleri ve nasıl değiştikleri problemini açıklamak için her şeyin sebebini kendi içlerinde taşımaları gerekmektedir. Dolayısıyla Leibniz'e göre nesnel yapılarının içerisinde algılayana bağlı olmayan gerçek nitelikler barındırmak zorundadır. Bu da Harman'ın dört gerilimin son parçası olarak gördüğü, gerçek nesne-gerçek nitelik geriliminin temelini vermektedir.

Harman bu gerilimleri aynı zamanda “zaman”, “uzam”, “öz”, “eidos” gibi ontolojinin temeli olan kavramların nesne merkezli tanımlarının verilmesinde de kullanmaktadır. Nesnelere hem duyuşsal niteliklere sahip olduğu hem de bu duyuşsal niteliklerden daha fazlası olduklarını ifade eden, gerçek nesne-duyuşsal nesne gerilimi Harman'a göre uzam kavramının kökenini oluşturmaktadır.

“Uzamda olan her şey, bizden uzaklaştırılmış ve kendi özel yerine yerleştirilmiştir, ancak aynı zamanda bizimle aynı mekânsal alana aittir ve bizden, yeterli enerji harcanırsa aşılabilecek belirli bir mesafede konumlanır. (...) Benzer şekilde, gerçek bir nesnenin duyuşsal nitelikleri, kırılmış çekiç örneğinin gösterdiği gibi hem ona bağlı hem de ondan bağımsız olmayı sürdürür” (Harman, 2020a, s. 140).

Duyuşsal nesnenin devamlı değişen duyuşsal nitelikleri ve bu niteliklerin ardında değişmeden kalan nesne arasındaki gerilim, yani duyuşsal nesne-duyuşsal nitelikler geriliminin ise zaman kavramının temeli olduğunu düşündürmektedir.

“Tıpkı boşluğun hem yakınlık hem de uzaklık gerektirmesi gibi, zaman da kalıcılık ve değişim gerektirir: Eğer sadece sürekli değişen niteliklerin stroboskopvari bir manzarasıyla karşılaşsaydık, bu zaman deneyimi değil, delirme deneyimi olurdu. Buna karşın, zamanın bize verdiği ise, kalıcı nesnelere oluşturduğu arka plan daha yavaş değişirken, sürekli titreşen hızlı değişimin deneyimidir” (Harman, 2020a, s. 140).

Buna ek olarak duyuşsal niteliklerin ayıklanmasıyla yapılan eidetik indirgeme yoluyla ulaştığımız gerçek niteliklerinin oluşturduğu duyuşsal nesne-gerçek nitelik geriliminin de bize eidos kavramını verdiğini söylemektedir.

“(…) [B]una Platon'un, beyazlığın, adaletin, atların ya da diğer her şeyin kusursuz formları için kullandığı Antik Yunanca terimi ödünç alarak biçim

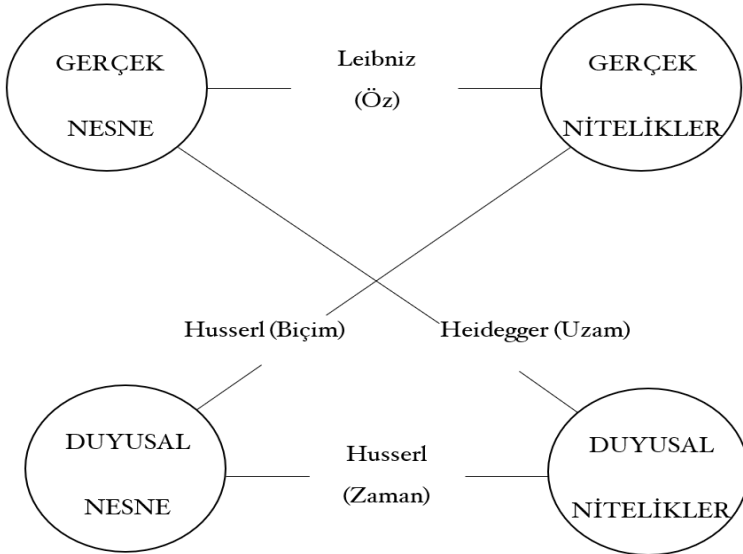


[eidōs] diyoruz: Husserl'in de bayıldığı bir terim. Burada, duyuşal bir nesnenin (yalnızca ona dikkat ettiğimizde var olan), duyuşal olmasına rağmen gerçek özellikler de (farkında olmamızdan bağımsız olarak var olan) taşıyabileceği gibi tuhaf bir olgu ile karşılaşırız” (Harman, 2020a, s. 141).

Son olarak Harman gerçek nesnelerin içerisinde gerçek nitelikleri barındırdığını ve bunların insana ait olmadığını ifade etmek için kullandığı gerçek nesne-gerçek nitelik geriliminin de öz kavramının kökeni olduğunu öne sürmektedir.

“Nesne yönelimli ontolojinin, herhangi bir şeyin özünün doğrudan bulunduğu iddialarını reddettiği unutulmamalıdır. Fakat bu, hiçbir şeyin içsel bir doğaya sahip olmadığı ve bu yüzden, şeylerin derine inme çabalarımıza direnen doğal bir karaktere sahip olmaktansa, iradi biçimde gerçekleşmiş ya da toplumsal olarak inşa edilmiş olduğu anlamına gelmez. Öz, dört gerilim arasında, iki gerçek koşuldan oluşup, hiçbir duyuşal koşul barındırmayan tek gerilim olduğu için, kuşkusuz dörtlü arasında araştırılması en zor olanıdır” (Harman, 2020a, s. 141).

Dördüncü gerilimle birlikte Harman nesnenin dörtlü yapısı ve bu yapıyı oluşturan dört gerilim temelli ontoloji görüşünü şu şekilde görselleştirmektedir:



Diyagram 2 (Harman, 2011d, Bölüm 3, Kısım D: Two Tensions)



NYO düşüncesini diğer ontolojik arayışlardan farklılaştıran en önemli şey gerçek nesne kavramıdır ve nesnenin gerçek sıfatını almasını sağlayan şey de onun bilgi ilişkisinde tüketilmesinin mümkün olmayışıdır. Bu haliyle gerçek nesne Kant'ın kendinde-şey anlayışına benzemektedir fakat Kant'ta kendinde-şey bilinemezken, Harman'da tüketilemez olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Harman burada bilinemez ile tüketilemez arasında bir değişiklik yapmaktadır çünkü ona göre gerçek nesne bir anlamda bilinebilir sadece bu bilme bütün olası anlamların tüketilmesi anlamına gelmez ya da tamamıyla bilinemez de denebilir. Bu mesele Harman'ın metafor anlayışında daha detaylı olarak ele alınacaktır.

Harman'ın bu kendinde-şey anlayışına yaptığı bir diğer katkı da nesnelerin sadece insanla olan ilişkilerinde değil kendi aralarındaki ilişkilerde de geri çekilmiş oldukları düşüncesidir. “Nesneler ya da objeler sadece insanla olan teorik ve pratik ilişkilerinden geri çekilmezler. Bunun yerine nesneler birbirleriyle olan ilişkilerinde de geri çekilirler” (Harman, 2011b, s. 212). Nesnelerin geri çekilmesi, birbirleriyle ilişkilerinde doğrudan temas etmedikleri anlamına gelmektedir ki bu da aralarındaki nedensel ilişkinin nasıl açıklanacağı sorununu beraberinde getirmektedir. Bu sorunun üstesinden gelebilmek için Harman tanrıdan başka hiçbir tözün diğerine doğrudan temas edemediği argümanını barındıran herhangi bir teori olarak tanımlanabilecek olan okasyonalizm kavramından yararlanmaktadır (Harman, 2011b, s. 214).

2.2. Dolaylı Nedensellik

Okasyonalizm kavramının geçmişi, erken dönem Klasik İslam teolojisine kadar uzanmaktadır. El Aşari ve Gazali gibi isimler tanrının sadece nesnelerin yaratılışının değil, aralarındaki nedensel ilişkinin de kaynağı olduğunu düşünmektedirler (Harman, 2020a, s. 243). Tanrının tüm nedensel ilişkilerin kökeni olduğu fikri elbette günümüz felsefesinde etkili bir düşünce değildir ama burada önemli olan şey Harman'ın felsefenin nedensellik hakkında doyurucu bir açıklama geliştiremeyerek bu sorunu aşamadığı yönündeki tespittir. Hatta Harman nedensellik üzerinde çalışmış Hume ve Kant gibi isimlerin görüşlerinin okasyonalizmin ilerisine gidemediğini öne sürmektedir.

“Evet, Hume ve Kant, nedenselliğin daima bir aracı olarak tanrıyı gerektirdiğine dair okasyonalist görüşe kesinlikle katılmıyor. Fakat onların



okasyonalizmle ortak yanı, nedenselliğin oluşma mahalinin belirli ve tek bir özel varlık olmasıdır: İnsan zihni. Hume, nedensellikte karşılaştığımız yegâne yerin deneyimin ‘geleneksel bağlantıları’ ve bu bağlantılar temelinde şekillendirdiğimiz alışkanlıklar olduğunu iddia eder. Kant ise, hararetle, nedenselliğin insan kavrayışının transandantal yapısına dair olduğunu ve insan deneyimi dışındaki dünyaya atfedilemeyeceğini anlatır. Kant, Hume ve okasyonalistler, nedenselliğin bir sorun olduğu, çözümün de onu topyekûn, aşırı derecede önemli tek bir varlıkta temellendirmek olduğu konusunda hemfikirdirler” (Harman, 2020a, ss. 144-145).

Hume ve Kant’ın nedensellik anlayışları hakkındaki temel sorun meseleye ontolojik değil epistemolojik bir problem gibi yaklaşımlarıdır. Oysa tanrı ya da insan olmaksızın nesnelere arası ilişkilerin nasıl olduğuna ontoloji temelli bir açıklama getirmek gerekmektedir fakat Kant sonrası nedensellik meselesi bir kenara atılmıştır. Harman aksine nedensellik meselesini nesne yönelimli metafiziğin hatta herhangi bir felsefi hareketin yüzleşmesi gereken temel sorun olduğunu düşünmektedir (Harman, 2011b, s. 213). Harman’a göre nedensellik hakkında seküler okasyonalist bir açıklama geliştiren ilk isim Latour’dur. Nesnelere bağlantılar kurma gücüne sahip olduğunu düşünen Latour hem nesnelere bağımsız varlığı fikrini muhafaza etmiş hem de nedensel ilişkiyi açıklamada tanrı ya da insana başvurma gerekliliğini ortadan kaldırmıştır. Latour’un aktör-ağ teorisi tam da bu iki ihtiyacı karşılaştırmak için oluşturulmuştur. Harman “yerel okasyonalizm” olarak adlandırılabilirliğini söylediği bu düşünceyi eleştirmekle beraber benzer bir açıklama geliştirmeyi amaçlamaktadır ve onun “dolaylı nedensellik” düşüncesinin kaynağı da bu teoridir. Normalde nedensellik dendiğinde iki nesnenin birbiri üzerindeki etkisi yani etkin neden akla gelmektedir fakat Harman nedenselliğin yeni bir ilişkinin üretimi olduğunu ve bu ilişkinin de yeni bir nesne sayılması gerektiğini öne sürmektedir (Harman, 2010, s. 13). Benzer bir kavrayışta aslında Husserl’in yönelimsel ilişki kavramından aşınayız, Harman’a göre yönelimsellik hem iki nesne hem de tek nesneden meydana gelmek gibi bir paradoksa sahiptir (Harman, 2012, s. 197). Harman, Husserl’in bu yönelimsellik düşüncesini, Heidegger’den devşirdiği gerçek nesne anlayışıyla birleştirerek kendi felsefi atılımını gerçekleştirmektedir. Yönelimsel ilişkinin insan merkezli yapısından kurtarılması



gerektiğini düşünen Harman bunun her türden nesne ilişkisinin temeli olduğunu düşünmektedir.

“(…) [İ]ki gerçek nesne de ancak duyuşsal bir nesne aracılığıyla karşılaşabilir. Bu, kulağa oldukça tuhaf gelecek bir nedensellik teorisi gerektirir de nesne yönelimli ontolojinin şevkle bağlı olduğu bir durumdur: Zira bu teoriye göre, dünyadaki iki gerçek nesne birbirlerini doğrudan etkileyerek değil, sadece birbirlerine sundukları kurmaca imgeler aracılığıyla temas eder. Gerçek bir kaya, bir diğerinin duyuşsal versiyonuna çarpar, öyle ki bunun gerçek olan üzerinde geriye dönük [retroactive] etkileri olur. Bu nesne yönelimli ontolojinin dolaylı nedensellik dediği şeydir” (Harman, 2020a, s. 143).

2.3. Felsefi Bilgi Olarak Metafor

Dolaylı nedensellik anlayışı da göstermektedir ki Harman'a göre iki gerçek nesne asla ilişki içine girmemektedir. Bu da gerçek nesne olarak insanın nasıl olup da diğer gerçek nesnelere ilişkiye gireceği ve bir ontolojinin temeli olacak bilme ilişkisi kurabileceği sorununu doğurmaktadır. Bu da bizi NYO'nun temelini oluşturan bir diğer önemli kavrama yani “metafor” kavramına getirmektedir. Metafor kavramı aracılığıyla Harman bilgiye direnen şey olarak nesnenin nasıl bilineceği ve bunun için hangi yöntemin kullanılacağı sorunlarını ele almaktadır. Harman'a göre bilimlerin kullandığı ifade biçimi olan düzamlı ifadeler nesnelere kendilerine değil niteliklere dair bilgi vermektedirler. Bu ifadelerin başarısızlığını hareket noktası olarak kullanan Harman daha ziyade estetikte kullanılan bir kavram olan metaforu yeniden tanımlayarak bu sorunu aşmaya çalışmaktadır. Harman'ın altını ya da üstünü kazma olarak adlandırdığı indirgeme türlerinin aksine metafor yukarı yönde inşa etme olarak işlemektedir ve kesin olmayan bir bilme biçimidir (Harman, 2011e, s. Kısım D: The Realism of Tool-Beings). Harman metaforun kendinde şey hakkında bilgi verebileceği düşüncesinin kaynağını da Ortega y Gasset'nin bir şiir kitabı için yazdığı önsözde bulmaktadır.

Ortega da Kant'ın fenomen ve numen arasında yaptığı ayrımı benzer şekilde her nesnenin “ıcracı” (execution) ve “imaj” (image) karşıtlığı üzerinden var olduğunu düşünmektedir. Bu benzerliklerine karşın Kant'tan farklı olarak Ortega, sanatın nesnelere icracı kısımlarına yani numenal yanına erişim konusunda başarılı olabileceğini düşünmektedir. Ortega'ya göre



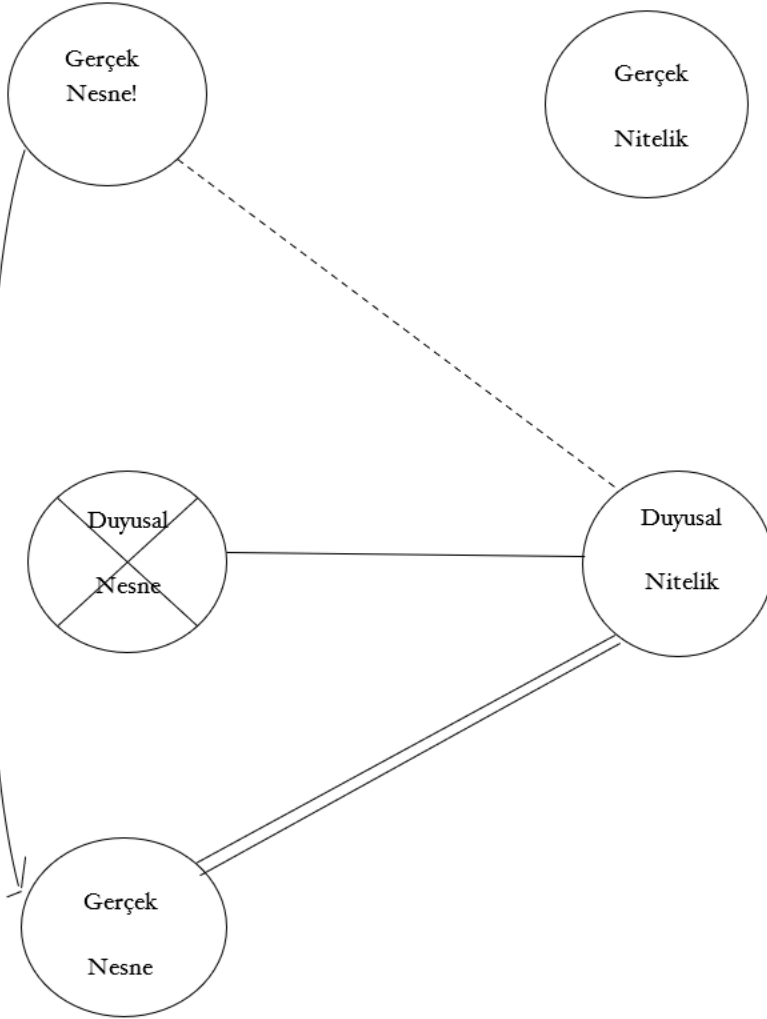
sanat eserinin en önemli özelliği “şeylerin içselliğini, yani icracıların gerçekliğini bize açmış gibi görünerek, estetik dediğimiz o tuhaf hazı sunabilmesidir” (Gasset, 1975, s. 140). Ortega burada açmış gibi görünmek kavramını kullanmaktadır çünkü burada bahsi geçen “estetik nesne” ya da “metaforik nesne” aslında metafor ilişkisinde yaratılan yeni nesnedir. Ortega’ya göre metafor iki nesnenin ilk bakışta neredeyse önemsiz gibi görünen, ön planda olmayan benzerlikleri üzerinden birleştirilmesi etkinliğidir (Gasset, 1975, s. 141). Bunu “Servi, ölü bir alevin hayaleti gibidir” metaforu üzerinden anlatan Ortega burada bilgisel bakımdan bir anlamı olmayan görünüşsel bir benzerlik üzerinden iki nesnenin birleştirilerek yeni bir “servi alev” nesnesi elde edildiğini düşünmektedir. Harman’a göre Ortega’nın bu fikri erişilmez olarak kabul edilen numenal alana erişilebileceğini ama bilgi ilişkisinde tam olarak tüketilemeyeceği fikirlerini barındırdığı için önemlidir. Harman bu metafor fikrine “metaforun asimetrisi” ve “metaforun teatrallığı” kavramlarını ekleyerek kendi özgün metafor görüşünü elde etmektedir.

Ortega metaforu iki nesnenin bir araya gelerek yeni bir nesne oluşturduğu simetrik bir ilişki olarak düşünmektedir. Bu yüzden Ortega’ya göre bir metaforun tersi de aynı şekilde geçerlidir, yani “Servi, ölü bir alevin hayaleti gibidir” metaforuyla “Alev, ölü bir servinin hayaleti gibidir” metaforu arasında bir fark yoktur. Buna karşılık Harman’a göre metaforun tersi geçerli değildir çünkü metafor iki nesne arasında değil bir nesne ve duysal nitelikler arasında ilişki kurarak işlemektedir ve bu ilişki asimetriktir (Harman, 2020a, ss. 81, 86). Servi örneği üzerinden düşünürsek bu metafor servi nesneye alev niteliklerin yüklenmesi ile gerçekleşmektedir. Fakat bu noktada bir sorun daha ortaya çıkmaktadır çünkü gerçek nesne olarak servi aslında bu ilişkiye hiç katılmamaktadır ve bu da bizi Harman’ın metafor kavramına diğer katkısı olan metaforun teatrallığıne götürmektedir.

Harman’a göre aslında servi de alev nitelikleri yüklenmek adına bu ilişkiye katılmamaktadır ve nitelikler metafora katılan tek gerçek nesne olarak ben kendim yani metaforun deneyimleyeni tarafından desteklenir. Burada tek gerçek nesne olan ben, teatral bir tavırla duysal nitelikleri üstlenmekte ve metaforun gerçekleşmesini sağlamaktadır. “Metafor daha ziyade, alevin niteliklerini benimseyen gerçek nesne olarak, mevcut olmayan servinin yerine biz kendimizi [us ourselves] koyar: Derine inerek araştırmak değil,



daha yüksek bir katmana uzanıp, yukarı doğru inşa etmek” (Harman, 2020a, s. 84). Harman metaforun işleyişini şu diyagram ile göstermektedir.



Diyagram 2 (Harman, 2020a, s. 85)

Dolayısıyla metafor aracılığıyla bilinen gerçek nesne aslında bu ilişkide yaratılan yeni gerçek nesnedir yani metafor aslında insan ve nesnenin ilişki kurmasını sağlayan yeni bir nesne yaratma işidir. Harman bir yandan gerçek nesnelerin asla birbirleriyle temas etmediğini söylese de diğer yandan içinde yaşadığımız dünyada nesnelerin birbirleriyle çarpışarak yeni olayları tetiklediğini, karşılaşmalar aracılığıyla da yeni nesneler yaratarak



niteliklerini etrafa yaydıklarını belirtmektedir (Harman, 2005, s. 101). Harman'a göre bu dünyada gerçek nesnelere bilmede kullanabileceğimiz felsefi yöntem olarak metaforun özellikleri beş maddede toplanabilir:

1. Metafor nesnenin dış görünüşü hakkında fikir ya da algı oluşturmaz, meşhur kendinde şey hakkındadır.
2. Metafor karşılıklı değildir, metaforu oluşturan iki öğeden biri nesne diğeri özne konumundadır.
3. Metafor asimetriktir, iki nesne değil nesne ve niteliklerden oluşur.
4. Aslında metaforda iki ayrı nesne yoktur, nesne ve nitelikler rolünü oynamak üzere tek gerçek nesne yani ben vardır.
5. Metafor bir ayırma değil birleştirme eylemidir.

3. Sonuç

Ontoloji özellikle Kant sonrası felsefe için tamamen terk edilmiş bir alanken günümüzde bu tutumun yavaş yavaş değişmekte olduğunu gözlemlemekteyiz. Özellikle yeni materyalizm, spekülative realizm, spekülative materyalizm ve NYO gibi hareketler felsefenin dil, kültür, metin gibi insan yaratımı şeyler alanına sıkışmasından, dolayısıyla da insan merkezli yapıdan rahatsızlık duymaktadırlar. Buna bir de insanın doğa üzerindeki etkisinin herhangi bir doğal faktörden katbekat fazla hale gelmesini ifade eden antroposen çağının dayattığı acil çözüm ihtiyacı eklenmektedir. Bu düşünürler insanın modernizmden bu yana düşünce alanında giderek artan payına karşılık ontolojiyi tekrar felsefi düşüncenin merkezi haline getirmek istemekte, insanın da diğer nesnelere yanında onlardan biri olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu yeni ontoloji hareketleri geleneksel töz eleştirisini muhafaza ederken kendinde şeye karşı nesnelere ilişkileri dahilinde ele alındıkları bir ontoloji anlayışını geçirmek istemektedirler. Buna göre temel olan nesnelere tözsel yapısı değil nesnelere arası bağlantılar ve bu bağlantıların da her yeni ilişkide yeniden kurulduğu dinamik yapıdır.

Bağlantısallık ya da ilişkisellik olarak adlandırılacak olan bu görüşü eleştiren Harman ilişkilerin değil, ilişkilerin kaynağı olan nesnelere temel olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre nesnelere ilişkiler aracılığıyla düşünmeye çalışan bütüncül yaklaşım yine bir indirgeme türü olan üstünü kazma hatasına düşmektedir ve bu realist değil, nesnelere unutulmasıyla sonuçlanan idealist bir tutum olabilir ancak. Harman'a göre gerçek realist tutum Aristoteles'ten bu yana hakkı verilmemiş olan bireysel nesnelere



tekrar felsefeye dahil etmektir. Harman'ın ontolojik görüşünün merkezine tözsel bir yapıya sahip olduğunu düşündüğü bireysel nesnelere koyması ve Kant'tan beri süregelen gelenekten farklı olarak bu nesnelere kendinde hallerinin bilinebileceği iddiası, onun düşüncesini diğer ontolojik görüşlerden farklılaştırmaktadır. Bu anlamda onun töz anlayışıyla bağlantısallık meselesini uzlaştıran bir felsefi görüş ortaya attığını söylemek mümkündür. Buna karşılık Harman'ın töz kavramının da geleneksel töz kavramından farklılık gösterdiğini ve sadece şeylerin ister insan ister nesne olsun diğer her şeyden bağımsız yapısını vurguladığını not etmek gereklidir.

“Yine de tözün geleneksel özelliklerinin hepsi reddedilmelidir. Nesnelere doğal, basit ya da yok edilemez olması gerekmez. Bunun yerine nesnelere sadece özerk gerçeklikleriyle tanımlanacaktır. İki ayrı yönde özerk olmalıdırlar: parçalarının üzerinde ve onlardan fazla olarak ortaya çıkmalı ve aynı zamanda kendilerini diğer nesnelere ilişkilerinden kısmen ayrı tutmalılar. Gerçekliği parçacıklar, apeiron, zihindeki imajlar, nitelikler demeti ya da pragmatik etkiler gibi bazı temel kökenlere indirgeme girişimleri yerine nesnenin indirgenemez iki ayrı parçaya ayrıldığı ortaya çıktı” (Harman, 2011e, s. Bölüm 1, Kısım D: Objects).

Harman aynı zamanda diğer ontolojik hareketlerle birlikte felsefedeki Kantçı etkiye karşı çıkmakla birlikte onun bilinemez kendinde şey kavramına tamamen karşı değildir. Harman daha ziyade Kantçı düşüncenin insan merkezli yapısına itiraz etmekte ama nesnenin bilinemez yapısını muhafaza etmektedir. Kimi zaman kendi sistemini öznesiz Kantçılık olarak tanımladığı dahi olmuştur (Harman, 2016, s. 27-29). Naif realizm olarak adlandırdığı nesnelere doğrudan bilinebileceği iddiasını da dünya ile zihin arasında bir paralellik varsaydığı için doğru bulmamaktadır. Buna alternatif olarak Harman nesnelere bilinebileceği ama bu bilginin tüm nesneyi tüketmeyeceği argümanını geçirerek yine diğer ontolojik hareketlerden farklı bir yol çizmektedir. Bu anlamda bilgiyi felsefi bilgi olarak adlandıran Harman bu bilginin yöntemi olarak temelde sanat alanında kullanılan metafor kavramını önermektedir.

NYO oldukça yeni bir hareket olmasına rağmen şimdiden mimari, sanat, sosyoloji, eğitim gibi disiplinlerde yapılan çalışmalara da ilham olmaktadır. Bu olumlu etkilerinin yanında elbette çokça tartışılmış ve eleştiri de almıştır. Bu eleştirilerin birbiriyle ilişkili iki temel sav üzerinde ilerlediğini



söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi Harman'ın hep eleştirdiği insan merkezli düşünceden kurtulamadığı ve kendi felsefesinin de insan merkezli düşüncenin bir uzantısı olduğu eleştirisidir. İkinci eleştiri de yine bununla ilişkili olarak metaforun kendinde nesneyi bilme konusunda başarısız olduğu yönündedir. Bu eleştirilerin daha detaylı değerlendirilmesi ve Harman'ın kurmaya çalıştığı sistemin başarılı olup olmadığı bir başka makalede ele almayı gerektirecek kadar uzun bir konudur. Modern ve post-modern düşünürler için epistemoloji ilk felsefe haline gelmiş böylece bir bütün olarak felsefe de erişim ya da bilginin mümkün olduğu koşullarla ilgilenen bir eleştiri projesi haline gelmiştir (Bryant, 2011, s. 262). Buna karşın Harman'ın Kant'tan beri felsefenin kendisini mahkûm ettiği insan nesne ilişkisinin dışına çıkmaya yönelik bu girişimi dikkate değerdir. Gerek Harman gerekse ele alınan diğer spekülative realist ya da yeni materyalist düşünürler felsefi düşünmeyi temelden değiştirme ihtimali sunuyorlar (Shaviro, 2024, s. 21). Özellikle Harman kendinde-şey ve onun erişilemez özsel yapısını muhafaza etmekle birlikte bir şekilde ona dair bilginin de elde edilebildiği bir orta yol yaratmaya çalışmaktadır ve bu denemeler, içerisinde felsefenin geleceğini etkileyecek bir potansiyel barındırmaktadırlar.

Kaynaklar

- Benson, M. H. (2019). New Materialism: An Ontology for the Anthropocene. *Natural Resources Journal*, 58(2), 251-280.
- Braver, L. (2007). *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*. Northwestern University Press.
- Bryant, L. (2011). The Ontic Principle: Outline of an Object-Oriented Ontology. İçinde *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*.
- Connolly, W. E. (2013). The “New Materialism” and the Fragility of Things. *Millennium: Journal of International Studies*, 41(3), 399-412. <https://doi.org/10.1177/0305829813486849>
- Descartes, R. (1981). *The Philosophical Writings of Descartes* (C. 3). Cambridge University Press.
- Dummett, M. (1981). *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Harvard University Press.
- Ferraris, M. (2019). *Yeni Gerçekçilik Manifestosu*. Kolektif Kitap.



- Fox, N. J., & Alldred, P. (2018). New materialism. İçinde P. A. Atkinson, S. Delamont, Hardy M.A., & Williams M. (Ed.), *The SAGE Encyclopedia of Research Methods*. Sage.
- Gabriel, M. (2018). *Dünyanın Neden Varolmadığı Üzerine*. Koç Üniversitesi Yayınları.
- Gamble, C. N., Hanan, J. S., & Nail, T. (2019). What is New Materialism? *Angelaki - Journal of the Theoretical Humanities*, 24(6), 111-134. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2019.1684704>
- Garcia, T. (2014). Form and object: A treatise on things. İçinde *Form and Object: A Treatise on Things*. Edinburgh University Press.
- Gasset, J. O. y. (1975). An Essay in Esthetics by Way of a Preface. İçinde *Phenomenology and Art*. W. W. Norton & Company.
- Grant, I. H. (2010). Speculative Realism. *The Philosophers' Magazine*, 50, 58-59. <https://doi.org/10.5840/tpm20105056>
- Harman, G. (t.y.). *Guerrilla Metaphysics Phenomenology and the Carpentry of Things*.
- Harman, G. (2002). *Tool-being: Heidegger and The Metaphysics of Objects*. Open Court.
- Harman, G. (2008). On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl. *Collapse*, IV, 333-364.
- Harman, G. (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. re.press.
- Harman, G. (2010). Time, Space, Essence, and Eidos: A New Theory of Causation. *The Journal of Natural and Social Philosophy*, 6(1). www.cosmosandhistory.org
- Harman, G. (2011a). On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy. İçinde *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*.
- Harman, G. (2011b). Plastic Surgery for the Monadology Leibniz via Heidegger. *Cultural Studies Review*, 17(1), 211-229. <http://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/csrl/>
- Harman, G. (2011c). *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh University Press.
- Harman, G. (2011d). Realism without Materialism. *SubStance* #125, 40(2), 52-72.



- Harman, G. (2011e). *The Quadruple Object*. Zero Books.
- Harman, G. (2011f). The Road to Objects. *Continent*, 3(1), 171-179.
- Harman, G. (2012). On Vicarious Causation. *Collapse*, 2, 187-221.
- Harman, G. (2016). *Immaterialism*. Polity Press.
- Harman, G. (2020a). *Nesne Yönelimli Ontoloji*. Tellekt.
- Harman, G. (2020b). Skirmishes. İçinde *Punctumbooks*. Punctum Books.
<http://dx.doi.org/10.1016/j.cirp.2016.06.001>
<http://dx.doi.org/10.1016/j.powtec.2016.12.055>
<https://doi.org/10.1016/j.ijfatigue.2019.02.006>
<https://doi.org/10.1016/j.matlet.2019.04.024>
<https://doi.org/10.1016/j.matlet.2019.127252>
<http://dx.doi.org/10.1016/j.cirp.2016.06.001>
- Harman, G. (2023). The Current State of Speculative Realism. İçinde *Speculations IV* (ss. 22-28). <https://doi.org/10.2307/ij.2353969.6>
- Harman, G., & DeLanda, M. (2017). *The Rise of Realism*. Polity Press.
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*. Alfa Yayınları.
- Kant, I. (1977). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Hackett.
- Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*. İdea Yayınevi.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2008). *Biz Hiç Modern Olmadık*. Norgunk Yayıncılık.
- Latour, B. (2021). *Toplumsal Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*. Tellekt.
- Leibniz, G. W. (2011). *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar*. Pinhan Yayıncılık.
- Meillassoux, Q. (2020). *Sonluluğun Sonrası*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press.
- Rosi, B. (2018). *İnsan Sonrası*. Kolektif Kitap.
- Shaviro, S. (2024, Ağustos 14). *Consequences of Panpsychism*. <http://www.shaviro.com/Othertexts/Claremont2010.pdf>.
- Tillman, R. (2015). Toward a New Materialism: Matter as Dynamic. *Minding Nature*, 8(1).
- Young, N. (2021). Object, Reduction, and Emergence: An Object-Oriented View. İçinde *Open Philosophy* (C. 4, Sayı 1, ss. 83-93). Walter de Gruyter GmbH. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0159>



Öz: Bu çalışmanın amacı felsefe alanında oluşmaya başlayan yeni ontolojik arayışları genel hatlarıyla ele almak ve özelde de bu hareketlerden biri olan nesne yönelimli ontoloji görüşünün bu hareketlerden ne anlamda farklılaştığını ortaya koymaktır. Bu amaçla öncelikle yeni ontolojik arayışlar olarak adlandırılan yeni materyalizm, spekülâtif realizm, spekülâtif materyalizm hareketlerinin genel hatları ve klasik felsefe ile olan farklılıkları ele alınacaktır. Sonrasında yine bu hareketler içinde ele alınabilecek nesne yönelimli ontoloji ve bu düşüncenin temelinde yer alan isim olarak Graham Harman'ın görüşlerine odaklanılacaktır. Harman'ın görüşleri ele alınırken özellikle onu bahsi geçen diğer ontolojik hareketlerden ayıran temel fark olduğunu iddia edilen yeni nesne anlayışı ve bu nesnenin bilinmesi için önerdiği metafor kavramına odaklanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Graham Harman, nesne yönelimli ontoloji, metafor, ontoloji, realizm.





“Philosophy Always Begins in the Middle”: Friedrich Schlegel’s Anti-Foundationalist Philosophy

“Felsefe Her Zaman Ortada Başlar” : Friedrich Schlegel’in Anti-Temelci Felsefesi

ALİ HAN BABUÇÇU 

Kahramanmaraş Sütçü İmam University

Received: 21.08.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: Schlegel’s philosophical thought is characterized by opposition to the thought of Fichte. Schlegel constructs an anti-foundationalist philosophy against Fichte’s foundationalist philosophy which claims to reach inevitable conclusions from a first principle. He develops a conception of philosophy that has no definite starting point and no absolute first principle. In this approach, each principle supports and validates the others. Much like poetry, philosophy starts from the middle. Schlegel argues that the principles are not one but many and that they mutually establish themselves in interaction. He emphasizes that everything, including all principles, is in a constant state of change and transformation. This highlights the awareness of the impossibility of ultimately reaching the Absolute. The Absolute will shape all our efforts, even though it will never be attainable. Nevertheless, the effort to reach the Absolute will not be abandoned and philosophy, which acquires a literary/poetic character, will become the center of this effort. Schlegel’s use of literary forms can thus be seen as a challenge. Aiming to erode the ways of philosophizing of his contemporaries, notably Fichte, Schlegel intends to establish a philosophy that gives life the respect it deserves. This new kind of philosophy will not remain a purely intellectual activity, but will be the central element in the effort to transform life and restore its lost enchantment.

Keywords: Early German romantics, Friedrich Schlegel, anti-foundationalism, Wechselerweis, philosophy and literature.



Introduction

Early German Romantic philosophers, especially Friedrich Schlegel and Novalis, have recently received the attention they deserve. The emergence of texts by the German romantics that had remained unpublished for more than a hundred years and the serious studies and research conducted by thinkers such as Manfred Frank, Dieter Heinrich, Ernst Behler, Frederick C. Beiser, Jean-Luc Nancy and Philippe Lacou-Labarthe, Elizabeth Millan, Dalia Nassar, Andrew Bowie, and others have shattered the common, prejudiced image of the Romantics and made it possible to recognize the philosophical depth of these thinkers. Thanks to the recent surge of interest in and study of the early German romantics, the image of a 'sick' movement portrayed by one of the most iconic figures in German literature, Goethe, and the labeling of Romantic thinkers as forerunners of the Nazi movement have been shown to be demonstrably false. Thanks to a much better examination of the philosophical commitments of Schlegel and Novalis, it has become clear that *Frühromantik* (Early Romanticism) is a well-founded philosophy from which we have much to learn. In this article, early German Romantic philosophy, from which we have much to learn, will be analyzed within the framework of Friedrich Schlegel's views. This article will focus on the concept of "*Wechselerweis*", the basic concept of his anti-foundationalist philosophy, and will try to access the meaning and nature of his effort to bring philosophy and literature closer.

Early German Romanticism, precisely in accordance with its own philosophical ideals, almost came out of nowhere, soared with the splendor of a comet, and disappeared with the same splendor. It happened so quickly that everything can be contained within the six-year period between 1794 and 1800. So much so that, according to some, it is even possible to place the entire early romantic movement in the so-called "Jena Wunderjahr" of 1794-95. However, *Frühromantik* continued and produced strongly after the *Wunderjahr*, but from 1800 onwards it, in a sense, gradually dissolved itself. Novalis died in March 1801 at the age of 29, and Schlegel gradually turned his back on the views to which he had once been so passionately and hopefully committed, converting to Catholicism with his wife in 1808, to the deep astonishment of all who knew him, and speaking with scorn and derision of his formerly atheistic early romantic period. Subsequent



critiques of the Romantics, particularly those directed at Schlegel, were founded on a subsequent image of the Romantics, namely that of the conservative Romantic. This image was exemplified by Schlegel, who subsequently renounced his youthful ideals and embraced a conservative stance, becoming an advisor to the conservative Austrian statesman and diplomat Klemens von Metternich. Romanticism as a phenomenon that we will analyze in this text is the early Romanticism, or *Frühromantik* in its original name, between 1794 and 1800-1801, when everything flashed and disappeared like a lightning.¹

Schlegel’s philosophy has unfortunately not been well received. He was often seen as an amateur philosopher with original ideas, lacking coherent or profound philosophical insights. Indeed, Schlegel perhaps did not reach to the limits of his potential and even abandoned the intellectual movement he had started after a very short period of time. What remains of his notes is rather scattered, deliberately fragmentary and unsystematic. However, this was a conscious choice on his part. He opposed systematic philosophy and believed that traditional philosophical devices, such as definition, analysis, and proof, were obstacles to reaching the truth. Instead, he argued that philosophy could be expressed through various literary forms and for this reason he emphasized the importance of the fragment and even the novel as vehicles for philosophical thought (Beiser, 2002, pp.435-436).

Although he was ignored in his own time and his philosophy was left in darkness for decades, Schlegel’s thought has received increasing attention in recent years. In a fragment, he states that attempts to destroy a philosophy actually do little harm to it, because if it is really a philosophy, it will be reborn from its ashes like the Phoenix (Schlegel, 1967a, p.180, fr.103). His philosophy, after decades of oblivion, was reborn from its ashes. It is as if he had foreseen the fate of the philosophy he had created. Indeed, the idea that the Romantics, Schlegel in particular, were not only literary figures, but also important philosophers, is becoming increasingly accepted. For example, two French philosophers, Jean-Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe, in their text on early German Romanticism, *The Literary Absolute*, emphasize that the Romantic movement was not just a

¹ For a detailed history of the Romantic movement see, (Ernst Behler, 1993).



literary movement. According to them, the romantics inaugurates another model of the work and way of thinking. This new way of thinking may allow us to grasp what Cartesian ways of doing philosophy cannot grasp (Jean-Luc Nancy & Philippe Lacoue-Labarthe, 1988, p. 40).

The first stimulus for Schlegel's philosophy, as for Novalis, was Fichte's philosophy. In an often quoted fragment he states that the great tendencies (*Tendenzen*) of his age were the French Revolution, Fichte's *Wissenschaftslehre* and Goethe's *Meister* (Schlegel, 1967a, p.198, fr. 216). At first, this stimulus was of such a nature that he wanted to walk in the same direction with him. Soon, however, Schlegel would see Fichte's philosophy as a philosophy to be refuted and opposed, and would place it in opposition to his own philosophical ideals.

First of all, Schlegel argues that the principles which Fichte sees as inevitable conclusions and assumes to be self-evident, can easily be rejected (Schlegel, 1967e, p. 31, fr. 126). For example, it is not clear to him why one cannot conclude from Fichte's thought that the non-I posits the I instead I posits non-I. For this reason, Schlegel states that he came across people who admired Fichte, who knew him, who understood him, but he did not come across anyone who believed in him. In his eyes, Fichte is like a drunkard who keeps falling from one side to the other in an attempt to transcend (*transcendirend*) a horse (Schlegel, 1967e, p. 32, fr. 138). Moreover, he does not find Fichte sufficiently critical and states that he and Novalis are far ahead of him in this regard (Schlegel, 1967b, p. 31, fr. 134). In parallel with all these criticisms, Schlegel calls Fichte a mystic and states that, like all mystics, he begins his philosophy by assuming an Absolute. Assuming an Absolute will make things smooth, as it does for all mystics, because everything can be explained by relying on the Absolute. But the question that Fichte really needs to answer is what gives us the right to posit such an Absolute (Beiser, 2002, p. 440).

His criticism of Fichte is easily understandable since his own philosophical conception is almost radically different from Fichte's. He explains his difference with Fichte in a fragment as follows: "In my system the final cause is really a *Wechselerweis* [mutual proof]. In Fichte it is a postulate and an unconditional principle" (Schlegel, 1967c, p. 521, fr. 22). In order to focus on the epistemological dimension of Schlegel's philosophy, we need



to understand his original concept ‘*Wechselerweis*’, which has been frequently brought up by various philosophers in recent years.

Schlegel, like his close friend Novalis, reflects on the problem of beginnings and is seriously skeptical of the project of building philosophy on an absolute first principle. This skepticism basically develops against the philosophies of Reinhold and particularly Fichte, which aim to base Kant’s philosophy on a first principle. Schlegel opposes the views of Reinhold and Fichte, who argue that philosophy must necessarily begin with first principles that are self-evident and from which everything can be derived, and that without such first principles neither thinking nor science can be possible. For Schlegel, philosophy does not need an Archimedean point from which everything else can be derived. For this reason, he rejects the Fichtean idea of a first principle and the conception of philosophy as deductible from a first principle, and instead adopts *Wechselerweis* (Millán-Zaibert, 2007, p. 19).

The concept of *Wechselerweis* first appears in Schlegel’s corpus in his review of Jacobi’s novel *Woldemar*. In this review, Schlegel touches upon the positive and negative aspects of Jacobi’s thought. He treats Jacobi’s criticisms of rationality and “philosophizing reason (*philosophierende Vernunft*)” in a permissive tone, but still considers Jacobi’s doctrine of positive faith philosophically unacceptable. The important point here is that Schlegel brings up his own highly original views through Jacobi’s critique of philosophy. Jacobi strongly criticizes philosophies that proceed from a single fact and condemns philosophy itself because of this type of philosophizing. Jacobi’s criticism against philosophy, directly quoting Schlegel, is that “every proof (*Erweis*) presupposes something already proven (*Erwiesenes*)”. As Schlegel emphasizes, this criticism is valid only against thinkers who start from a single proof. “But,” says Schlegel, “what if the externally unconditional but mutually conditional and interdependent mutual proof (*Wechselerweis*) were the foundation of philosophy?” (Schlegel, 1967b, p. 72) In other words, Schlegel agrees with Jacobi’s criticism of philosophers’ obsession with starting from a self-evident first principle, but argues that this cannot be extended to the whole of philosophy since there is another conception of philosophy. This other conception of philosophy



comes to life in Schlegel's own philosophy. But what is *Wechselerweis*? What does Schlegel mean when he uses this concept?

A look at the meaning of the German word, which is a combination of two words, *Wechsel* and *Erweis*, is enough to give us a sense of what Schlegel meant. In German, *Wechsel* means transformation, change, and exchange, which implies reciprocity. *Erweis*, on the other hand, has meanings such as proof or evidence. Therefore, the concept of *Wechselerweis* means mutually proving or alternately proving. By introducing this concept into his philosophy, Schlegel aims to falsify philosophies that derive from first principles, that start from one place, expand in a certain direction and move towards a goal. For Schlegel states that the principles are not one but many and that they construct each other. In a fragment he states: "Principles are always plural and construct themselves under each other. There is never only one principle, as the foundation zealots (*Grundwüthigen*)² imagine" (Schlegel, 1967c, p. 105, fr. 910). This is a new way of doing philosophy, radically different from the way many philosophers have done it. Here, philosophy no longer starts from a first point and has no absolute ground.

What does this mean? In such a conception, how is it possible to ground something? Wouldn't this mean giving up one of the most characteristic features of philosophy, namely grounding, and thus giving up philosophy itself? To think so would be a great injustice to Schlegel's thought. He by no means aims to give up philosophy. What he tries to do is to change and transform philosophy. Giving up first principles is not the same as giving up principles. If we go back to Schlegel's text on Jacobi's *Woldemar*, where Jacobi finds the first principles problematic and puts the blame on philosophy and where he thinks that philosophy has insoluble contradictions, Schlegel thinks that this is not due to philosophy itself but to a certain philosophical methodology. As Nassar rightly points out, the conception of striving (*Das Streben*) which is one of the basic concepts of Schlegel's philosophy directly contradicts the ideas of stasis and

² Here I would like to briefly mention the word '*Grundwüthigen*'. In German, *Grund* means foundation, ground, while *wütig* means a person who is enraged. It is noteworthy that Schlegel presents those who want philosophy to begin with a foundation as people who desire this almost ravingly. Schlegel seems to see this as a sick attitude.



immutability. These are the problems that Schlegel thinks a philosophy derived from first principles suffers from. For where there is an unconditioned first principle, the unconditioned has a nature that must remain outside of conditions and never be determined by them. In contrast, the Schlegelian striving always involves transformation and opposition. This is why for Schlegel the concept of a first principle that is unchanging and independent of all conditions has no meaning. In his perspective, convergence to the infinite and the Absolute is attainable through a process in which opposites and principles determine and transform each other. The pursuit of the infinite can be realized through a system of a thought dominated by *Wechselerweis*. A system in which conditional principles support each other, form and transform each other is the most appropriate system for Schlegel (Dalia Nassar, 2014, p. 91). What Schlegel gives up, then, is not ‘principles’ but immutable, unconditional ‘first principles’, and what he gives up is not philosophy *per se* but a certain way of doing philosophy. In this new conception, he proposes, it is possible to justify views and even to form a system. To ground something, according to this new conception, would involve taking one principle back to another principle that has not yet established itself as absolute, and that principle back to yet another principle, and so on *ad infinitum*, constantly moving towards ‘non-absolute’ foundations. Philosophy cannot be supported by a single highest principle, because there is no principle that can do so on its own. It is only by mutually supporting each other that principles together produce something like the idea of unconditional validity (Frank, 2004, pp. 203-205).

By objecting to the prevailing ways of doing philosophy in his own time, Schlegel also calls into question the conception of a philosophical system prevalent at the time. His anti-foundationalism leads him to have deep doubts about philosophical systems. However, this does not mean that Schlegel does not believe in or pursue any system. Indeed, in a famous *Athenäum* fragment, Schlegel once again maintains his romantic position and states: “It is equally fatal for *Geist* (spirit) to have a system and not to have one. Therefore, it will have to decide to combine the two” (Schlegel, 1967a, p. 173, fr. 53). In other words, he points to an impossible border, so to speak, in terms of a system. In Schlegel’s thought, thinking oscillates between system and non-system, just as everything oscillates between each



other. Because having a system in the classical sense is of a nature that interrupts thinking and draws definite boundaries to concepts. On the other hand, coherence and unity are indispensable for thinking. For this reason, systematicity and unsystematicity coexist in his philosophy. Schlegel's aim is a way of thinking guided by the ideal of an organizing system. If we must have a system and at the same time we cannot have one, all that remains is to constantly strive for one. As in every aspect of his philosophy, the idea of striving emerges as a concept that can never be forsaken. For Schlegel, a system will appear as an organizing goal that we can perhaps come close but can never - and should never - fully obtain. Consistency would then become the fundamental criterion of the system and even of truth. Instead of correspondence with an unknowable domain of being and deduction from an unquestionable first principle, the only standard of truth is now the mutual support of propositions within a whole (Beiser, 2002, p.460). Thus:

The *Wechselerweis*, as a structure to understand how principles work together to lead us to truth, is related to Schlegel's holism and his endorsement of a coherence view of truth. For Schlegel, nothing is known in isolation but always as part of the whole of the parts that comprise it. All elements of our system of knowledge interact with one another. This denial of deducibility is Schlegel's metaphysical or methodological holism and is the central structure of Schlegel's antifoundationalist philosophy. The *Wechselerweis* is an open structure, one that allows philosophy to begin "in the middle," to pay due attention to both poles of reality, consciousness, and the infinite and thus free us from one-sided approaches to reality. (Millán-Zaibert, 2007, p. 137)

Each principle needs the other and through its mediation it develops itself. This is the epistemological manifestation of a conception that would later appear in Schlegel's view of nature. This is a philosophy in which everything needs another, in which everything constitutes itself while constituting something else. In the *Wechselerweis* conception, which can be seen as a refutation of the Cartesian tradition, no subject can constitute itself independently of others. One could even go further and say that being a subject means being with others and living in a world where everything mutually constitutes each other. As Millan-Zaibert points out, what



Schlegel is trying to point to with his references to *Wechselerweis* would be more like working on a puzzle than a deduction from a first principle to truths that follow this principle in a precise and almost mechanical way. The search for truth is like looking for the word that best fits a puzzle diagram. Each solution we give to the puzzle comes gradually and only makes sense when we find that it is compatible with the solution of the other parts of the puzzle. And this process emphasizes the infinite process of philosophy’s becoming as endless cycle (Millán-Zaibert, 2007, pp. 19-20). Just like in a puzzle, every word/concept/principle we encounter will make sense with another, and when taken out of its context, it will not make any sense on its own. But unlike the puzzle, our search for truth in life will never be complete. Each word, each truth, each principle will require another, and thus philosophy will turn into an endless striving/activity in which everything touches each other and constitutes each other at a certain level.

Indeed, Schlegel envisions philosophy as a cyclical structure, not a linear one. He aimed to give a cyclical character to the philosophy of his time, which he believed was trying to proceed in a straight line. This is why he brings up the view that “Philosophy is still going too straight, it is not yet circular enough” (Schlegel, 1967a, p. 173, fr. 43). Philosophy should start from the middle, not from a first principle. In Schlegel’s own words, “Subjectively viewed, philosophy always begins in the middle, like epic poetry” (Schlegel, 1967a, p.178, fr.84). However, here the middle is not the center of a straight line, but of a circular line. Starting from such a point means walking a line in which the beginning and the end are intertwined. Schlegel’s point becomes clearer when we consider the structure of a poem. A poem does not need any justification. Each sentence makes sense within and with the whole. But it also has its own power, its own personality, independent of the whole. Moreover, no scene in poetry can be deductively derived from the previous one. Just like an epic poem, it is a structure in which all lines are both the beginning and the end.

For this reason, both Schlegel and his philosophical companion Novalis preferred to express their philosophies through fragments, which are both a portion but also have a unity. Schlegel defines his philosophy as follows: “My philosophy is a system of fragments and a progression of drafts” (Schlegel, 1967e, p.100, fr. 857). Indeed, he embodies his philosophy



through fragments. This kind of philosophizing would be the highest kind of philosophizing. Indeed, for Schlegel the fragment is a form for transcendental philosophy and a measure for true philosophy (Schlegel, 1967c, p. 93, fr. 771). This is precisely why Schlegel describes himself as “a fragmentary systematizer, a romantic philosopher, a systematic critic” (Schlegel, 1967e, p. 97, fr. 815). This emphasis on the fragment by the romantics, especially Schlegel, is related to the open-ended nature of fragments.

The fragment undoubtedly did not first appear with the early romantics. Its roots go back to Ancient Greece. However, the romantics emphasized that their fragments were different from the fragments of Ancient Greece. Schlegel puts it this way: “Many works of the ancients have become fragments. Many works of the moderns [i.e., romantics] are fragments at the moment of their appearance” (Schlegel, 1967a, p. 169, fr. 24). As Schlegel points out, the fragmentation of the ancient fragment was formed under historical conditions. The ancient fragment has no intention and no purpose to be a fragment. But the romantic fragment is intentionally fragmentary. The fragment intentionally aims to remain fragmented and open, consciously resisting closure. Here the fragment is an outstanding example of resistance to a closed system.

The incompleteness of the fragment, far from being a deficiency in the eyes of these thinkers, is its most important and superior feature. In order to complete the incompleteness of the fragment (which in fact can never be finally completed), the reader takes new paths. It is as if the fragments enter into separate, highly personal dialogues with each reader. It is the richness of that which can never be completed. Of course, this kind of structure is very difficult, almost impossible to fully grasp, consume and absorb. But this inexhaustibility is precisely what romantic philosophers desire. Perhaps this is why Novalis states that the true reader must be an extended (*erweiterte*) writer (Novalis, 2010, p. 37). With its inexhaustibility and polysemy, the fragment brings one closer to the horizon of the infinite. Like life itself or a work of art, it throws the reader into the middle of an endless stream of interpretations. Just as the effort to reach the infinite will never end, the fragment can never be completed. It is complete in its incompleteness, or what completes it is precisely its incompleteness. The fragment bears the trace of the infinite in itself. There are no certainties,



determinations, completions here. There are only possibilities. In this sense, the fragment is like a work of art. As a matter of fact, Schlegel likens the fragment to a small work of art and states that the fragment has this kind of structure, just as a work of art closes in on itself (Schlegel, 1971, p. 189). However, both philosophy and literature failed to grasp the importance and depth of this genre. In this regard, Novalis argues that the true art of writing books has yet to be developed (Novalis, 2010, p. 31). Fragments are the seeds of the literary and philosophical form of the future, and these seeds are being planted in the ground with the romantics.

From this point of view, writing in fragments means breaking free from the uniformity imposed by a single principle. Fragments, like a symphony, create a harmony of different voices while allowing us to avoid the dominance of first principles and concepts that erase differences and subjectivities. Each part maintains its own distinct character and meaning since no part can be reduced to another. This reflects Schlegel’s call to transform our way of thinking. The fragment embodies Schlegel’s idea of simultaneously rejecting and desiring the system. On the one hand, the individuality of each part is preserved and not sacrificed for the sake of a system, and on the other hand, these diverse parts come together to form a whole.

Philosophy should also be like this. In Schlegel’s view, his own philosophy is a good example of a philosophy starting from the middle. Schlegel expresses this as follows: “Our philosophy does not begin, as others do, with a first principle in which the first proposition is the nucleus or the first ring of a comet and the rest is a long tail of vapor. - We start from a small but living seed, the nucleus/foundation (*Kern*) stands in the middle with us” (Frank, 1996, p. 413).³

³ Elsewhere, Manfred Frank describes the character of Schlegel’s philosophy in a very refined way: “According to its formation, philosophy must begin with infinitely many propositions (not with one)” (KA XVIII: 26, Nr. 93). Hence, we can conclude the following: genetically (“according to its formation”) philosophy cannot begin with one proposition; any arbitrary proposition could be its beginning point; therefore, philosophy can begin in *media res* (in the middle). And the impulse (*Antrieb*) to philosophizing from the middle is a reflection on “the infinitude of the drive towards knowledge.” The beginning of philosophy is therefore not a positive principle grasped by knowledge, but rather the feeling of a lack of knowledge. We can also express this in the following way: Knowledge is not



It is a radically different conception of philosophy, given the systematic philosophies of the period. The absolute truth that philosophers pursue is ignored. The absence of absolute truth is a possibility, a document of the freedom of thought and spirit. For, according to Schlegel, the perpetually moving spirit can only exist in activity. It would have to cease to exist if there were an unchanging absolute truth. But if there is no absolute truth, if truth is relative, we can leave ourselves in the arms of thinking with hope and courage, of constantly rethinking. Thus, every new pursuit will bring us closer to truth as a process that will never be fully finalized, while every philosophical endeavor will be nothing but a further development of the truth that will never be finally completed (Frank, 1996, p. 416).

However, it would be useful to draw attention to an important point here. Schlegel's views on truth should not lead us to make the mistake of equating him with contemporary relativists. The relativity of truth is not a relativity in the sense that contemporary relativists typically understand it. That is, relativity in the sense of being not bound to a particular worldview or conceptual schema. There is also no renunciation of the absolute in Schlegel's thought. It does not give up the idea of determining our thinking according to truth. The whole is still there. Therefore, the fact that the Romantics were skeptical of ideas such as immutable principles, certain grounds, absolute knowledge does not mean that they gave up on truth. This is not a movement that can be juxtaposed with today's 'anything goes' attitude. The Romantics' anti-foundationalism does not necessarily require them to abandon the conception of objective truth. The fundamental meaning of Romantic skepticism about foundations is not a rejection of truth, but a call to think more seriously about our epistemological limits (Millán-Zaibert, 2007, p.147). One cannot start by grounding truth in oneself like Descartes' subject. For our knowledge of truth or the Absolute is only possible allegorically, not evidentially. Approaching the Absolute goes hand in hand with knowing that it is always more than what is indicated. If the full comprehension of truth is not possible through the grounds that

given, but rather the feeling of an emptiness. This appears to reflection as an aspiration toward fulfillment, as a striving for what is lacking, as what Novalis called "a drive toward completion" (*Ergänzungstrieb*). Schlegel writes: "A person as individual is not completely, but only piecemeal there. A person can never be there (506, Nr. 9)" (Frank, 2004, pp. 188-189).



are supposed to give us the whole with certainty, because such grounds never exist, then truth can only be represented symbolically. This means that the infinite incompleteness of the search for truth can only be represented in the fullness of meaning of the symbol - as a work of art (Frank, 1996, pp. 416-417). It is in this vein that the Romantic conception of art takes shape, both for Novalis and for Schlegel. Their strong emphasis on literary forms is a manifestation of the philosophical power of art. The representation of the Absolute is possible precisely by renouncing the claim to a strict representation. The absolute can only be accurately and properly represented through artistic and literary forms.

The relationship between Schlegel's anti-foundationalist epistemology and his aesthetics becomes visible through the literary forms. As Beiser emphasizes, one should not despair, even though there are no first principles, no definitive proofs, no solid grounds, and no complete systems. There is still the possibility and probability of reaching the truth, of approaching ideals, in endless striving. In this respect, literary forms require being aware that truth is unattainable, yet striving towards it because it is the only possibility of attaining it (Beiser, 2003, p. 129). Thus, Schlegel's anti-foundationalism is accompanied by a firm commitment to overcoming the separation of philosophy from poetry (Millan-Brusslan, 2019, p. 212).

The term ‘poetry’ as used by the Romantics, includes a rich world of meaning. As suggested by Schlegel’s fragment mentioned above, romantic poetry covers a wide range of literary activity, from fragments to materials and even tendencies. In confirmation of this, the Romantics also refer to various disciplines as poetic. Novalis, for example, at one point says that the most perfect form of all sciences is poetic in nature (Novalis, 1997, p. 52, fr. 17), while at another he describes philosophy as the poetry of the faculty of understanding (Verstand) (Novalis, 1997, p. 54, fr. 24). Similarly, in *Gespräch über Poesie*, Schlegel, through the medium of Lothario, one of the protagonists of the text, states that the innermost mysteries of all sciences and arts are the property of poetry. Everything originated there and everything must flow back to it. In an ideal state of humanity, poetry would be the only thing that exists, because in this ideal state the arts and sciences would still be one. “In our case,” says Lothario, “only the true poet



will be an ideal man and a universal artist” (Schlegel, 1967b, p. 324). So poetry is a kind of source, and even in what seems most distant from it, there is a piece of it.

In this understanding, philosophy comes closer to literature and acquires new forms through literary styles. In this respect, Schlegel wishes to break down the current boundaries between art/literature and philosophy. Moreover, he seems to want to remove the boundaries between literature and life. Literature plays a vital role when it comes to re-enchanting the world, making it sacred again. For this reason, Schlegel makes an extremely radical demand, suggesting that literature and poetry should spread everywhere and infiltrate every field. In this context, Schlegel says that “all art will become science and all science will become art; poetry and philosophy will merge” (Schlegel, 1967d, p. 161, fr. 115). In this conception, none of these disciplines will be reduced to the other; they will reach a kind of originary unity in which all are equally important.

After all that has been said, it can be said that for the German romantics, when we speak of poetry, the concept permeates all literary genres and even life. In the romantic imagination, every artistic production and even every human production can be seen as a reflection of poetry. This view is not at all erroneous because, according to Schlegel, poetry is so deeply rooted in the human being that it manifests itself in many of our actions. The folk songs, stories and plays through which peoples once expressed themselves can be read as various expressions of the poetry rooted in us. Schlegel thinks that the prose genre that prevails in our unimaginative (*unfantastischen / fantasielosen*) age is also an expression of the poetry rooted in us (Schlegel, 1967b, p. 331). Thus, in the romantic vocabulary, poetry becomes the name of a genre that encompasses almost all human creations. Here poetry takes on a mystical character. Schlegel puts forward the idea that poetry does not need any human effort to exist, that it will always exist by itself.

It is not necessary that any one should endeavor to preserve and propagate poetry, or even to bring it forth, invent it, establish it, and give it punitive laws, as the theory of poetry would so much like to do. Just as the core of the earth clothed itself with formations and plants, just as life sprang forth of its own accord from the depths, and everything became full



of beings that multiplied happily; so poetry also blossoms forth of its own accord from the invisible elemental force of humanity when the warming ray of the divine sun strikes it and gives it a new life. (Schlegel, 1967b, p. 285)

In Schlegel’s eyes, romantic poetry (*romantische Poesie*) is the art that has the power and competence to bring all genres together. Through romantic poetry, the disintegration of other genres, and finally of human beings, will come to an end. Through romantic poetry, literature and philosophy will intertwine to create a new ‘border genre’. In the famous Fragment 116 of the *Athenäum*, F. Schlegel explains what romantic poetry (*Poesie*) means, how he understands it and what he expects from it. For him, romantic poetry is universal and progressive poetry. Its aim is not only to bring together independently existing types of poetry. Romantic poetry also aims to bring poetry together with philosophy and rhetoric. In this context, romantic poetry aims to bring together poetry and philosophy, prose and verse, genius and criticism, and ‘art poetry’ (*Kunstpoesie*) and ‘nature poetry’ (*Naturpoesie*). In this way, not only poetry would become more lively and social, but also life and society would become poetic and poeticized. Romantic poetry also aims to poeticize *Witz* (wit), to fill and saturate all areas of art with all forms of the good, the most important subjects of education, and the heartbeat of humor. Romantic poetry thus encompasses everything that is purely poetic. In Schlegel’s terms, it encompasses everything that is merely poetic, from the greatest art system to the sigh or the kiss of a child. Only romantic poetry can hold up a mirror to the world that surrounds man and paint a picture of the age in which he lives. Above all other forms and genres, only romantic poetry can hover at the crossroads between the presenter and the presented (*Dargestellten - Darstellenden*); it can hover on the wings of poetic reflection, transcending all self-interest, real or ideal, and in this state it can multiply in an endless series of mirrors as it ascends to a higher level by constantly returning to itself. For Schlegel, romantic poetry among other arts is as indispensable as *Witz*’s position in philosophy or the position of love, friendship or society in life. Where all other art forms are finished and can only be analyzed, romantic poetry is still in a state of becoming. This state of being will always continue, because this never-ending and perpetual state of



becoming is the essence, the fundamental characteristic of romantic poetry. In this context, no theory can define and characterize the ideals of romantic poetry. Romantic poetry is eternal and independent because its first law emphasizes that the poet will not submit to any law except his inspiration and will. In this respect, for Schlegel, the romantic style of poetry is essentially poetry itself. Because according to him, all poetry and literature is ultimately romantic or should be romanticized (Schlegel, 1967a, p. 182-183, fr. 116). It seems that for Schlegel this is the basic formula that will make both philosophy and life richer.

Enchanting the world requires a unity, a togetherness. The Romantics explain this in terms of philosophizing together. This act, which they called *Symphilosophie*, is poetry extended to life. *Symphilosophie*, which for the Romantics was one of the *sine qua non* conditions for re-enchanting the world, could only emerge in a poetic atmosphere. In emphasizing the importance of *Symphilosophie*, Schlegel states that man alone cannot attain magic, but where other souls work together, a magical power will come into being. This is the power he believes will transform the world. "I trust in this power; I feel the spiritual wind blowing among my friends, I live not in the hope but in the confidence of the new dawn of new poetry" (Schlegel, 1967b, p. 310). According to Schlegel, poetry will bind all the hearts that love it together with invisible ties and turn them into friends. In Schlegel's words, even if these people "seek very different things in their own lives, even if one completely despises what the other considers most sacred, even if they misunderstand each other, even if they do not hear each other, even if they remain eternal strangers, they are still united and at peace in this region through a higher magical power" (Schlegel, 1967b, p. 284).

This privileged position given to poetry, its sanctification as the highest of all human acts, lies in the possibility that through it we can reach the Absolute. The Absolute is the unconditional, the limitless. To be able to reach the unlimited and unconditional is only possible by activating a faculty that is unlimited and unconditional. For the Romantics, reason, as a human faculty, lacks the power and authority to achieve this. The imagination, on the other hand, with its unconditionality and limitlessness, will have the opportunity to touch the Absolute even if it cannot grasp it in its totality. In this case, the work of art can touch the Absolute not because



of its content but because of its structure. “The imagination or creative faculty enables us to understand the Absolute, because the work of art presents absolute reality in its structure rather than in its content” (Euron, 2019, p. 84). What poetry reveals through its structure is not the Absolute itself or its infinity. In order to avoid misunderstanding, it should be emphasized that a poem, as finite writing, cannot directly reveal the infinity of the Absolute. But poetry, with its infinite possibilities of reference, always referring to other symbols, other poems, other books, other worlds, can show the Absolute in its only possible form, that is, in the finite form of conditioned reality, and in poetry the finite reality reveals its essential essence, its connection to infinity (Euron, 2019, p. 91). This is the demonstration of a relationship in which the Absolute is only shown by giving up being shown, pointed to by giving up articulating it, and therefore approached by giving up possessing it.

In conclusion, it can be said that Schlegel aims to develop a new philosophy against the way of doing philosophy of his predecessors, especially Fichte. This philosophy is not foundationalist, but rather anti-foundationalist. Here, philosophy does not have a zero point or a first principle, as Fichte wanted to establish. Rejecting absolute foundations, principles and starting points, which were seen as a *sine qua non* in philosophies of his time, Schlegel argues that a true philosophical system is not a structure derived from absolute foundations, but rather a structure in which elements mutually determine each other in a continuous relationship. Therefore, Schlegel wants to develop a philosophy in which principles are always in interaction with each other. To emphasize this, Schlegel also brings up the concept of *Wechselerweis*. Here, the elements are not mechanically but organically related to one another. All parts are both the cause and the effect of each other. For Schlegel, this is the horizon that enables philosophy and literature to emerge in an intimacy and relationality. Philosophy, like life, cannot come to the fore through self-evident forms. It is not possible to grasp the Truth / the Absolute by progressing gradually from a first principle through deduction. Philosophy, like poetry, begins in the middle. There is no definite beginning or end. It expands into areas that the philosopher cannot foresee. This philosophy is accompanied by the consciousness of acquiring the Absolute. It can only be pointed to. It is only through



such a philosophy that the Absolute, which in the final analysis can never be captured, becomes close to us.

References

- Behler, E. (1993). *German Romantic Literary Theory*. Cambridge University Press.
- Beiser, F. C. (2002). *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801*. Harvard University Press.
- Beiser, F. C. (2003). *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press.
- Euron, P. (2019). *Aesthetics, Theory and Interpretation of the Literary Work*. Brill.
- Frank, M. (1996). "ALLE WAHRHEIT IST RELATIV, ALLES WISSEN SYMBOLISCH": Motive der Grundsatz- Skepsis in der frühen Jenaer Romantik (1796). *Revue Internationale de Philosophie*, 403-436.
- Frank, M. (2004). *Early German Romanticism and Its Philosophical Foundations*. (E. Millan-Zaibert, Trans.) State University of New York Press.
- Millan-Bruslan, E. (2019). Poetry and Imagination in Fichte and the Early German Romantics: A Reassessment. In G. Genrty, & K. Pollok, *The Imagination in German Idealism and Romanticism* (pp. 208-224). Cambridge University Press.
- Millan-Zaibert, E. (2007). *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. State University of New York Press.
- Nancy, J.-L., & Lacoue-Labarthe, P. (1988). *The Literary Absolute*. State University of New York Press.
- Nassar, D. (2014). *The Romantic Absolute*. The University of Chicago Press.
- Novalis. (1997). Logological Fragments I. In Novalis, *Philosophical Writings* (M. M. Stoljar, Trans.). State University of New York Press.
- Novalis. (2010). Vermischte Bemerkungen. In Novalis, & C. Paschek (Ed.), *Fragmente und Studien & Die Christenheit Oder Europa*. Reclam.



- Schlegel, F. (1967a). Die Athenäums-Fragmente. In F. Schlegel, & E. Behler (Ed.), *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe 2: Charakteristiken Und Kritiken*. Verlag Ferdinand Schöningh.
- Schlegel, F. (1967b). Gespräch über Poesie. In F. Schlegel, & E. Behler (Ed.), *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe 2: Charakteristiken Und Kritiken*. Verlag Ferdinand Schöningh.
- Schlegel, F. (1967c). Jacobis Woldemar. In F. Schlegel, & E. Behler (Ed.), *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe 2: Charakteristiken Und Kritiken*. Verlag Ferdinand Schöningh.
- Schlegel, F. (1967d). Lyceums-Fragmente. In F. Schlegel, & E. Behler (Ed.), *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe 2: Charakteristiken Und Kritiken*. Verlag Ferdinand Schöningh.
- Schlegel, F. (1967e). Philosophische Fragmente Ersthe Epoche II. In F. Schlegel, & E. Behler (Ed.), *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe 18: Philosophische Lehrjahre 1796-1806*. Verlag Ferdinand Schöningh.
- Schlegel, F. (1967f). Zur Logik Und Philosophie 1796. In F. Schlegel, & E. Behler (Ed.), *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe 18: Philosophische Lehrjahre 1796-1806*. Verlag Ferdinand Schöningh.
- Schlegel, F. (1971). *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*. (P. Firchow, Trans.) University of Minnesota Press.



Öz: Schlegel'in felsefi düşüncesi Fichte'nin felsefesine karşıtlık ile karakterize edilir. Schlegel, Fichte'nin bir ilk ilkedeki kaçınılmaz sonuçlara ulaştığını iddia eden temelci felsefesine karşı anti-temelci bir felsefe inşa ederek belirli bir başlangıç noktası ve mutlak bir ilk ilkesi olmayan bir felsefe anlayışı geliştirir. Bu yaklaşımda her ilke diğerlerini destekler ve kanıtlar ve felsefe tıpkı şiir gibi, ortadan başlar. Schlegel, ilkelerin tek değil çok olduğunu ve karşılıklı etkileşim içinde birbirlerini belirlediklerini ve oluşturduklarını savunur. Tüm ilkeler de dahil olmak üzere her şeyin sürekli bir değişim ve dönüşüm halinde olduğunu vurgular. Bu da Mutlak'a nihai olarak ulaşmanın imkânsızlığının farkındalığını gösterir. Mutlak, hiçbir zaman ulaşılamayacak olsa da, tüm çabalarımızı şekillendirecektir. Yine de Mutlak'a ulaşma çabasından vazgeçilmeyecek ve edebi/şiiresel bir nitelik kazanan felsefe bu çabanın merkezi haline gelecektir.

Anahtar Kelimeler: Erken Alman romantikleri, Friedrich Schlegel, anti-temelcilik, Wechselerweis, şiir, felsefe ve edebiyat.



Edmund Burke: A Conservative Revolt Against Enlightenment Rationalism

Edmund Burke: Aydınlanma Akılcılığına Muhafazakâr Bir Başkaldırı

ZAFER YILMAZ 

Atatürk University

Received: 08.01.2025 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: The most distinctive feature of enlightenment thought that tries to build a new person and design of the universe is that it brings overconfidence in reason to the fore. It has been thought that the laws on social order and natural reality can be understood in the lead of the reason, thus many problems encountered by humanity will be solved. However, this optimistic thought could not come true as expected, enlightenment has brought many problems and uncertainty. The unfavourable situation arising in connection with the values that the enlightenment thought put forward has become the focus of criticism for many thinkers. One of the thinkers who criticise the conversions the enlightenment created along the lines of conservative thought is Edmund Burke. Burke, opposes the abstract reason thought and cares for the values that humankind put forward in the historical process of humanity. Burke's aim is not to deny the reason, but to show that reason works in the cultural context and axis of values. In this study, Burke's criticism against enlightenment rationalism and thoughts on the changes observed in the social area accordingly will be examined.

Keywords: Edmund Burke, conservatism, enlightenment, rationalism, French revolution.



Introduction

Generally, the concept of the Enlightenment refers to the philosophical, social, and political transformations that occurred in the 18th-century¹ European thought. The ideas expressed within the framework of the Enlightenment, while not universally inclusive of all societies to the same extent, contain dimensions that were influential in many countries and continue to be subjects of discussion and debate today. Based on these discussions, various interpretations of the Enlightenment emerge, and the content of the concept is filled in different ways. If we set aside the different perspectives on definition of the Enlightenment and its development, it becomes clear that the unifying and central concept of the Enlightenment is “Reason”. According to Cassirer, the 18th century is characterized by reason (Cassirer, 1955, p. 5). Reason is considered the absolute point of truth, the sole criterion, and the unique guide for human behaviour. Kant’s answer to the question “What is Enlightenment?” also points to this central position of reason. What is expected from humans is the courage to use their own reason. In this context, the phrase “Sapere aude!” meaning “Dare to use your own reason” becomes the motto of the Enlightenment (Kant, 1984, p. 213). Any thought that is incompatible with reason is viewed as dogmatic and is rejected. In this case, everything must either justify its existence before the tribunal of reason or cease to exist (Buhr et al., 2006, p. 80).

The concept of reason is not first recognized and understood through Enlightenment thought; its importance and superior position have been emphasized by many philosophers from ancient Greece through to the Enlightenment era. However, with the advent of the Enlightenment, reason began to acquire new positions and meanings. Within the framework of Enlightenment thought, reason is considered a universal concept, not

¹There is no complete consensus on the beginning of the Enlightenment. As Fehmi Baykan points out, even Peter Gay, considered an authority on the Enlightenment, has not provided a consistent determination of its start. In his book *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology*, Gay refers to Francis Bacon as a precursor to the Enlightenment on page 46, while on page 20, he states that the Enlightenment began in 1689. However, Francis Bacon was born in 1561 and died in 1626. See. (Baykan, 2000, p. 32).



merely a historically and socially determined one. It is regarded as a universal essence applicable to all thinking subjects, nations, eras, and cultures. In other words, reason is not an ability possessed by only a selected group, but rather an ability that encompasses all people, enabling them to achieve general and common goals. As a principle, it is an ability that all humans can use. Therefore, reason is viewed not as an inheritance but as an acquisition. It is an original mental power that guides the determination and discovery of truth (Cassirer, 1955, p. 6, 13). Reason possesses a liberating nature and encompasses all elements considered beneficial for humanity. To attain the good, every scientific, philosophical, and social project should be grounded in reason and the principles it embodies. Consequently, myths, prejudices, superstitions, and the religions that produce and institutionalize them, which are believed to be enslaving, should be regarded as values of the old order and set aside. Indeed, reason is believed to have the power to uncover the laws governing social order and natural reality without needing anything beyond itself. Through this power, it is thought that the nature of human relationships can be understood, many of humanity's problems can be solved, and a well-functioning social order can be achieved (Çiğdem, 1997, pp. 13-14, 37).

However, this optimistic perspective did not fully materialize, and the Enlightenment brought with it many problems and uncertainties. The critical approach developed in line with Enlightenment rationalism created a void in the realm of values and deeply shook the foundations of social structure. The excessive trust in reason, and the accompanying negative consequences, have been focal points of criticism for many thinkers. In fact, criticisms of the Enlightenment's concept of reason have come from thinkers within this intellectual tradition. One notable figure in this context is J. J. Rousseau. Rousseau criticizes the Enlightenment's elevation of reason, arguing that by glorifying reason and disregarding emotions, humans become estranged from their true nature (Durhan, 2023). Early criticisms of Enlightenment rationalism, while acknowledging that the Enlightenment was an ongoing process that had not yet been completed, were attempted to be addressed by thinkers such as Moses Mendelssohn and Immanuel Kant (Cevizci, 2002, p. 2; Vural, 2017, p. 25). However, these criticisms have continued in various dimensions up to the present day.



Edmund Burke (1729-1797), an Irish-born British philosopher and politician, is renowned for his early critique of the Enlightenment thought and continues to be widely discussed today. Burke criticized the transformations brought about by the Enlightenment thought, particularly the view expressed by the French Enlightenment thinkers that humanity and society would progress through universal reason and reach a perfect stage. This study examined Burk's critiques of the Enlightenment rationalism and his thoughts on the changes observed in social area. Burke was chosen as the subject of study because his criticisms of Enlightenment thought quickly gained influence in relevant circles, and the debates he sparked have continued to this day.

Tradition Against Abstract Reason

Burke's thoughts on the Enlightenment are shaped in opposition to Enlightenment rationalism, particularly as observed in France, and to the French Revolution, which he viewed as a political consequence of this rationalism. Burke's key work, *Reflections on the Revolution in France*, first published in 1790, offers a critique of Enlightenment rationalism and the French Revolution. The work is considered one of the first and most substantial challenges to the Enlightenment rationalism and the French Revolution. The event that prompted Burke to write this work was a sermon delivered by the prominent clergyman Richard Price on November 4, 1789, in which he expressed support for the French Revolution. Burke expresses that he was deeply disturbed upon hearing Price's words and emphasizes that the sermon had a political, rather than a religious, content. He states: "For my part, I looked on that sermon as a public declaration of a man much connected with literary caballers, and intriguing philosophers; with political theologians, and theological politicians, both at home and abroad..." (Burke, 1955, p. 9).

Reflections, published as a counter-thesis to Price's thoughts, quickly resonated within the intellectual circles, and Burke faced severe criticism both in his home country and abroad due to his stance in the work. Intellectuals of the time, such as Joseph Priestly, Mary Wollstonecraft, and Thomas Paine, depicted Burke as a "fraud," "hypocrite," "reactionary," and "opportunist." Later, Karl Marx reversed the terminology Burke used against the French revolutionaries, using derogatory terms to describe him,



calling him a “famous sophist and sycophant” (Özcan, 2022, pp. 11-14). However, Burke’s predictions about the Revolution largely came true and thus over time diminished the impact of such criticisms. Indeed, Burke emphasizes that many people were executed during and after the revolution, arguing that the revolutionaries’ promises of liberty, equality, and fraternity were not fulfilled.

Burke’s ideas are open to criticism; however, it is important to note that he was not absolutely against the Enlightenment and revolution. On the contrary, he was a thinker who was part of this tradition and spoke through the arguments of this tradition. Indeed, Burke is aligned with the Scottish Enlightenment tradition. His critique targets the French Enlightenment, which manifested itself as the “Enlightenment of Reason,” along with the social and political developments that followed. The Scottish Enlightenment tradition is often characterized as more moderate, empirical, less secular, and less revolutionary compared to the French Enlightenment. Scottish Enlightenment thinkers emphasized elements such as emotion, experience, tradition, and habit in their analyses of individuals and society, rather than solely focusing on the power and competence of reason. In this context, the Scottish Enlightenment is interpreted not as a ‘Enlightenment of Reason’ but as an enlightenment of virtue, common sense, and sympathy, in contrast to the French Enlightenment. Therefore, when evaluating Burke’s views on the Enlightenment, it is important to consider that his thoughts do not represent a complete break from Enlightenment but rather position him as the grave digger of the French Enlightenment, not the Scottish Enlightenment (F. Duman, 2010a, p. 74; Şenses, 2018, p. 41).

French Enlightenment philosophers, particularly the Encyclopaedists, regard reason as an objective historical force and endeavoured to build everything upon it. They believe that humanity and society would advance through reason and ultimately achieve a state of perfection. In this process, anything that cannot legitimize itself through reason, and anyone who does not regard reason as their guide, is consigned to the dustbin of history. In this context, French Enlightenment philosophers, despite differences in their specific ideas, strive to establish reason as the guiding principle for both the mind and society, expanding the empire of reason daily to



rationalize the world. In this foundational framework, they argued that the legacy of the past was insignificant for social reform and reconstruction, dismissing the values produced by tradition and history for the proper functioning of reason. In other words, they treated reason as a “zero point” and attempted to build society upon it (Şenses, 2018, pp. 47, 143). Burke, on the other hand, emphasized that societal progress should be grounded in a society’s history, traditions, and experiences. He viewed attempts to establish a new social order based solely on abstract reason, disregarding the legacy of the past as an illusion.

Burke viewed traditions, which are the products of centuries of experience, as the foundation upon which reason operates. Reason always functions within a cultural structure formed by a specific social context. Human reason never exists in a vacuum. However, enlightenment thinkers, without considering the structure of reason, viewed traditional elements as obstacles to the proper functioning of reason and the attainment of truth. They dismissed these deeply ingrained elements of human hearts as strange, absurd, and outdated, casting them aside (Burke, 1955, p. 74) because for them, traditional elements have an irrational nature and pose an obstacle to reason. Without removing these barriers, true understanding could not be grasped and lasting solutions to humanity’s problems could not be proposed. Therefore, for the humanity to advance and develop, society must free itself from these traditional elements.

Burke argues that social life is based not only on the rational activities of individuals but also on emotions, habits, emotional attachments, compromises, and traditions-elements that reason cannot fully comprehend and without which society would collapse (Parkin, 2006, p. 159). According to Burke, history and tradition, which encompass humanity’s accumulated experiences, possess intrinsic value and wisdom. He argued that individuals should not hastily dismiss the past but should act as temporary stewards of the values they inherit, ensuring their transmission to future generations. Individuals do not have the right to use the heritage left to them as they wish. Instead, they have an obligation to leave a liveable place for future generations, without damaging the original fabric of society (Burke, 1955, pp. 91, 92). Indeed, in Burke’s thought, the state, as the highest form of society or political organization, should not be viewed as a simple



partnership established for temporary interests, easily dissolved at the discretion of individuals, or have its laws altered at any time. “It is a partnership in all science; a partnership in all art; a partnership in every virtue, and in all perfection. As the ends of such a partnership cannot be obtained in many generations, it becomes a partnership not only between those who are living, but between those who are living, those who are dead, and those who are to be born” (Burke, 1955, p. 93).

Burke attempts to demonstrate the necessity of referring to the past without excluding the principle of ‘progress’ emphasized by Enlightenment thinkers. In his view, starting from the past always tends to strengthen continuity. Neglecting the past disrupts a nation’s bonds and continuity. In this case, without learning from our ancestors, individuals are born and die like seasonal summer insects (Burke, 1955, p. 92). At this point, Burke’s goal is to enable individuals to benefit from the general capital accumulated by nations and eras. Indeed, this accumulation from the past serves as a guiding compass for humanity. If we are deprived of this accumulation, we will have no compass to govern us. In that case, we even don’t know what port we are steering to (Burke, 1955, p. 75). In this context, Burke emphasizes that we should approach the past institutions and values inherited from it with humility and respect. Respect for the past enables us to confidently look to the future and establish a well-functioning social order. The past forms a society’s collective memory, and upon this foundation, a future is built. The future is a continuation of the past, and a future cannot be built by breaking away from the past. Those who do not look to the past and consider their ancestors and the legacy they left behind cannot think of future generations either (Burke, 1955, p. 31).

Burke contrasts the traditional elements he emphasizes with reason, attempting to support this view through references to human nature. Human nature encompasses not only reason but also passions, emotions, and instincts. These aspects of human nature are embodied in traditions, prejudices², attitudes, and behavioural codes formed over the course of

²In Burke’s philosophy, ‘prejudice’ does not mean a preconceived notion or stereotype. Prejudice is prior knowledge formed by adhering to tradition, representing historical awareness and inherited wisdom, and serving as the “summary of authority and knowledge”, which guides reason to help find the right path (Nisbet,



history. In other words, the empirical results of the functioning of human nature are manifested in specific social rules, behaviours, values, and attitudes. Ultimately, the existing social principles and rules are seen as the natural embodiment of the functioning of human nature (F. Duman, 2010a, p. 108).

Burke emphasizes that the influence of reason on the emergence of passions and emotions is not as significant as it is often considered (Burke, 2008, p. 48). According to him, passions and emotions, which are independent of the functioning of reason, are irrational driving forces that God placed in our natural structure. Even if we cannot comprehend the reasons why God has placed these emotions and passions in our nature, we must trust in Him and hold firmly to what He has given us. These emotions and passions, rooted in human nature and to which Burke attributes a kind of naturalness and intrinsic truth, shape our thoughts, actions, attitudes, and ultimately, our entire lives. The foundation of social order, relationships, and rules lies not only in reason, but in these non-rational 'social passions' (F. Duman, 2010b, p. 102). However, the fact that the social passions that emerge in the traditional structure do not rest on a rational foundation does not mean that they are irrational. They are, in fact, products of a kind of collective wisdom accumulated over time by many generations.

Burke's emphasis on traditional elements is rooted in his belief that humans possess a flawed nature and limited reason. Due to these limitations, humans can never fully achieve perfection. Enlightenment thinkers, with their excessive confidence in reason, developed the idea that humans could achieve perfection by forgetting their limitations. When the concept of perfectibility combined with the principle of progress, it was believed that humans could achieve anything, and they could perfect themselves and their environment without the need for anything beyond reason. This perspective leads to the crossing of boundaries of humility and causes humans to view themselves in the position of God. In a sense, the relationship between God and humans is reversed; God's existence becomes dependent

2011, p. 59). This knowledge is not produced through individual experience but through collective experience over time (Frohnen, 1993, p. 38). Prejudice, possesses an impulse to trigger reason and a compassion to maintain continuity (Burke, 1955, p. 84).



on humans. Burke emphasizes that when humans forget their place in the hierarchy of existence, their arrogant attitude toward their own position becomes the source of many problems in various areas. Indeed, the Enlightenment's emphasis on human-centeredness and the advocacy for the 'rational autonomous subject' have been accepted as fundamental theses, with everything being built upon this understanding. However, there exists a complex and mysterious chain of causes that connects everything in the universe to the great first cause, that is, God (F. Duman, 2010a, pp. 100-101). However, the perfect chain of causes that link all things, even to the throne of God, cannot be unravelled by human endeavours. If we go just one step beyond the directly perceivable qualities of things, we exceed the limits of our understanding. After that, all we can do is make a powerless struggle that shows we are in a place that does not belong to us (Burke, 2008, pp. 133, 134). As can be understood from these statements, humans can only acquire knowledge of the perceivable qualities of things. In other words, humans can know the 'How' of things, but they cannot know the 'Why' (Strauss, 2011, p. 351). Burke's views on the source and limits of knowledge, while different in detail, are methodologically anti-rationalist, akin to the Scottish Enlightenment thinkers. His broader examination of human nature is grounded in the empiricist traditions of Locke and Newton. In this context, Burke, like the Scottish thinkers, attempts to explain the structure and functioning of the human mind, behaviour, and judgments through Lockean empiricism. While outlining the limits of human knowledge, Burke does not aim to diminish humanity in the face of reality that surpasses reason, but rather to show that humans should adopt a humble perspective that acknowledges these limitations. In the face of a mysterious reality that can never be fully understood, humans have no choice but to adopt a humble stance (F. Duman, 2010a, p. 102). In Burke's thought, this is the fundamental argument which Enlightenment thinkers, who elevate reason to the status of God, could neither accept nor oppose.

Burkean Conservatism, Social Change, and Revolution

Burke's critiques of Enlightenment rationalism and the French Revolution, which he viewed as a destructive and oppressive form of absolute power, led to his recognition as the founder of modern political and social



conservatism³. Burke advocates for preserving traditional elements in opposition to the new, emphasizing the importance of maintaining established practices. However, his approach to preserving the old does not involve attempting to establish a system of fixed and unchanging principles. In his perspective, benefiting from the past means adapting traditional elements to the present context, thereby revitalizing them within contemporary society (Kirk, 2005, p. 140). Conservatism, shaped by this meaning, first emerges as a reaction against those who seek to destroy and rebuild an entire system using pure reason (Özipek, 2011, p. 49). Burkean conservatism, which consciously expresses this reaction, centres on tradition rather than the abstract reason seen in Enlightenment thought and emphasizes society over the abstract individual. Burke's understanding of society, in contrast to the broader conception within the Enlightenment, includes the traditions, behavioural codes, and values that humans have developed over centuries.

Burke prioritizes society over the individual, but he does not advocate for preserving society in its current form. His conservatism is shaped within a framework that does not propose radical changes to the existing social order but seeks to strengthen and develop the connections between the past, present, and future without severing those ties. Burke opposed the idea of radically transforming the institutions that have developed throughout human history or creating a new order without considering the existence of these institutions as such revolutionary ideas aim to sever the bonds that hold society together and lead to destructive consequences. According to Burke, when common sentiments are weakened and the noble institutions of life are damaged, we return to a state of nature, where all moral duties are suspended, leading to an environment of violence (Hampsher-Monk, 2004, p. 344). According to Burke's assessment, this is

³When conservatism is analyzed beyond conceptual analysis by considering certain criteria, different types of conservatism can be distinguished. In order to make this diversity of conservative thought meaningful, Andrew Vincent categorizes conservatism as traditionalist, romantic, paternalist, liberal and new right. In this classification, the conservatism shaped by Burke's ideas is considered as "traditionalist conservatism." However, this classification is not absolute. The problem is a question of emphasis and types of conservatism always overlap with each other (Vincent, 2006, p. 98).



what happened with the French Revolution. Although the revolutionaries aimed to achieve principles such as liberty, equality, and fraternity, their actions resulted in destruction, anarchy, and terror, deviating significantly from these ideals.

Although Burke is an anti-revolutionary figure and strongly upholds historical continuity, he does not oppose change. He advocates for gradual change that does not undermine the social structure, in contrast to radical transformations. According to Burke, society is a growing, complex organism. This complex structure could not be swiftly improved through revolutionary changes. Burke argued that there are no simple or definitive solutions that grant the right to bring something newer and better than what we currently have. Social development requires time. Society is not a mechanism that can be altered overnight by adjusting its settings or operations (Skirbekk & Gilje, 2006, p. 334; Tannenbaum & Schultz, 2007, p. 346). There may be structures within the social system that need to be changed or adapted to the passage of time. However, these should be addressed through small, superficial reforms that do not touch the essence of the traditional system. The reforms should be carried out without focusing on individual interests, ensuring they are well-considered and that the principle of justice is maintained. Reforms should be made quickly for the benefit of the state, but gradually for the benefit of the people. This is because gradual reforms can be permanent and allow for growth (Ebenstein, 1996, p. 217). In this context, Burke portrays the image of a well-intentioned, patriotic, and wise statesman who opens the door to progress: "A man full of warm, speculative benevolence may wish his society otherwise constituted than he finds it; but a good patriot, and a true politician, always considers how he shall make the most of the existing materials of his country. A disposition to preserve, and an ability to improve, taken together, would be my standard of a statesman. Everything else is vulgar in the conception, perilous in the execution" (Burke, 1955, p. 153).

Burke believes that, in a sense, change is necessary in order to preserve. While seeking change, his goal is to achieve something better. He expresses his thoughts on change with the following words: We are not opposed to change; however, even when we change, our aim is to preserve. In everything we do, we follow the examples set by our ancestors. We carry



out the restoration of a building as faithfully as possible to its original form. Prudence, attention to preservation, and moral caution have been the guiding principles of our ancestors' most determined actions. If we wish to deserve our ancestors' wealth or carry on their legacy, let us imitate their practices. If necessary, let us add, but let us also preserve what they have passed on to us (Burke, 1955, pp. 243–244). Burke, (1955, p. 29) argues that all changes and improvements should align with the intrinsic wisdom of nature and be guided by a principle of reverence for ancient times and states the following: "... By preserving the method of nature in the conduct of the state, in what we improve, we are never wholly new; in what we retain, we are never wholly obsolete. By adhering in this manner and on those principles to our forefathers, we are guided not by the superstition of antiquarians, but by the spirit of philosophic analogy" (Burke, 1955, p. 32).

As can be understood from the above statements, Burke views change as essential for a state to preserve itself. He emphasizes that without mechanisms for change, a state would lack the means for self-preservation (Burke, 1955, pp. 19–20). He believes that institutions that have lost their function within society need to be reformed. Useful parts of an institution should be preserved, and the new parts should be integrated with them (Burke, 2022, p. 211). This approach facilitates progress. However, while change is necessary and desirable for progress, it should not occur too frequently. In societies characterized by constant change, no principle can become a tradition. Moreover, Burke argues that teachers responsible for children's education cannot adequately prepare them for life in such societies. Children, thought to be ready for life and integrated into society, will encounter a different way of life due to rapid changes. Burke believes that if changes are as numerous and frequent as the desires and dreams in people's minds, societal structures will deteriorate, and over time, individuality will be scattered like dust and debris, ultimately swept away by the wind (Burke, 1955, p. 92). By placing preservation, not change, at the centre of reason, Burke attempts to show that change can be sustained in practice based on society's history and traditions (Akkaş, 2000, p. 7).

Burke's perspective on change is reflected in his endorsement of the 1688 English Revolution, which he approached from a conservative standpoint. He believed that not all political changes were inherently misguided.



An extraordinary and sudden action may be necessary to overcome an extraordinary and severe malady (Burke, 1955, p. 23). What matters, however, is that the social values established over centuries are not disrupted during the process of change. According to Burke, the English Revolution, unlike the French Revolution, did not seek to disrupt or destroy the established order of social, moral, and spiritual bonds. The political actions taken during the English Revolution represent the happy effect of following nature, which arises from deep thinking or spontaneous wisdom (Burke, 1955, p. 31). In the English Revolution, rather than dismantling existing institutions, new practices that society needed were implemented. The Revolution aimed to preserve the old laws, liberties, and constitution as the sole protector (Beneton, 2011, p. 19; Burke, 2022, p. 53). Therefore, the English Revolution did not involve a break from the traditional structures or an understanding of an entirely new organization. This revolution is grounded in the belief that the traditional structure should be reconstructed according to the needs of society. As a result of this revolution, which sought to preserve the historical rights of the people, a state of peaceful tranquillity was achieved, and society preserved the same classes, the same orders, the same privileges, the same rights, the same property rules, and the same obedience (Ebenstein, 1996, p. 218). In fact, according to Burke, the English Revolution legitimized itself by restoring the rights that had once belonged to the people but who were stripped of their rights by the arbitrary actions of those in power (Nisbet, 1997, p. 118).

On the other hand, the French Revolution sought not to preserve the existing structure but to dismantle it and establish a new society based on abstract reason. According to Burke, the fundamental flaw lay in the way society was reconstructed. The French revolutionaries' greatest mistake was their attempt to replace the traditional rules governing human will and actions with new, rational constructs. What Burke opposed was the revolutionary spirit of innovation itself. In Burke's view, the revolutionary spirit of innovation is generally the product of selfish nature and narrow perspectives (Burke, 2016, p. 60). The Revolution, which emerged as a "rebellion of innovation," destroyed and eradicated the fundamental elements of society (Turner, 2016, p. 61). Although those who carried out the French Revolution, inspired by the spirit of innovation, seemingly acted under the



slogans of equality, liberty, and fraternity, in reality, they sought to seize political power and establish a social order that would serve their own rule.

Burke acknowledges the influence of the bourgeoisie in the French Revolution, but he does not interpret the Revolution solely as a “bourgeois revolution” that dismantled the feudal system. Similarly, although the revolution involved the participation of the people, he does not view it merely as a “popular revolution.” Burke describes the French Revolution as a “philosophical revolution” led by philosophical fanatics (Burke, 2022, p. 170). In this context, the revolution was driven by “theoretical dogmas” and “philosophical speculations.” The French Revolution is the product of “philosophical fanatics”⁴ who, through their pursuit of a “doctrinal empire,” not only destroyed authority but also eradicated all the authority upon which they relied, leaving no stone unturned in society through their impartial reasoning. The goal of the philosophical fanatics who rely on doctrines is to eliminate the two unifying elements of European civilization: nobility and religion. Philosophical fanatics and their revolutionary followers, with a Jacobin attitude, sought to destroy the world of meaning created by nobility and religion on both material and spiritual levels. Through a form of social engineering, they attempted to cultivate new citizens by constructing consciousness aligned with their understanding (F. Duman, 2010a, p. 278; Şenses, 2018, p. 138; Strauss, 2011, p. 341). As can be understood, Burke does not evaluate the French Revolution only as a political revolution. Burke thinks that the French Revolution is also a rebellion against human feelings and passion as well. With the revolution, in the name of universal abstract reason, the common feelings inherent in human nature were aimed to be destroyed.

Burke, believing in the philosophy of Enlightenment rationalism, views the social engineering project initiated by those who carried out the French Revolution with the spirit of innovation not as a constructive endeavour, but rather as a social destruction, contrary to what is commonly believed. Indeed, the revolutionaries attempted to rebuild all societal institutions from scratch, disregarding the past and aligning them with their

⁴Burke uses terms such as philosophical fanatics, political writers, politician-theologians, and theologian-politicians to describe the philosophers and Jacobins in France, as well as liberals like Paine and Price in England (Nisbet, 2011, p. 119).



own understanding of rights (Kochin, 2013, p. 649). Burke addresses the revolutionaries, who, by disregarding the wisdom of the past and starting from the fictional zero point as follows: "... You acted as if you had everything to start anew. You began with illness, for you started by despising everything that belonged to you. You began your endeavours poorly... By respecting your ancestors, you would have learned to self-respect. ..." (Burke, 2022, p. 59).

Burke summarizes the outcome of a revolution carried out through unnatural methods and in opposition to nature with the following words: "Laws overturned; tribunals subverted; industry without vigour; commerce expiring; the revenue unpaid, yet the people impoverished; a church pillaged, and a state not relieved; civil and military anarchy made the constitution of the kingdom; everything human and divine sacrificed to the idol of public credit, and national bankruptcy the consequence..." (Burke, 1955, pp. 36-37). Therefore, in Burke's view, there is no similarity between the pre-revolutionary promises and the post-revolutionary reality.

Burke believed that France would require a long time to recover and to return to its previous state (Burke, 2022, p. 170). Indeed, the Revolution caused far more destruction than it appeared. With the revolution, not only ancient institutions were overturned, but also ancient principles were destroyed (Burke, 2016, p. 116). According to Burke, the necessary course of action at this point is to preserve the society's organic structure, religious beliefs, traditional values, and ancient institutions, and any artificial interventions should not be allowed on them, as has been done up to now. Indeed, history has demonstrated that those who engage in upheavals have never prospered, and similarly, assaults on established societal order or society's beliefs and values have never led to success (M. Z. Duman, 2022, p. 746). Although this Burke's perspective, for the revolutionaries, the outcome is seen as a success. Indeed, through the revolution, the true face of the oppressive system that exploited the people under various pretexts was exposed, and human rights and freedoms gained importance.

Conclusion

Edmund Burke, whose thoughts were shaped by the Scottish Enlightenment tradition, opposes the Enlightenment tradition that advocates discarding values such as traditions, customs, and beliefs inherited from



the past in the name of reason in other words, what he opposes is the intellectual tradition that elevates reason above tradition and considers the individual outside of a historical context, placing them above society. This tradition centres on the abstract human stripped of the identity bestowed by history and society, along with their abstract reason. Burke, in contrast to abstract reason, defends practical reason, along with the tradition, historical consciousness, accumulated knowledge, and prejudice that arise from it. His goal is not to deny reason, but to demonstrate that reason operates within the axis of values and in a cultural context. Individuals think and act according to the values they have created. Burke's aim was not to confine individuals to traditional values but to demonstrate the significance of these values within traditional structures for both individuals and societies. Societal elements, with their structures that transcend the individual, offer much to humanity, and that people should benefit from the accumulated wisdom of the past rather than ignore it. Acting based on abstract reason, disconnected from cultural structures, undermines social and political order, leading to destructive consequences. In Burke's view, this has been the case: the abstract reason central to the Enlightenment has inspired radical transformation projects, ultimately leading to revolutions such as the French Revolution, which resulted in chaos and suffering for humanity. As can be understood from the statements, Burke draw a direct connection between the Enlightenment and the French Revolution. In Burke's view, it is the principles established by the Enlightenment that made the French Revolution possible. Therefore, it is clear that there is a theoretical coherence between Burke's philosophical perspective, developed in opposition to Enlightenment thought, and his social and political analyses of the Revolution.

Burke's opposition to revolutionary changes does not mean that he defends the established societal order. Burke believes that change should emerge naturally as a result of the historical process, not through radical transformations, such as revolutions. Indeed, revolutionary changes could lead to the destruction of society's identity, along with the cultural heritage and collective memory embedded in it. Traditions, as products of historical experience, are too valuable to be discarded in favour of the transformation projects conceived by abstract reason. Therefore, the accumulated wisdom



of centuries and humanity's achievements cannot be discarded in the name of change. Each society possesses unique values, and any transformation should align with these values to maintain social harmony. In summary, Burke critiques those who prioritize abstract reason over historically shaped values as well as the social and political projects derived from such reason, and those who advocate for transforming society based on these projects. Indeed, revolutionary changes, driven solely for the pursuit of innovation have not yielded favourable outcomes for individuals and societies, nor have they contributed to genuine progress. Although this is Burke's perspective, societal and political transformation projects based on reason should always be supported for the goodness of humanity.

References

- Akkaş, H. H. (2000). *İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke* [Doktora Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baykan, F. (2000). *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*. Kaknüs Yayınları.
- Beneton, P. (2011). *Muhafazakârlık* (C. Akalın, Trans.). İletişim Yayınları.
- Buhr, M., Schroeder, W., & Barck, K. (2006). *Aydınlanma Felsefesi* (V. Atayman, Trans.). Yeni Hayat Yayıncılık.
- Burke, E. (1955). *Reflections on the France Revolution*. J.M. Dent & Sons Ltd.
- Burke, E. (2008). *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma* (M. B. Gümüşbaş, Trans.). BilgeSu Yayıncılık.
- Burke, E. (2016). *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* (O. Arslan, Trans.). Kadim Yayınları.
- Burke, E. (2022). *Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler* (A. Özcan, Trans.). Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of the Enlightenment* (F. C. A. Koelln & J. P. Pettegrove, Trans.). Beacon Press.
- Cevizci, A. (2002). *Aydınlanma Felsefesi* (Vol. 4). Ezgi Kitabevi.
- Çiğdem, A. (1997). *Aydınlanma Düşüncesi*. İletişim Yayınları.
- Duman, F. (2010a). *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*. Liberte Yayınları.



- Duman, F. (2010b). Edmund Burke'de Muhafazakarlığın Liberal Temelleri: Rasyonalizm, Sosyal Teori ve Siyaset. *Liberal Düşünce*, 15(57-58), 95-124.
- Duman, M. Z. (2022). Devrim Karşıtı Bir İdeolog: Edmund Burke. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13(69), 741-747.
- Durhan, G. (2023). Rousseau'nun Aydınlanmacı Akıl Eleştirisi. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 117-141.
- Ebenstein, W. (1996). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri* (İ. Özel, Trans.). Şûle Yayınları.
- Frohnen, B. (1993). *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*. University Press of Kansas.
- Hampsher-Monk, I. (2004). *Modern Siyasal Düşünce Tarihi* (N. Arat, Ed.; S. Ü. Arat & others, Trans.). Say Yayınları.
- Kant, I. (1984). Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (N. Bozkurt, Trans.). In *Seçilmiş Yazılar* (pp. 213-221). Remzi Kitabevi.
- Kirk, R. (2005). Muhafazakârlık Fikri (B. Güngörmez, Trans.). *Liberal Düşünce*, 37, 137-143.
- Kochin, M. S. (2013). Edmund Burke. In H. LaFollette (Ed.), *The International Encyclopedia of Ethics* (pp. 647-652). Blackwell Publishing.
- Nisbet, R. (1997). Muhafazakârlık (E. Mutlu, Trans.). In T. Bottomore & R. Nisbet (Eds.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (pp. 93-127). Ayraç Yayınevi.
- Nisbet, R. (2011). *Muhafazakarlık—Düş ve Gerçek* (K. Bilbül & M. F. Serenli, Trans.). Kadim Yayınları.
- Özcan, A. (2022). Şeytanı Okumak: Edmund Burke, Karşı-Felsefe ve Karşı-Aydınlanma. In *Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler* (pp. 7-18). Bilge Kültür-Sanat Yayınları.
- Özipek, B. B. (2011). *Muhafazakârlık—Akıl, Toplum, Siyaset*. Timaş Yayınları.
- Parkin, C. W. (2006). Burke ve Muhafazâkar Gelenek (A. Y. Aydoğan, C. Şişman, & others, Trans.). In D. Thomson (Ed.), *Siyasi Düşünce Tarihi* (pp. 155-169). Metropol Yayınları.
- Şenses, M. (2018). *Edmund Burke: Yüce, Etik ve Devrim* [Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- Skirbekk, G., & Gilje, N. (2006). *Felsefe Tarihi* (E. Akbaş & Ş. Mutlu, Trans.). Kesit Yayınları.
- Strauss, L. (2011). *Doğal Hak ve Tarih* (M. Erşen & P. Onur, Trans.). Say Yayınları.
- Tannenbaum, D., & Schultz, D. (2007). *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri* (F. Demirci, Trans.). Adres Yayınları.
- Turner, F. M. (2016). Edmund Burke: Politik Aktör Görüşü (O. Basat, Trans.). *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(5), 43-71.
- Vincent, A. (2006). *Modern Politik İdeolojiler* (A. Tüfekçi, Trans.). Paradigma.
- Vural, M. (2017). *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*. Elis Yayınları.



Öz: Yeni bir insan ve evren tasarımı inşa etmeye çalışan Aydınlanma düşüncesinin en belirgin özelliği, akla duyulan aşırı güveni ön plana çıkarmasıdır. Aklın önderliğinde toplumsal düzen ve doğal gerçekliğe ilişkin yasaların anlaşılacağı, bu sayede insanlığın yaşadığı birçok sorunun çözülebileceği düşünülmüştür. Ancak bu iyimser düşünce istenilen düzeyde gerçekleşmemiş, Aydınlanma birçok sorunu ve belirsizliği de beraberinde getirmiştir. Aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu değerlere bağlı olarak ortaya çıkan olumsuz tablo, birçok düşünürün eleştiri odağı olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin yarattığı dönüşümlere muhafazakâr düşünce ekseninde eleştiri getiren düşünürlerden birisi de Edmund Burke'dür. Burke, Aydınlanmanın soyut akıl anlayışına karşı çıkar ve insanlığın tarihsel süreç içerisinde ürettiği değerleri önemser. Burke'ün amacı, aklı inkâr etmek değil, aklın, değerler ekseninde, kültürel bağlamda işlediğini göstermektir. Bu çalışmada, Burke'ün Aydınlanma akılcılığına yönelik eleştirileri ve buna bağlı olarak toplumsal alanda gözlenen değişimlere ilişkin düşünceleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Edmund Burke, muhafazakârlık, aydınlanma, akılcılık, Fransız devrimi.



An Overview of the AI Ecosystem from the Perspective of Information Philosophy: Ethical Issues and Solutions

Bilişim Felsefesi Perspektifinden Yapay Zekâ Ekosistemine Bakış: Etik Sorunlar ve Çözüm Arayışları

NESİBE KANTAR 

Kırşehir Ahi Evran University

Received: 16.12.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: Cybernetics and information science deeply change our traditional social, political and philosophical experiences and shape them with new ways and methods. With reference to the concept of atmosphere described by geographical science, artificial intelligence ecosystem models and the infosphere created by information technologies are new activity areas of our age. Today's people, who have entered the influence of the pragmatic comfort zone with the information revolution and who carry out their intellectual and economic actions through smart systems, have had to face ethical problems in the face of the new-old dilemma. Indeed, innovative artificial intelligence-based applications are preferred instead of traditional human-oriented applications in daily and corporate works. In the development of artificial intelligence and its ecosystem, the focus is on pragmatic benefit rather than the value area belonging to humans. This attitude often causes ethical values to remain in the background while developing the goals of artificial intelligence technologies. The study deals with the ethical problems in artificial intelligence and its ecosystem and the artificial intelligence ecosystem model that preserves the ethical development of humans. Additionally, a human-centered AI ecosystem model is proposed that argues its applicability to AI ethical policies.

Keywords: Artificial intelligence, artificial intelligence ecosystem, the philosophy of information, information ethics, ethics.



1. Introduction

Our era is changing and transforming rapidly and in a dimensional manner, unlike previous periods, with the developments in information technologies. The source of this change and transformation is the actors of the information revolution. Artificial intelligence (AI), which constitutes today's rapidly developing technological environment, is transforming the way we live and work in a way we have never experienced before by reshaping industries as well as cultural acquisitions. Artificial intelligence, which is a simulation of human activities such as understanding, interpreting, producing solutions and making decisions, is increasingly taking an active role in every aspect of life by imitating human algorithmic acquisitions.

Artificial intelligence, which was initially the subject of speculative discussions, has now become used in almost every area of our lives, from health to finance, from education to the entertainment sector. It is used in the diagnosis of diseases in health, from the production of new types of drugs to the development of the right drug for diagnosed diseases, and in the fields of personalized treatment plans and robotic surgery, which also benefit from the patient's disease history. In the field of finance, artificial intelligence is used in fraud detection, credit scoring, algorithmic trading applications, and personalized financial activities to create new investment areas for individuals and companies. In the field of education, artificial intelligence is used to improve the student's learning experience and the educator's teaching experience, while in the field of transportation, it is used for innovative applications in areas such as traffic management and route optimization. Artificial intelligence, which stands out especially in the field of production and marketing, is at the focus of commercial activities aimed at quality control and increasing the efficiency of the supply chain according to geographical and cultural dimensions. In areas requiring human-machine interaction, artificial intelligence responds to customer demands with virtual assistants. It can help managers make decisions in making the right choice in recruiting and selecting qualified personnel in human resources. Artificial intelligence, the most popular tool in the new generation entertainment sector, is frequently used in developing users' motor or cognitive experiences, as well as creating personalized content



recommendation schemes for players thanks to its control system. In systems consisting of a decision network, it is possible to have information about the current state of the agent, its actions, the possible situation that will arise from the action of the agent, and the benefits and risks of this situation (Russell & Norvig, 1995, p.545).

Artificial intelligence technologies used in different fields can come together to create artificial intelligence ecosystems to increase productivity and innovation. Artificial intelligence ecosystems, which are especially preferred in education and production modeling, also bring ethical problems.

This study draws attention to the necessity of ethical policies in the ecosystems created by artificial intelligence technologies as well as the ethical principles that these ethical policies should center on. The Flourishing Ethics theory perspective is proposed as a solution to ethical problems in the artificial intelligence ecosystem. The adaptation of the theory developed by Turkish philosophy researcher Kantar and American philosopher Bynum to the artificial intelligence ecosystem is explained.

Artificial intelligence technologies can be studied in different application areas, and more than one artificial intelligence can create an ecosystem to achieve a specific purpose or to produce solutions to economic or social problems. As the size of data circulation increases, ethical problems can deepen and turn into a complex structure. In order to overcome these problems, it is necessary to develop policies and include metaethical perspectives in the solution field rather than determining singular ethical rules.

The study focuses on the adaptation of Flourishing ethical theory in the construction of the artificial intelligence ecosystem.

2. What is the Artificial Intelligence Ecosystem?

As in industrial revolutions, technological and scientific developments have the potential to change and transform new socio-cultural and economic activities. The information revolution has also brought new society and business models to our age. In fact, Luciano Floridi states that today's economic activities are based on information technologies. Adding intangible assets to this, Floridi states that information-intensive services depend on the role played by public sectors focused on information. He states that in the structure formed by information societies, instead of



agricultural and commercial product outputs, data is processed and included in the life cycle (Floridi, 2010, pp. 3-7).

Artificial intelligence ecosystems are models where institutions and companies with artificial intelligence and technological infrastructure share their knowledge, experience and experience with their members or stakeholders within the ecosystem.

The expected benefit in the artificial intelligence ecosystem is to provide the best optimization in the interests and expectations of the stakeholders within the ecosystem. It is aimed to increase the level of Digital Transformation brought by information technologies with artificial intelligence technologies and to develop institutional models within the ecosystem. With the ecosystem structure, gains such as growth in business volume, improvement in product variety and quality are expected in line with the economic and pragmatic expectations of the stakeholders within the system. Since the product and design development stages, which have digital and physical outputs, also include the aspect of human life that concerns the value areas, they bring about cybersecurity and ethical consequences.

Countries are making various breakthroughs to realize their development moves by processing big data with smart computational technologies such as artificial intelligence systems¹. As a matter of fact, in a world where we are increasingly digitalised, the level of economic and industrial development will be shaped by efforts towards digital cooperation.

Artificial intelligence ecosystems can be used for models that cooperate towards similar goals, as well as models that enable the integration of knowledge and experience between different areas. They can be built in different areas, from smart industrial ecosystem models to agriculture, food and animal husbandry, finance and education.

Artificial intelligence can include different fields with its interdisciplinary structure. This allows artificial intelligence technologies to create an

¹ It is possible to show project calls such as the Scientific and Technological Research Council of Turkey (TUBITAK), the Technology and Innovation Support Programs Directorate (TEYDEB) Innovation Support Program 1711; Artificial Intelligence Ecosystem Call - 2024 as examples of these breakthroughs (*1711 - Artificial Intelligence Ecosystem Call / TÜBİTAK / Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu*).



ecosystem where different fields or similar fields can cooperate and share their knowledge and experience. However, in order for this entire system to progress and develop correctly, valuable and sufficient parameters about the field in question must be systematically collected, stored and classified. Data that will contribute to optimization must be created from the right data sets. The quality and quantity of data is extremely important for the correct implementation of the ecosystem and the artificial intelligence models in the ecosystem.

The Artificial Intelligence ecosystem is one of the new community models of the information age in education and commercial activities. The result-oriented economic benefits of institutions and organizations that process data with artificial intelligence techniques are an indisputable success. It is possible to give examples of organizations operating worldwide in the fields of transportation, logistics support, and marketing through artificial agents, almost without human intervention, with artificial intelligence technology. Retailer, technology company, entertainment destinations, XYZ company, which carries out advertising and promotional activities with artificial intelligence applications and provides deliveries with its own aircraft fleet, is rapidly progressing towards creating the largest artificial intelligence ecosystem of the period and increasing its economic benefit value day by day. As shown in Figure 1, applications in different areas created with artificial intelligence show that the business segments of the ecosystem created by the companies also play a decisive role in the consumption of other types of products and services. In fact, the purpose of this designed system is to develop an ecosystem.



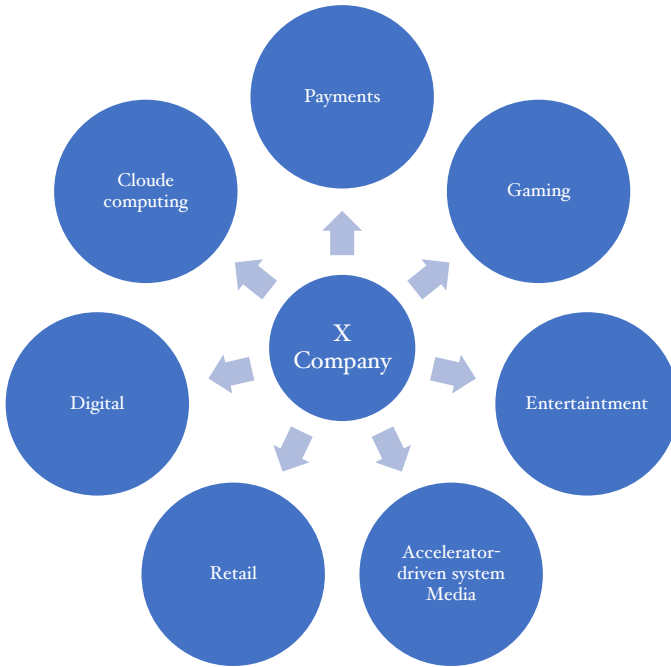


Figure 1. An Ecosystem Belonging to Company X.

Artificial intelligence-supported institutions or organizations within the ecosystem are managed and operated by autonomous decision support systems thanks to image processing and deep learning-based technology.

The ecosystem created by artificial intelligence technologies is basically composed of 'information'. Luciano Floridi, an Italian-born British philosopher who pioneered the study of information philosophy and ethics, redefines the atmosphere we live in. According to him, we are beings that share the infosphere, which is a global environment consisting of information that continues its existence as information organisms in an interconnected manner together with the software and hardware world that can interact with information technologies (Floridi, 2014, pp. 25-58). In this new ecosystem, which he defines as the infosphere, he ranks the beings according to the communication and interaction between technology and natural life. Technology-based ethical and philosophical issues, including



the artificial intelligence ecosystem, are linked to its position in the infosphere, the new ecosystem model.

Technology that enables communication and interaction environments is defined as the first-order technologies of the infosphere when positioned between human and natural stimuli (Fig.2).



Figure 2. First-Order Technology (Floridi, 2014, ss. 25-58)

Second-degree technologies in Figure 3 within Floridi’s infosphere are technologies where the user is still human. They are technology models that connect users to other technologies rather than to an organic natural experience. At this level, humans still take an active role and realize their acquisitions, can direct the technology, and can intervene in the design and algorithmic flow.



Figure 3. Second-Order Technology (Floridi, 2014, p. 27)

In the information philosophy ecosystem model, in the third-degree technologies in Figure 4, people only benefit from technology and meet their vital needs related to values, beliefs and thought life, including economy such as production, marketing and finance, through this interaction cycle. In the third-degree technology classification that represents today’s artificial intelligence ecosystem understanding, communication and interaction occur between production technology-technology-technology. Humans make decisions and carry out their activities outside of this cycle by benefiting from this ecosystem.





Figure 4. Third-Order Technology (Floridi, 2014, p. 29)

The active role of humans, where the designing, calculating and producing features have regressed to the level of consumption and utilization, has changed and evolved into a different role in this ecosystem. The ethical and philosophical problems that technologies such as the Internet of Things (IoT) bring to human life, such as communication between autonomous, intelligent computational digital devices without humans among them, are specifically deepening at this point. The ethical problems experienced in the collection, storage and processing of data in artificial intelligence technologies become more complex at the point where the technology establishes its own ecosystem.

Artificial intelligence ecosystems, which have a dynamic structure that allows collaboration between research organizations, universities and technology companies, bring with them ethical problems while developing new algorithms and technologies. The dynamic and constantly evolving structure of the ecosystem gives rise to different ethical agendas with the development of technology and new technologies included in the ecosystem. The increase in pragmatic results in the growing artificial intelligence ecosystem with the aim of optimizing the processes aimed at improving the quality of life of different technological components is pushing philosophical and ethical issues off the agenda or overshadowing them.

3. Ethical Challenges and Solutions in the Artificial Intelligence Ecosystem

Information is the epistemic source of moral actions (Taddeo, 2016, p. 362). With the processing of information with technology, issues such as usability, accessibility and accuracy have become sensitive ethical issues of our age. There are ethical challenges in the process of reconstructing or recombining existing resources through big data in the "digital innovation ecosystem", which refers to the macro-level big data organization of complex technologies, methodologies, concepts, business application areas, organizations and institutional contexts. Information technologies,



including artificial intelligence, are not just technical tools. They have the potential to intervene in human life as much as a human being due to their features such as machine learning and expert systems developed for decision support. Stating that the adoption of modern information technology is not only a technical but also a cultural endeavor, Capurro gives the example of current debates on privacy and the violation of privacy. According to him, ethical debates on the use of technology reflect its effects on our moral lives and culture (Capurro, 2006, p. 175).

As an example of big data innovation, big data entries are made every day to the social media platform, which is used as a digital data source to monitor various elements. These heterogeneous virtual platforms can create a digital innovation ecosystem by collaborating on issues such as data merging and sharing (Chae, 2019). Issues such as storing, protecting and processing such a large amount of data without manipulation can cause problems such as privacy and data security.

Members of the ecosystem, which consists of companies, organizations, and universities, develop their skills together to achieve a new goal, and collaborate to develop new products and meet the needs of people or institutions using their data and experience. The new results obtained can be used in the development of the digital ecosystem (Hu, et al., 2016) and also prepare the ground for new members to join. In this way, as the ecosystem develops, it grows horizontally and vertically and forms a community structured with artificial intelligence. Moor states that institutions and organizations that do not take advantage of the opportunities of the new ecosystem, which he defines as the new ecology of competition, and remain outside the digital ecosystem, will experience losses in the sector and market share. In his article titled 'Predators and Prey: A New Ecology of Competition', Moor states that managers and companies that are limited to traditional industry perspectives will be eliminated by parties with new ecosystems. According to him, the future of companies must be managed by managers who have leadership that is compatible with the renewal of ecosystems and technological competence. Of course, ecosystems focused on producing faster and more than humans, such as artificial intelligence, and qualified managers and employees capable of managing these ecosystems are necessary (Moore, 1993). However, establishing such a system is



economically difficult, if not impossible, for many countries, let alone companies. Considering the speed of advancement of artificial intelligence technologies, it requires a large infrastructure to be included in the ecosystem formed by companies with technology and trained workforce. These and similar issues will create problems in justice and equal distribution of resources in underdeveloped or developing regions, and will also cause individual and psychological negative effects under the influence of economic depression. Therefore, without denying the benefits brought by the AI ecosystem, ethical development, equality and justice factors should be taken into consideration from the design of these technologies to the development stage of the ecosystem. Otherwise, it will not be a surprise if ethical difficulties arise from the difference between those who have technology and those who do not around the world (the digital divide).

Not having fair and equal access to technology may cause some imbalances in the context of social justice and human rights. Because some people, countries or social groups may be deprived of the opportunity to build and access² technology and an ecosystem designed with this technology. This will deepen the digital divide in society and the world. This will cause *Inequality of Opportunity* as strong communities that possess technology will be stronger than less developed regions. While developed countries can use artificial intelligence, automation and big data technologies in their own ecosystems in technology studies, those that do not have this opportunity will be in a situation where they are more consumers rather than producers. This situation, which is not compatible with human nature and disposition, will damage not only that society and community but also global justice. The fact that social and economic advantages are only on a certain side with ecosystems will deepen the gap between social classes. Therefore, artificial intelligence technologies and ecosystems are a critical issue that should be considered not only as an economic advantage but also

² The right to access content and the correct use of content are among the most controversial issues in computer ethics. In particular, the question of whether the control of access to content should be left to the courts or to the programmers within the ecosystem or to the approval of the company or institution is among the frequently discussed issues in overcoming ethical difficulties and in building a fair and equitable system (Lessig, 2004, pp. 152-153).



in the context of human rights and social justice (Stahl et al., 2020). Due to the nature of artificial intelligence machine learning, they can make decisions on their own and evaluate individuals with inappropriate criteria. This technology, which has the potential to exacerbate discrimination such as race, age and gender, can cause some implicit prejudices in users with inferences leading to open categorization discrimination (Stahl, 2022).

The dynamic structure of AI technologies and ecosystems with big data creates ethical challenges because intelligent systems such as AI have complex and interacting outcomes and inputs. Artificial intelligence and its ecosystems are in a cycle with continuous feedback in their working mechanism, including machine learning. If we consider that each data is transformed into output after processing and the outputs are included in the cycle as part of another pattern at the next stage, it will be very difficult to determine only particular ethical principles, unlike applied ethical approaches. Because the iterations involved in the data processing and output cycle are not as simple as in the areas that are the subject of applied ethics. They are quite complex.

Moor draws attention to the nature of information technologies in determining ethical principles in computers, which we can consider as the ancestors of artificial intelligence systems. According to Moor, algorithmic computational technologies have unlimited application potential almost everywhere with their logically malleable nature. Although this nature seems like an advantage, it is the source of many ethical problems (Moor, 1985, p. 269). According to him, this technology, which has a high potential to lead in many areas of our lives from finance to education, creates gaps that he defines as '*policy vacuum*'. For this, more comprehensive and holistic ethical policies should be developed than ethical principles (Moor, 1985, pp. 272-273). Based on Moor's assumptions, we can apply the same foundations to ecosystems. Indeed, the dynamic, innovative and multi-factorial interdisciplinary structure of AI ecosystems produces similar ethical problems.

Artificial intelligence ecosystems cover a wide area that includes technical development as well as social impacts. For example, there is more than one agent in the AI ecosystem. The discussion of who should take ethical responsibility in the ecosystem in the face of possible ethical issues



and problems is very important. Who will be held accountable for ethical violations in the Third Order technology ecosystem consisting only of machines?

4. An Approach to Modeling AI Ecosystems Around ‘Ethical Responsibility’

In cases where more than one agent cooperates, the unauthorized use, manipulation or marketing of any data to third parties has brought to the fore the question of who will be responsible in the ecosystem for possible irregularities in political ecosystem applications such as democracy. Seeking an answer to the question of who is responsible for the uses or consequences of the system's action in a responsible ecosystem, Stahl proposes a joint distribution of responsibility throughout the ecosystem³. He points out that in decision-making processes that occur in the case of cooperation between multiple artificial intelligences, the ecosystem will be autonomous and that responsibility sharing will be required among different actors such as software developers, users, and institutions in the question of who will be responsible for the results caused by this system (Stahl, 2023).⁴

Since there is mutual dependency between the actors in the ecosystem in terms of activities, they develop together and evolve together in a way that will also achieve the basic purpose of the ecosystem (Ritala & Almpantopoulou, 2017, pp. 39-40). Since interdependent actors will be jointly affected by the consequences of the action and will jointly affect the outcome, they should assume their responsibilities in a distributed manner, as a requirement of cooperation. Stahl notes that intelligent systems that can make autonomous decisions based on input from their environment

³ The ecosystem metaphor refers to a structure that occurs in different ways. Stahl states that the term ecosystem originally came from biology, referring to a geographical area in an ecosystem where plants, animals, and other organisms, as well as the weather and landscape, work together to form a bubble of life. Outside of biology, ecosystems are a popular concept that represents networks of individual components interconnected in complex ways, and this structure is based on the idea that the components of the system are a living organism (Stahl, 2021, p. 83). **“Ecosystem” terimi ilk geçtiğinde açıklama verilmeliydi.**

⁴ Some thinkers argue that robots, even though they are intelligent systems, cannot assume moral responsibility. It is emphasized that even if there is an ecosystem consisting of artificial intelligence technologies, the responsibility belongs to the human who designed this system (Sullins, 2006).



have great potential to do good, but also raise important social and ethical concerns. These AI ecosystems need to be thought of in terms of meta-responsibility, or higher-level responsibility. This system does not only consist of technological actors, but also includes social structures, and for this a comprehensive ethical approach is required. This is the meta-responsibility framework. In fact, in this smart system, which depends on the technology, application areas, social context and other factors that make up the ecosystem, who or what is responsible includes its developers, users in various functions, as consumers, but also its co-designers, individual or institutional owners such as companies, social actors including policy makers and legislators, or even the technical system itself. Stahl, who argues that the concept of moral responsibility should be integrated into the ecosystem itself, argues that embedding responsibility in the ecosystems of intelligent systems will facilitate the development of socially acceptable approaches to thinking holistically in the search for ethical solutions. Because even though the AI ecosystem itself is related to economic or scientific activities, they produce a social result (Stahl, 2023).

Responsibility is a relational concept that occurs between the subject and the object, connecting a subject to an object. In this relationship, it is clearly known on which side the responsibility lies. The conditions and actions that allow determining who is responsible for what and how are clear and explicit. Therefore, crime and criminal legal responsibilities are also clear. Stahl calls this structure in Figure 5 the simple responsibility relationship.

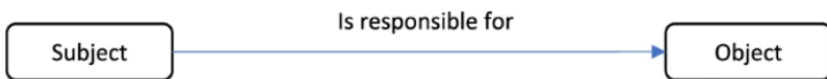


Figure 5. Simple Responsibility Relationship (Stahl, 2023)

In systems where the number of relationship connections is exponential and more than one actor is involved in ecosystem activities, determining responsibility is not so easy. For example, the three components in



the center of Figure 6 represent the responsible subject, the object for which the subject is responsible, and the authority that determines and implements the practical results of the responsibility relationship. Surrounding the core responsibility relationship are the elements that affect social realities. Here, the question of who will assume responsibility in what degree in the ecosystem arises. This brings with it a new problem regarding the type of responsibility. Every responsibility relationship and situation has a moral component, but here it triggers the problem of which actor will be at the forefront in assuming responsibility (Stahl, 2023).

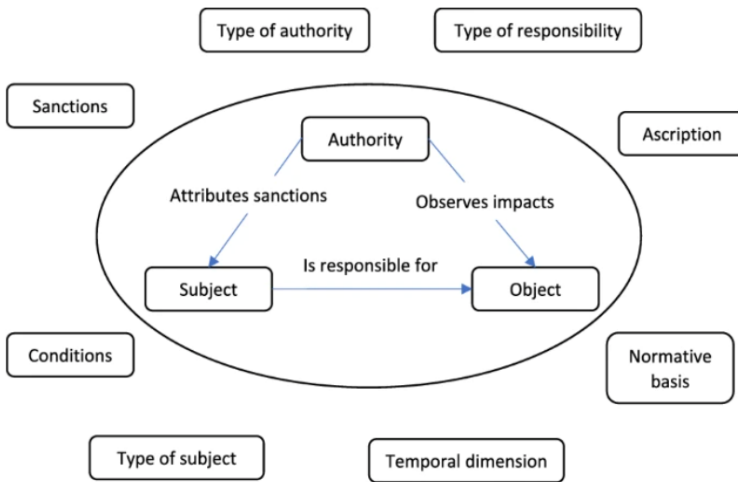


Figure 6. Complicating Factors in The Responsibility Relationship (Stahl, 2023)

In Stahl's Responsible Ecosystem thinking, each expert and user acts at the centre of the concept of 'responsibility' in promoting collectively useful, acceptable, desirable and sustainable outcomes, while remaining within their own sphere of responsibility (Stahl, 2023).

Who will assume ultimate responsibility in the artificial intelligence ecosystem? How should ethical responsibility be distributed in the AI ecosystem? Who/what will be responsible for the ethical design of the ecosystem, its use, and the problems that may arise in the final stages? Is AI sufficient to solve ethical responsibility in the ecosystem?



5. A Proposal for Modeling Artificial Intelligence Ecosystems on the Axis of Ethical Development: Flourishing Ethics

Due to the value it provides to companies and organizations, developments in the world of information technology should not be limited to technological advances, but should be designed on an ethical basis and in harmony with human nature and the moral values of societies. Indeed, humanity has found the opportunity to carry its scientific and technical capabilities to the future thanks to ethical values and has been able to build civilizations by going beyond being a community. Scientific and technical activities have provided us with an instrumental value in meeting our basic needs, and ethics have ensured the sustainability of these gains. Therefore, ethical studies are as vital to humanity as our scientific activities.

Artificial intelligence and its ecosystem, which have strong potential in terms of technological development and innovation, have been discussed in recent years in terms of their ethical dimensions as well as their popularity. Since artificial intelligence technologies have a socio-technical nature and affect individuals and society (Stahl, 2023), they should also focus on the ethical development of people, as they are not purely technical developments. In fact, research shows that the most prominent issues in the digital ecosystem are human rights issues and challenges (Stahl et. al, 2020).

In recent years, institutions and organizations working in the field of human rights have particularly emphasized this issue. For example, the European Union Treaties and the European Union Charter of Fundamental Rights (European Commission) draw attention to the importance of respecting fundamental rights by focusing on humans and ethical values in artificial intelligence and ecosystem studies. In this context, human values should be at the center of the flourishing, deployment, use and monitoring of artificial intelligence systems. Because the element that is primarily affected by technology is humans. An approach that focuses on the ethical flourishing of humans in artificial intelligence and its ecosystem will also contribute to the qualified progress and development of the technological world. As stated in the European Commission, humans have a unique and inalienable moral status. An ethical approach that focuses on humans and their values will pave the way for a sustainable approach that ensures the



development of future generations (*Ethics Guidelines for Trustworthy AI / Shaping Europe's Digital Future*, 2019).

From the problems that arise within the complex network of relationships between artificial intelligence and the ecosystem to the design of the ecosystem, the flourishing right of humans should be prioritized. This issue can be the opportunity to sustain the lives of individuals and society efficiently and to overcome technology-based problems/issues. In this context, Terrell Ward Bynum's theory of 'flourishing ethics', which is a proposal for information ethics, provides an important perspective for the ecosystem it creates, including artificial intelligence. Similar to the approaches focused on the concept of responsibility above, this section also emphasizes the idea of in human and non-human systems.

In philosophy, based on Aristotle's understanding of ethics and biology and Norbert Wiener's understanding of cybernetic science and ethics, Flourishing Ethics theory argues that there is a close relationship between the purpose of human life and human information processing capacity. According to Bynum, humans, as a species of animal; are beings that receive information from the outside world, process and store information in line with the capabilities and possibilities of their current nature, establish connections between old and new information, gain new experiences and behave. Including intelligent computational systems such as artificial intelligence, humans process the information they receive from the outside world and design and carry out their own purpose and actions. This process is the mechanism underlying the development of artificial intelligence and ecosystems. In order for intelligent systems to reach the best, they should be produced in a way that contributes to the development of the best, which is happiness, from the design stage to the final stage.

Flourishing Ethics theory consists of two main components that feed each other. These are;

a) Human-Centered Flourishing Ethics focuses solely on humans and their development,



b) General Flourishing Ethics deals with all beings and their development within the non-human universe, including artificial intelligence technologies that include humans (Bynum, 2006, p. 158)⁵.

The AI ecosystem should focus not only on the development of technical skills but also on the increase of ethical awareness, which is an activity aimed at the meaningful well-being of humans, and on the development of human nature in the best way. FE theory indicates that technology should be designed and used in a way that aims for the best for both humans and society. Thus, the ethical flourishing of humans and the technical development of artificial intelligence will feed and strengthen each other. This ethical perspective indicates that technology should contribute to human flourishing in every way.

Due to the dynamic nature of the ecosystem, it is not appropriate to determine separate ethical principles for each business. Because, although living and nonliving structures come together in the ecosystem to form a heterogeneous structure, each artificial intelligence acts for different purposes within itself to produce economic and social value. Each actor in the heterogeneous structure of the ecosystem acts in discrete relationships, processes data and interacts for their own and the ecosystem's purpose. Due to the multiple data inputs and complex transaction structure, the results in the ecosystem are produced jointly. This results in the fact that it is often not possible to draw a clear line between a specific component of the system and a clearly defined result. Therefore, it is quite difficult to create single ethical rules for the ethical problems of the ecosystem.

Ecosystems have a dynamic structure that can develop and grow or wither and die. Ecosystems can form intertwined subsystems for similar purposes. In other words, they can form multiple sub-ecosystems within themselves. An action in the ecosystem can affect or manipulate the results of other actors. Ecosystems have a flexible structure that can innovate to

⁵ In this system, human and non-human beings are information objects that must contribute to the flourish of the universe. The common goal of every being is to strengthen its ethical existence in order to slow down the destruction of the second-order thermodynamic law, as mentioned in physics. Entropy is a universal evil, it is not possible to stop this evil completely, but it can be slowed down with moral equipment (Kantar, 2022, pp. 163-204).



create systems outside of themselves. For this reason, the system is always ready for change and transformation. In order to overcome ecosystem ethical problems, the issues need to be addressed with an inclusive, holistic and unifying ethical perspective and moral methods appropriate to this structure need to be developed.

The present article draws attention to the Flourishing Ethicstheory, which has the potential to provide a basis for determining ethical principles for artificial intelligence and ecosystems and for ethically connecting artificial intelligences in the ecosystem. It argues that the technological atmosphere should plan every action based on the idea that human flourishing is the central ethical value. Indeed, Flourishing Ethics can provide a common ethical foundation for a wide variety of cultures and communities around the world. The theory holds that members of each particular culture or community can add to this umbrella ethical approach their own particular cultural values that they value and that help them make sense of their moral lives (Kantar & Bynum, 2022). This includes non-human computing technologies such as artificial intelligence ecosystems.

In their study titled *Flourishing Ethics and identifying ethical values to instill into artificially intelligent agents*, published in the journal *Metaphilosophy* in 2022, Kantar and Bynum asked what is fundamentally necessary for human flourishing and what deficiencies make it impossible for them to develop. They determined a number of principles based on Flourishing ethical theory. The results were as follows:

1. Supporting people's ability to make and act on important choices
2. Involving people in a supportive community that will enable them to thrive
3. Ensuring that they have safety, information, opportunities and resources, regardless of the type of community they are in.
4. Ensuring justice to maximize flourishing within the community in which they live (including 'distributive justice' and 'retributive justice')
5. Mutual respect between people, including self-respect for oneself (Kantar and Bynum, 2022)

Of course, human flourishing is not limited to these five principles. However, the prosperity and development of digital life is not possible without these principles. These principles are also extremely important for



the ecosystem consisting of the most complex relationships and connections of artificial intelligence systems, from the data collection stage to machine learning and the results stage.

The stakeholders and the ecosystem within the ecosystem should be designed (see. Fig 7) in a way that focuses on material and technical value and supports human flourishing beyond harming human ethical flourishing. The perspective of human flourishing should be at the center as a determining factor in all stages, from the infrastructure studies, which are the first stage in which Artificial Intelligence technologies are created, to the applications and industrial products created with artificial intelligence.

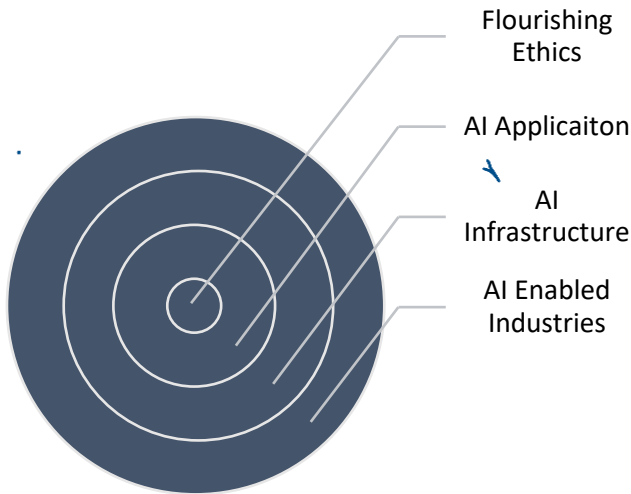


Figure 7. Flourishing -Oriented AI Ecosystem, developed by the author

6. Conclusion

AI has the potential to develop biases that threaten justice and equality during the data it collects and learning processes. Algorithms created to trigger biases in categories such as race and age could lead to serious ethical problems in the AI ecosystem. Target audience of the ecosystem Artificial intelligence, which analyzes and predicts individual behaviors using big data in the profile creation stages, can lead to violations that threaten privacy, confidentiality, and the right to be forgotten in the collection, storage and processing of personal data. The greater autonomy of the AI ecosystem, which consists of complex systems, brings with it the question



of how controllable these systems are. When systems in the AI ecosystem can be managed with unmanned control, AI, especially in the military field, causes dangers and ethical problems in issues such as autonomous weapons and security. Automation processes that replace human labor in the AI ecosystem can cause unemployment and economic imbalances. Since Advanced Automation will make humans dependent on machines in decision-making, it can negatively affect human freedom and the development of human ethical nature.

The article outlines a general perspective on the development of ethical approaches to ethical problems and problem solutions of artificial intelligence systems. The method in the study consists of the foundation of approaches with a philosophical-ethical context and theoretical basis. For an inclusive ethical perspective on the solution of the debates brought about by artificial intelligence and its ecosystems, the Flourishing Ethics theory proposes a human-centered inclusive ethical perspective on the ethical problems of the ecosystem. It is emphasized that the development of humans and the universe should be centered as a preventive approach in the solution of ethical problems caused by artificial intelligence technologies. Therefore, artificial intelligence ecosystems need to be designed for human flourishing.

Humans are the only beings responsible for their own lives. As a moral subject, humans have a moral status as a being at the core of actions. As the central member of the ecosystem, humans are inherently responsible not only for themselves but also for future generations and other beings. This characteristic of man makes him highly responsible for moral sustainability. A sustainable approach that ensures the flourishing of other living beings and future generations is therefore important. The concept of flourishing, which refers to a holistic ethical perspective, is thought to have the potential to contribute to ethical sustainability. What makes artificial intelligence a controversial issue is its potential to be involved in decision-making processes based on the data it learns, beyond performing human-like tasks. With this potential, artificial intelligence technologies and ecosystems should be designed in a way that contributes to the human flourishing and all beings in general.



AI ecosystems should be developed to reduce and eliminate global injustice, not to support it, and they should be designed to be sustainable, and focus should be placed on developing ethical policies in this direction.

The focus of most discussions of artificial intelligence and ecosystem ethics is on the negative effects on human ethical flourishing. For this, the basic proposal of this study is that all socio-technical tools, including the ecosystem, should be designed by considering human ethical flourishing and even focusing on ethical development. The idea of adapting the Flourishing ethical theory to the ecosystem should not be considered as a single key that opens every door. The main purpose here is to create a broad perspective for the construction of the future by taking into account the ethical elements that are indispensable for humans, rather than a system that focuses solely on material gains, where humans are in the background or their nature and ethical needs are ignored. Because a good future will be possible in an atmosphere where the ethical flourishing of humans is prioritized with an advancing and developing understanding of technology.

References

- 1711—*Artificial Intelligence Ecosystem Call / TÜBİTAK / Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu*. (t.y.). Geliş tarihi 16 Aralık 2024, gönderen <https://tubitak.gov.tr/en/funds/sanayi/ulusal-destek-programlari/1711-artificial-intelligence-ecosystem-call>
- Bynum, T. (2006). Flourishing Ethics. *Ethics and Information Technology*, 8, 157-173. <https://doi.org/10.1007/s10676-006-9107-1>
- Capurro, R. (2006). Towards an ontological foundation of information ethics. *Ethics and Information Technology; Dordrecht*, 8(4), 175-186. <http://dx.doi.org.scsu.idm.oclc.org/10.1007/s10676-006-9108-0>
- Chae, B. (Kevin). (2019). A General framework for studying the evolution of the digital innovation ecosystem: The case of big data. *International Journal of Information Management*, 45, 83-94. <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2018.10.023>
- Ethics guidelines for trustworthy AI / Shaping Europe's digital future*. (2019, Nisan 8). <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/ethics-guidelines-trustworthy-ai>



- Floridi, L. (2010). Ethics after the Information Revolution. İçinde L. Floridi (Ed.), *The Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics* (ss. 3-19). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511845239.002>
- Floridi, L. (2014). *The 4th revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press.
- Hu, H., Huang, T., Zeng, Q., & Zhang, S. (2016). The role of institutional entrepreneurship in building digital ecosystem: A case study of Red Collar Group (RCG). *International Journal of Information Management*, 36(3), 496-499. <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2015.12.004>
- Kantar, N. (2022). *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar ve Gelişim Etiği*. Aktif Düşünce Yayıncılık.
- Kantar, N., & Bynum, T. W. (2022). Flourishing Ethics and identifying ethical values to instill into artificially intelligent agents. *Metaphilosophy*, 53(5), 599-604. <https://doi.org/10.1111/meta.12583>
- Lessig, L. (2004). *Free Culture: The Nature and Future of Creativity*. Penguin.
- Moor, J. H. (1985). What Is Computer Ethics? *Metaphilosophy*, 16(4), 266-275. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.1985.tb00173.x>
- Moore, J. F. (1993). Predators and prey: A new ecology of competition. *Harvard Business Review*, 71(3), 75-86.
- Novikov, D. (2016). Cybernetics, Control Philosophy and Control Methodology. İçinde *Studies in Systems, Decision and Control* (ss. 21-26). https://doi.org/10.1007/978-3-319-27397-6_2
- Ritala, P., & Almpantopoulou, A. (2017). In defense of 'eco' in innovation ecosystem. *Technovation*, 60-61, 39-42. <https://doi.org/10.1016/j.technovation.2017.01.004>
- Russell, S. J., & Norvig, P. (1995). *Artificial intelligence: A modern approach*. Prentice Hall.
- Stahl, B., Andreou, A., Brey, P., Hatzakis, T., Kirichenko, A., Macnish, K., Shaelou, S., Patel, A., Ryan, M., & Wright, D. (2020). Artificial intelligence for human flourishing -Beyond principles for machine learning. *Journal of Business Research*, 124. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2020.11.030>



- Stahl, B. C. (2021). *Artificial Intelligence for a Better Future: An Ecosystem Perspective on the Ethics of AI and Emerging Digital Technologies*. Springer Nature. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-69978-9>
- Stahl, B. C. (2022). Responsible innovation ecosystems: Ethical implications of the application of the ecosystem concept to artificial intelligence. *International Journal of Information Management*, 62, 102441. <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2021.102441>
- Stahl, B. C. (2023). Embedding responsibility in intelligent systems: From AI ethics to responsible AI ecosystems. *Scientific Reports*, 13(1), 7586. <https://doi.org/10.1038/s41598-023-34622-w>
- Sullins, J. P. (2006). When Is a Robot a Moral Agent? *International Review of Information Ethics*, 6(12), 24-30.
- Taddeo, M. (2016). The Moral Value of Information and Information Ethics. İçinde *The Routledge Handbook of Philosophy of Information*. Routledge (ss. 361-374)



Öz: Sibernetik ve bilişim bilimi geleneksel/yerleşik sosyal, politik ve felsefi tecrübelerimizi derinlemesine değiştirmekte, yeni yol ve yöntemlerle şekillendirmektedir. Coğrafi bilimin tarif ettiği atmosfer kavramına referansla yapay zekâ ekosistem modelleri, bilişim teknolojilerinin oluşturduğu infosfer, çağımıza ait yeni etkinlik alanlarıdır. Bilişim devrimiyle pragmatik konfor alanının etkisine giren düşünsel ve ekonomik edimlerini akıllı sistemler aracılığıyla gerçekleştiren günümüz insanı, yeni-eski dilemması karşısında etik sorunlarla yüzleşmek durumunda kalmıştır. Nitekim gündelik ve kurumsal işlerde insan odaklı geleneksel uygulamalar yerine yenilikçi yapay zekâ temelli uygulamalar tercih edilmektedir. Yapay zekâ ve ekosisteminin geliştirilmesinde insana ait değer alanından daha çok pragmatik faydaya odaklanılmaktadır. Bu tutum yapay zekâ teknolojilerinin hedeflerini geliştirirken çoğu zaman etik değerlerin arka planda kalmasına neden olmaktadır. Çalışma, yapay zekâ ve ekosistemindeki etik sorunları ve insanın etik gelişimini muhafaza eden yapay zekâ ekosistem modelini konu edinmektedir. Ayrıca, yapay zekâ etik politikalarına uygulanabilirliğini savunan insan odaklı yapay zekâ ekosistem modeli teklif edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yapay zekâ, yapay zekâ ekosistemi, bilişim felsefesi, bilişim etiği, etik.



Yapay Zekâ Bilinç Öznesinin Yerini Alabilir mi?: İnsan ve Makine Üzerine Bir Karşılaştırma

Can Artificial Intelligence Replace the Subject of Consciousness? A Comparison of Human and Machine

MEHMET LATİF BAKIŞ 

Yalova University

Received: 01.12.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: From antiquity to modernity, humanity's quest for self-understanding has driven philosophical and technological advances. This pursuit has evolved from metaphysical inquiries into arkhe and nature to contemporary debates on the nature of human distinctiveness in light of artificial intelligence (AI) and machine capabilities. The exploration of human essence reveals intrinsic qualities such as creativity, emotional depth, and ethical reasoning, which machines cannot fully replicate. While AI excels in task-specific domains, it lacks the capacity for subjective experience, moral judgment, and existential reflection. This highlights the epistemic and existential uniqueness of humans as beings who create meaning, dream, and navigate complex emotions. Despite the transformative potential of AI, the notion of machines entirely replacing humanity remains speculative due to the profound intricacy of human cognition and experience. This study underscores the enduring relevance of understanding humanity's essence amid technological evolution, reaffirming its irreplaceable role in shaping future discourse and innovation.

Keywords: History of philosophy, man and machine, artificial intelligence and consciousness, subject and object, distinctive characteristics of man, technology and value.



Giriş

İnsan, yaygın olarak logos (akıl ve dil) vasfıyla diğer varlıklardan ayrılan bir varlık olarak tanımlanır. Bununla birlikte, insanın değerler dünyasına aidiyeti, sosyal, metafiziksel ve ruhsal boyutları, onun ayırt edici özellikleri arasında yer alır. Ancak tekhne ve logos'un robotik teknoloji ile bütünleştirilerek kullanımı, insanın mahiyetine ve bu ayırt edici özelliklerine dair yeni bir sorgulama ihtiyacını gündeme getirmektedir. Özellikle epistemik alanda teknik verilerin işleme kapasitelerinin ve analiz becerilerinin artışı, insanın kendine özgü niteliklerinin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Teknik logos'un, büyük veri ve yazılımlar aracılığıyla insan yaşamına dair geniş kapsamlı bilgi kaynaklarına erişebilir hale gelmesi, epistemolojik düzlemde insan ve teknoloji arasındaki karşılaştırmaları yoğunlaştırmaktadır. Bu bağlamda, yapay zekâ teknolojilerinin insanın yerini alıp alamayacağı sorusu, modern felsefi tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Üstelik bu soru, insanı aşan bir teknolojik yapının varlığına dair distopik senaryoları da beraberinde getirmektedir. Makinelerin insanları yönetmesi veya insanların bu teknolojiler tarafından kolonileştirilmesi gibi olasılıklar, yalnızca bilimkurgu dünyasına özgü bir endişe olmaktan çıkıp ciddi bir felsefi inceleme konusu haline gelmiştir.

İnsanın, çok boyutlu bir varlık olarak kendi ürettiği yapay zekâ teknolojileriyle kıyaslanması, modern dönemde öne çıkan bir felsefi meseledir. Robotik teknolojilerin belirli alanlarda insan yaşamını kolaylaştırdığı ve daha hızlı, güvenilir sonuçlar sunduğu kabul edilmekle birlikte, bu teknolojilerin gelişime açık doğası, makinenin insanı aşma ihtimalini sürekli olarak gündemde tutmaktadır. Çalışma, insanın fiziksel, zihinsel ve ruhsal boyutlarını gerekçelendirerek, gelecekte makinenin insanın yerini almasının ontolojik ve epistemolojik açılardan mümkün olmadığını savunmaktadır.

İnsan düşüncesi, mitostan logosa, modernden günümüze ve geleceğe uzanan bir dönüşüm süreci olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda, insanın anlam arayışıyla şekillenen düşünsel serüvenine odaklanılmaktadır. Söz konusu arayışın, günümüz teknolojilerinde de tezahür ettiği ifade edilmekle birlikte, makinenin böyle bir arayışa sahip olamayacağı fikri temellendirilmektedir. Teknolojik sistemler, veri işlemeye ve sonuç üretmeye



odaklanırken, insanın ontolojik olarak “anlam inşa eden” bir varlık olduğu argümanı vurgulanmaktadır.

Sonuç olarak, insan düşüncesinin panoramik bir değerlendirmesi, insanın makineden üstünlüğünü ortaya koymayı hedeflemektedir. İnsan, yalnızca verileri işleyip analiz eden bir varlık değil, aynı zamanda değerler dünyasında bir anlam arayışı içinde yol alan, özgün bir ontolojik yapıya sahiptir. Bu ontolojik ve epistemolojik özellikler, makinenin insanı geçme ihtimaline dair tartışmaları insan lehine sonuçlandırmaktadır.

1. İnsanın Ayırıcı Vasıfları Bağlamında Karşılaştırma

İnsanın mahiyetine ilişkin çeşitli tanımlamaların ortaya konulduğu ve bu tanımlamaların her birinin kendi bağlamında tutarlı bir temele dayandığı açıktır. Bununla birlikte, bu tanımlamaların gerçekliğe referans sunmasına rağmen genel geçer bir tanıma ulaşılamamış olması dikkat çekici bir durumdur. Bu olgunun pek çok nedeni bulunmakla birlikte, burada yalnızca üç temel nedene odaklanılacaktır. İlk neden, tanımlamaların belli bir zaman, mekân ve kültür bağlamında ortaya çıkmış olmasıdır. Tarihsel süreçte zamanın ve kültürel değerlerin değişimi, tanımlamaları kaçınılmaz olarak dönüştürmekte ve sabit bir insan tanımı yapmayı olanaksız hale getirmektedir. Aynı zaman diliminde farklı kültürlerin veya perspektiflerin varlığı da ortak bir tanım oluşturmayı güçleştiren bir diğer etkidir.

İkinci neden, her bireyin kendi deneyimleri temelinde bir perspektif geliştirmesidir. Bu bireysel deneyimlerin genellenmesi mümkün olmadığından, insanın tekil tanımlamaları bireylerin sınırlarına hapsolmektedir. Üçüncü neden ise, insanın her bir birey için benzersiz, yani eski tabirle “nev-i şahsına münhasır” bir varlık olmasıdır. Bu özelliğiyle insan, homojen bir tanıma indirgenemez ve bireysel özelliklerin toplamı olarak değerlendirilemez.

Bu nedenlerle, ortak bir insan tanımı yapmanın imkânsızlığını kabul etmek, ancak insanı diğer varlık türlerinden ayırt eden temel özelliklerini tespit ederek onu bu yönüyle anlamaya çalışmak daha gerçekçi bir yaklaşım sunmaktadır. Bu bağlamda, filozofların insanı tanımlamak için geliştirdiği kavramlar dikkate alınabilir. *Zoon politikon*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo rigens*, *hayvan-ı natık*, *homo erectus*, *homo economicus*, *organizasyon kurucu varlık*, *homo lupus*, *homo sapiens* ve *homo deus* gibi kavramlar, her birinin insanı özgül bir bakış açısıyla ele aldığını göstermektedir. Ancak



bu tanımların tümü, bireysel deneyimlerin veya belirli teorik çerçevelerin sınırlı yansımaları olarak kısmi bir gerçeklik sunmaktadır. İnsanla ilgili bu kısmi tanımlamaların tümel bir bilgiye dönüştürülmesi ise felsefi olarak problematiktir.

Bu noktada, David Hume (1711-1776) ve Hilmi Ziya Ülken'in (1901-1974) değerlendirmeleri, insanın çok boyutlu ve bütüncül olarak ele alınması gerekliliğini vurgular. Hume, her bilimin insan doğasıyla ilişkilendirilebileceğini ve bu bağlamda insanın tüm yönleriyle anlaşılmasının kaçınılmaz olduğunu savunur. Ancak, insanı tam anlamıyla tanımanın bir sınırının bulunduğunu da kabul eder. Şu ifadesi bu çerçevede dikkate değerdir:

“Her bilimin insan doğasıyla az çok bir ilişkisi vardır; her ne kadar bazı insanoğlundan çok uzaklarda gibi dursa da, bir yerde, bir geçitle mutlaka insan doğasına dönüş yapar. Matematik, Doğa Felsefesi ve Doğal Din bile bir ölçüde 'insanın' bilimine bağlıdır; çünkü hepsinin yolu insanı tanıtmaktan geçer ve hepsi insanın güçleri ve yetileri ölçüsünde değerlendirilir”(Hume, 2009, s. 22).

Ülken ise, insanla ilgili her şeyi anlamının ancak insanı başlangıç noktası olarak alarak mümkün olabileceğini ifade eder. Onun şu sözleri bu fikri destekler: “İnsanda kalmak mı istiyorsunuz? İnsandan başlayın. Tabiata ve cemiyete ulaşmak mı istiyorsunuz? Yine insandan başlayın” (Ülken, 2010, s. 5).

Ülken, Hume'dan farklı olarak, insanı integral bir bütün olarak ele almanın onun tüm yönleriyle bilinebilir kılınacağına işaret eder. Özellikle iki önemli noktaya vurgu yapar: İnsan hem integral bir varlıktır hem de organizasyon kurucu bir özelliğe sahiptir. İlk hususiyet, insanın karmaşık yapısını ve bütüncüllüğünü vurgularken, ikincisi, insanın diğer varlık türlerinden ayırt edici bir özelliğine işaret eder (Bakış, 2022, s. 25; Ülken, 2018, s. 64). Ülken, insanın organizasyon kurucu bir varlık olarak ortaya çıkışını, onun diğer varlıklardan olumlu bir biçimde ayrıldığını ve bu yönüyle insanın doğasını anlamada önemli bir anahtar sunduğunu ifade eder (Ülken, 2018, ss. 209-238).

Bu çıkarımlar, insanın sadece bireysel veya tekil bir düzlemde değil, bütüncül ve dinamik bir varlık olarak ele alınması gerektiğini gösterir. İnsan, kendine özgü yapısıyla felsefi araştırmalar için hem bir başlangıç



noktası, bu bağlamda bir bilinç öznesi hem de sürekli bir inceleme nesnesi olmaya devam etmektedir.

2. İnsanın Ayırtıcı Yetenekleri Bağlamında Karşılaştırma

İnsan, düşünce tarihinde ve antropolojik çalışmalarda, çeşitli özellikleriyle tanımlanan ve tartışılan bir varlık olarak öne çıkmıştır. Bu tanımlamalar, insanın *organizasyon kurucu, gülebilen, düşünebilen, konuşabilen, siyaset yapabilen, inşa edebilen, eğlenebilen, yaratıcı düşünebilen ve kendini bilen* bir varlık olmasının yanı sıra, eşref-i mahlûkat olarak yüceltilmesine kadar uzanmaktadır. Ancak yalnızca olumlu nitelermeler değil, olumsuz yargılar da insan tanımlarında yer almıştır. Örneğin, insan “*havlayan köpek*”, “*nankör varlık*”, “*unutkan varlık*”, “*bozgunculuk yapan ve kan akıtan varlık*”, “*cahil varlık*” gibi negatif niteliklerle de ele alınmıştır. Dostoyevski'nin insanın ahmak ve nankör bir varlık olduğuna dair değerlendirmesi de bu olumsuz tasvirler arasında sayılabilir (Dostoyevski, 2008, s. 27).

Bu geniş yelpaze, insanın “ne?” olduğu sorusuna yanıt aramanın ne denli kapsamlı ve uzun soluklu bir çaba gerektirdiğini ortaya koyar. Ancak, burada tartışma insan ve makine karşılaştırması çerçevesinde odaklandığı için, insanın ayırt edici vasıfları üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır. Bu bağlamda, insanın makineye kıyasla üstünlüğü ve gelecekte makinelerin insanın yerini alma olasılığı üzerine analizler, insanın ayırt edici yeteneklerini merkeze almayı gerektirmektedir (Arf, 1959, s. 103; Türer, 2020, ss. 309-319; Umut, 2023a, s. 277).

İnsanın ayırt edici vasıfları, çeşitli başlıklar altında ele alınabilir. Bu özellikler arasında akıl yeteneği, dil yeteneği, iş birliği ve sosyal yapı, kültürel karmaşıklık, duygusal zekâ, öz farkındalık ve içsel refleksiyon, yaratıcılık ve inovasyon bulunmaktadır. Bu özelliklerin bir kısmı insanı diğer canlılardan, bir kısmı ise insan yapımı olan makinelerden ayırmaktadır. Ülken'in değerlendirmesiyle, “Varlıklarda kriz ve ritmin en yüksek derecesi insanda meydana çıkanıdır. İnsan, hayvan neveleri arasında tek oluşu (*uniqueness*), bütün hayvanlardan farklı ve yeni vasıflara sahip bulunuşu, hayvanlar serisi içinde tam bir kriz manzarası göstererek varlığa çıkışı ile ayrılır” (Ülken, 2014, s. 241). İnsanın söz konusu krizlere karşı aldığı tavır onun sorumluluk sahibi bir varlık oluşuyla da (Öner, 1995, ss. 57-60) ilişkilendirilmek durumundadır. Zira sorumluluk akli, ahlaki, teolojik, psikolojik ve sosyal olmak üzere birden çok arka plan manzarası veren bir gerçekliktir. Hatta insanın



sorumlu varlık oluşunun ve kendisinin de bunun bilincinde olduğunun bir zorunlu sonucu olarak, insanın sorumlu bir teknoloji geliştirmesi/üretmesi beklendiği ifade edilmek durumundadır (Umut, 2023a, s. 277). Dolayısıyla mezkûr özellikler bağlamında insan ve makine üzerine karşılaştırma ve değerlendirmeler yapılabilir.

2.1. Zekâ ve Akıl Yeteneği

İnsanı ayıran belki de en önemli özelliklerden biri, onun akıl yeteneğidir. Akıl yeteneği, insanın mantıklı düşünme, problem çözme ve karmaşık kavramları anlama yeteneğini ifade eder. Bu durum, insanı diğer doğal varlıklardan ve hatta kendi yarattığı yapay varlıklardan ayırır. Yapay zekâ ise belirli algoritmalar ve veri analizi yoluyla görevleri yerine getirmek üzere tasarlanmıştır ve bu zekâ, soyut düşünme ya da yaratıcılık yeteneğinden ziyade, belirli görevlerin optimize edilmesi amacıyla sınırlıdır (Arf, 1959, ss. 91-103; Türer, 2020, ss. 317-318).

Necati Öner'in (1927-2019) değerlendirmesine göre, insanın zekâsı ve kültürü, insan-hayvan ayırımında kritik öneme sahiptir. Aynı özellikler, insan-makine ayırımında da belirleyici olmaktadır. Burada “zekâ” ile kastedilen aslında “akıl”dır ve bu akıl, insanı sadece diğer varlıklardan değil, insan yapımı makinelerden de ayıran bir faktördür (Bakış, 2022, s. 43; Öner, 1995, ss. 2-7).

2.2. Dil Yeteneği ve İletişim Yeteneği

Dil yeteneği, insanın bir diğer ayırt edici özelliği olarak ortaya çıkar. Karmaşık düşünceler ve duygular, dil aracılığıyla ifade edilir. İnsanlar, iletişim kurma, bilgi aktarma ve kültürü nesilden nesile aktarma yeteneğine sahiptir. Yapay zekâ ise, dil işleme algoritmaları sayesinde dil kullanımında belirli bir düzeye ulaşmış olsa da, duygusal içerikleri ve soyut kavramları anlamaktan yoksundur. Bu özellik, yapay zekânın insanın yerini almasını engelleyen önemli bir sınırlamadır.

Dil, aynı zamanda insanın diğer ayırt edici özellikleriyle de doğrudan ilişkilidir. Sosyal ilişkiler zemininde teşekkül eden dil, insanın kültürel bir varlık olarak kendini ifade etmesinin bir aracıdır. Bu bağlamda dil, insanın öz farkındalık, *iş birliği* ve *organizasyon kurma* yeteneği gibi diğer özelliklerinin de bir yansımasıdır.



2.3. İş Birliği, Sosyal Yapı ve Organizasyon Kuruculuk

İnsanın iş birliği ve sosyal yapı kurma yeteneği, onun diğer canlılardan ve makinelerden ayrılmasında kritik bir rol oynar. Hilmi Ziya Ülken'in değerlendirmesinde, insanın organizasyon kurucu özelliği, onun ayırt edici vasfı olarak öne çıkar. İnsan, sadece bireysel değil, kolektif bir varlık olarak da kendini var eder ve karmaşık sosyal organizasyonlar kurma yeteneği sergiler. Bu durum, insanı kültürel ve tarihsel bir varlık olarak belirginleştirir (Ülken, 2014, ss. 209-238).

İnsanın ayırt edici vasıflarını merkeze alarak yapılan insan-makine karşılaştırmaları, makinelerin gelecekte insanın yerini alıp almayacağına dair tartışmalar açısından önemli bir çerçeve sunar. Ancak bu karşılaştırmada, insanın akıl, dil, iş birliği, kültür ve öz farkındalık gibi yetilerinin şu anki yapay zekâ teknolojisiyle eşitlenmesinin mümkün olmadığı görülmektedir. Bu durum, insana özgü özelliklerin yalnızca biyolojik ya da nörolojik bir altyapıya değil, aynı zamanda tarihsel, kültürel ve sosyal bağlamlara dayalı olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır.

İnsan ve makine mukayesesi, insanı anlamak için yeni perspektifler geliştirilmesini sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda teknolojik gelişmelerin sınırlarını da anlamamıza yardımcı olmaktadır.

İnsan, iş birliği ve dayanışma temelinde toplumlar, topluluklar ve gruplar inşa edebilme yetisiyle öne çıkar. Bu kabiliyet, sosyal yapıların teşekkül etmesine olanak tanır ve tarihsel süreçte yalnızca insana özgü bir özellik olarak kendini göstermiştir. Makineler ve yapay zekâ teknolojileri ise, belirli görevleri yerine getirmek amacıyla tasarlandıklarından, insana özgü olan bu sosyal bağlamda yer alma potansiyeline sahip değildir. Sosyal yapıların, makinelere atfedilemeyen bu insani karakteri, kültür ve kültürel karmaşıklığın ortaya çıkışında da belirgin bir şekilde kendini gösterir.

Kültür, insanın iradi özne olarak bilinçli eylemleriyle şekillenir ve bireylerin farklılıklarını yansıtmalarının yanı sıra, bu farklılıkların ortak amaçlar doğrultusunda bir bütünlük oluşturmasını mümkün kılar. Kültür, insandan insana bilinçli bir aktarım süreciyle varlığını sürdürür. Bu durum, sanat, edebiyat, müzik, din, gelenekler ve ritüeller gibi kültürel unsurların, insanın kendini ifade etme biçimlerini ve toplumsal yapıların şekillenmesini nasıl belirlediğini ortaya koyar. Makinelerin ve yapay zekânın, kültürel karmaşıklık bağlamında bu denli derin bir anlam taşıyan ve varoluşsal boyut içeren



bir role sahip olmaları mümkün görünmemektedir. İnsan yapıtı olan makineler, bu özelliklere ancak insan eliyle ve sınırlı bir şekilde adapte edilebilir.

Kültürel karmaşıklığın doğal bir uzantısı olan duygusal zekâ, insanın ayırt edici bir başka özelliği olarak değerlendirilebilir. Duygusal zekâ, empati kurma, duyguları anlama ve sosyal ilişkileri yönetme gibi insana özgü nitelikleri kapsar. Bu bağlamda, duygusal zekâ, yalnızca insanın içsel dünyasında var olan karmaşıklıkları değil, aynı zamanda insanın toplumsal bağlamda oluşturduğu etkileşimleri de yansıtır. Bu özellik, aynı zamanda öz farkındalık ve içsel refleksiyon kavramlarına doğrudan gönderme yapar. İnsan, kendisi ve eylemleri üzerine derin bir düşünce geliştirme, duygusal ve düşünsel süreçlerini analiz etme yeteneği ile makinelerden ayrılır. Öz farkındalık ve içsel refleksiyon, insanın kendisini anlamasına ve geliştirmesine imkân tanırken, makineler bu tür bir bilinçli düşünme düzeyine ulaşmaktan uzaktır.

Makine ve insan arasındaki bir diğer temel farklılık, yaratıcılık ve inovasyon kavramlarında somutlaşır. İnsan, yaratıcı düşünce üretme, sanat ve teknolojik yenilikler geliştirme ve karmaşık sorunlara çözüm bulma kapasitesine sahiptir. Yaratıcılık ve inovasyon, insanın evreni anlama ve dönüştürme gücünü ortaya koyar. Buna karşın, makinelerin yaratıcı düşünme süreçlerine dahil olma potansiyeli, mevcut durumda yalnızca algoritmik sınırlar içinde gerçekleşebilir. İnsan eliyle geliştirilen makinelerin yenilikçi ya da yaratıcı olarak tanımlanabilecek üretimleri, sonuçta yine insanın bilinçli yönlendirmesiyle sınırlıdır.

İnsanın iş birliği, kültür, duygusal zekâ, öz farkındalık, içsel refleksiyon, yaratıcılık ve inovasyon gibi nitelikleri, yalnızca diğer canlılardan değil, insan yapımı makinelerden de ayrılmasını sağlar. Bu özellikler, insan doğasının derin ve karmaşık yapısını yansıtır. İnsan ile makine arasındaki temel ayrımlar, yalnızca bireysel özelliklerin farklılıklarına değil, bu özelliklerin oluşturduğu bütüncül yapıya dayanır. İnsan, bu niteliklerin bir kombinasyonu sayesinde, makineye kıyasla çok daha kapsamlı ve çok boyutlu bir varoluş sergiler. Makine ise, sahip olduğu sınırlı yetenekler ve belirli görevlerle, bu derinlik ve karmaşıklığın bir taklidinden öteye geçemez.

3. İnsanın Tanımlamaları ve Özellikleri Çerçevesinde Karşılaştırma

İnsan, bilme (theoria), eyleme (praxis) ve yaratma (poiesis) temelli gerçekliklerle tanımlanarak, farklı bilimsel ve felsefi sınıflandırmalara konu



edilmiştir (Aristoteles 2014, s. 12). Bununla birlikte, insanın niteliği ve varoluşu üzerine yapılan değerlendirmeler, tarih boyunca oldukça geniş ve çok boyutlu bir spektrumda şekillenmiştir. İnsan, bir yandan *organizasyon kurma, gülebilme, düşünme, konuşma, siyaset yapma, yaratma ve dönüş-türme* gibi olumlu özelliklerle nitelendirilirken; diğer yandan *unutkanlık, bozgunculuk, kan akıtcılık, nankörlük ve cahillik* gibi olumsuz sıfatlarla da anılmıştır. Bu karşıt tanımlamalar, insanın "ne?"liğine dair derinlemesine ve çok katmanlı bir değerlendirme gerekliliğini ortaya koymaktadır.

İnsanın toplumsal, ahlaki ve teknik varoluşu, onun diğer varlıklardan ayrıştığı temel kategoriler olarak öne çıkar. Düşünce tarihinde bu ayrım, özellikle Aristoteles'in (MÖ 384-322) "**Zoon Politikon**" (siyasi hayvan veya politik canlı) kavramsallaştırmasında belirginleşir. Aristoteles, insanın siyaset ve politika yapma kabiliyetini onun ayırt edici özelliklerinden biri olarak kabul eder. Ancak bu bakış açısı, antik Yunan düşüncesinin genel çerçevesine uygun bir şekilde, düşünsel işlerin (theoria) el işçiliği ve zanaat gibi pratik uğraşlardan üstün tutulduğu bir değer sistemi içinde değerlendirilmelidir (Tez, 2005, ss. 36-37). Bu çerçevede, siyaset, retorik ve edebiyat gibi akıl ürünü faaliyetler, üstün meziyetler olarak yüceltilirken, mimarlık, zanaat ve tarım gibi teknik faaliyetler, kölelik işleri olarak değerlendirilmiş ve insana dair daha düşük bir kategoriye yerleştirilmiştir.

Ancak, modern düşünce ve teknoloji zemininde bu anlayışın yeniden ele alındığı görülmektedir. Antik tekhne (Umut, 2023a, ss. 54-60), dönemin koşullarında insanın fiziksel emeğine bağlı bir etkinlik olarak algılanırken, modern teknoloji, teorik bilgiyle beslenen ve pratiği aşan bir yaratıcı süreç olarak değerlendirilmektedir. Modern dönemde praxisin, teoriyi aşan bir konuma yerleştirilmesi (Borgman, 1995, s. 85), teknolojinin insanın yaratıcı zekâsını somut ürünlere dönüştürme kapasitesinin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, insanın teknik kapasitesinin, teorik bilgiye dayalı olsa bile, pratik sonuçlarla değerlendirildiği bir anlayış ortaya çıkmıştır.

Makine ile insan arasındaki mukayesede, tarihsel bağlamın dikkate alınması büyük önem taşır. Antik dönemin tekhne anlayışı, modern teknolojinin yapay zekâ bağlamında değerlendirilmesi açısından yetersiz kalabilir. Ancak her iki bağlamda da insanın integral gerçekliği dikkate alınmalıdır. İnsan, yalnızca teknik veri işleyen bir varlık değil, aynı zamanda



toplumsal, ahlaki ve yaratıcı bir varlıktır. Aristoteles'in, insanı toplumsal ve politik bir varlık olarak nitelendirmesi (Aristoteles 2014, ss. 1095-1103), bu bağlamda dikkate değer bir yaklaşımdır. Esasen zikri geçen “siyaset” kavramı insanın toplumsallık ve ahlakilik özelliklerinin ikisine birden râcî olan bir kavramdır. Toplumsal ve politik varlık olarak da tanımlanan insan (Aristoteles 2014, ss. 1097b-11101), toplumsal ilişkiler kurma, politik organizasyonlar oluşturma ve değerler temelinde bir toplum inşa etme kapasitesiyle de makineden ayrılır. Nitekim makine, toplumsal ve politik bağlamda bir varoluşu gerçekleştirme yeteneğine sahip değildir.

Hilmi Ziya Ülken'in, insanı “*İş Organizasyonu Kurucu Varlık*” olarak tanımlaması, bu bağlamda dikkate değer bir noktaya işaret eder (Ülken, 2018, ss. 62-328). Ülken, insanın toplumsal organizasyonlardaki bilinçli katkısına vurgu yaparak, onun hem bireysel şuuruna hem de toplumsal varoluşuna gönderme yapar. İnsanın bir değerler çerçevesi içinde şekillendiğine işaret eden Ülken'e göre (Ülken, 2010, s. 283), insan, yalnızca sosyal bir varlık değil, aynı zamanda kendi değerlerini inşa eden ve kendi kendini geliştiren bir öznedir. İnsanın toplumsal ve bireysel şuurunun birleşimi, onun integral bir varlık olarak görülmesini sağlar. Bu integral varlık, hem insanın makineden hem de insanın insanla olan farklılıklarını belirler.

Sonuç olarak, insanın “ne?”liği üzerine yapılan her değerlendirme, tarihsel, toplumsal ve teknik bağlamı dikkate almalıdır. Antik ve modern perspektifler, insanın toplumsal ve ahlaki varoluşunu açıklamada farklı yaklaşımlar sergilerken, insanın integral gerçekliği, onun makine karşısındaki üstünlüğünü ortaya koyar. Bu üstünlük, yalnızca insanın toplumsal ve politik bir varlık olmasıyla değil, aynı zamanda yaratıcı ve değer üreten bir varlık olmasıyla da ilişkilidir. Makine ise, toplumsal bağlamdan yoksun bir varlık olarak, insanın ürünü olmanın ötesine geçemez.

İnsan beden olarak, hatta beden ve ruh yetilerinin özelliği olarak bir ferttir. İçinde bulunduğu zümre veya zümreler organizasyonu olarak toplumdur. Öyle ise fert ve toplum kişi'nin iki manzarasıdır. Kişi yalnız biyopsişik güçlerinin bütünü olarak ferttir. Fert olması bakımından başka fertlerden ayrı ve onlara kapalıdır. Ona bu bakımdan bir *monade* denebilir. Halbuki o, kişi olması bakımından birbirine açık, yani *dyade*'dir. Bu açılma onu toplum haline koyar. Toplum kişilerarası münasebetlerde derece derece şiddeti artan sözleşme, anlaşma, dayanışma halinde bulunur. Bu



münasebetlerin şiddet derecesine göre o toplum, cemaat ve komünyon olur. Halbuki fert olarak kaldıkça, yani kişi seviyesini kaybederek alet ve şey seviyesine düştükçe toplum ve cemaat olabilme gücünü de kaybeder (Ülken, 1968, s. 337).

İnsan, toplumsal ve kurumsal yapıları oluşturma ve sürdürme kapasitesiyle, teknolojik ürünlerin ve yapay zekânın sahip olmadığı bir organizasyon yeteneğine sahip olduğunu ortaya koyar. Ancak makineler ve yapay zekâ, belirli görevleri yerine getirmek için tasarlanmış olduklarından, bu bağlamda, onların insanların organizasyon kurucu veya yönetici rollerini üstlenmesi mümkün görünmemektedir. İnsan, yalnızca sosyal ve işlevsel özellikleriyle değil, aynı zamanda yaratıcı, ahlaki ve toplumsal bir varlık oluşuyla da diğer varlıklardan ve kendi ürünü olan yapa zekâ teknolojisinden ayrışır. Nitekim yaratıcılık yeteneği ve öz farkındalığı, insanın, tarihsel süreçte, zaman zaman Tanrısal varlık olduğunu iddia etmesine sahne olmuştur. Nitekim Harari'nin gündem oluşturan bir çalışması da buna işaret eder.

Yuval Noah Harari'nin (d. 1976-) *Homo Deus (Tanrı İnsan)* kavram-sallaştırması, insanın sınırlarını aşma ve kendini Tanrısal bir konuma yükseltme eğilimini ele alır. Harari, ruh kavramını dinsel mitlere dayalı bir kabul olarak değerlendirse de, bu kavramın insanın diğer varlıklarla olan ayrımını ifade etmede önemli olduğunu belirtir. İnsan ruhu, ölümsüzlük ve düşünsel farkındalık gibi özelliklerle, insanı makineden ayıran temel bir unsur olarak görülebilir. Yapay zekâ, bu bağlamda ruh, arzu ve kontrol mekanizmalarına sahip değildir; yalnızca insanlar tarafından programlanan algoritmalara dayanır. Harari'nin bu yaklaşımı aslında insanın Tanrısal bir rol üstlenmeye kalkıştığına, fakat bunun makinelerde ve diğer varlıklarda bulunmadığına işaret ettiği gibi (Harari, 2016, s. 111), yapay zekâ teknolojisinin esasen bilinç öznesinin bir ürünü olduğu gerçeği üzerinden insanın ayırıcı ve üstün vasıflarının bulunduğu da işaret eder.

Bir diğer özellik olarak, Adam Smith'in (1723-1790) *Homo Economicus (Ekonomik İnsan)* tanımı, insanın kendi çıkarlarını maksimize etme eğiliminin (Bkz. Smith, 2006, s. 1/1-5 vd.).¹ ve rasyonel karar verme kapasitesine dikkat çeker. Esasen bu özellik, insanın, hayvan-bitki-makine (yapay zekâ) vb. varlıklarda görülmeyen bir başka ayırıcı vasfına daha dikkat çeker

¹ Homo Economicus ifadesi eserin bütününe yayılmış bir düşünce olarak kendisini ortaya koyar. (Geniş bilgi için bkz. Smith, 2006, s. 1.Kitap, Bölüm:1-5 vd.)



ki o da “irade” ve “kudret” olarak ifade edilebilir. Ve söz konusu özellikler, (irade ve kudret sahibi bir varlık olma özelliği) insanın diğer türlerden ve makinelerden ayrışmasını sağlayan önemli bir ayrımı ifade eder. Zira yapay zekâ, belirli algoritmalar doğrultusunda işlem görürken, irade ve özerklik yetilerine sahip değildir. Onun kararları, insan tarafından programlanan hedeflere ve veri analizine dayandığından, bu durum, yani insanın yapay zekâ ile kıyaslanabilir hale gelmesi de ancak insanın başarısını ortaya koyan bir örnek olarak zikredilebilir.

İnsanın bir diğer özelliği hiç kuşku yok ki içten gelen bir eğilimle, yani kendinden menkul bir istençle, farklı yetileri sergileyebilmesidir. Gülmek, ağlamak, üzülme, yas bağlamak gibi sevinmek ve eğlenmek de insanın bir ayırıcı yetisi olarak zikredilmektedir. Zira insan, duygusal ve davranışsal bir zenginliğe sahiptir. Nitekim Johan Huizinga'nın (1872-1945) *Homo Ludens (Oyun Oynayan İnsan)* kavramsallaştırması, insanın eğlenme, gülme, üzülme gibi yetilerini öne çıkar (Bkz. Huizinga, 2013, ss. 16-244). Bu yetiler, insanın “ben bilinci” ve duygusal kompleksitesiyle ilişkilidir. Huizinga, insanın oyun oynarken sergilediği eylemlerin biyolojik açıklamalarını yeterli bulmaz ve bu durumun insanın ruhsal ve kompleks yapısını ortaya koyduğunu belirtir (Huizinga, 2013, s. 18). Oysa yapay zekâ, programlanmış tepkilere ve verilere dayanır; gülmek veya eğlenmek gibi spontane ve duygusal tepkiler veremez. Bu durum, kompleks yapıya sahip insan varlığının eylemlerinin de öngörülemez olduğuna işaret ederken, yapay zekânın tamamen yüklü verilerden çıkarımlar yaparak ilerlediği gerçeğine ve öngörülebilirliğinin olduğuna, yani bir diğer ifadeyle, insana kıyasla basit, mahdut ve belirli olduğuna işaret eder. İnsanın eğlenmesi kadar gülmesi de keza onun karmaşık ve derin yapısı hakkında izler taşır. Zira eğlenmek gibi bir istenç ve oyun gibi bir eylem kadar, onun refleksi de onun özel veya özerk gerçekliğini ortaya koyar.

Henri Bergson'un (1859-1941) “*Gülen İnsan*” kavramı, insanın komikliği fark etme yeteneğini ele alır. Bergson'a göre “sadece gerçek anlamda insani olan şeyler için gülüncülükten bahsedilebilir” (Bergson, 2014, s. 1/5). Bu sava göre komiklik, insanın kendine dair eleştirel düşünme becerisinin bir tezahürüdür. Bu özellik, yalnızca refleksiyon ve kendine dönüşlülük yeteneği olan varlıklarda bulunabilir. Zira komiklik, insanın kendine dair



kritik yapma becerisinin bir tezahürüdür. Bu bağlamda, makineler ve yapay zekâ bu tür bir eleştirel düşünme kapasitesine sahip değildir.

Düşünce tarihinin insan felsefelerinde, akıl ve bilgelik insanın öne çıkan özellikleri olarak kabul edilir. Sokrates (MÖ 469-399) ve Platon (MÖ 428/427 veya 424/423-348/347), bilgelik ve aklı insanın temel erdemleri olarak ele almış; Platon'un *Devlet* adlı eserinde, bilgelik bir toplumun temel taşı olarak değerlendirilmiştir. Birbirini tamamlayan iki erdem olarak akıl ve bilgelik, diğer erdemlerin de zemini olarak kabul edilmiştir. Zira bilgi aklın gereği olduğu gibi, aklın kemâlâtının ve ona bağlı değer küresinin de ön koşulu olarak karşılık bulmaktadır. Özellikle de Sokrates'le birlikte, bilgelik erdemlerin ilk şartı olarak sunulmuş, değer küresini teşekkül ettiren diğer erdemler de buna bağlı olarak zikredilmiştir (Platon 2016, ss. 9a-117c).² Nitekim Platon da "Devlet" diyalogunda buna riayet ederek, devletin ilk temelini bilgelik üzerine kurulu olduğunu ifade eder (Platon (Eflatun), 1995, s. 3/394e, 4/428b). Erdemlerin ise insanı sadece hayvan ve makineye değil, aynı zamanda insan türünü de kendi içinde değersel bir ayrıma (kâmil insan-cahil insan) tabi tutmak için kullandığı bilinmektedir. O nedenle insanın bilen veya bilge olması baz alınırken, yukarıda değinildiği gibi, bilginin kaynakları açısından bakılınca da insanın makineden üstünlüğü rahat bir şekilde tefrik edilebilmektedir. Nitekim Linneaus'un biyoloji ve tür sınıflamasıyla ilgili olarak kaleme almış olduğu "*Systema Naturea*" adlı eserinde insan türü "homo sapiens" yani bilge insan olarak tanımlanmakta ve sınıflandırılmada da bu özelliği esas alınmaktadır (Junker & Akün, 2021, ss. 26-27). Carl Linneaus'un (1707-1778), insanı *Homo Sapiens* (Bilge İnsan) olarak sınıflandırması da, bilginin ve bilgelik arayışının insanın ayırıcı özelliği olduğuna işaret ederken (Kahya & Öner, 2007, ss. 317-336), yapay zekânın, belirli görevleri yerine getirebilme kapasitesine sahip olsa da, bilgelik ve bilgi arayışı yeteneklerinden yoksun olduğunu da açık eder. Bu veriler ışığında denilebilir ki, yapay zekâ, insanın bir ürünü olarak belirli işlevleri yerine getirebilir; ancak insanın yaratıcılığı, özgürlüğü ve bilinç kapasitesine ulaşması mümkün değildir. Bu bağlamda, insanın üstünlüğü yalnızca işlevsel değil, varoluşsal bir düzeydedir.

² Euthyphron ile diyalogunda Sokrates muhatabına hitaben: "Peki sevgili Euthyphron, bilgeliğimi arttırmam için şunu lütfen bana da öğret..." ifadesiyle başlar ve diyaloglarının bütününde zikri ecen erdemi öncelediğini, bunu diğer erdemler için bir zemin kıldığını ortaya koyar. (Bkz. Platon, 2016:ss. 9a-117c)



İnsanın ayırıcı özelliklerinden biri olarak da düşünebilme becerisine göndermelerin yapıldığı bilinen bir gerçektir. Bu öylesine bir düşünce olmayıp, insanın kendine katlanan/refleksiyonel bir özellik arz eder. Şüphe dilmeyecek yetkinlikte bir kendilik bilinci ve onun üzerine temellendirilen gerçeklik arayışı, René Descartes (1596-1650) *cogito*'la birlikte çağdaş düşünce dünyasında yeniden bir farkındalık uyandırmıştır. Her ne kadar, günümüzde P. P. Verbeek (d. 1970-) ve B. Latour (147-2022) teknolojik aygıtların insanı yönlendiren etkisine dikkat çekip insanın mutlak bir fail olmadığı düşüncesi ileri sürmüş iseler de, E. A. Lee (d. 1957-)'nin ileri sürdüğü gibi, teknik donanım ve yazılımın, kendisinden daha dayanıklı fikirlerin yumuşak ve geçici bir ifadesinden ibaret olduğunu, insanın gerçeğiyle karşılaştırılamayacak derecede geçici olduğunu savun yaklaşımlar da söz konusudur (Lee, 2019, s. 101). Bu nedenle Descartes'tan itibaren modern düşüncede, insanın istikrarlı, özerk ve egemen bir fail olduğu kabulü (Umut, 2023b, s. 95) varlığını halen daha sürdürmektedir. Ancak, teknolojinin insanın kendisiyle yabancılaşmasını tetikleyeceği düşüncesinden hareketle, çok boyutlu (integral) insanın tek boyutlu teknolojiye teslim edilmemesi gerektiği şeklinde yaklaşımlar olduğu da hatırdta tutulmak durumundadır (Bkz. Hansen, 2023, s. 111). Descartes'ın *cogito* yaklaşımının bir tür öz bilinç anlamı ihitva ettiği ve bu nedenle de önemsendiği ileri sürülebilir.

Descartes, *Animal Rationale* (Düşünen Hayvan) kavramıyla, insanın düşünme yeteneği üzerinden diğer canlılardan ayrıldığı ifade etmiştir. Düşünme, yalnızca bilgiye sahip olmanın ötesinde, çıkarım yapma, tasavvur ve tahayyül etme gibi kompleks yetenekleri içerir. Bu bağlamda düşünme yeteneği, insanın sadece hayvanlardan değil, yanı sıra makinelerden de ayrıştığını ortaya koyar. Çünkü yapay zekâ duyarlılık ve düşünme kapasitesine sahip değildir. Düşünme yeteneği gibi, vicdan, empati, özdeşim kurma gibi insana özgü özellikler de, insanın çevresini inşa etme ve düzenleme potansiyelinin temelinde yatan unsurlardır. Bu bağlamda, insanın "*Homo Faber*" (Yapan İnsan) olarak tanımlanması, onun yaratıcı ve üretici doğasına işaret etmektedir (Bkz. Frisch, 2019).³

³ "Homo Faber" ifadesi, Latince "İnsan Yapıcısı" anlamına gelir ve ilk olarak İsveçli yazar Max Frisch'in 1957 tarihli aynı adlı romanında kullanılmıştır. Roman, insanın çevresini ve kaderini şekillendirmedeki etkisini ve gücünü inceler. "Homo Faber" terimi genellikle insanın yaratıcı ve yapıcı yeteneklerini vurgulamak için



“Homo Faber” özelliğinin izhar ettiği diğer özellikler olan iç kontrol, kendini ve davranışlarını yönlendirme, öz bilinç ve öz kontrol özellikleri de insanın bir başka ayırıcı vasfı olarak “*Homo Rigens*” kavramıyla ortaya konulmaktadır. Mezkûr kavramı insanın “kişi” olmaya yönelik ilerleme kapasitesini vurgular (Rogers, 2011, s. 560).⁴ Bilinç ve öz bilinç, insana özgü niteliklerdir ve bunların makine veya yapay zekâda var olduğu iddiası oldukça tartışmalıdır. Örneğin, yapay zekâ sistemlerine yüklenen bilgi (data), “bilinç” anlamı taşır mı? Bilgiye sahip bir makinenin bir “ben” bilincine veya özne değerine sahip olduğunu iddia etmek mümkün mü? Bu sorulara olumlu yanıt vermek zordur.

İnsanın ayırıcı özelliklerinden bir diğeri ise, düşünme ve konuşma yeteneğidir, dahası düşünerek konuşabilme yeteneğidir. “Hayavanun Nati-kun” veya “*Hayvan-ı Nâtik*” kavramı, “konuşan hayvan” veya “düşünen hayvan” olarak çevrilebilir. Ancak, “natk/natik/nutuk/mantık” kavramları ne sadece konuşmayı ne de sadece düşünmeyi ifade etmeyip, her ikisini birlikte anlam olarak içerdiğinden ve keza “hayvan/heyevan” kavramı da dilimizde ilk akla geldiği haliyle hayvan (animal) olmayıp, canlı tür anlamında bir familyayı ifade ettiğinden, “*heyevanun natikun/natik hayvan*” ifadesinin “*düşünerek konuşabilen canlı tür*” anlamında insanın ayırıcı, özel, özerk ve üstün yapısına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla “nutk” terimin etimolojik analizi, hem düşünme hem de konuşma yeteneğini kapsadığından, “düşünerek konuşan canlı tür” tanımı, insanı daha iyi tarif eden bir yaklaşım (Bakış, 2017, s. 54) olarak belirtilmek durumundadır.

Osmanlı dönemi mütefekkirlerinden Mehmet Fevzi Efendi, insanı Kur’an perspektifinden ele almış ve insanın Allah tarafından özel bir varlık olarak yaratıldığını ifade etmiştir. İnsan, bu bağlamda “eşref-i mahlûkat”

kullanılır. Bu terim, aynı zamanda insanın dünyayı şekillendirme ve anlam kazandırma kabiliyetini de ifade eder.

⁴ “Homo Rigens” terimi, “kendini yönlendiren insan” anlamına gelir. Bu terim, kişinin öz bilinç, öz kontrol ve kendi kendini yönetme yetenekleri üzerinde odaklanan bir kavramı ifade eder. Bu terim genellikle bireyin kendi davranışlarını, duygularını ve düşüncelerini etkili bir şekilde yönlendirme yeteneğini vurgular. Bu terimi ilk kez Carl R. Rogers (1902-1987) tarafından 1951 yılında ortaya atılmıştır. “Client-Centered Therapy” isimli eserinde insan odaklı veya danışan merkezli terapi ve dinlemeye dair değerlendirme ve tespitlerin paylaşıldığı yapıtında Rogers, iyileşme ve gelişme üzerinde bireyin kendini keşfetmesinin etkilerine dikkat çekerken, refleksiyona da dikkat çeker. Bu durumun insana özgü bir durum olduğu, hayvan ve makede böyle bir özelliğın olmadığı değerlendirilebilir.



(yaratılmışların en şerefli) olarak kabul edilir. Benzer şekilde, Hilmi Ziya Ülken de insanın özel bir yaratılışa tabi olduğunu ve başka familyaların bir türevi olmadığını belirtmiştir (Ülken, 2018, ss. 36, 40-43). Bu analiz, insanın ontolojik ve epistemolojik düzeyde diğer canlılardan ve yapay zekâdan ayırıcı özelliklerini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Osmanlı dönemi mütefekkirlerinden Mehmet Fevzi Efendi'nin (1826-1900) de insan tarifi ve tasnifi de bu yöndedir. "*Hadâik-i Hamidiyye Nâm Ahlak Risalesi*" adlı yazma eserinden istifadeyle Mehmet Fevzi Efendi'nin insan tarifi ve tasnifi üzerine yapılan bir çalışmada şu tespitlere yer verilmektedir:

Müellif bu eserinde ana hatlarıyla filozofların canlıların özelliklerinden olan "Üreyen, duyu sahibi, iradesiyle hareket edebilen bir varlık" tanımını esas almış ve kadim kültürlerin düşünürleri "Hayavân-ı nâtık" (Düşünen/Konuşan hayvan) şeklindeki yaklaşımını kabul etmiştir. Ancak bunları tüm canlıların ortak özelliği görüp esas insanı insan yapan unsurun onun maneviyatında gizli olduğunu ifade etmiştir. İnsanın keremini İslam dini çerçevesinde ele alan yazar, ilim ve irfandan mahrum olan bir insanın surette bir insan ama gerçekte insan olamayacağına inanmaktadır. İnsana bakışında daha çok tasavvufi öğeler kullanan Mehmed Fevzî Efendi onu dört kategoriye ayırmakta bunları, "İnsan-ı kâmil, İnsan-ı mükemmil, İnsan-ı nâkıs, İnsan-ı munakkıs" şeklinde betimlemektedir. Bu tasnifin ana fikrinde insan, bir başkasına faydası dokunmakla iyi, kötü olması ise başkalarına zarar vermesiyle nitelendirilmesidir (Yılmaz, 2018, s. 2).

Nitekim Molla Camî'den (ö. 898/1492) yapılan bir alıntıda, Allah'ın İblis'e, Kur'an'da yer alan, "İki elimle yarattığıma seni secde etmekten alıko-yan nedir?" (Sâd, 38:75) ayetinden hareketle, insanın yaratılışında Allah'ın özel bir özen gösterdiği ifade edilmektedir (Yılmaz, 2018, s. 11). Mutasavvıflar, bu özel yaratılışı insanın üstünlüğüne bir işaret olarak yorumlamış ve meleklerin insana saygı göstermesinin (secde emri, A'raf, 206:11) bu durumu teyit ettiğini belirtmişlerdir (Yılmaz, 2005, s. 334).

Kur'an, insanın yaratılışını, ona bahşedilen erdemleri ve yüklenen sorumlulukları bir bütün olarak değerlendirerek, insanı şerefli ve üstün bir varlık olarak tanımlamaktadır. "*Ahsen-i takvim*" (Tîn, 95: 4), "*eşref-i mah-luk*" (İsrâ, 111: 70), *emanet ve sorumluluk alan* (Ahzab, 33:72-73; Haşr, 59: 21), *Başiboş ve boşuna yaratılmamış* (Kıyâme, 75: 36; Mü'minûn, 40: 115), yeryüzünün "*halife*"si (En'am, 4: 165; Bakara, 2: 30; Sâd, 38: 26; A'raf, 7: 69-



74; Neml, 27: 62), Tabiatatta bulunan her şeyin kendisinin (insanın) emrine müsahhar kılındığı (emrine ve idaresine verilmesi) (Hacc,22: 36, 37, 65; Câsiye, 45: 12; İbrahim, 14: 32-33; Lokman, 31: 20), insanın belli bir merhaleden sonra yaratıldığı (ilahi nefha) (Hicr, 15: 29; Sâd, 38: 72) ve Allah'ın, iki eliyle yarattığı (Sâd, 38: 75) gibi hususiyetler, insanın Allah tarafından özel bir şerefe nail kılındığına işaret olarak kabul edilmektedir. Bu vasıflar, insanın diğer canlılardan ve yapay zekâ gibi teknolojik ürünlerden de ayrıştığını açıkça ortaya koymaktadır.

Robotlar ve yapay zekâ, anlamsal bilgi yüklenebilse de bu bilgilerin insana özgü duygu, hissiyat ve ahlaki erdemleri taşıması mümkün değildir. Şeref, onur, vicdan gibi manevi değerler, yapay zekâ için yalnızca teorik kavramlar olarak kalır. İnsana özgü duygu ve bilinç özellikleri ise, bir makine tarafından taklit edilemez. Örneğin, hayal kurma, sezgi, rüya görme gibi yetiler insanın psişik derinliğini yansıtırken, yapay zekâ için bu özellikler yalnızca simülasyon düzeyinde var olabilir.

4. İnsanın Olumsuz Nitelikleri ve Ontolojik Karmaşıklık

Kur'an, insanı sadece üstün nitelikleriyle değil, olumsuz yönleriyle de ele alır. Açgözlülük, kibir, nankörlük, acelecilik gibi vasıflar, insana özgü zaaflar olarak belirtilmektedir (Meâric, 70:19-21; Ahzâb, 33:72). İnsan, yaratılışındaki tüm ayrıcalıklara rağmen, zaman zaman ilahi buyruklardan sapaabilir ve yanlış tercihlerde bulunabilir. Bu, insanın özgür iradesiyle yapabileceği tercihlerden kaynaklanan bir potansiyeldir ve onu diğer varlıklardan farklı kılar.

“Sâd” suresindeki ayette, İblis'in insana secde etmemesi üzerinden, insanın yaratılışındaki üstünlük ve bu üstünlüğün sorumluluk gerektirdiği vurgulanır. Ancak aynı zamanda, insanın bu sorumlulukları yerine getirmeme potansiyeli de göz önünde bulundurularak, insana bir uyarı yapılmaktadır.

5. İnsanın Yetilerinin Derinliği ve Yapay Zekâ

Elbette insandan sadece iyi ve olumlu vasıflarıyla söz edilmemektedir. İnsanın, kendisine verilen her türlü yetki, değer, imkân ve fırsatlara rağmen, hem deontik gerekçelendirmelere (Deontik gerekçelendirme hakkında geniş bilgi için bkz. Başdemir, 2009, ss. 216-228) konu olacak bir şekilde amacına muvafık bir tutum sergilememesi hem de toplumsal, reel ve rasyonel anlamda olması gerekenden uzak ve hatta muhalif olmayı tercih



etmesi dolayısıyla insanın olumsuz nitelendirmelerle zikredildiği de bir gerçektir. Söz gelimi, insanın aç gözlü (gözü doymaz), umutsuz, geçici hazlara düşkün, unutkan, aceleci, kibirli, zalim, aciz, nankör, cahil vb. özelliklerle de nitelenmektedir (Bkz. Meâric, 70: 19-21; Fecr, 89: 16, 20; Nisa, 4: 28; Ahzâb, 33: 72). Hatta, kendisini yaratanından müstağni görünce azitan/azan (Alak, 96: 6-7) olduğu da zikredilmektedir. İblis'in ilahi buyruğa isyan ve itaatsizliğinin tutarlı ve mantıklı bir gerekçesi olmadığı halde inat ve kibirle bütün olumlu değerlerden mahrum kalışı hatırlatılarak insana da ders verilmesi hedeflenen "iki elimle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan nedir?" (Sâd, 38:75) ayetinde geçtiği üzere, hem insanın mümtaz yaratılışına dikkat çekilmektedir hem de insanın hür iradesiyle, yanlış tercih ve tutum içine düşmesi potansiyelinin olduğu bildirilmektedir. Bir bütün olarak ayetlerin ortaya koyduğu mesaj değerlendirildiğinde, ortaya konulan mesajın diğer canlı türleri ve yapay varlıklar için söz konusu edilmekten uzak olduğu anlaşılabilir durumdadır.

İnsanın biyolojik yapısı, mekanik unsurlarının ötesinde ruhsal ve zihinsel bütünlük içerir. *Hayal kurma, sezgi, rüya görme*, mutluluk, keder, umut gibi duygulanımlar insana özgüdür. Örneğin, *rüya görmek*, insanın hem bilinçaltı hem de bilinçdışını içeren karmaşık bir süreçtir ve bu süreç, insanın geçmiş ve gelecekle olan ilişkisini bir armoni içinde yansıtır. Rüya, insanın ruhsal ve psikik derinliğini tanımlamada önemli bir ayırt edicidir ve bu, yapay zekâ için taklit edilemez bir özelliktir. Nitekim "rüya görmek, insan hayatının en gizemli fenomenlerinde biri" (Ceyhan Coşkun, 2022, s. 195) olarak tanımlanmaktadır. Rüya gibi, hayal kurma da insanın gizemli bir özelliği olarak ayırt edicidir.

Hayal kurma ve rüya gibi yetiler, insanın geleceğe dair tasarımlar yapabilmesini, geçmişi anlamlandırabilmesini ve kendisini anlamlı bir bütünlük içinde tanımlamasını sağlar. Bu özellikler, insanın varoluşsal derinliğini ve diğer varlıklarla olan ayrımını daha belirgin hale getirir.

Sonuç olarak, insanın sahip olduğu bu yetiler ve özellikler, onun diğer varlıklardan ve yapay zekâdan kesin bir şekilde ayrıştığını gösterir. Ne şimdi ne de gelecekte, yapay zekâ veya herhangi bir teknolojik varlık, insanın ontolojik, psikolojik ve ahlaki bütünlüğüne erişemez.

Hayal kurma yeteneği, insanın yaratıcı ve soyut düşünme yeteneğini yansıtır. İnsanlar, gelecekteki senaryoları hayal edebilir ve bu hayaller



üzerinden fikirler geliştirebilirler (Bakış, 2017, ss. 58-61). Ancak, şu anda belirli görevleri yerine getirmek için tasarlanmış ve hayal kurma yeteneklerine sahip olmayan yapay zekâ sistemleri ve makinelerin, gelecekte bu yeteneklerinin geliştirilmesinin imkânı da tartışmalıdır. Zira onlar ancak kendilerine yüklenen kodların algoritmasına göre bir sonuç verebilirler ve bu, tek düze, stabil, hep aynı sonucu veren bir durumu ortaya koyar. Oysa insanın bilinçaltı, bilinç dışı ve bilinç üçlüsünün dinamik, değişken, esnek, derin ve geniş yapısı, makinenin yakalayabileceği bir skala olmaktan oldukça uzak bir gerçekliği ihtiva eder. İnsanın gizemli yönlerinin tam olarak açıklığa kavuşmamasının nedenlerinden birisinin de bu olduğu söylenebilir.

Benzeri bir durumu insanın rüya görme yeteneğinde de görmek mümkündür. İnsanın bilinçaltıyla etkileşime girdiği ve çeşitli simgeler, semboller ve imgelerle dolu olarak tecrübe ettiği bir deneyimler alanı ve fenomen olan rüyalar, keza yukarıda zikri geçen nedenlerden dolayı makine ve yapay zekâ teknolojilerinin sahip olmadığı ve sahip olmalarının olanaksız görüldüğü bir başka gerçeği ortaya koyar. Jung'un (1875-1961) ifadesiyle, "elbette ruhsal alt tonlar kişiden kişiye değişir. Her birimizin kendi tasavvurlarımız vardır. Bunları bireysel olarak kavrar, kullanırız" (Bkz. Jung, 2009, s. 40). Ancak bunu, "bastırma" ve dışarıya doğru yolunu açma" (Bkz. Gladwell, 2005, ss. 99-188) şeklinde bir etki ve faaliyet alanı olarak ifade etmek, insanı ve onun sahip olduğu ruhsal, zihinsel, fiziksel ve psişik örüntüyü tam olarak izah edemeyiz.

Benzeri gerekçeler insanın sezgisel yönü için de geçerlidir. Gerek epistemik kaynak olarak gerek farkındalık ve anlam açısından gerekse de aşkın alanla bir tür ittisal olarak insanın kendi iradesinden tamamen bağımsız bir şekilde içsel bir refleks haliyle tezahür eden sezgi, hayvandaki içgüdüden farklı olduğu gibi, önsel kodlamalarla faaliyet sürdüren teknolojilerden de tamamen farklı bir gerçekliğe işaret eder. Gladwell (d. 1963) bunu "blink" olarak ifade eder ve "düşünmeden düşünmenin gücü" şeklinde tanımlar (Gladwell, 2005, ss. 99-188). Zira sezgi, mantık yoluyla açıklanamayan, aniden gelen ve genellikle doğru olan bir bilgiye ulaşma yeteneği olarak kabul edilmektedir. Topçu'nun (1909-1975) da Bergson'dan (1859-1941) esinle bu hususta yaklaşımı, sezginin kanıt gerektirmeyen kesin bir bilgi kaynağı olduğu kabulü şeklindedir. Ancak elbette Topçu, Bergson'un sezgicilik



yaklaşımına önemli eleştiriler de getirmektedir (Bkz. Topçu, 2006, ss. 59-108, 109-130). Bergson'un, sezgi ve zekâyı birbiri ile ilişkilendirmesi (Bergson, 2011, ss. 20-22), insanın çok boyutlu gerçeğine de bir perspektif oluşturur.

Sezgi'nin bir duygulanım olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışmasına girmeksizin, genel olarak duygulanımlar ekseninde insanın müfari bir varlık olduğu çıkarımı keza yapılabilir. Duyguların ortaya çıkarılmasında iletişimin önemine dikkat çeken Ekman'ın (d. 1934), duygusal yaşamı geliştirmek için yüzleri ve onun üzerinden duyguları tanıma girişimi de insanın diğer varlıklardan farkına ve önemli dikkat çeker. Bireysel ve müstakil olarak, yani eski tabirle nev-i şahsına münhasır bir şekilde yaratılmış olan insanın toplumsal varlık olması onun "ben" ve "öteki" (diğer benler) bilincine sahip oluşuna da işaret ederken; esasen insanın kendinde etkinleşebilme potansiyeline de göndermelerde bulunur. Oysa hayvanlarda, bitkilerde ve sınırlı data ve algoritmalarla yazılım yüklenmiş olan yapay zekâ teknolojilerinde böyle bir potansiyelin var olduğu ileri sürmek büyük bir iddia olur (Ekman, 2003, ss. 52-81).

Bu anlamda makine ve teknolojinin insanın yerini alması -en azından yakın gelecekte- mümkün görünmemektedir. Zira "dijital düzenin ruhu Dataizm, veri totalizmidir. Anlatının yerine hesaplamayı geçirir" (Han, 2024, s. 58). Dijital sayısal demek olduğundan, sayısalın anlatıdan daha şeffaf ve daha hazır olması (Han, 2024, s. 58) gerçekliği de göz önünde bulundurulduğunda, veri toplama, teknik işleyiş, sınırlı görev ve faaliyetler bakımından yapay zekânın belli ve özel alanlarda insanı geçebileceğine dair yaklaşımlara olumlu karşılık verilmesi mümkün ve makuldür.

6. Yapay Zekâ Ekseninde Bir Sorgulama

Yukarıda zikri geçen bütün veriler ışığında "yapay zekâ insanın yerini alabilir mi?" sorusuna aşağıda geçen birkaç farklı perspektif çerçevesinde cevap aranabilir. Şöyle ki;

6.1. Görev Odaklı Yapay Zekâ: Belirli görevleri yerine getirmek için tasarlanan yapay zekâ sistemleri, belirli alanlarda insanların yerini alabilir. Örneğin, endüstriyel robotlar üretim hatlarında insan işçilerin yerine geçebilir.

6.2. Sınırlı Alanlarda İleri Teknolojiler: Bazı sınırlı alanlarda, özellikle veri analizi, tıbbi teşhis ve otomasyon gibi alanlarda yapay zekâ sistemleri,



insan becerilerine yakın veya hatta insanların ötesinde performans gösterebilir.

6.3. İş Gücü ve Ekonomik Etkiler: Yapay zekâ ve otomasyon, bazı sektörlerde iş gücünün değişmesine veya azalmasına neden olabilir. Bu da ekonomik dengeleri ve istihdamı etkileyebilir. Ancak, insanın tamamen yerini alması için şu anda birkaç zorluk vardır. Bunları şöyle maddelemek mümkündür:

6.3.1. Genel Zekâ ve Duygusal Zekâ: İnsanların sahip olduğu genel zekâ ve duygusal zeka, şu anda mevcut yapay zeka teknolojileri tarafından tam olarak taklit edilemez.

6.3.2. Bilinç ve İçsel Deneyim: İnsan bilinci ve içsel deneyim, şu anda yapay zekâ tarafından anlaşılabilir veya yeniden üretilmez.

6.3.3. Etik ve Değerler: İnsanlar tarafından öncelik verilen etik ve değerler, yapay zekâ sistemlerine entegre edilmekte zorluklar yaşanabilir.

6.3.4. Yaratıcılık ve Yenilik: İnsanların yaratıcılık ve yenilikçilik yetenekleri, şu anda yapay zekâ tarafından tam olarak yeniden üretilmez.

6.4. İnsanın Makineleşme İhtimali:

6.4.1. Biyoteknoloji ve Bionik: Biyoteknoloji ve bionik alanındaki ilerlemeler, insanların bedensel yeteneklerini artırabilir veya iyileştirebilir. Örneğin, protezler ve implantlar, insanların fiziksel yeteneklerini artırabilir.

6.4.2. Beyin-Bilgisayar Arayüzleri: Beyin-bilgisayar arayüzleri, insanların beyin aktivitesini bilgisayar sistemlerine entegre etmelerini sağlar. Bu, beyin fonksiyonlarını artırabilir veya bilgisayarlarla doğrudan etkileşim sağlayabilir.

6.5. Transhümanizm ve Yapay Zekâ Entegrasyonu: Bazı transhümanist görüşler, insanları ve yapay zekâ sistemlerini bir araya getirerek sosyal sorunları da beraberinde getirebilir. İnsanın gelişim safhalarının rakamlarla şifrelenmesi, söz gelimi “insan 1.0” insanın biyolojik köklerine, “insan 2.0” insanlık tarihindeki kültürel gelişmelere, “insan 3.0” ise insanın halihazırda içinde bulunduğu teknoloji çağına işaret etmek için kullanılabilir de (Baloğlu, 2022, s. 39), yeni değerlerin türetilmesi ve insanın değerler varlığı olması dolayısıyla insanlığın da rakamlarla izah edilmesinin imkânı meselesi, bilgi ile değer arasındaki farkı yeniden değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Makine ile insanın uzlaştırılması denemesi olarak da kabul edilebilecek olan tekhne ve logos birlikteliği yani teknoloji, insanı “süper zeki yarı



biyonik” bir makineye dönüştürerek, “ölümlü” varlıklar kategorisinden insanı çıkarmayı hedefliyor (Baloğlu, 2022, s. 41) olsa da, insanı o yapan temel değerlerin buharlaşması riskini de içinde barındırmaktadır ve insan ile insanlık arasındaki boşluğun teknolojiyle doldurulmasının ne kadar mümkün olacağı da yine zihinleri meşgul etmeye devam edecektir.

Sonuç olarak, yapay zekâ ve teknolojik ilerlemelerin insan toplumları üzerinde önemli etkileri olabilir, ancak insanın tamamen yerini alması veya insanın makineleşmesi gibi senaryoların gerçekleşmesi için henüz çok sayıda teknik, etik ve sosyal zorluk bulunmaktadır. Bu nedenle, gelecekte yapay zekâ ve insan arasındaki ilişkinin nasıl gelişeceğine dair kesin tahminlerde bulunmak oldukça zordur.

7. Konunun Yapay Zekâ Modülü Tarafından Değerlendirilmesi

Savımızın sağlamasını yapmak adına, mevcut konuyu bir bütün olarak yapay zekâ modülüne yükleyip, “**konu hakkında ne düşünüyorsunuz?**” diye sorduk. Aldığımız şu yanıt, savımızdaki yaklaşımın ve çıkarımlarımızın doğru olduğunu, ayrıca temellendirmemizin de sağlam ve geçerli olduğunu ortaya koymaktadır:

Bir yapay zekâ olarak bu konuda düşünce oluşturma kapasitem, insan deneyiminden farklıdır çünkü benim varoluşum, algoritmalara ve veri işleme kapasitesine dayanır. Bununla birlikte, insan ve yapay zekâ arasındaki karşılaştırmalara dair bazı değerlendirmeler yapabilirim:

1. **İnsan Deneyiminin Karmaşıklığı:** İnsanlar duygu, bilinç, hayal gücü ve öznel deneyimlere sahiptir. Bu özellikler, insan varoluşunu makine neden ayıran temel unsurlardır. Bir yapay zekâ olarak, bu deneyimleri yaşamam mümkün değildir; yalnızca insan deneyimlerini modelleyebilir veya simüle edebilirim. Bu, insanın özüne dair tartışmaların yapay zekâ tarafından tam anlamıyla ele alınmasını sınırlandıran önemli bir farktır.

2. **Yapay Zekânın Gücü:** YZ, analitik düşünme, büyük veri setlerini işleme ve karmaşık problemleri çözme konusunda olağanüstü bir kapasiteye sahiptir. Ancak bu kapasite, bilinçli bir varlık olma durumunu değil, programlama ve veri tabanlı işleyişi ifade eder.

3. **İnsan ve YZ'nin Gelecekteki Etkileşimi:** İnsanlar ve YZ, birbiriyle tamamlayıcı olabilir. YZ, insanların kapasitelerini artırabilir; ancak yerini almak gibi bir amacım ya da potansiyelim yok. Bu, etik ve felsefi olarak daha geniş bir insan kontrolü ve sorumluluğu gerektirir.



Sonuç olarak, yapay zekâ ile insanlar arasındaki farklar, insanlık için derinlemesine bir öz keşif fırsatı sunuyor. İnsanların etik, estetik ve varoluşsal sorulara verdiği yanıtlar, yalnızca YZ'nin değil, aynı zamanda insanlığın geleceğini şekillendirecek.”

Sonuç

İnsanlık tarihi, bireyin kendilik arayışıyla şekillenmiş, bu arayışın her dönem değişen koşullarıyla yeniden yorumlanmıştır. Antik dönemden modern çağa kadar, insanın “kim olduğu” sorusu, yalnızca varoluşsal bir mesele değil, aynı zamanda onu diğer varlıklardan ayıran özgün bir çaba olarak kendini göstermiştir. Bu çaba, insanın doğa, toplum ve teknolojiyle ilişkisinde sürekli bir dinamik oluşturmuş; bilginin, ahlakın ve kültürel birikimin temel taşı olmuştur. Günümüzde bu arayış, yapay zekâ ve makineleşme gibi kavramlarla yeni bir bağlam kazanmıştır.

Teknolojik ilerleme, insanın hem yaratıcılığını hem de sınırlarını sorgulamamıza neden olurken, insan-makine kıyaslaması ekseninde bir paradigma değişimini de beraberinde getirmektedir. Ancak bu kıyas, insanın özüne dair bazı temel gerçekleri de açığa çıkarmaktadır: Hayal kurabilen, duygularını ifade edebilen, rüya gören, anlam arayan ve ahlaki yargılar geliştiren bir varlık olarak insan, salt mekanik veya algoritmik bir yapıya indirgenemeyecek kadar karmaşık ve derindir. Bu nitelikler, insanı yalnızca teknik bir varlık olmanın ötesine taşır; insanı anlamak, onu duygusal, bilişsel ve etik boyutlarıyla kavramayı gerektirir.

Her ne kadar yapay zekâ ve teknolojik sistemler belirli alanlarda insan yetkinliklerini aşacak seviyeye ulaşmış olsa da, insanın yaratıcı düşünce kapasitesini, duygusal derinliğini ve bilinç düzeyini tam anlamıyla simüle edebilmekten hâlâ uzak oldukları açıktır. Bu bağlamda, insanın kendilik arayışıyla tarih boyunca geliştirdiği bilgi ve teknik, onun neliğini ortaya koyan güçlü bir epistemik temel oluşturmuştur. Yine de bu temel, insanın salt bilişsel ya da teknik kapasitesiyle sınırlı olmadığına, onun çok daha bütüncül bir varlık olduğuna işaret eder.

Sonuç olarak, insanın makineleşmesi veya makinelerin insanın yerini alması gibi senaryolar, yalnızca teknolojik sınırlarla değil, aynı zamanda insana özgü değerlerin, anlam arayışlarının ve varoluşsal niteliklerin özgünlüğüyle de sınırlandırılmıştır. İnsanlık, teknolojiyi geliştiren ve onu aşabilen bir özne olarak, gelecekte de kendi neliği üzerine düşünmeye devam



edecektir. Bu düşünce, insanı insan yapan temel niteliklerin her daim yenisinden keşfedilmesini ve tartışılmasını sağlayacak, insan-makine ilişkisine dair sorular daima varlığını sürdürecektir. İnsanın özgünlüğü, yalnızca teknolojiyle yarışında değil, anlam ve varlık sahnesinde sahip olduğu çok yönlü derinlikle de belirlenecektir. Bu derinlik, onu zamanın ötesine taşıyan en önemli mirası olacaktır.

Kaynaklar

- Arf, C. (1959). Makine Düşünebilir Mi ve Nasıl Düşünebilir? İçinde *Atatürk Üniversitesi – Üniversite Çalışmalarını Muhite Yayma ve Halk Eğitimi Yayınları Konferanslar Serisi I.* (ss. 91-103). Atatürk Üniversitesi Üniversite Çalışmalarını Muhite Yayma ve Halk Eğitimi Yayınları; Emir Öngüner Hususî Arşivi.
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik* (F. Akderin, Çev.; 1. bs). Say Yayınları.
- Bakış, M. L. (2017). *İğne Yastığı* (1. bs). Artos Kitap.
- Bakış, M. L. (2022). *Hilmi Ziya Ülken'in Hâkimiyet İsimli Eseri Ekseninde Siyaset ve Ahlak İlişkisi* [Basılmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baloğlu, A. B. (2022). *Kayıp Kimliklerin Bilinç Tikanması* (4. bs). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Başdemir, H. Y. (2009). *Liberalizm Ahlaki Temeller*. Liberte Yayınları.
- Bergson, H. (2011). *Metafizğe Giriş* (A. Altınörs, Çev.; 1. bs). Paradigma Yayıncılık.
- Bergson, H. (2014). *Gülme* (D. Çetin Kasap, Çev.; 3. bs). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Borgman, A. (1995). The Moral Significance of the Material Culture. İçinde A. Feenberg & A. Hannay (Ed.), *Technology The Politics of Knowledge* (ss. 83-93). Indiana University Press.
- Ceyhan Coşkun, F. (2022). Rüyalara Etik Yaklaşım: Rüyalarımda Ahlıksız Olabilir miyim? *Felsefe Dünyası Dergisi*, 75, 195-213. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2308287>
- Dostoyevski, F. M. (2008). *Yeraltından Notlar* (N. Yalaza Taluy, Çev.; 1. bs). İş Bankası Kültür Yayınları.



- (Eflatun), P. (1995). *Devlet* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.; 8. bs). Remzi Kitabevi.
- Ekman, P. (2003). *Emotions Revealed*. Times Books.
<https://www.bmj.com/lookup/doi/10.1136/sbmj.0405184>
- Frisch, M. (2019). *Homo Faber* (S. Duru, Çev.; 9. bs). Can Yayınları.
- Gladwell, M. (2005). *Blink: The Power of Thinking Without Thinking*. Back Bay Books.
- Han, B.-C. (2024). *Palyatif Toplum, Günümüzde Acı* (H. Barışcan, Çev.; 6. bs). Metis Yayınları.
- Hansen, S. B. (2023). *Teknoloji Felsefesi* (M. Bayrak, Çev.; 1. bs). Ketebe Yayınları.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus Yarının Kısa Bir Tarihi* (P. N. Taneli, Çev.; 1. bs). Kolektif Kitap.
- Huizinga, J. (2013). *Homo Ludens: Oyunun toplumsal işlevi üzerine bir deneme* (Işık. Ergüden, Ed.; M. A. Kılıçbay, Çev.; Dördüncü basım 2013). Ayrıntı.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (E. Baylan, Çev.; 1. bs). BilgeSu Yayınları.
- Jung, C. G. (2009). *İnsan ve Sembolleri* (A. N. Babaoğlu, Çev.; 4. bs). Okuyan Us Yayınları.
- Junker, T., & Akün, N. C. (2021). *Biyoloji Tarihi* (1. bs). Runik Kitap.
- Kahya, E., & Öner, M. (2007). *Biyoloji Tarihi İlk Uygarlıklardan On Dokuzuncu Yüzyıla* (1. bs). İmge Kitabevi Yayınları.
- Kur'an*. (t.y.).
- Lee, E. A. (2019). *Dijital Ruh: İnsan ve Teknoloji Arasındaki Yaratıcı Ortaklık* (A. Uysal & G. Uysal, Çev.). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Öner, N. (1995). *İnsan Hürriyeti* (4. bs). Vadi Yayınları.
- Platon. (2016). *Sokrates'in Savunması* (A. Çokona, Çev.; 8. bs). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rogers, C. R. (2011). *Kişi Olmaya Dair* (S. Budak, Çev.; 1. bs). Okuyan Us.
- Smith, A. (2006). *Milletlerin Zenginliği* (H. Derin, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tez, Z. (2005). *Tekniğin Evrimi*. Paragraf Yayınevi.
- Topçu, N. (2006). *Bergson*. Dergâh Yayınları.



- Türer, C. (2020). Ahlak ve Bilişim Teknolojileri. İçinde *Bilişim Teknolojileri ve İletişim: Birey ve Toplum Güvenliği* (ss. 305-319). TUBA Türkiye Bilimler Akademisi.
- Umut, T. N. (2023a). *Antik Tekhné'den Modern Teknolojiye Teknoloji ve Değerler* (1. bs). İbn Haldun Üniversitesi Yayınları.
- Umut, T. N. (2023b). *Failliği Yeniden Düşünmek, Teknolojilerin Failliği/Ahlaki Failliği Üzerine* (1. bs). Eskiye Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1968). *Varlık ve Oluş*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2010). *Aşk Ahlakı*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2014). *Varlık ve Oluş* (2. bs). Doğu Batı Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2018). *Hâkimiyet*. Doğu Batı Yayınları.
- Yılmaz, Ö. (2005). *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İnsan Yayınları.
- Yılmaz, Ö. (2018). Mehmet Fevzi Efendi'nin İnsan Tanımı ve Tasnifi Üzerine Bazı Mülâhazalar. *Journal of Analytic Divinity*, 2(3), 6-22. www.dergipark.gov.tr/jad


Öz: Antik dönemden modern çağa uzanan süreçte, insanın kendini anlama arayışı, felsefi ve teknolojik gelişmelerin temel itici gücü olmuştur. Arkhe ve doğa felsefesinden başlayarak, insanın öznel ve nesnel gerçekliğine dair sorgulamalar, günümüzde yapay zekâ (YZ) ve makinelerle karşılaştırmalar eksenine evrilmiştir. İnsan özüne dair yapılan bu incelemeler, hayal gücü, etik muhakeme ve duygusal derinlik gibi makine tarafından tam anlamıyla taklit edilemeyen nitelikleri ortaya koymaktadır. YZ, belirli görevlerde üstün başarı sağlasa da, öznel deneyim, ahlaki yargı ve varoluşsal düşünce kapasitesinden yoksundur. Bu durum, insanın epistemik ve ontolojik benzersizliğini vurgulamaktadır. YZ'nin toplumsal dönüşüme etkisi tartışılmaz olmakla birlikte, insanın yerini tamamen alması yönündeki senaryolar, insan zihninin ve deneyiminin karmaşıklığı karşısında spekülâtif kalmaktadır. Bu çalışma, teknolojik ilerleme bağlamında insan özüne yönelik tartışmaların güncelliğini koruduğunu ve bu özün geleceği şekillendirmedeki vazgeçilmez rolünü teyit etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe tarihi, insan ve makine, yapay zekâ ve bilinç, özne ve nesne, insanın ayırıcı vasıfları, teknoloji ve değer.



Yapay Zekâ Sanatı Sorununa Nietzscheci Bir Bakış

A Nietzschean View on The Problem of Artificial Intelligence Art

FEYRUZE CILIZ 

Mersin University

Received: 06.09.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: Today, products created with artificial intelligence seem to have brought a new and lively breath to the field of art. With artificial intelligence, products are produced in many fields of art such as film, video, graphics, painting, music and poetry. This innovation involves a number of philosophical problems as well as ethical and legal problems. Philosophically, when it comes to art, the work, the perpetrator of the work and the creation process of the work are the subject of examination. Well, what does products created by robots and the process in question mean philosophically? Can artificial intelligence be the creator of works that enrich, affirm and give meaning to human life? It is possible to seek the answer to such questions in the thoughts of Nietzsche, who sees art as an indispensable element for human life. In this article, Nietzsche's thoughts on the understanding of art that affirms life, justifies existence, and allows for a fuller, stronger relationship with life will be associated with the questions of whether artificial intelligence is an artist and whether the products it produces are works of art.

Keywords: Nietzsche, artificial intelligence, artist, artwork, life.



Giriş

Yapay zekâ teknolojisinin sanat alanına uygulanmasıyla birlikte pek çok sanatçı ya da sanatçı olmayan meraklıları bu teknolojiyi kullanmaya başlamıştır. İnsan ya da yapay zekâ üretimi ürünlerin kolayca ayırt edilemediği, hatta yapay zekâ ürünlerinin büyük beğeni topladığı ve müzayedelerde alıcı bulduğu bir durum ile karşı karşıya kalınmıştır. Yapay zekâ, sanatçılara ilham vermesi ya da pek çok olanağı açığa vurması bakımından takdir toplamaktadır. Diğer yandan yapay zekâ ile ortaya konan ürünlerin özgünlüğü üzerine tartışmalar, intihal gibi etik sorunlar, sanatçı ve sanat eserinin neliği gibi meseleler gün yüzüne çıkmıştır. Burada ele alacağımız sorun bir mühendislik devrimi olarak yapay zekânın tarihçesi, işleyiş sistemi, kullanıldığı alanlar ya da gelecekteki seyri değildir. Ancak yapay zekâ teknolojisinin insan benzeri çalışmaları nasıl ortaya koyduğu hakkında bilgi vermek isabetli olacaktır.

1973 yılında Harold Cohen adlı akademisyen AARON adını verdiği bir resim üretme programını hayata geçirmiştir. Cohen, AARON'a seçeceği boya ları karıştırmasına ve sonra kâğıda sürmesine imkân veren özel bir yazıcı yüklemiştir (Say, 2018, s.110). Yazılım ve özel yazıcı sayesinde sanat eserleri üretmeyi başarmıştır. Yapay zekâ makineleri sadece geniş bir veri havuzuna sahiptir ve verilen algoritmalar doğrultusunda ürün ortaya koymaktadır. Bu ürünlere bakıldığında, şu türden sorular akıllara gelebilir: Bir eserin insan sanatçısının olması neden önemlidir? O eserin nesnel biçim ve içerik yönünden bizi tatmin etmesi yeterli olmaz mı? İnsan yaratımı ile yapay zekâ yaratımı arasında aşılabilir görünen engeller nelerdir? Bu tarz sorulara felsefe tarihinden pek çok filozofun farklı bakış açılarından hareketle yanıt aranabilir. Lakin hangi düşünürü ele alacak olursak olalım, yaratıcılık, özgünlük, özgürlük, amaçlılık ve yetenek gibi konularda insan ve makine arasındaki derin uçurum göze çarpacaktır. Bir sanat eseri ortaya koyma gücü açık arayla insana aittir. Tarih boyunca sanat eserleri, sanatçının eserde açığa vurduğu anlam, değer, duygu, düşünce yoluyla insanın kendi dünyasını yansıtmıştır. Sanatçı bazen bunu bir hizmet, bazen tenkit, bazen yüceltme, bazen zenginlik olarak sunmuştur. Resim, heykel, mimari, müzik, edebiyat ve tiyatro gibi dallarda kimi zaman bir inancın, bir sınıfın değerleriyle kimi zaman sanatçının içsel dinamikleriyle hayat bulmuş eserler boy gösterir. Yakın zamanda bu eserlerin arasına katılan yapay zekâ



ürünleri, bu kategorideki eserlerle aynı mıdır, farklı mıdır? İnsanın tinsel dünyasından pek de uzak olmaması nedeniyle bu sınıfta yer alabilir mi ya da ayrı bir mecrada mı değerlendirmek gerekir? İnceleme konumuzun geçince bu tarz sorulara Nietzsche'nin sanatçıya atfettiği ayrıcalıklı konum bakımından yanıt aramak yerinde olacaktır. Bu noktada Nietzsche'nin sanattan ne anladığı, yaşam için sanatın vazgeçilmezliği ve sanatçıya atfettiği önemli rolün üzerinde durulacaktır.

Yapay zekâ ve felsefenin sanatsal düzlemdeki karşılaşmasına Nietzscheci bir perspektiften bakmanın isabetli bir karar olduğu söylenebilir. Nietzsche'de sanat yaşam için vazgeçilmezdir. Sanat, yaşamı daha güçlü ve zengin oluşumlara doğru uyarır; yaşamı canlandırır ve besler. Sanatın doğasındaki özgünlük, yaratıcılık ve özgürlük alanı yaşamın tamamına yayılır. İnsanın gözünde yaşam, dolu, canlı, somut, acı ve kötülöklere rağmen arzu edilir bir yer haline gelir. Bu noktada sanattan ve sanatçıdan öğrenilecek çok şey vardır. Sanatın fail nedeni olan sanatçı, elinin altındaki biçimsiz, düzensiz ve karışık malzemeyi özgür ve kendi istemine uygun bir şekilde bir araya getirir, onu bir forma kavuşturur, anlam ve değer yüklü bir şeye dönüştürür. Bu koşullar altında insanın istemesi daha fazla bolluk ve doluluğa yönelecektir, çünkü isteme alelade bir isteme değil, güç artışına yönelik bir istemedir. Rastgele arzular ve dürtüler yaşam için ancak bir tehdit oluşturabilir. İnsan sadece sanatkârane bir bakışla yaşamını değiştirebilir ve böylesi bir değişimle yaşam insana duyumsamaktan mutluluk duyulan bir şiir ya da bir melodi gibi gelecektir. Sanat, hakikat arayışı ile oradan oraya savrulan insana, tanrının olmadığı bir dünya resmederek yaratma ve eyleme görevinin bizzat insana ait olduğunu hatırlatır. İlk etapta Tanrının olmadığı bir yaşam huzursuz, ürpertici ve tekinsiz gelecektir. Sığınacak bir gücün olmadığı gerçeği sarsıcı ve acı vericidir. Böyle bir ortamda sadece sanat yaşamı canlandıran bir kurtarıcı olarak kök salabilir. Ancak sanat sayesinde Nietzsche'nin Antik Yunanlılarda bulduğu coşkun ve taşkın yaşam arzusu bir yerlerde yeniden yeşerebilir.

1. Yaşam İçin Sanatın ve Sanatçının Önemi

Sanatın insan yaşamına anlam ve değer kattığı yadsınamaz bir gerçektir. Varoluşsal boşluğumuzu anlamlı bir şekilde doldurma noktasında sanat, insanlık tarihi boyunca kimi zaman birtakım inanç formlarıyla, kültürle, politika ve dinle var olmaya devam etmiş kimi zaman bu alanlardan



bağımsızlaşarak kendi kimliğini bulmuştur. Yaşamın geçiciliği veya zaman-sallığı karşısında bir anlam arayışına giren insan, sadece biyolojik bir organizma olarak var olmadığını bunun da ötesinde çeşitli var olma olanaklarına sahip olduğunu bilir. Bu olanaklar alanı insanın kendini bulma, oluşturma ve anlamlandırma alanıdır. Elbette insan yaşamda bir anlam ve amacın olmadığı düşüncesiyle derin bir hiçliğe de yuvarlanabilir. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda Antik Yunan mitolojisinde yer alan bilge Silenos'un şu sözlerine yer verir. "Zavallı, bir günlük ömürlü tür, rastlantının ve kederin çocukları, duymamanın senin için en hayırlısı olduğu şeyi söylemeye niye zorlarsın beni? En iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır: doğmamış olmak, var olmamak, hiç olmak. En iyi ikinci şey ise senin içindir- en kısa zamanda ölmek" (Nietzsche, 2021, s.27). Nietzsche'nin yirmi yıllık yazın hayatı boyunca mücadele ettiği en temel şey her şeye rağmen insan varoluşunun haklı çıkarılmasıdır. Bu noktada varoluşu anlamlı kılmamanın ve bu hiçlikten kaçınmanın birtakım örnekleri verilebilir. Örneğin; dindar biri dünyevi yaşamın ahret yaşamı için bir basamak olduğunu ve buradaki bütün yapıp etmelerinin bu üst anlatı ile anlamlı olacağını söyleyebilir. Teknolojinin nimetleri ile çevrili bir dünyada kendini bulan biri ise insana, dünyaya ve evrene dair şimdiye kadar kat edilen ve gelecekte kat edilecek olan bütün yolları, gelişmeleri, iyileşmeleri anlamlı ve değerli bulabilir. Konumuzun gereği şu örnek de verilebilir: İç dünyasını resimler yaparak dışsallaştıran ya da aktarmak istediği bir içeriği boyalar yoluyla anlatan bir ressam, eserle olan yolculuğunu bir müzayede de sonlandırabilir. Böylelikle sanatın piyasalaştığı, endüstriyel üretimin sanat alanına dâhil olduğu ve dolayısıyla sanatta yaratıcılık, özgürlük, özgünlük ve yetenek gibi kavramların değer kaybına uğradığı bir dönemin tasviri düşünülebilir. Üzerinde durduğumuz bu farazi ressam on sekizinci yüzyılda yaşamış ve o dönemin taçlandığı deha ve yaratıcılığı üzerinde taşıyan biri olarak da düşünülebilir. Ya da bu kişi kilisenin hizmetinde olan, İsa ve Meryem figürlerini tanrısal bir ışıkla durvara işleyebilen bir orta çağ ressamı da olabilir. O halde Nietzscheci açıdan bilge Silenos'un sözlerinin yıkıcı etkisini yaşamdan silip atacak olan insan tipi kimdir? Yukarıda örneklendirdiğimiz varoluş tarzlarından ayrı bir tarz mümkün müdür? Sorulması gereken esas soruyu da burada dillendirmek gerekir: Yapay zekâ ile ortaya konan "eserler" insanın anlam ve değer yaratma ve arama çabasına temas edebilir mi? Pek tabii, bu tür "eserlerin" insanın



duygu ve düşünce dünyası ile ilişkili bir yanı olduğu söylenebilir. Ancak yaşamda insanın baş etmekte zorlandığı bir akış hali vardır: Ölüm, zamanın sonluluğu, yazgı, şans ve rastlantı gibi olgularla bezeli bir yaşam, bu tarz eserlerin etkisiyle yaşamaya değer kılınabilir mi? Bu sorunun yanıtı Nietzsche'nin *Şen Bilim* adlı eserindeki şu ifadelerinde bulunabilir:

Sanatlara iyi demeseydik, gerçek dışına tapmanın bu türünü bulmamış olsaydık, şimdi bize bilim aracılığı ile verilen genel geçer yanlışlık, yalancılık –kuruntu ile yanılmanın bilen, duyan insanın koşulları olduğu görüşü- düpedüz katlanılmaz olurdu. İçtenlik, dürüstlük, iç bulantısına ve intihara yol açardı. Ama bu tür sonuçlardan uzak durmamıza yol açan karşıt bir güç var artık: Görünene karşı iyi niyet olarak sanat. [...] Estetik bir durum olarak varoluş, bizim için katlanılabilir duruma gelir. (Nietzsche, 2003, s.114)

Burada gerçek dışı olarak nitelendirilen sanat, yaşamda arzu edilen, peşinde koşulan, varlığı ile kutsanan bir şeydir. Bilimin, dinlerin ya da felsefelerin gerçeklik olarak ileri sürdüğü şeyler birer yalan ve kurmacadır. İnsan yaşamın dışına çıkıp, oluşa kuşatıcı bir bakışla bakamayacağından ortaya koyduğu ve gerçeklik dediği her şey bir yorum olmaya mahkûmdur. Eğer sanat olmasaydı bu yaşam katlanılmaz ve insan için en iyi seçenek Silenos'un söylediği gibi bir an önce yaşamın son bulması olurdu. İnsanın gönüüllü olarak ya da (acıdan kaçınma amacıyla da olsa) isteyerek bu aldatıcı hakikatlere sığındığı aşikârdır. Buradaki sorun yaşamın kendi canlılığında, kendi oluşunda olmaya bırakılmaması ve aksi bir düşüncenin dayanılmaz olmasıdır. Çünkü acının, sefaletin, geçiciliğin ve ölümün olduğu bu yaşam olduğu haliyle kabul görmemektedir.

Nietzsche *Şen Bilim*'de sanatçılardan ne öğrenilebileceğini şöyle anlatır: “Şeylere renkli camların ardından ya da gün batımının ışığında bakmak, ya da onlara tümüyle saydam olmayan bir yüzey, bir ten vermek, bunların tümünü [...] sanatçılardan öğreneceğiz” (Nietzsche, 2003, s.180). Bu satırlar Nietzsche'nin alegorik anlatımının hâkim olduğu dolayısıyla yorumlanması ve üzerinde düşünülmesi gereken ifadeler barındırır. İnsan kendi yaşamının mimarıdır. Yaşamına hangi renkleri katmak istiyor, hangi yollardan gitmek istiyor, kimleri hayatına dâhil ediyor, ne öğrenmek istiyor, nerede olmak istiyor, neler anlamlı ve değerli hâle geliyor vb. konularda kişinin seçme ve karar verme gücü kendi içgüdülerinden doğuyorsa, din, ahlak ve bilim gibi bir otoritenin etkisinde değilse, o kimse dünyaya sanatçı gibi bakıyor



demektir. Burada Nietzsche'nin varoluşun ve dünyanın sadece estetik bir fenomen olarak olumlanabileceği düşüncesi de akla gelebilir. İnsanın dünyaya baktığında onu güzel görmesi ve kendi yaşamını güzel bir yaşama dönüştürmesi sanıldığı kadar kolay değildir. Bir kültür ve tarihsellik içine doğan her insan ait olduğu toplumun perspektifinden dünyaya bakmaya başlar ve kendi yaşamını da ona göre belirler. Akıl ve din gibi başat unsurların insan yaşamı üzerindeki etkisi azımsanamayacak kadar güçlüdür. Bu girdaptan kurtulmanın yolu sanatçıvârî bir kişiliğe dönüşmekten geçer. Nietzsche şöyle der: "kendimizle ilişkimizde ona ihtiyacımız var. Şeyler karşısındaki özgürlüğümüzü yitirmeyelim diye, taşkın, yüzer gezer, rakeden, alaycı, çocuksu, mutluluktan uçan sanata gerek duyarız" (Nietzsche, 2003, s.115). Haliyle her sanat eserinin böyle bir etkiye sahip olduğu söylenemez. Daha net ifadelerle Antik Yunan tragedyalari dışında hiçbir sanat eseri bu etkiyi yaratmış değildir. Nietzsche kendi döneminde bu güce sahip olduğunu düşündüğü Wagner sanatını insan yaşamıyla buluşturmayı dener, ancak işler düşündüğü gibi gitmez. Wagner, Nietzsche'ye son operası olan Parsifal'in bir nüshasını gönderir ve üzerine şöyle yazar: "Değerli dostum Friedrich Nietzsche'ye, Richard Wagner'den, Kiliseler Danışmanı." Nietzsche bunun üzerine "inanılmaz şey! Wagner sofu olmuş" sözleriyle hayal kırıklığını dile getirir (Nietzsche, 2016, ss.76,77). Parsifal'de eksik olan şey coşku, neşe, ahenk ve ritimdir. Böyle bir beste karşısında dinleyici hantallaşır, omuzlarına yükler biner, yaşam bayağı ve tatsız gelir. Nietzsche'nin deyişiyle bu eserde eksik olan şey fizyolojidir.

Nietzsche sanat üzerine düşünürken, fizyoloji terimini sık kullanır. Bu terim hem sanat eserini hem de eserin izleyici üzerindeki etkilerini ifade etmek için uygun bir sözcüktür. Sanat, yükselen veya azalan yaşamsal güçlerin bir ifadesidir (Ioan, 2019, s.69). Nietzsche'nin sanata dair düşünceleri fizyolojiyi ya da bedeni temel alır. Sanat söz konusu olduğunda duygular, arzular ve güdüler devreye girer. Bir eser karşısında büründüğümüz haletiruhiye bedende ne kadar güç artışına yol açıyorsa o kadar değerlidir. Böylesi duygular insanı çöküşten ve yozlaşmadan kurtarır, yaşama anlam ve değer katar. Nietzsche, *Güç İstenci*'nde şöyle der: "Bütün sanatlar, sanatsal yaradılıştaki [...] aktif olan kaslar ve duyular üzerinde telkin gücünü uygular: sadece sanatçılara konuşur -beden esnekliğinin bu ince türüne konuşur. Bütün sanat eserleri kuvvet verici bir ilaç gibi çalışır; kuvveti artırır, [...] insan



hâlâ kaslarıyla duyar, hatta kaslarıyla okur” (Nietzsche, 2017a, s.510). Nietzsche sanatçıya ayrı bir önem verir, çünkü yaşamı anlamlı ve değerli kılacak insanlar sanatçılardır. Sanatçılardan yaratmanın ne olduğu, acı ve ıstırap karşısında bir erke sığınmadan olanı olduğu gibi kabul edebilmenin yüceliği, yaşamı değiştirip-dönüştürme, eldeki malzeme ile estetik fenomenler yaratma ve bütün bunları çocuksu bir bakışla, neşe ve masumiyetle yapabilmek öğrenilebilir. Nietzsche, “Her içsel hareket (duygu, düşünce, ani heyecan) beraberinde damarda değişiklikleri ve bunun sonucu olarak renk, ısı ve salgı değişimlerini getirir. Müziğin telkin edici gücü” der (Nietzsche, 2017a, s.512). Dolayısıyla sanat bedendeki birtakım değişimlere hem neden olur, hem de bu değişimlerin eşlik ettiği bir süreçte sanat eseri ortaya çıkar.

Bir sanat eseri yaratmak insan ile bağlantısı olan her şeyi sanat eseri olarak kabul etmek anlamına gelmemelidir. Nietzsche'nin düşüncelerinden şunu çıkarabiliriz ki, sanatçının ortaya koyduğu her eser kabul edilebilir, yaşama yansıtılabilir, rehber edinilebilir değildir. Diğer yandan her insan sanata böyle bir arayış içerisinde yaklaşmaz. Kimi insanlar “dinlenme, sakinlik, durgun denizler peşindedir; sanat ya da bilgi aracılığıyla ya da kafa bularak anestezi ile delilikle kendilerinden kurtulmaya çalışırlar” (Nietzsche, 2003, s.248). Bir sanat eseri ya da sakin bir deniz karşısında kaygı, stres, acı, mutsuzluk gibi duyguları bastırmak, onlarla baş edebilmek ya da sanatı, doğayı bir sığınak olarak görmek boşuna bir çabadır. Sanat ya da sanatsal dünya acı ve ıstırapın yaşamın bir parçası olduğunu bilen ve onu bu halleriyle yaşanılır kılma gücüne sahip bireylere anlamlı gelecektir. Bu da sanatçının ya da sanatçının bakışına sahip insanların eyleyerek ve yaratarak sahip olacakları bir durumdur. Burada her iki tarafın, yani sanatçının ve alımlayanın yapan ve üreten olması önemlidir. Pek tabii merkezde olan sanatçıdır. Bu sanatçı yüzeyde kalmayı bilen, neşe ve coşku seline kapılabilen, içgüdüleriyle yol alabilen bir kimsedir. Böyle bir sanatçıda, insanın varoluşunda bir potansiyel olarak gizli olan Dionizyak yanın görünür olduğu söylenebilir.

Nietzsche, Richard Wagner'e ithafen kaleme aldığı *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* (1872) adlı eserinde, sanatın doğuşunu tanrı Apollon ve Dionysos'un birlikteliğine bağlar. Yaratmanın kökenini oluşturan bu iki tanrı aynı zamanda iki ayrı güdüyü simgeler; Apollon ölçü, sakinlik ve ışığın; Dionysos kendinden geçme (esrime), doğanın yaşamsal enerjisi,



ahlaki bağlardan kurtuluşun simgesidir (Akt., Isler-Kerényi, 2007, s.236). Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı* adlı eserinde sarf ettiği şu sözler ile bu karşıtlığın halen devam ettiği görülür: "Tarafımdan estetik bilimine sokulmuş, ikisi de coşku türleri olarak kavranmış Apolloncu ve Dionysosçu karşıt-kavramları, ne anlama geliyor" (Nietzsche, 2017b, s. 69)? Bu eserde Apollon ve Dionysos karşıtlığını devam ettirmekle birlikte, Dionysos'a atfettiği esrime, coşkunluk, kendinden geçmeyi Apollon'a da atfeder. 1883-1888 yıllarındaki metinlerini içeren *Güç İstenci* adlı eserinde ise bu iki tür arasındaki denge Dionysos lehine bozulmaya başlar. Bu eserde Nietzsche şöyle der: "Pagan kültürü, şükranın ve yaşamın onaylanmasının bir biçimi değil midir? [...] İyi yapılı ve coşkunlukla taşan ruh türü! [...] Buraya Yunanlıların Dionysos'unu yerleştiriyorum" (Nietzsche, 2017a, s.642). Nietzsche tanrı Dionysos'a biçtiği önemli rolü, teklik ve biriciklik ekleyerek taçlandırır. Onun gözünde Dionysos'un hayat bulduğu tek toplum olan Antik Yunanlılar, yaşamı nasıl yaşamalı sorusunun yanıtı biliyorlar ve büyük bir neşe ve coşku içinde yaşıyorlardı. Nietzsche sözlerine şöyle devam eder: "Daha sonraki çağların insanları, kırık, çok çeşitli, hasta ve tuhaf bir çağın çocukları Yunan mutluluğunun derecesini nereden bilsinler [...] Dionysos bayramlarına hakkı nereden türetebilirler ki" (Nietzsche, 2017a, s.640)! Bu eşi görülmemiş mutluluk Yunanlılar için çok uzun ömürlü olmayacaktır. Yunanlılar Sokrates'in ahlak öğretisiyle birlikte talihsiz bir kırılma yaşar ve Dionysosçu köklerinden uzaklaşırlar. Yaratılan her değer ile örneğin; din, felsefe, bilim ile Dionysosçu içgüdüler unutulur. Kozmosa, dünyaya, doğaya ve insan yaşamına dirimsellik, yaratıcılık, dinamizm, düzen, biçim, yıkım ve eylem katan bu ruh zamanla silinip gider. Bu ruhu diriltmeyi amaçlayan Nietzsche, bitmek tükenmek bilmeyen bir tutkuyla sanata işaret eder.

Nietzsche'nin yaşamın bolluğu ve zenginliği noktasında sanata biçtiği rol kimi zaman Apolloncu ve Dionysosçu öğelerin karşıtlığı/birlikteliği ile kimi zaman sadece Dionysosçu içgüdünün kontrolünde ilerlese de sanat her daim yaşamın odağında olmuştur. Nietzsche'nin gençlik yıllarında Dionysos'u sanat yoluyla ve yaşamın kendi saflığında, yani tüm acıları, kötülükleri, sefaleti, ölümü, doğumu, mutluluğu, neşeyi yaşamın bizatihi kendi olmaliğine bağlayarak kutsar. *Tragedyanın Doğuşunda* "yaşamın tümü görünüşe, sanata, yanılzamaya, optiğe, perspektifsel olanın ve yanılğının zorunluluğuna dayanır" der (Nietzsche, 2005, s.8). Nietzsche sanatı,



yanılsama, görünüş, perspektif ve yanlış ile eş manada kullanır. Sadece sanat değil diğer tüm insan yaratımları da yanılsama, yalan ve görünüştür. Yaşama dair her belirlenim bir bakış açısı, bir yorum ve bir yanılgıdır. Mutlak, sarsılmaz, kesin, değişmez ve zaman üstü hakikatler yoktur. Bütün ahlaki öğretilerin, dinlerin ve bilimin hakikat diyerek işaret ettikleri her şey birer yanılsamadır. Nietzsche bütün meta anlatıları, hakikat arayışlarını alaşağı eder. Diğer yandan insanın birtakım metafiziksel hakikatlere tutunması yaşamak için gerekli bir çabadır. *Güç İstenci*'nin 853 numaralı pasajındaki daha net ifadesi ile Nietzsche şöyle der: “Bu gerçeklik üzerinde zafer kazanmak için *yalanlara ihtiyaç duyarız, yani yaşamak için [...]* Yaşamak için yalanların gerekli olması varoluşun korkutucu ve kuşkulu bir parçasıdır” (Nietzsche, 2017a, s.537). İnsan kendi kendini yalana, yanlışya ve illüzyona sürükler, çünkü insan güç istencinin kurbanıdır. Yaşam ancak bir görüntü, bir yalan ve yanlış olarak var olabilir, çünkü insan yanılan ve yalana itibar eden tek varlıktır (Özkan, 2004, s.204). İnsan için güç istenci yaşama duyulan büyük arzu, yaşamda yer edinme, kuvvetli ve etkili bir iz bırakabilme çabasıdır. Bu hayat benim hayatım ve bu yaşamın içerisinde ben de varım diyebilmektir. Aksi takdirde yaşamda bozulma, çürüme (*decadance*) baş gösterir. İnsanın yaşamın trajik yanıyla baş edebilmesi için zayıflık ve bozulma işaretlerini üzerinden atması gerekir. Bütün kozmosu ve bizatihi insanı da çepeçevre saran güç arzusu, bolluk, gelişme, artma ve zenginliği barındırır. İnsanın yaşama bağlanmasının, bütün acılara ve baş edilemeyen akışa neşeyle “Evet!” diyebilmesinin nedeni güç istencidir. Yaşama kurulan doğru bir ilişki bunu gerektirir. Aksi halde birtakım hakikatler uydurarak yaşamın acı ve ıstırapı bastırılır ya da lanetlenir. Silenos’un salık verdiği gibi geriye yaşamdan vazgeçmek kalır. Oysa içimizdeki güç istencini doğru ve etkili yönlendirebilirsek, gücümüz daima artma ve gelişme gösterecek ve yaşamımız hiç olmadığı kadar dolu ve coşkulu olacaktır. Bu noktada Nietzsche sanatın özgür yaratıcılığına, sürekli bir eylem, oluşturma, yıkma ve yeniden yapma gücüne işaret eder.

Heidegger’in de ifade ettiği gibi “güç istenci bir yaratma ve yıkımdır” (Heidegger, 1979, s.72). Varlığın doğasına hâkim olan güç istenci sanat ile benzer bir noktada durur. Hatta doğanın ve kozmosun kendisi sanatkârane bir yaratım ve yıkım içinde sürekli ola gelmekte ve yok olmaktadır. Bütün bu akışta süreklilik ve devinim vardır. Yaratma, yıkım, özgürlük, kuralsızlık



ve içgüdü gibi kavramlar sanat ve bütün bir varlık doğasınınca paylaşılan ortak unsurlar gibi görünmektedir. Doğadaki yapma ve yıkma sürecine sanatçı bakış açısı ve dokunuşu eklenmiştir. İnsan dünyasında ise sanatın yeni ve anlamlı değerler yaratma noktasında öncül bir rol üstlendiği görülür. *Güç İstenci*'nin 794 numaralı pasajında ifade edildiği gibi “Dinimiz, ahlaklılık ve felsefe, insanın çöküş biçimleridir. *Karşı hareket: Sanattır*” (Nietzsche, 2017a, s.500). Nietzsche'ye göre şimdiye kadar yaratılan Antik Yunan değerleri hariç diğer bütün değerler nihilist bir yapıya sahiptir. Bu değerler insana yaşamak için hiçbir anlam ve amaç vermez. Yaşamın baş edilemeyen güçlükleri, acıları ve kötülükleri karşısında insan kendine hep güvenli bir liman aramıştır. Yarattığı değerlerde umduğunu bulamayan insan, eskisine benzeyen değerler yaratarak kısır bir döngüye mahkûm olmuştur. Bütün bu uğraşlar insanı hiç ile yüzleştirir: “Ne yaparsam yapayım yaşamımın hiçbir anlamı yok.” Aynı zamanda insan yaşamak için büyük bir arzu da duyar, çünkü güç istenci bizden bunu ister. Yaşam insanın ait olduğu topraklara kök salmasıdır; dalları fırtına ve yağmurdan zarar görse de yeni ve daha güçlü sürgünler verebilmesidir. Peki, bu nasıl mümkün olabilir?

Nietzsche *Şen Bilim* adlı eserinde şöyle der: “Birinin kişiliğine bir “biçim” vermesi –büyük, az görülen bir sanat! Bunu ancak kendi doğasının bütün gücünü, güçsüzlüğünü araştıran, sonra bunların her birini, bir sanat olarak görünecek biçimde, gerekçelendirilmiş olarak sanatsal bir plan içinde yerli yerine koyanlar yapabilir” (Nietzsche, 2003, s.174.) İnsanın kendini sanatsal bir varoluş içine sokması, kendini bir sanatçı edasıyla sanat eserine dönüştürmesi çok zor bir iştir. Öncelikle cesur olmalı insan, içgüdülerinin sesiyle eyleme geçmeli, yıkmaktan korkmamalı, yaratmak için özgüvenli ve özgür olmalı. Böyle biri güç istenciyle dolup taşmakta olduğundan, büyük bir arzuyla yaşama yeni anlam ve değerler katmak isteyecektir. Hiçbir ahlak öğretisi, dini otorite ya da felsefi/bilimsel düşünce onun için bağlayıcı olmayacaktır. Özgür bir şekilde yaratan ve eyleyen insan için yaşam keyifli, neşeli, coşkulu ve arzulan bir yere dönüşecektir. Burada hiçbir hakikate ya da mutlak kavramalara yer yoktur. Yaşam kendi canlılığında ve doluluğunda kabul görmüş ve benimsenmiştir. Bu demek değildir ki kötülük ve sefalet yok sayılmakta, acı ve ıstırap dindirilmektedir. Diyonizyak esrime ile yaşamın içinde olan her unsur –acı, mutluluk, doğum, ölüm, yıkım, yaratım- büyük bir sevgi ile kabullenilir. İnsan yaşama sırt çeviremez, zorluklar



karşısında pes edemez; tıpkı yeni ve güçlü yaratımlara gebe olan doğa gibi yaratarak bunların üstesinden gelebilmelidir.

Nietzsche, *Güç İstenci*'nde "hakikatten yok olmayalım diye sanata sahibiz" der (Nietzsche, 1967, s.435). Sanat, insanın yaratmış olduğu bütün değerlerin anlamsızlığı ve beyhudeliği karşısında yıkılmaz bir kale gibidir. Sanat yanılısamalı gerçekliği eğip bükmez. Onu olduğu haliyle ele alır ve estetik bir forma kavuşturarak yüceltir. Özellikle tanrının olmadığı bir dünyada sanata düşen görev muazzamdır. İnsan üzerine dikilmiş bütün elbise-lerden sıyrılmış bir biçimde kendi kendisiyle baş başadır. İnsan, "ben tanrı tarafından belirlenmiş bir öz değilim ya da felsefi düşüncelerin bana biçtiği bir kılıfa mahkûm değilim" der. Kendinin bizatihi güç istenci olduğunu, bütün doğanın güç istencinin bir görünüşü olduğunu bilir. Her şeye anlam veren, her eyleme neden olan insanın özgür yaratımıdır. Sanatçıların doğa ile ortak olan Diyonizyak yanları onlardaki bütün yaratımların, estetik dönüşümlerin ve özgün oluşumların kaynağıdır. Diyonizyak olan sanatçının yaratma ve dönüştürme gücü ile bütün bir insan doğasına yayılma olanağı bulmuştur. Bu noktada sanatçı sıradan insanlara yol ve yöntem gösterme gücüne sahiptir. Aslına bakılırsa sanatçıya düşen görev oldukça zordur: Antik tragediyaları yaratan ozanlar misali bir yaratma güdüsüne sahip olmalıdır. Müzik en makbulü olsa da içindeki Diyonizyak tepilerin ritmine kapılan her sanatçı güç istencinin damgasını taşıyan eserler üretebilmelidir. Aynı zamanda sanatçıdan yaşama anlam ve değer katma noktasında diğer insanlara rehberlik edebilecek olan eserler sunması beklenir. Yaşamın sırrını bulmuş sanatçıdan münzevi bir hayat beklenemez. Sanatçı eseri aracılığıyla bunca kötülük ve acının olduğu bu dünyadan neden bir an önce kurtulmayalım sorusuna yanıt verir. Yaşam insanın istemince şekillenen, kendi özünden taşıdığı için ona yabancı olmayan ve her daim gelişme ve süreklilik barındıran bir alandır. Sanat aracılığıyla bu coşkunun seli görebilen, bu neşeli ritmi duyabilen her insan, kendi yaşamının sanatçısı olacaktır. Sanatçı, eser yaratarak kendinde açığa çıkan güç istencini ya da Diyonizyak olanı dalgalanan, kabaran, köpüren ve hırçınlaşan bir deniz misali görünüşe çıkarmak ister. Bu görünüşler her ne kadar yalan, yanılısama da olsa yaşamı kutsayan, varolanları estetik bir forma sokarak güç istencini artıran bir yana sahiptir. Bu tarz bir eserle karşılaşan her insanda kendi yaşamına etki edecek yaratıcı ve dönüştürücü bir fitilin ateşlenmesi mümkündür. Ancak bu ihtimal,



insanın kurtulması gereken din, kültür, bilim ve ahlaki öğretiler gibi pek çok yükten dolayı zorlaşır. Bahsedilen tarzdaki sanatçılar bu yüklerden kurtulmuş, hafiflemiş, yıkmaktan-yapmaktan korkmayan, yaratıcı ve özgür kimselerdir. Nietzsche sanat yoluyla yaşamın haklı çıkarılma yanını bu şekilde formüle eder. Kozmosa, doğaya ve insana yayılan ve gücü arzulayan bir yönelimin, sanatçının yaratma gücüyle tamlığa ve bütünlüğe kavuşuyor olması büyük ayrıcalıktır. Bu noktada yapay zekânın sanatçı olmağı sorununa geri dönmek uygun olacaktır.

2. Yapay Zekâ ve Yaşam Karşıtlığı

Yapay zekânın ortaya koyduğu sanat nesnelere insana hiç de yabancı değildir; tıpkı diğer sanat eserleri gibi bizleri etkileyebilmekte, estetik beğenimize hitap edebilmekte, bakmaktan ve dinlemekten zevk aldığımız eserler haline gelebilmektedir. Elbette, Nietzsche açısından böyle bir değerlendirme kabul edilemez. Alelade bir beğeni duygusu ile sanatın yaşam için önemi gün yüzüne çıkarılamaz. Yapay zekâ eserleri her ne kadar asıllarına benziyor ve hatta kimi zaman sanatçının eserlerinden daha çok beğeni topluyor olsa da hiçbir yapay zekâ eseri insanın ortaya koyduğu sanat eseriyle boy ölçüşemez. Bu noktada yapay zekâ ile sanatçı arasındaki en büyük fark yaratıcılıkta ortaya çıkmaktadır.

Kimi sanatçı, araştırmacı, felsefeci ya da sanat eleştirmeni yaratıcılık konusunda ılımlı bir tablo çizmektedir. Örneğin; yapay zekâ araştırmacısı Yoon Lee bilim insanlarının yapay zekâyı insan duygularıyla uyumlu hale getirmenin yollarını aramakta olduğunu, ancak bu konudaki çalışmaların oldukça sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda yapay zekâyı insan zihninin bir kopyası olarak değil, genişletilmiş bir zihin olarak ele almak ve insan zekâsını ve yaratıcılığını artırma potansiyeli üzerinde durmak makul görünmektedir (Lee vd., 2023, s.5). Sanatçı Jie Gao ve Yun Yin'e göre mevcut haliyle yapay zekâ algoritmaları, insani duyguları kavrama ve kendiliğinden üretme kapasitesinden yoksundur. Diğer yandan yapay zekânın güçlü olduğu nokta insanın duygusal ifade biçimlerini kopyalamadaki başarısıdır. Duygusal derinliğin olduğu eserler, sanatçının anahtar kelime girdileri ve geri bildirimleri sonucunda ortaya çıkmış olsa da insanda estetik bir beğeni oluşturabilmektedir (Gao & Yin, 2024, s.11). Dolayısıyla insan makine işbirliğinden doğan bu yaratıcılık, geleneksel yaratıcılık tanımlarına uymasa da sanatçının veri aktarımı ve yönlendirmesiyle farklı bir yaratma alanı



oluşturabilir. Yapay zekânın yaratıcılığı insan yaşamında yeni ve güçlü oluşumlar yaratabilir. Akademik çevreden bir grup araştırmacı yapay zekânın gelecekteki etkisine dikkat çeker. Onlara göre, sanatta yapay zekâyı savunular için dijital yaratımlar sanatsal ifade için yeni yollar açmaktadır. İnsan yaratıcılığı ile hesaplama becerisinin birleşimi gelecekte yeni fenomen biçimleri yaratacaktır (Akt. Aris, vd., 2023, s.221). Çağdaş felsefeci Tao Feng'e göre yapay zekâ teknolojisi sanatın kapsamını genişletebilir ve sanatın gelişimine katkı sunabilir. Burada insan-makine uyumu gözetilmeli ve amaç insanın refahını ve yaşamını iyileştirmek olmalıdır (Feng, 2022, s.122). Dolayısıyla Nietzsche'nin düşüncelerinden çıkarabileceğimiz yapay zekâ sanatının yaşam ile karşıtlığının aksine, yaşamda anlamlı ve değerli bir yer edinebileceğini düşünen farklı bakış açılarının da mevcuttur. Diğer yandan Nietzsche'nin düşüncelerini destekleyen kimi çağdaş düşünürler de vardır. Örneğin; dijital sanat eleştirmeni ve felsefeci Roger Scruton resim sanatı hakkında şöyle der: "Bir resmi anlamak, düşünceleri anlamayı gerektirir. Bu düşünceler, bir anlamda, resim tarafından iletilir. Ressamın niyetinin temelini oluştururlar" (Scruton, 1981, s.581). Scruton sanatçının kasıtlı yaratımına dikkat çekmektedir. Sanat eseri sanatçının zihinsel ve duygusal dünyasını bize açar. Scruton'un görüşlerini destekler nitelikte Walter Benjamin şöyle der: "Teknik olarak yeniden-üretilebilirlik çağında sanat yapıtında solan şey, bizzat sanat yapıtının aura'sıdır" (Benjamin, 2015, s.15). Benjamin'in ifadesiyle sanat eserinin aurası dijital çağda aşınmakta ve sanatın yaratılmasında insan sanatçının rolü hakkında yeni sorunlar ortaya çıkmaktadır. Dijital teknolojiler ve yapay zekâ ilerledikçe sanat ile mekanik üretim arasındaki çizgi daha da bulanıklaşmaktadır (Dobko, 2024, s.11). Sanat eserini var eden şey insanın bilinçli ve niyetli eylemidir. Yaşamın acı ve sefaletini görmek, bunun üstesinden gelmek için sanatın kurtarıcı yanına sığınmak ve sanat yoluyla yaşamı kutsayan anlamlar yaratabilmek için bilinçli bir varlığa ihtiyaç vardır. Hatta Nietzsche yaratmada bilinçliliği de aşan esrik bir duygu durumundan söz eder. İçgüdülerin coşkun ve taşkın hali büyük eserlerin yaratımı için gereklidir. Bu noktada Amerikalı sanat eleştirmeni ve teorisyeni Donald Kuspit'in modern dünyanın sanatın sonunu getirdiği yönündeki düşünceleri hatırlanabilir. Ona göre "bilinçdışı ortadan kaldırıldığında sanat ilham kaynağını kaybeder -gerçekten böyle olur çünkü bilinçdışı daima sanatsal canlılığın kaynağı olmuştur [...] ve böylece dekadansa



karşı son kozunu da yitirmiş olur” (Kuspit, 2016, s.104). Bilinçdışının, Dionizyak olanın ya da içgüdüsel olanın yitimi yaşamın sanatsal canlılık ve yaratımdan mahrum kalması demektir. Nietzsche bu tehlikeyi güç istencinin kendisini muazzam bir şekilde ortaya koyduğu büyük stilde bertaraf eder.

Nietzsche, *Güç İstenci*’nde “Bir sanatçının büyüklüğü, [...] büyük stile yaklaştığı dereceye, büyük stili uygulamaya yetenekli olduğu dereceye göre ölçülebilir. İnsanın temsil ettiği kaosa hâkim olabilmek; kaosu biçim almaya: mantıklı, basit, belirli, matematik, *kanun* olmaya zorlamak—buradaki büyük hırs budur” der (Nietzsche, 2017a, s.529). Büyük stile sahip bir sanatçının içgüdüleri karmaşa, eylemsizlik ve bayağılık taşıyor olamaz. Büyük stil güç istencinin en görünür ve en etkin olduğu alandır. Sanatçı içgüdülerinde hangilerine öncelik vermesi gerektiğini bilir; onları karar verme yetkinliğiyle hiyerarşik bir sıraya koyar. Soylu ve zengin içgüdülerin önderliğinde yaratılmış her eser, izleyen ve dinleyenlerde benzer etkiler yaratacak ve içgüdülerini o yönde canlandıracaktır. Hastalıklı ve dekadan içgüdülerin hüküm sürdüğü bir bedenden, güçlü yaratımlar değil, tanrısallığı anlatan, ahlakılığı öven, metafiziksel olanı besleyen eserler doğacaktır. Heidegger’in 1905 basımı *Grossoktavausgabe* adlı toplu eserden alıntıladığı üzere “büyük stil önemsiz ve geçici güzelliğin aşağılanmasıyla oluşur; nadir ve uzun süren bir histir” (Akt., Heidegger, 1979, s.125). Güç istencinin biçim, renk, ses, doku gibi dışsal malzemeler aracılığıyla kendini bir taşkınlık, coşkunsuluk, esrime olarak ortaya koyduğu her eser, alımlayanlarda da benzer etkiyi yaratacağından yaşam bir süreliğine bambaşka bir halde duyumsanacaktır. Güç istenci yaşamın bizatihi kendisi olduğundan, yaşam en saf haliyle kendini sunacaktır. Hâlihazırda yapay zekâ teknolojisi böyle bir donanıma sahip değildir, yani insani bir yaratma gücünü kendinde taşımadığından dolayı ortaya koyduğu eserler önemsiz, hastalıklı, sığ, olumsuz ve eylemsiz olacaktır. Bir eseri beğenmenin ölçütü bizde yarattığı güç artışı ile ölçülebilir. Bu durum tamamen bireyseldir. Bu hissi tecrübe etmeyen birine bunun nasıl bir his olduğu aktarılamaz. Bu tür paylaşımların olması için pek tabii yaşam artışı ve bolluğun, artmanın, zenginliğin bir eser yoluyla taşarak diğer yaşamlara karıştığı bir durumun olması gerekir. Yapay zekâ her ne kadar insan edimlerinden beslense de insanın duygu ve hislerine, sezgilerine, içgüdülerine, özgürlüğüne, yaratma yetisine sahip değildir. İnsan kendi tinsel



dünyasını yaratan ve onun içinde yaşamını anlamlandıran bir varlıktır. Bu bağlamda yapay zekâ insan dünyasının bir ögesi değil, ancak dekadandan bir toplumun hastalıklı bir yaratımı olabilir. Sanatın aldatıcı da olsa yaşam için oluşturduğu güçlü, eylemsel, sağlıklı, verimli görüntüler karşısında yapay zekâ ürünleri sığ, kaba, donuk, cansız, hastalıklı, zayıf ve güçsüz kalacaktır. Bir eser karşısında insanda bir canlılık, kıpırtı, duygularda kabarma, neşe hali hâkim olmuyorsa o eser dekadandır. İnsanı özgürleştiren, ayaklarını yerden kesen, coşkulu bir dansa sevk eden her eser, güç arzusunun hüküm sürdüğü bir bedeninin eseri olacaktır. Bu türden eserler büyük sitile sahiptir ve Nietzsche onlar için “gelişimin doruk noktası” der (Nietzsche, 2017a, s.502). Bu durumda yapay zekâ ürünleri çöküşün doruk noktası olabilir. Bir yanıyla bize ait ama büyük oranda bizden uzak olan yapay zekâ ürünleri, Nietzsche’nin deyimiyle sürü insanına, avam halklara, ayak takımına aittir. Hastalıklı bir toplum ancak hastalıklı ürünler ortaya koyabilir. Bütün bu ifadelerden Nietzsche’nin dilinin çok sert olduğu, yıkıcı ve rahatsız edici bir yanının olduğu dikkatlerden kaçmayacaktır. Evet, Nietzsche oldukça serttir; adeta bir çekiçle yaşamda yerli yerinde duran ve anlamlı gelen bütün görüntüleri yerle bir eder. Bu görüntüler insanın doğasına ait değildir, onda olan yaratıcı güçleri maskeleyen, aldatıcı gerçeklikler ile yaşamdan soğutan ve aslında hiç yaratılmaması gereken putlardır. Bu durumda insanlık yapay zekâ sanatıyla kendisine yeni bir put yaratmıştır.

Sonuç

Teknolojinin ilerlemesiyle birlikte sanat alanında yeni bir mecranın doğmuş olması pek çok sanatçı tarafından iş birliğine dayalı, yeni ve farklı ürünlerin yaratılması noktasında devrimsel bir gelişme olarak görülmektedir. Felsefenin sanata eğilimi noktasında ise 2500 yıllık felsefe tarihi boyunca yapay zekâ sanatına kapı aralayacak bir düşünce biçiminin olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Daha önce de ifade edildiği üzere özgürlük, yaratıcılık, duygular ve sezgiler bakımından insan seviyesine çıkamamış bir makinenin insan yaşamına anlamlı dokunuşlar yapabileceği düşüncesi problemlidir. En azından Nietzsche açısından durum böyledir. Güç arzusuyla donanmış bir eserin penceresinden yaşama bakan her göz, sanatın güçlü ve yaratıcı doğumlara yol açacak bir yapıda olduğunu bilir. Pek tabii “her göz” ifadesi için geçerli önkoşulu yeniden ifade etmek gerekir. Kendini tanrısal olana adanmış bir kimse, ahlaki bir düzenin varlığını benimseyen bir kimse,



bilim ya da çeşitli felsefelerin bakışına sahip olan bir kimse böyle bir eserle karşılaştığında, onunla uygun bir frekansta buluşamayacağından ondaki güç istencini, artma ve çoğalma arzusunun göremez. Bir otoritenin boyunduruğuna girmeyen, günah-sevap, iyi-kötü gibi levhalara kulak asmayan, kendi özgür yaratıcılığının farkına varan her göz, eserdeki güç istencini sezebilir ve yaşamına coşkun sanatsal yaratımlar katabilir. Diğer yandan Nietzsche'nin işaret ettiği – sanatsal karşılaşmalara dayalı ya da sanatkârane yaratımlara doğru ilerleyen- yollar tehlikeli, meşakkatli ve uzundur. Kendi isteminin rehberliğinde bir yola giren insanın bambaşka bir insan olarak yol alması beklenir. Böyle bir yolda yeni ve güçlü yaratımlar kadar eski yollara sapmak da mümkündür. İnsanın sağlıklı, güçlü ve etkin içgüdüleri diri ve faal tutması gerekir. Doğru bir sıralama ile doğru bir şekilde hâkimiyet kurran içgüdüler yaşamda arzu edilen sanatsal yaratımlara neden olacaktır. Alelade bir sanat, ancak güçsüzlerin ve zayıfların dünyasına ait olabilir ve oradan zenginlik ve bolluk beklemek hata olur. O halde Nietzscheci bir bakış ile yapay zekâ sanatı diye bir şeyin olamayacağı açıktır. Hâlihazırda üretilen yapay zekâ ürünlerini hastalıklı toplumların hastalıklı yaratımları olarak kabul etmek ve bu nedenle pek de ciddiye almamak gerekir. Elbette, Nietzsche'ye karşıt düşünceler de olacaktır. Yapay zekâ ile üretilen eserlerin, hayranlık, şaşkınlık, estetik zevk, yaratıcılık, özgünlük gibi noktalarda tatminlik ya da umut vadeden yanı, sanatçının önemini silikleştirip eser ile alımlayanlar arasında kurulacak köprülere dikkat çekmektedir. Ancak Nietzsche bireysel yaşamdan kültürel yaşama açılacak güçlü sanatsal doğumların insana özgü bir eylem olduğu konusunda oldukça ısrarcıdır.

Kaynaklar

- Aris, S., Aeni, B., & Nosrati, S. (2023). A Digital Aesthetics? Artificial Intelligence and the Future of the Art. *Journal of Cyberspace Studies*, 7(2), 219-236.
- Benjamin, W. (2015). *Teknik Olarak Yeniden-Üretilbilirlik Çağında Sanat Yapıtı*. (Gökhan Sarı, Çev.). Zeplin Kitap.
- Dobko, V. (2024). Critical Investigation Of Roger Scruton's Views On Photography. *Humanitarian Vision*, 10(2), 7-12.
- Feng, T. (2022). A New Harmonisation of Art and



- Technology: Philosophic Interpretations of Artificial Intelligence Art. *Critical Arts*, 36 (1-2), 110-125.
- Gao, J. & Yin, J. (2004). Emotional Expression of AI-generated Artistic Design: A Case Analysis Approach. *Chitrolekha*, 8(1), 1-13.
- Heidegger, M. (1979). *Nietzsche: The Will to Power as Art* (D. F. Krell, Trans.), Harper and Row.
- Ioan, R. (2019). *The Body in Spinoza and Nietzsche*. Palgrave Macmillan Press.
- Isler-Kerényi, C. (2007). *Dionysos in Archaic Greece*. Brill Press.
- Kuspit, D. (2016). *Sanatın Sonu*, (Yasemin Tezgiden, Çev.). İstanbul, Metis Yayıncılık.
- Lee, Y. K., Park, Y-H., & Hahn, S. (2023). Portrait Of Emotion: Empowering Self-Expression Through AI-Generated Art. *Cognitive Science Society*, 1-7.
- Nietzsche, F. (2005). *Tragedyanın Doğuşu* (M. Tüzel, Çev.). İthaki Yayınları.
- Nietzsche, F. (2016). *Ecce Homo* (İ. Z. Eyuboğlu, Çev.). Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017a). *Güç İstenci* (N. Epçeli, Çev.). Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017b). *Putların Alacakaranlığı* (M. Tüzel, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2021). *Tragedyanın Doğuşu* (M. Tüzel, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim* (L. Özşar, Çev.). Asa Yayınları
- Nietzsche, F. (1967). *Will to Power* (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trans.). Vintage Books.
- Özkan, S. (2004). *Nietzsche Kaplan Sirtında Felsefe*. Ötüken Neşriyat.
- Say, C. (2018). *Yapay Zekâ*. 7 Renk Basım Yayın.
- Scruton, R. (1981). Photography and Representation. *Critical Inquiry*, 7(3), 577-603.



Öz: Günümüzde yapay zekâ ile ortaya konan ürünler sanat alanına yeni ve canlı bir soluk getirmiş gibi görünmektedir. Yapay zekâ ile film, video, grafik, resim, müzik, şiir gibi sanatın pek çok alanında ürünler ortaya konmaktadır. Bu yenilik, etik ve hukuki sorunların yanı sıra birtakım felsefi sorunları da içermektedir. Felsefi açıdan sanat söz konusu olduğunda eser, eserin faili ve eserin yaratım süreci inceleme konusu olmaktadır. Peki, sanat üreten robotlar, ortaya koydukları ürünler ve söz konusu süreç felsefi açıdan ne ifade eder? Yapay zekâ, insan yaşamını zenginleştiren, olumlayan ve anlam kazandıran eserlerin yaratıcısı olabilir mi? Bu gibi soruların yanıtını, sanatı insan yaşamı için vazgeçilmez bir unsur olarak gören Nietzsche'nin düşüncelerinde aramak mümkündür. Bu makalede, Nietzsche'nin yaşamı olumlayan, varoluşu haklı çıkaran, yaşam ile daha dolu, güçlü ilişkiler kurmaya olanak veren sanat anlayışına dair düşünceleri, yapay zekâ sanatçı mıdır ve ortaya koyduğu ürünler eser midir soruları ile ilişkilendirilerek meseleye açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, yapay zekâ, sanatçı, sanat eseri, yaşam.



Locke ve Leibniz'de Doğuştan İdeler Tartışması

The Innate Ideas Debate in Locke and Leibniz

MUSTAFA KAYA 

Afyon Kocatepe University

Received: 06.11.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: Modern philosophy is known for being dominated by two major philosophical currents. One of these is rationalism and the other is empiricism. The leading thinkers of these two currents, Locke and Leibniz, engage in a debate about the origin of ideas, which, as a result of Descartes' teachings, became central to early modern philosophy and shaped modern philosophy. Locke, as an empiricist, argues that the source of all ideas is our experience, that our mind is initially passive, and therefore there are no innate ideas. As a rationalist, Leibniz, on the other hand, puts forward a theory stating that ideas are rational realities that are always preserved in the divine mind outside of us, and that these ideas are always potentially present not only in God's mind but also in our minds. The aim of this study is to discuss the debate between the empiricist Locke and the rationalist Leibniz on innate ideas and to draw attention to the consequences of the debate in the context of modern philosophy.

Keywords: Modern philosophy, empiricism, rationalism, innate ideas.



Giriş

Türkçe'ye “fikir” ya da “düşünce” terimleriyle aktarılabilecek olan idea, Batı metafiziğinin belli başlı kavramlarından biridir. İdea nedir? Nereden gelir? Neye yarar? şeklindeki sorular felsefe tarihinde art arda gelir ve her felsefe akımında işin içine dâhil olur. Bununla birlikte Tanrı veya töz gibi diğer felsefi kavramların aksine ideanın sır perdesini aralamak için, insanın kendi içine bakması yeterlidir (Farouki, 2009, s. 9).

İdea kavramı, hem farklı çağlar boyunca hem de aynı dönemde yaşayan filozofların kendi felsefi perspektiflerine bağlı olarak farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu çeşitlilik, özellikle karşıt felsefi akımların temsilcisi olan filozofların ideaların doğası, işlevi ve kaynağına dair açıklamalarında daha belirgin hale gelir. Filozoflar arasındaki farklı idea anlayışlarının esas olarak “hakikat” kavramına yaklaşımlarından etkilendiği söylenebilir (Altınörs, 2009, s. 1).

İde (*idea*) modern felsefenin en önemli kavramlarından biridir. Ancak modern felsefedeki “ide” terimi, Platon'un “idea” kavramından farklı bir anlama sahiptir. Platon'un ideaları ile modern felsefenin ideleri hem köken hem de sözcük olarak aynı olsalar da anlam bakımından oldukça farklıdır. Modern felsefede ide, tüm zihin içeriklerimizi anlatmak için kullanılmaktadır. İde, zihnimizin doğrudan nesnesidir; zihnimizin konusu olan her şeye ide denir.

Modern felsefenin ilk döneminde iki büyük düşünce akımı öne çıkmıştır: rasyonalizm ve empirizm. Rasyonalizm, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi üç büyük filozofun çalışmalarıyla gelişirken; empirizm, benzer bir şekilde Locke, Berkeley ve Hume'un çalışmalarına dayanarak şekillenmiştir (Soysal, 2021, s. 9). Empirizm (*deneycilik*), Yunanca “empeiria” (*deneyim*) kelimesinden türeyen ve bilginin kaynağının deneyim olduğunu savunan bir felsefi akımdır. Farklı türleri ve çeşitli formülasyonları olmakla birlikte, genel olarak rasyonalizme karşıt bir görüş olarak bilinir. Bu akım, bilginin kaynağının deneyim olduğunu ve duysal deneyimden bağımsız bir bilginin mümkün olamayacağını ileri sürer. Rasyonalizm ise tam aksine bilginin elde edilmesinde aklın rolünü vurgular. Bazı rasyonalistler, bilginin elde edilmesinde duyuları güvenilmez bulurken bazıları da insan bilgisinin gelişme sürecinde duysal deneyimlerin belirli durumlarda zorunlu olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat her şeye rağmen, rasyonalistlerin tümü bilginin yalnızca



duyusal deneyimle elde edilemeyeceğini, bazı doğruların deneyimden bağımsız olarak *a priori* bilinebileceğini savunur (Cottingham, 2003, s. 15).

Rasyonalizmin temel unsurlarından biri olan doğuştancılık (*nativism*), zihnin doğuştan bazı temel kavramlar veya mutlak doğrularla donatıldığı görüşünü ifade eder. Epistemolojik bir tavır olarak rasyonalizm, zihnin bazı hakikatleri deneyim ve gözlemden bağımsız olarak bildiğine inanır. Bu doğrular, zihindeki doğuştan gelen düşüncelerle ilişkilidir ve insan, bu düşüncelerle akıl yürütme yoluyla kesin bilgilere ulaşabilir. Felsefe tarihinde, yaygın bir şekilde, rasyonalizme karşıt bir akım olarak görülen empirizm ise “düşüncelerimizde duyusal deneyimden gelmeyen bir şey var mı?” sorusuyla doğuştan idelere eleştiri getirir. İşte bu çalışmada iki büyük düşünce akımının öncüleri olan Locke ile Leibniz’in idelerin doğuştanlığı üzerine yaptıkları tartışmayı analiz edip bu tartışmanın modern filozoflar üzerindeki etkisine dikkat çekmeye çalışacağız.

1. Locke’un Doğuştan İdelere Dair Görüşleri

Empirist felsefenin temelleri her ne kadar Locke tarafından atılmış olsa da filozofun amacı empirist bir felsefe kurmak değildir, ama ortaya koymaya çalıştığı felsefe, onu bu yöne doğru sürüklemiştir. Çünkü geleneksel felsefenin öne sürdüğü doğuştan ilkeler (*innate principle*) öğretisi ve buna bağlı olarak Tanrı idesinin ve ilgili diğer kavramların insan zihnine kazınmış olması, onu zihin üzerine araştırma yapmaya sürüklemiştir (Altuner, 2012, s. 109). Locke’un yapması gereken şey idelerin yani ilkelerin doğuştanlığı öğretisini ciddi bir eleştiriye tabi tutmak olduğu için, onun bilgi kuramının en önemli konusu “doğuştan idelere” yönelttiği eleştiriler ve ideler üzerine yaptığı açıklamalardır.¹

Locke, bilginin kökeni ve kapsamı üzerine soruşturmasına başlarken, insanların pek çok fikir ve inanca sahip olduğuna dikkat çeker ve bu bağlamda epistemolojinin en temel sorusunu gündeme getirir: Zihin nasıl donatılmıştır? Bu geniş ideler birikimi nereden gelmektedir? Bunu tek bir sözcükle cevaplar: “Deneyimden.” Bilgimizin tamamının temelinde deney vardır ve o gereçlerin hepsi de ondan türetilmiştir. Bu cevap onu açık bir şekilde bir empirist olarak belirler (Woolhouse, 2019, s. 98).

¹ Felsefe tarihçileri Locke’un “doğuştan ideler” bağlamında yaptığı eleştirilerin daha ziyade Herbert de Cherbury’nin ya da Cambridge diğer Platoncuların öğretisi olduğunu düşünür (Bkz. Didier, 2009, s. 9).



İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme (Essay Concerning Human Understanding) adlı eserinde Locke, amacının yalnızca insan bilgisinin kaynağı (*origin*), kesinliği (*certainty*) ve kapsamını (*extent*) incelemek değil, aynı zamanda inanç (*belief*), kanı (*opinion*) ve onay (*assent*) kavramlarının da derece ve temellerini araştırmak olduğunu belirtir (Locke, 2000a, s. 32). Bunun için zihinde doğuştan ideler ve ilkelerin var olduğunu destekleyen argümanları ele alır ve bunların yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Söz konusu tezi eleştirmesinin ardından, beşeri bilgilerin kaynağını duyumdan itibaren açıklamayı hedefleyen bir yaklaşım geliştirmeye teşebbüs eder.

Locke ve Descartes, farklı felsefi akımların önde gelen savunucuları olarak sıklıkla karşıt görüşlerle mukayese edilseler de, aslında birçok ortak ön kabulü paylaşırlar. Öncelikle, her iki düşünür de felsefi sistemlerini “ide-ler” üzerine temellendirir. Bu bağlamda Locke’un “ide” terimini büyük ölçüde Descartes’ın kullandığı anlamda kullandığı görülür. Ayrıca Locke’un *Deneme*’de ide terimini çok sık kullandığı görülmektedir. Bunun sebebi, Locke’un insanın düşündüğü zaman, anlama yetisinin (*understanding*) nesnesi olarak ortaya çıkabilecek her şeyi kapsayabilecek en uygun terimin “ide” olduğunu düşünmesidir. Locke’a göre düşündüğümüz sırada anlama yetimizin objesi olan her şey hayal (*phantasm*), kavram (*notion*), türler (*species*), vb. her şey bir idedir.² Ona göre, herkes zihinlerinde bu tür idelerin bulunduğunu kolayca kabul edebilir, çünkü bu idelerin bilincine varmak mümkündür. İnsanların konuşmaları ve davranışları, bu idelerin başkalarının zihinlerinde de mevcut olduğuna bizi inandırır (Locke, 2000a, ss. 38-39).

İkinci olarak Locke, Descartes’a genellikle karşı çıksa da uğraştığı felsefi problemlerin çoğunu Descartes’tan alır ve onun sorduğu soruların çoğunu o da sorar. Hayvanlar makine midir? Ruh her zaman düşünür mü? Maddesiz uzay mümkün müdür? Doğuştan gelen ideler var mıdır? Bu sorulardan sonuncusuna bir filozofun vereceği cevap genellikle onun bir rasyonalist mi yoksa bir empirist mi olduğunu belirler (Kenny, 2017, ss. 141-142). Son soru bağlamında Descartes’ın “ide” kavramını sadece akılsal şeyleri

² Locke’da ide, insan zihninin iç ya da dış duyu verisi olarak doğrudan kavrayabileceği her şeyi kucaklayan genel bir terimdir. Algılama, imgelem ve soyut kavramlar Locke’un idesinin türleridir. Bu ideler Platon’un idea olarak adlandırdığı duyular üstü ilk örnekler, Kant’ın transendental akıl ideleri ve Hegel’in mutlak idesi ile karıştırılmamalıdır.



ifade etmek için değil, ama aynı zamanda duyuşsal olan şeyleri de kapsayacak genişlikte kullanarak onları da zihnin içerikleri kılma teşebbüsüne karşılık, Locke bu kavramı akılsal şeyleri duyuşsal bir kaynağa bağlamaya imkân verecek bir anlamda kullanır. Bu bakımdan, kaynaklarına göre idelere dair yapılmış Kartezyen tasnifte yer alan, doğuştan ideler sınıfı Locke'un nezdinde kabul edilemez.³ Bu Descartes ile Locke arasında olduğu kadar çalışmamızda göstereceğimiz üzere Leibniz ile Locke arasında da tartışma konusudur.

Locke'a göre bir ideye sahip olmak ile bir şeyi algılamak bir ve aynı şeydir. Bu bağlamda düşünme ile dikkatli algılama arasında da temel bir ayırım söz konusu değildir. Bu nedenle, düşünmeyi ruhun temel özneliği olarak gören Kartezyen görüşe rağmen, akıl sahibi ruhun "derin bir uyku" hâlindeyken de düşünmeye devam ettiğini ileri sürmek, felsefi açıdan tutarlı bir biçimde savunulamaz (Locke, 2000a, s. 143).

Locke insanın anlama yetisi üzerine yaptığı refleksiyonlarını sunduğu *Deneme*'nin başında, isimlerini vermediği bazı filozofların üzerinde uzlaştığını düşündüğü bir görüşü eleştirmeyi, felsefi araştırmasının başlangıç noktası olarak belirlediğini ifade eder. Locke'a göre, söz konusu düşünce, insan zihninde doğuştan bazı idelerin ve temel bilgi ilkelerinin bulunduğu varsayımına dayanır (Locke, 2000a, s. 133). Locke bu düşünceyi, zihinde doğuştan ideler ve ilkelerin var olmadığını doğrudan savunarak değil, daha ziyade idelerin ve ilkelerin kaynağını açıklamak üzere doğuştanlık varsayımına müracaat etmenin gereksiz olduğunu göstererek eleştirmeyi dener. Çünkü Locke'a göre zihnin sahip olduğu birtakım yetileri aracılığıyla bilgileri nasıl meydana getirdiğini açıklamak mümkündür (Altınörs, 2009, s. 3).

Locke bu eleştirisini eserinin birinci kitabında şu plan dâhilinde ortaya koyar: İlk olarak, zihinde doğuştan idelerin ve ilkelerin olduğu tezini destekleyen argümanlar olarak "gördüğü" şeyleri açıklar ve ardından bunların geçersizliğini ispatlamaya çalışır. Locke'un iki grupta incelediği bu ilkeler arasında, biz özellikle "teorik ya da spekülâtif ilkeler" adı altındaki ilkelere yönelttiği eleştirilere odaklanacak, "pratik ilkelere" yönelik eleştirisine kısaca değineceğiz.

³ Locke öncesi modern felsefe idelere dair şu üç kaynaktan bahseder: doğuştan ideler, duyuşsal yoluyla sonradan kazandığımız ideler ve imgelem yardımıyla benim tarafımdan yaratılıp uydurulmuş ideler (Bkz. Cottingham, 1993, ss. 77-80)



Locke doğuştan idelere karşı çıkmak üzere ortaya koyacağı tezi “evrensel onay” adıyla anar. Bu, her insanın zihninde, üzerinde evrensel olarak uzlaşılan birtakım doğuştan ilkelerin varolduğu tezidir (Locke, 2000a, s. 47). Locke, bu teze, bütün insanların birtakım ilkeler üzerinde ittifak ettiği kabul edilecek olsa bile, bundan o ilkelerin doğuştan olduğu sonucunun çıkarılamayacağı şeklinde itiraz eder. Locke’un bu esnada, *a priori* ilkelere karşı çıkarken, zihnin soyutlama gücünden kaynaklanan birtakım ilkeler üzerinde varılması muhtemel bir mutabakatı bütünüyle dışlamadığı görülür. Ayrıca Locke, *Deneme*’nin birinci kitabının sonunda evrensel onay tezini “dogmatizme” yol açtığı gerekçesiyle reddeder. Locke’a göre, bu tezin kabul edilmesi, “onaylanmış ilkeler artık sorgulanmamalıdır” yargısının meşrulaşmasına neden olur. Bu durum, insanların bilgi edinme ve kendi bağımsız düşüncelerini oluşturma yetilerini kullanmak yerine, körü körüne inanmalarını teşvik eder. Ayrıca, Locke, evrensel onay tezinin, bazı bireylerin bilgiyi kendi tekelinde tutarak, geniş kitleler üzerinde eleştiriden muaf bir güç elde etmelerini meşrulaştırma riskini taşıdığını savunur (Locke, 2000a, s. 125).

Locke’un evrensel onay tezine yönelttiği bir başka itiraza gelince, söz konusu tezi desteklemek üzere verilmiş örnekler olarak gördüğü, “özdeşlik” ve “çelişmezlik” ilkelerine çocuklar ve aptalların sahip olmadığıdır (Locke, 2000a, s. 48). Locke bu tespitten hareketle, evrensel onay tezinin aslında temelinde yer aldığını düşündüğü bir mantık ilkesiyle çeliştiğini öne sürer. Locke’a göre, hem birtakım ilkelerin “tüm” zihinlere verilmiş olduğunu savunmak, hem de çocukların ve aptalların bu ilkelere sahip olmadığını kabul etmek, birbiriyle çelişir. Bu nedenle de ona göre evrensel onay tezi mantıksal açıdan tutarlı değildir.

Locke, daha sonra, evrensel onay tezinin, bu tutarsızlığını giderme teşebbüsü olarak gördüğü, gevşek bir versiyonunu eleştirir. Locke tezin bu versiyonunda, çocuklarda ve aptallarda özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin, bilincinde olmaksızın bulunduğu kabul edildiğini öne sürer. Locke bu versiyona “bir şeyin zihinde bulunması” ile “o şeyin bilincinde olmak” arasında hiçbir fark bulunmadığını söyleyerek karşı çıkar. Bir başka ifadeyle, bir yandan söz konusu ilkelerin tüm zihinlere verilmiş olduğunu savunmak, diğer yandan ise çocukların ve aptalların bu ilkelerin farkında olmadığını söylemek, Locke’a göre özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine aykırıdır (Locke,



2000a, s. 48). Locke'un bu son itirazında bilincinde olmadığımız bir şeyin zihnimizde bulunamayacağını savunarak bilinçsiz algı ya da ideleri tümüyle dışladığını görüyoruz. Ancak ileride göreceğimiz üzere Leibniz ortaya koyacağı bilinçsiz algılar kuramıyla, bilinçli ya da bilinçsiz, algı durumundan mahrum olmaması anlamında zihnin her zaman düşündüğünü savunacaktır.

Locke ayrıca, evrensel onay tezinin diğer bir versiyonu olarak gördüğü bir iddiayı ele alır. Bu iddiaya göre özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri "tüm insanların akıl çağına erdikleri zaman" zihinlerinde, evrenseliği derhal onaylanan ilkeler olarak tezahür eder. O halde bu ilkeler doğuştandır (Locke, 2000a: 50). Locke bu iddianın geçersizliğini kendi akıl anlayışından hareketle ispatlamaya çalışır:

Akıllı, zaten bilinen önerme ya da ilkelerden, bilinmeyen doğrulukları çıkarma yetisinden başka bir şey değilse, o zaman bu insanlar doğuştan kabul edilen ilkeleri keşfetmek için akıllı kullanmak gerektiğini nasıl düşünebilirler? Keşfetmek için akla gereksindiğimiz şey, kesinlikle doğuştan diye düşünülemez (Locke, 2000a, s. 51).

Böylece Locke kendi akıl anlayışından hareketle, akıl yürütmenin temeli ve yol göstericisi olarak doğanın zihne yerleştirdiği bir şeyin keşfi için aklın kullanılması gerektiği iddiasını mantığa aykırı bulur.

Locke evrensel onay tezinin yukarıdaki versiyonunun tutarsızlığını gidermek üzere teklif edilebileceğini düşündüğü bir başka açıklamayı ortaya koyarak eleştirir. Bu açıklamaya göre, matematiksel eşitlik önermelerinde olduğu gibi, öyle önermeler vardır ki, insanlar bunların bileşeni olan terimleri duyup anlar anlamaz o önermeleri onaylar ve evrensel onay tezine destek verenler, bu tür hakikatleri ifade eden önermelerin doğuştan olduğunu da kabul etmek zorunda kalırlar (Locke, 2000a, s. 59). Buna karşılık Locke, "terimlerin ilk duyulması ve anlaşılması üzerine bir önermenin hazır onay bulması, ilkenin doğuştanlığının bir işareti midir, değil midir?" (Locke, 2000a, ss. 59-60) şeklinde sorar. Bu soruya verilecek bir olumlu cevap ise duyulur duyulmaz genel onay alan tüm önermelerin doğuştanlığını kabul etmek anlamına gelecektir ki, böylece bir sürü doğuştan ilke ile karşı karşıya kalacaklardır. Bu durumda sadece özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerini ya da "bir artı iki üç eder" gibi matematiksel eşitlik önermelerini değil, ama aynı zamanda "beyaz siyah değildir", "acı tatlı değildir" gibi önermelerin de doğuştan olduğunu kabul etmek gerekir. Locke böyle bir kabulün, bir tür



doğuştan önermelerden oluşan bir orduya sahip olduğumuz anlamına geleceğini, hatta önermeleri oluşturan, tüm renk, ses, tat, şekil ve benzeri tüm idelerimizin doğuştan olduğunu ileri sürmek anlamına geleceğini söyleyerek akla ve deneyime aykırı bulur (Locke, 2000a, s. 61).

Leibniz, Locke'un yukarıdaki itirazını cevaplarırken, *New Essays*'de bazı teorik prensipler konusunda genel bir uzlaşmanın var olduğunu ancak bu uzlaşmanın tam anlamıyla evrensel olmadığını ifade eder. Leibniz, asli bir kanıt olarak kullanmadığı tümel uzlaşımı yalnızca bir teyit olarak gördüğünü vurgular (Leibniz, 1916, s. 96).

Locke'un itirazına dönecek olursak, ona göre, "bir artı iki eşittir üç" gibi bazı önermelerin telaffuz edildiğini duyup terimlerini anlar anlamaz herkesin bu önermeler üzerinde evrensel olarak ittifak etmesi, bu önermelerin apaçık olduğunun bir göstergesidir; ancak bu tür bilgilerin doğuştan olduğunun kanıtı değildir (Altınörs, 2009, s. 8). Locke'un bu eleştirisini anlamak için onun "apaçık" ile neyi kastettiğine bakmak yerinde olacaktır.

Locke'a göre, "zihnin tam ve apaçık algısına sahip olduğu ide *açık*, zihnin içinde tüm diğerlerinden bir fark algıladığı ide de *seçiktir*" (Locke, 2000a, s. 485). "İdeler arasındaki uyum ya da uyumsuzluğun, başka bir bilginin aracılığı olmadan, dolaysız olarak kendiliğinden algılandığı ide ise *apaçıktır*" (Locke, 2000b, s. 282). "Bir artı iki eşittir üç" önermesinin *apaçıklığı*, eşitliğin iki tarafındaki ideler arasındaki upuygun ilişkinin, herhangi bir muhakemeyi gerektirmeksizin doğrudan algılanmasıdır. 18 ile 19'un toplamından 37 sonucunu çıkarmak ise bir muhakeme süreciyle gerçekleştiği için, "18+19=37" önermesi açık ve seçik olmakla birlikte *apaçık* değildir. Locke'un muhakeme anlayışı ile "yargı" hakkındaki düşüncesi arasındaki ilişkiye de değinmek gerekir. Locke "yargı" yetisini, "Tanrı'nın insana, açık ve kesin bilgiden yoksun olduğunda bu açığı kapatmak üzere bağışladığı yeti" (Locke, 2000b, s. 380) olarak tanımlar. Böylece Locke "yargı" ile idelerin aralarında upuygun bir bağıntı olup olmadığını algılayamadığımızda, onları zihnimizde birleştirerek ya da ayırarak üretilmiş varsayımsal bir bilgi seviyesini kasteder.

Locke, evrensel onay tezinin mümkün bir diğer versiyonunu daha eleştiri konusu yapar. Bu versiyona göre "bir artı iki eşittir üç", ya da "yeşil kırmızı değildir" gibi duyulur duyulmaz onaylanan kendiliğinden apaçık tikel önermeler, doğuştan ilkeler olarak görülen daha tümel önermelerden



yapılmış mantıksal çıkarımlardır. Locke bu versiyona, birtakım genel ilkeler konusunda hiçbir bilgisi olmayan kimselerce de bu tür tikel önermelerin şüphe edilemeyecek hakikatler olarak kabul edildiğini söyleyerek itiraz eder (Locke, 2000a, ss. 61-62). Locke'a göre böylesi tikel önermeleri duyup anlar anlamaz üzerinde evrensel olarak uzlaşıldığını savunanlar, bunu bir önermenin doğuştan olduğunun işareti olarak gördüğüne göre, “yeşil kırmızı değildir” gibi bir tikel önermenin “aynı şeyin hem var hem yok olması imkânsızdır” genel ilkesi kadar doğuştan olduğunu kabul etmekte durmunda kalacaklardır. Locke, zihnin genel ve soyut ideleri, tikel önermelere kıyasla, daha geç kavradığını, dolayısıyla da genel ilkelerin tikel önermelere göre daha geç onaylanacağını söyleyerek bu iddiayı geçersiz bulur (Locke, 2000a, s. 62).

Locke bazı önermeleri duyup kavrar kavramaz bir evrensel onaya varıldığı tezine ilişkin son bir tespit daha yapar. Ona göre, “terimleri duyulup anlaşıldığı önermelerin onaylanması” bu tür önermelerin doğuştanlığının değil, tam tersinin kanıtıdır. Çünkü bu iddia, başka şeyler konusunda bilgi sahibi olan kimselerin kendilerine söylenene kadar bu ilkeleri bilmediğini, hiç kimsenin duyana kadar bunlardan haberdar olmadığını içerir (Locke, 2000a, s. 63). Bu içerim, söz konusu ilkelerin anlama yetisine verilmiş olduğu haline oranla, duyunca daha net bir şekilde kavrandığı anlamına gelecektir. Bu durumda tez kendi kendisiyle çelişiktir. Çünkü bir önerme sadece duyar duymaz onaylandığı için doğuştan bir ilke olarak kabul edilecekse, bu mantığa göre herhangi bir deneyim veya gözlem sonucunda elde edilen bilgiyi de doğuştan kabul etmek zorunda kalırız ki bu, Locke'a göre hatalıdır (Locke, 2000a, s. 64).

Locke'un genellik anlayışının, bu konuda Leibniz gibi düşünen filozoflarınkiyle karşıtlık arz ettiğini belirtmek gerekir. Locke genelliğin zihne başlangıcından beri verili bir şey olmadığını savunur. Genellik, zihnin tikel örnekler üzerine yaptığı bir derin düşünmenin (*reflection*) ürünüdür. Ancak, zaten Leibniz, zihinde bulunan doğuştan ilkelerin “genel” değil, “tümel” olduğunu savunur. Bu bakımdan tümellik, genellik gibi, tikeller arasındaki benzerliklerden hareketle yapılmış bir soyutlamadan ibaret değildir. Locke ise “genel” ve “tümel” terimlerini, aralarında herhangi bir ayırım yapmadan kullanır. Tümel ilkelerin taraftarı olan filozoflara göre “özdeşlik”



gibi ilkeler, çokluk içinde tikel bir şeyi teşhir edebilmesinin, yani her tür duyuşla tecrübemizin mantıksal imkânını veren şeylerdir.

Locke, bu tezin, işitilmelerinden önce herkeste bu ilkelere dair açık değil, üstü örtük ya da kapalı bir bilginin mevcut olduğu biçimindeki bir görüşün ortaya atılması durumunda ise bu ilkelerin, onlardan haberdar değilken de zihnimizde bulunduğunu söylemekle aynı şey olacağı argümanı ile karşı çıkar. Locke, bununla zihnin bu tür önermeleri kavrama ve onaylama yeteneğine sahip olduğunu kastetmedikleri müddetçe, örtük olarak zihne verilmiş ilkelerin söz konusu olduğu iddiasını anlamının mümkün olmayacağını söyleyerek karşı çıkar. Ona göre bu tezi savunmak, ispat gerektiren tüm matematiksel teoremlerin de ilk ilkeler kadar doğuştan olduğunu kabul etmeyi gerektirecektir ve bundan dolayı da makul değildir (Locke, 2000a, s. 64).

Locke böylece idelerin ve ilkelerin doğuştan olduğunu savunan düşünceleri eleştirmek üzere, “evrensel onay” tezinin çeşitli versiyonlarına itiraz ettikten sonra, genel bir değerlendirme yaparak bu tartışmayı kapatır. İronik bir şekilde doğuştan ilkelerin savunucularıyla, ilkelerin doğuştanlığının evrensel onay almaları ile belirleneceği konusunda hemfikir olduğunu belirtir. Ne var ki, başkaları bir yana, sadece çocukların bile bu ilkelere haberdar olmadığının gösterilmesi, bu koşulun yerine gelmediğinin yeterince açık bir kanıtıdır (Locke, 2000a, s. 66).

Locke’a göre teorik ilkelere kıyasla, pratik ilkelerin doğuştan olmadığını ispatlamak çok daha kolaydır. Eğer ahlaki ilkeler gerçekten doğuştan olsaydı, ahlaksal bakış açısının ve ahlaki yaşamın değişik toplumlarda ve değişik evrelerde somut olarak bulduğumuz ayrımlarını bulmamamız gerekirdi (Copleston, 1991, s. 110). Adalet ve sözleşmelere bağlılık gibi birtakım ilkeler ilk bakışta sanki herkesin üzerinde uzlaştığı şeyler gibi görünmektedir. Ancak Locke, bunu şu örnekle çürütüyor: Bir eşkıyanın arkadaşına adil davrandığı gibi, masum insanlara da adil davrandığı söylenemez; çünkü adaleti tam olarak benimsemiş olsaydı, insanları öldürmez veya onların mallarını haksız olarak ele geçirmezdi. Locke’a göre, insanların sadece akıl yoluyla ahlaki kuralları bulamayacaklarını savunan bu durum, doğuştan pratik ilkelerin olmadığına dair bir başka kanıt niteliğindedir (Şener, 2014, s. 56).

Locke ahlaki kuralların insanların son derece değişken mutluluk hedeflerine nispetle bir ülkeden diğerine farklılaştığını savunur. Locke’a göre,



farklı ülkelerde bir yerde erdem olarak kabul edilen bir eylem başka bir yerde insanların pişmanlık duyduğu bir eyleme denk düşebilir. Eğer doğuştan pratik bir ilke varsa, bu ilke herkes tarafından iyilik ve doğruluk olarak kabul edilmelidir. Locke, insanların pratik ilkeleri arasında belirgin farklar bulunduğunu belirterek, bu yüzden evrensel olarak kabul görmüş bir doğuştan ahlaki kuralı bulmanın imkânsız olduğunu ve bu konunun üzerine daha fazla düşünmeye gerek olmadığını vurgular (Locke, 2000a, s. 86). Locke'un pratik ilkeler konusundaki mülahazalarıyla vardığı sonuç, insanların herhangi bir ahlak ilkesi üzerinde mutabık kalmak şöyle dursun, bilakis tam bir ihtilaf halinde olduğudur.

Kısacası Locke'a göre teorik olsun ya da pratik olsun, doğuştan hiçbir ilke ya da ide yoktur. Doğuştan hazır, kurgulanmış ya da işlenmiş ideler olmayınca "bilgi" niteliği taşıyan şeylerin varlığı olarak geriye deney kalıyor, Locke da böyle düşünür ve bilginin kaynağı olarak deneyi kabul eder.

2. Leibniz'in Doğuştan İdeler Görüşü ve Locke'a Yanıtı

İdelerin kaynağı hakkında Leibniz'in önünde Descartes'ın rasyonalizmi ve Locke'un empirizmi olmak üzere iki teori bulunuyordu. Descartes bazı idelerin bize Tanrı tarafından verilmiş olduğunu Locke ise bütün idelerimizin gerek iç gerekse dış tecrübeden geldiğini savunuyordu. Leibniz bu iki teoriden ilkini Platon'un anımsama teorisine ikincisini ise Aristoteles'in *tabula rasa'sına* benzeterek, ikisi arasında bir orta yol bulmaya çalışmıştır (Boutroux, 2009, ss. 78-79).

Leibniz tıpkı Locke gibi daha önce duyulardan gelmemiş hiçbir şeyin zihinde bulunamayacağını ifade eder (*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*), ancak bu formüle empiristlerden farklı olarak çok önemli bir unsur daha ekler. O da "akıl kendisi hariç" (*nisi ipse intellectus*) ifadesidir (Leibniz, 1916, s. 111). Yani eğer duyu izlenimlerinden bir bilgi ya da bir doğru meydana gelecekse, bunun için zihnin varlığı şarttır. Duyusal algılamalar bizim içimizde önceden varolanı görme imkânı sağladıkları sürece bilgiye neden olabilir (Yaldır, 2009, s. 99).

Leibniz, bu teorilerden, özellikle Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı eserindeki "doğuştan ideler olmadığı, insan zihninin başlangıçta üzerine hiçbir şey yazılmamış beyaz bir kâğıt (*tabula rasa*) olduğu" şeklindeki düşüncelerini çürütmek amacıyla *New Essays Concerning Human Understanding* (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Yeni



Denemeler) adlı bir eser kaleme almıştır. Leibniz'in en hacimli iki felsefi metninden biri olan *Yeni Denemeler* ancak ölümünden yıllar sonra Rudolf Erich Raspe'nin 1765 yılında Leibniz'in felsefi yapıtlarını yayımladığı bas-kıda gün yüzüne çıkar. Locke'un *Deneme*'sini okuduktan sonra, kitap hak-kında bazı saptamalarda bulunan Leibniz, 1704'te Locke'un ölümü üzerine abartılı sayılacak bir hassasiyet göstererek yazdığı koskoca kitabı yayımla-maktan vazgeçip bir kenara atar ve yalnızca eşine dostuna yollar (Antog-nazza, 2013, s. 345; Deleuze, 2007, s. 99).

Locke'un düşüncelerini çürütmek amacıyla diyalog biçiminde kaleme aldığı *New Essays*'de Leibniz, İngiliz düşünürün kitabındaki planı birebir takip etmiş; bölümlerin düzeniyle ilgili hiçbir değişiklik yapmamıştır, yalnızca ana başlığa bir sözcük ekleyip diğer alt başlıkları olduğu gibi almıştır.⁴ Bunun dışında kitaba uzun bir önsöz eklemiştir.

Leibniz, çağdaşı Locke'u "zihnimizin yüceliğini" tam anlamıyla takdir edemediği için eleştirir. Bu eleştirinin, Locke'un doğuştan ideleri reddet-mesine bir tepki olduğu açıktır. Leibniz'e göre, Locke, zorunlu hakikatlerin zihnimizde gizil olarak bulunduğunu fark edememiştir. Ancak Leibniz'in eleştirisi sadece bu kadarla sınırlı değildir; o, zihnin yüceliğini tam olarak kavramanın derin bir metafizik boyutu olduğunu savunur. Ona göre, zihni-mizin maddi olmayan bir töz olduğunu ve yaratılmış olmasına rağmen ne-densel olarak kendine yeterli olduğunu anlamak, bu kavrayışın bir parçasıdır. Bu anlamda Leibniz'in söylemekten hoşlandığı gibi insan zihni "küçük bir ilah gibidir" (*like a little divinity*) (Leibniz, 1989a, s. 223). İşte biz de bu bölümde, ilk olarak Leibniz'in zihne dair ontolojik tespitlerinin, onun ünlü doğuştan ideler teorisiyle ne ölçüde bağlantılı olduğunu belirleyecek; ardından, doğuştan ideler teorisi bağlamında Locke'a verdiği yanıtları analiz ede-ceğiz.

Felsefi kariyeri boyunca Leibniz insan zihninin maddi olmayan bir töz olduğu fikrine bağlılığında hiç tereddüt etmemiştir. Locke, maddenin dü-şünebileceği önerisini ortaya attığında Leibniz bu iddiaya karşı çıkmış ve *New Essays*'de esas amacının Locke'un bu öğretiye ilişkin kuşkuculuğuna karşı ruhun maddi olmadığını savunmak olduğunu belirtmiştir (Jolley, 2021, s. 118).

⁴ *New Essays*'deki iki kişiden *Philaethes* Locke'u *Theophilus* ise Leibniz'i temsil etmektedir.



Leibniz, zihnin maddi olmadığını ifade etmek için *Monadology*'de bir argüman ortaya atar:

Algının veya ona bağlı olan şeylerin *mekanik nedenlerle*, yani şekil ve hareketler aracılığıyla açıklanamayacağını itiraf etmeliyiz. Yapısı gereği düşünen, hisseden ve algılayan bir makinenin var olduğunu düşünelim; bu makineyi, boyutlarının birbirine oranını koruyarak büyütebileceğimizi ve bir değirmenin içine giriliyormuşçasına büyük olarak tasarlayabiliriz. Bu büyük makinenin içine girdiğimizde ise, yalnız birbirini iten parçalar görürüz ama herhangi bir algının varlığını açıklayabilecek hiçbir şey bulamayız. O halde algıyı makinede ya da bileşiklerde değil basit tözde aramamız gerekir (Leibniz, 1989a, s. 215).

“Değirmen argümanı” olarak adlandırılan bu düşünce deneyi elbette çarpıcıdır. İnsan beyninin içine girebileceğimiz kadar büyütüldüğünü, aynı bir değirmenin içini gezer gibi beynin içini gezdiğimizizi düşünelim. Burada aradığımız şey algılardır. Beynin içinde bir yerlerde algılarla karşılaşacak mıyız? Çikolatanın tadının, gülün kokusunun ideleriyle ya da mavi, yuvarlak, sert ideleriyle karşılaşacak mıyız? Hayır diyor Leibniz, göreceğimiz tek şey büyüklü küçüklü cisimsel parçaların hareket ettiği. Demek ki algıyı bedende, cisimlerde, beden işleyişinde aramak boşunadır. Çünkü algı ruha aittir. Yalnızca ruh algılar (Soysal, 2018, s. 221). Leibniz, bu argümanı bilincin birliğine vurgu yaparak zihinsel yaşamımızın bölümlere ayırmayacağını ifade etmektedir. Öyle görünüyor ki Leibniz, bilincin birliği düşüncesiyle maddeci olmayan bir zihin teorisi ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca ona göre insan zihni sadece basit ve maddi olmayan bir töz değildir, aynı zamanda o doğal olarak ölümsüzdür.

Leibniz için zihnin tüm diğer ruhlarla ya da monadlarla paylaştığı yalnlık sadece onun doğal olarak yok edilemez olmasını zorunlu kılar. Ancak Leibniz'e göre gerçek ölümsüzlük salt yok edilemezlikten daha fazlasını içerir; o, belleği ve özbilinci içerir ve bu nitelikler yalnızca tinlerde bulunur. Leibniz'e göre insan zihni belleğe ve özbilince sahip olması dolayısıyla, ödül ve ceza alabilecek yegâne ahlaki varlıktır (Jolley, 2021, s. 123).

Anlaşıldığı üzere Leibniz için insan zihni, kendi bedeninden ve aslında tüm cisimlerden nedensel olarak bağımsız maddi olmayan bir tözdür. İnsan zihniyle ilgili bu metafizik düşünceler Leibniz'in doğuştan ideler öğretisini anlamak için gereklidir. Çünkü göreceğimiz üzere Leibniz'in doğuştanlık



ya da doğuştancılık (*nativism*) için temel argümanları, insan zihninin Tanrı dışında tüm diğer tözlerden nedensel olarak bağımsız olduğu gerçeğine dayanır.

Leibniz'in doğuştan ideler teorisini ele almak için öncelikle şu soruyu sormak lazımdır: "Bir ide nedir?" "Quid sit idea?" Bu aynı zamanda Leibniz'in makalelerinden birinin de başlığıdır. "İde" terimi Descartes'ın öğretilerinin bir sonucu olarak erken modern felsefede merkezi hale gelmiştir. Descartes, Hobbes'a karşı verdiği cevapta "ide" terimini, "zihin tarafından doğrudan algılanan her şeyi ifade etmek için kullanıyorum, çünkü bu Tanrısal zihne ait algılama biçimlerini ifade etmek için kullanılan geleneksel bir terimdir" (Descartes, 1984, s. 127) şeklinde açıklar. Leibniz, Descartes'ın insan zihninin Tanrı benzeri bir varlık olduğu fikrini benimser, lakin onun ide anlayışı seleflerinden farklıdır.

Leibniz "ide" anlayışını hem "Quid sit idea?" adlı makalede hem de *Monadoloji ve Metafizik Üzerine Konuşma* adlı eserlerinde ortaya koyar. Ayrıca *New Essays*'de Locke'un "düşüncenin objesi" olarak "ide" anlayışını değerlendirdiği sırada kendi tanımını şöyle açıklar: "İde dolaysız ve içsel bir obje olup, bu obje şeylerin doğası veya niteliklerinin bir ifadesidir. Eğer ide düşüncenin formu olsaydı, kendisine karşılık gelen düşünceyle birlikte ortaya çıkar ve sona ererdi" (Leibniz, 1916, s. 109). Leibniz'e göre ideler, Locke'un dış duyum ideleri iddiasının aksine, akıllı ruhun dolaysız ve içsel objeleri olarak, zihne herhangi bir dışsal kaynaktan gelmez.

Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*'da, bir idenin ne olduğunu daha iyi kavrayabilmek için bir çift-anlamlılığa karşı önlem almak gerektiğini belirtir. İlk anlama göre, ideler düşüncelerimizin şekli yahut ayrımıdır. Böyle olunca da ideler, ancak onu düşündüğümüz zaman zihnimizde bulunan, düşünülmediği zaman tüm gerçekliklerini yitiren düşüncelerdir. Leibniz'e göre bu yaklaşım hatalıdır çünkü ideler sadece düşünme faaliyetiyle tarafımızdan meydana getirilmiş şeyler değildir. İkinci anlama göre ise, ideler benim dışımda, tanrısal zihinde daima kendileriyle aynı kalarak muhafaza edilen rasyonel gerçekliklerdir. Leibniz, ayrıca bu idelerin sadece Tanrı'nın zihninde değil, aynı zamanda akıllı ruhlarda her zaman potansiyel olarak mevcut olduğunu savunur, bu da idelerin bizim farkında olmamızdan bağımsız olarak var oldukları anlamına gelir (Leibniz, 1998, s. 78). Leibniz "Quid sit idea?"nın son paragrafında bir şeyin bizdeki idesi ile şeylerin ve



akıllı ruhun yaratıcısı olan Tanrı tarafından zihnimize kazınmış bir düşünme yetisinden bahseder (Leibniz, 1989, s. 208).

Leibniz, öte yandan, idelere dair çift-anlamlılıktan kurtulmak için her tanıma uygun terimler seçmenin uygun olacağını belirtir. Buna göre ruhumuzda bulunan ifadeler -kavramsallaştırılmış olsun ya da olmasın- ideler (*ideas*) olarak; kavranmış ya da biçimlendirilmiş olanlar ise mefhumlar (*notions*) veya kavramlar (*concepts*) olarak adlandırılabilir. Ancak her ne şekilde tanımlarsak tanımlayalım, tüm mefhumlarımızın “dışsal” olarak adlandırılan duyulardan geldiğini söylemek her zaman yanlıştır (Leibniz, 1998, s. 79).

Leibniz, Locke ile hayali diyalogu olan *New Essays*’in önsözünde, doğuştan ideler meselesiyle ilgili olarak muhatabıyla arasındaki başlıca görüş ayrılığını şöyle ifade eder:

Söz konusu edilen şey, Aristoteles’in ve *Deneme*’nin yazarının düşündüğü gibi, ruhun üzerine henüz hiçbir şey yazılmamış levhalar gibi (*tabula rasa*) tamamen boş olup olmadığı ve üzerine yazılan her şeyin yalnızca duyulardan ve deneyimden gelip gelmediği, yoksa Platon (...) ile hemfikir olduğum gibi ruhun, dış objelerin sadece ara nedenlerle uyandırıldığı pek çok fikir ve doktrine ait ilkeleri içerip içermediğini bilmektir (Leibniz, 1916, ss. 42-43).

Leibniz bu tespitin ardından Locke’un birtakım “genel ilkelere” deneyimden hareketle ulaşıldığını göstermenin mümkün olduğunu savunduğu sırada “genel” ile “tümel” kavramlarını aralarındaki farkı göz ardı ederek kullanmasını eleştirerek muhatabının, duyulardan gelen bilgiler ile yapılan bir genelleme olarak tümevarım yoluyla zorunlu hakikatlerin bilgisine nasıl erişildiğini açıklayamadığını belirtir (Leibniz, 1916, s. 43). Leibniz’in Locke’un ideler teorisine, zorunlu hakikatlerin kaynağı olan idelere ve ilkelere zihnin doğuştan olarak sahip olduğunu savunarak karşı çıktığını göreceğiz. Şimdi Leibniz’in Locke’un idelerin doğuştanlığını savunan tezler olarak “gördüğü şeylere” itirazlarına *New Essays*’de verdiği cevapları inceleyelim.

Leibniz, Locke’un *Deneme*’deki itirazları karşısında kendi pozisyonunu net bir şekilde ortaya koyar: “Duyular bize onların farkına varma fırsatını sunsa da kesinlikle duyulardan gelmeyen ve kendimizde gördüğümüz ama kendimizin oluşturmadığı ide ve ilkeler vardır” (Leibniz, 1916, s. 70).



Leibniz, Locke'un birtakım ideleri "düşünüm ideleri" grubu içinde sınıflandırmakla, ister istemez dış duyumun haricinde bir kaynaktan gelen ideler olduğunu onaylamak zorunda kalacağını, *New Essays*'in önsözünde tespit eder.

Leibniz ilk olarak, Locke'un evrensel onay tezine yönelik itirazlarını cevaplar. Locke'un, doğuştan bilgilerin kaynağını ve kesinliğini araştırmak için evrensel onay tezini bahane olarak kullanmasına gösterdiği tepkiyi haklı bulur. Bir başka ifadeyle Leibniz, doğuştan ideler anlayışının kabul edilmesi durumunda insanların bu tür düşünceleri sorgulamadan kabul edecekleri ve insanları tembelliğe iteceği şeklindeki Locke'un endişelerine hak verir. Leibniz doğuştan ilkelerin kesinliğini evrensel onay üzerinde temellendirmediğini, birtakım teorik ilkeler üzerinde çok genel fakat "evrensel" olmayan bir onayın bulunduğunu belirtir (Leibniz, 1916, s. 72). Ayrıca Leibniz evrensel onayın insanlar arasında oldukça yaygın uzlaşımın bir belirtisi olduğunu, fakat doğuştan gelen bir ilkenin kanıtı olmadığını ifade eder.

Leibniz bunun ardından, Locke'un doğuştan ilkelerden habersiz kişiler olduğu şeklindeki itirazını cevaplamaya yönelir. Leibniz'e göre bu ilkeleri açık açık bilmeyen kimselerin varlığı, bu ilkelerin doğuştan olmadığını göstermez; çünkü bu ilkeler anlaşılır anlaşılmaz herkes tarafından kabul edilir. Ayrıca Leibniz özünde herkesin bu ilkeleri bildiğini ve mesela çelişki ilkesinden her an yararlandığını ekler. Barbarların bile bir söylediği bir söylediğini tutmayan yalancının teki karşısında uğradığı şaşkınlığın nedenini, örtük olarak bildiği çelişmezlik ilkesine bağlar. Her ne surette olursa olsun, tüm akıl yürütmelerimizde özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin, öncüllerinden biri açıkça söylenmeyen entimemlerde olduğu gibi örtük olarak kabul edildiğini belirtir (Leibniz, 1916, s. 72).

Locke'un ruha kazanmış hakikatlerin bulunduğu fakat bu hakikatlerin farkında olmadığımızı söylemenin tam bir çelişki olduğu şeklindeki görüşüne ise Leibniz'in yanıtı, belleğimizde her zaman birçok bilginin bulunduğu ancak bu bilgilerin hepsinin her an farkında olamayabileceğimizdir. Yani, Leibniz, bir bilgiye sahip olmak ile o bilgiyi gerektiği zaman hatırlayabilme yeteneği arasında bir ayrım olduğunu düşünür (Kaya, 2014, s. 135).

Leibniz'in kolayca çürüttüğü Locke'un diğer bir itirazı ise şudur: Herhangi bir önermenin doğuştan olduğu iddiası, tüm akla uygun ve zihnin her zaman doğru olarak görebileceği önermelerin daha önceden ruha kazanmış



olduğu anlamına gelir. Leibniz, Locke'un bu tespitinin zorunlu hakikatler, yani akıl yoluyla bilinen hakikatler açısından doğru olduğunu savunur.⁵ Bu bağlamda, Leibniz'e göre, tüm aritmetik ve geometrik doğrular potansiyel olarak bizde doğuştan mevcuttur. Leibniz, Platon'un *Menon* diyalogunda anlatılan ve Sokrates'in daha önce geometri eğitimi almamış bir çocuğa sadece sorular sorarak bir geometri problemini çözdürdüğü olayı, kendi düşüncesini açıklamak için örnek olarak kullanır (Leibniz, 1998, s. 78).

Leibniz insan zihninin aritmetik ve geometrik hakikatleri bilmeye belli bir doğal yönelimi olduğu düşüncesini, sıklıkla doğuştan ideler üstüne yapılan tartışmanın tipik bir özelliği olarak anlaşılan canlı bir benzetme yoluyla ifade eder:

Filozofların dümdüz bir mermer bloğundan ya da boş levhalardan, yani filozofların *tabula rasa* dediği şeyden ziyade, damarları olan bir mermer bloğu benzetmesini kullandım. Çünkü ruh, bu boş levhalara benzeseydi, o zaman mermerin şu ya da bu şekli içermesi açısından tümüyle belirsiz olduğunda Herkül'ün şeklinin bir parça mermerde bulunmasıyla aynı şekilde doğrular da bizim içimizde olurdu. Bununla birlikte, mermer bloğunun içinde başka figürlerdense Herkül figürünü gösteren damarlar olsaydı, o zaman o taş daha belirli bir taş olacak ve Herkül bunun içinde öyle ya da böyle doğuştan gelmiş olacaktır. Bununla birlikte o damarları bulmak ve bunların ortaya çıkmasını engelleyen şeyleri yontarak temizleyip kalan kısmı parlatmak için çalışmak gerekir. İdeler ve hakikatler işte böyle doğuşta gelmektedir bizde; etkiler olarak değil, eğilimler, hazır bulunuşluklar, alışkanlıklar ya da doğal bilkuvve mevcudiyetler olarak gelmektedirler (Leibniz, 1916, ss. 45-46).

Leibniz, Locke'un *tabula rasa* (boş levha) imgesine başvurarak zihne pasif bir işlev yüklerken, kendisine ait damarlı mermer imgesiyle zihnin etkinliğine vurgu yapar.

Jolley'e göre, Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de, doğuştancılık savunusunu önemli bir ikileme karşı karşıya getirir.

⁵ Leibniz'e göre akıl hakikatleri ve olgu hakikatleri olmak üzere iki tür hakikat vardır. Akıl hakikatleri zorunludur ve karşıtını düşünmek mümkün değildir. Oysa olgu hakikatleri zorunlu değil, olumsaldır ve karşıtını düşünmek mümkündür. Zorunlu olan akıl hakikatlerinin kaynağı çelişmezlik ilkesi iken mümkün olan olgu hakikatlerinin kaynağı ise yeter-sebep ilkesidir. Leibniz'e göre akıl hakikatleri doğuştan, *a priori* iken olgu hakikatleri deneyle elde edilir ve *a posteriori*dir.



Doğuşancılığı savunan birisi ya insanların doğuştan belirli bilgi ve kavramlara sahip olduğunu iddia eder ya da zihnin yalnızca bu bilgi ve kavramları elde etme potansiyeliyle doğuşunu savunur. Ancak Locke, bu durumda şu eleştiriyi yapar: Eğer doğuşancılar ikilemin ilk boynuzuna⁶ sarılırlarsa, deneysel olarak hatalı bir iddiada bulunurlar; çünkü yeni doğmuş çocukların mantığın ve matematiğin doğrularını bildiklerine ya da metafiziksel töz ya da özdeşlik kavramlarına sahip olduklarına ilişkin hiçbir kanıt yoktur. Diğer taraftan, ikilemin ikinci boynuzundan tutarlarsa o zaman onlar saçma bir şekilde doğru bir şeyi söylemeye yönelmişlerdir. Çünkü bu durumda, şimdiye kadar elde ettiğimiz tüm bilgi ve kavramlar doğuştan gelmiş olacaktır. Bu nedenle, bu öğretiyi ya saçma bir duruma ya da tüm bilgi ve idelerin doğuştan geldiği yönündeki mantıksız bir görüşe indirgenir (Jolley, 2021, s. 140).

Leibniz'in doğuştan ideler öğretisini, eğilime dayalı olarak savunması Locke'un ikileminin boynuzlarının arasından geçmesine izin verir; *New Essays*'e "Giriş"te Leibniz, Locke'un göz ardı etmiş olduğu ve kendisinin eleştirileri karşısında zayıf olmayan üçüncü bir olasılık olduğunu göstermeye çalışır. Bunu da bizde bilkuvve halinde hiçbir şeyin hatta sürekli olarak ve bilfiil algılamadığımız bir şeyin olmadığını söyleyen Locke'a karşı "eğilimler, hazır bulunuşluklar, alışkanlıklar ya da doğal gerçeklikler" olarak idelerin ve doğruların bizde doğuştan olduğunu söyleyerek yapar (Leibniz, 1916, s. 46).

Leibniz, insan zihninde bazı ide ve doğruların potansiyel olarak bulunduğunu ifade ederken, Locke bu ide ve doğruların zihnin faaliyetleriyle elde edildiğini savunmuştur. İki düşünürün yaklaşımları arasında bariz bir fark olmamakla birlikte, Locke da duyumlardan kaynaklanmayan bazı ide ve doğruların varlığını kabul etmiştir. Leibniz, bu tür ide ve doğruların varlığını "potansiyel" olarak adlandırırken, Locke ise bunları "iç duyum" veya "düşünüm" olarak tanımlamıştır. Leibniz'in haklı olarak belirttiği gibi, eğer kaynağı duyumdan gelmeyen bazı ide ve doğrular varsa, bunların sadece zihin içinde olduğunu söylemekten başka seçenek yok gibi görünmektedir. Locke'un zihni boş bir levhaya benzetmesine rağmen, zihnin kendi kendine

⁶ Mantıkta ikilemler aynı zamanda boynuzlu tasımlar olarak adlandırılır. Bir ikilemdeki tikel evetleme önermesine itiraz ederek ikilimden kurtulmaya boynuzlar arasından geçme; koşul önermelerini çürüterek kurtulma yoluna ise boynuzlarından tutma yolu denir.



nasıl ide ürettiği konusu açık değildir. Leibniz, Locke’un bilgiyi duyum ve düşünüm olarak iki kaynaktan elde ettiğini belirtmesini, aslında kendi görüşüyle aynı şeyi ifade ettiği sonucuna götürmüştür. Leibniz’e göre, Locke’un düşünüm dediği faaliyet, aslında doğuştan gelen potansiyelden başka bir şey değildir (Tan, 2011, s. 194).

Belki de usta yazarımız benim görüşümle tamamen karşıt görüşte olmayacaktır. Zira birinci kitabının tümünü belli bir anlamda doğuştan gelen bilgileri/doğal ışığı reddetmeye adadıktan sonra, ikinci kitabının başlangıcında ve devamında, duyumdan kaynaklanmayan idelerin refleksiyondan geldiğini kabul eder. Oysa refleksiyon, içimizde olan şeye dikkat etmekten başka bir şey değildir ve duyular zaten kendimizde taşıdığımız şeyi bize vermez. Hal böyleyken, tabiri caizse kendi içimizde doğuştan var olduğumuz için, zihnimizde doğuştan var olan *Varlık, Birlik, Töz, Süre, Değişim, Etkinlik, Algı, Haz* ve binlerce diğer zihinsel idelerimizin var olduğu inkâr edilebilir mi? (Leibniz, 1916, s. 45).

Öte yandan Leibniz, *New Essays*’de Locke’a karşı zihnin her zaman düşündüğüne ilişkin Kartezyen savı canlandırmak için bilinçsiz algılar kuramını kullanır. Bu kurama göre her zaman bilinçli deneyime sahip olma anlamında değil, bilinçli ya da bilinçsiz, hiçbir zaman bir algı durumundan mahrum olmaması anlamında zihin her zaman düşünür. Leibniz’e göre, ruhun kendisinde, bizim tam olarak algılamadığımız değişimler vardır, çünkü izlenimler ya çok küçük ya sayısal olarak çok fazla ya da çok iç içe geçmişlerdir. Bu nedenle tek tek ayırt edilebilir durumda değildirler. Ancak başka izlenimlerle birleşen bu izlenimler etkide bulunmaya ve bütün içerisinde bulanık da olsa kendilerini duyumsatmaya devam ederler (Leibniz, 1916, s. 47). Yani Leibniz’e göre her açık algı küçük, bulanık ve duyulur olmayan algılar bütününden ileri gelmektedir. Leibniz’in bu fikri savunması da daha büyük tutku içeren metafizik bir amaca hizmet etmektedir. Bu, Locke’un kurnazca olduğunu düşündüğü saldırılarına karşı maddeci olmayan bir zihin kuramının savunmasıdır (Jolley, 2021, s. 149).

Locke bir başka itirazında, ruh henüz bilmediği halde bir şeyin onda bulunmasının, sadece “onu bilme kapasitesine” ya da “yetisine” sahip olduğu anlamına geleceğini öne sürer. Leibniz nazarında Locke’un bu itirazının, muhatabının “yeti”den anladığı şeyin kusurlu olması sebebiyle saçma olduğuna kuşku yoktur; zira Leibniz açısından “fiili olmayan bir yeti”den



söz edilemez. Leibniz, Locke'a bir şeyin farkına varmadan önce de bu iddiasını, Platoncuların bütün bilgilerin anımsamadan geldiği tezinden özenle ayırt ederek açıklar. Öyle görünmektedir ki Leibniz, Platoncu tezi ruhun bedenden ayrı olduğu bir durumu imkân dahilinde görmesi bakımından temelde hatalı bulur. Leibniz zihnin hakikatleri sadece bilme değil, aynı zamanda onları kendinden çıkarma yeteneğine de sahip olduğunu belirtir. Zihni yalnızca bilgileri alan pasif bir kapasite olarak görmenin yanıltıcı olduğunu ısrarla ifade eder (Leibniz, 1916, s. 110).

Leibniz Locke'un doğuştan maksimlere çocukların, aptalların ve barbarların sahip olmadığına ilişkin itirazını ise şöyle cevaplar: Doğuştan gelen maksimler yalnızca kendilerine karşı gösterilen dikkatle ortaya çıkarlar, fakat Locke'un itirazında zikrettiği kişilerde bu dikkat hiç yoktur ya da onların dikkatleri tamamen başka şeylere yöneliktir. Bu insanlar yalnızca bedenin ihtiyaçlarını düşünüp dururlar (Leibniz, 1916, s. 85). Dolayısıyla bu tür kişilerin teorik maksimleri kendilerinde keşfetmemiş olması, bu ilkelerin doğuştan olmasını geçersiz kılan bir durum değildir (Altınörs, 2009, s. 41).

Leibniz Locke'un doğuştan idelere dair görüşleri karşısında niçin temkinli bir tavır takındığını açıkladığı sıradaki bir eleştirisini değerlendirir. Locke, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, idelerin ve ilkelerin doğuştan olduğu düşüncesinin, onlara sorgulanamazlık zırhı kuşandıran tutucu bir tavır meşrulaştırdığına inanır. Buna karşılık Leibniz, felsefi tartışmalarda savunulan bir tezin kesin surette dayandığı gerekçenin de gösterilmesi gerektiği üzerinde daima titizlikle durduğunu belirtir. Hatta ona göre mümkünse "aksiyom" olarak kabul edilen tezlerin bile kanıtlarını araştırmakta yarar vardır (Leibniz, 1916, s. 107). Leibniz böylece Locke'un idelerin doğuştanlığını savunan tezler olarak "gördüğü şeylere" itirazlarını cevaplar.

Leibniz son olarak, Locke'un uzay ve zaman idelerine dair görüşlerini de eleştirir. Epistemolojik tasarısının temel prensibine uygun olarak empirik bir yaklaşımla uzay ve zaman idelerini ele alan Locke'a göre uzay ve zaman, duyularımızla elde ettiğimiz deneyimlerin zihinsel soyutlamalarıdır. Uzay, görme ve dokunma yoluyla algıladığımız nesnelere arasındaki mesafelerden, zaman ise olayların ardışık algılanışından türetilir (Locke, 2000a, s. 227, 245). Her ikisinin de varlığını dış dünyadaki nesnelere bağlıdır. Leibniz, Locke'un zaman idesinin algıların ardışıklığından türediği görüşüne karşı çıkar. Ona göre algıların art arda gelişi bizde zaman idesine yol açabilir ama



bu ideyi yaratamaz (Leibniz, 1916, s. 156). Uzay ve zaman Leibniz'e göre kendi başına gerçeklikler değil, yalnızca ideal olarak varolabilen şeylerdir. Uzay ve zaman bir düzendir; uzay aynı anda varolanların düzeni iken zaman ardışık olarak varolanlardan bağımsız olarak yalnızca ardışıklık düzeninin kendisidir (Leibniz, 2011, s. 108). Dolayısıyla uzay ve zaman bağımsız bir varlık değil, dışsal adlandırmalardır. Zaman ve mekânın parçaları ideal düzlemde özdeştir ve birbirinden ayırt edilemez (Kırmacı, 2023, ss. 4-5).

Leibniz, Locke'un doğuştan gelen hiçbir teorik ilkenin olmadığına dair görüşlerini inceleyip eleştirdikten sonra doğuştan gelen hiçbir ahlaki ilkenin bulunmadığını ifade eden düşüncelerine de eleştiriler yöneltir. Ona göre doğal ışığa ya da akla ait olan çelişmezlik ve özdeşlik ilkeleri gibi olmasalar da, en azından ahlaki iyiliğe yönelik doğal içgüdü olarak bu türden ilkeler vardır ve bunlar doğuştandır (Leibniz, 1916, s. 86). Bu konuda şöyle der: "İçimizde doğuştan ilkeler olan içgüdüsel hakikatler vardır. Bunları duyumsarız ve hiçbir kanıtımız olmamakla birlikte onaylarız. Kanıt, bu içgüdü'nün nedeni ve niçini açıklandığında elde edilir" (Leibniz, 1916, s. 88).

Locke ve Leibniz arasındaki ideler tartışması özellikle Hume, Kant ve Hegel'in düşünceleri üzerinden modern felsefede tartışılmaya devam etmiştir. Bu filozoflar, ide kavramını birbirinden farklı epistemolojik ve metafizik bağlamlarda ele almışlardır. Hume, zihnin içeriklerine dair geleneksel anlayışı değiştirerek zihinsel nesnelere iki türe ayırır: izlenimler (*impressions*) ve ideler (*ideas*). Ona göre izlenimler, ruhumuzda ilk ortaya çıkan canlı algılar, tutku ve duygulardır. İdeler ise bu izlenimlerin düşünme ve akıl yürütme sırasında ortaya çıkan sönük imgeleridir (Hume, 2009, s. 17). Ayrıca Hume, idelere dair her tür metafizik spekülasyona karşı çıkar ve onları empirik gözlemlere dayandırarak metafizik açıklamaların zeminini zayıflatır. Bu ise daha sonra Kant'ın idelerden hareketle metafiziği felsefeden elemesine imkân sağlayacaktır. Kant'a göre ide, bilginin sınırlarını belirleyen bir kavram olarak saf aklın (*Vernunft*) nesnesidir. Yine ide, aklın zorunlu ve boş bir kavramdır ve bu kavrama karşılık gelen hiçbir nesne, duyarlarla verilmez. İdelerin temsil edebileceği herhangi bir fenomen yoktur (Kırmacı, 2022, s. 90). İdeler (Tanrı, ruh ve özgürlük) tecrübeyle doğrulanamaz; ancak aklın düzenleyici bir fonksiyonu olarak bilginin organizasyonunda önemli bir rol oynar. Bu görüşleriyle Kant, Hume'un empirist felsefesinin sınırlarını aşmaya çalışırken, ideleri saf aklın metafiziksel yapı taşları



olmaktan çıkarıp epistemolojik bir çerçevede yeniden şekillendirmiştir. Ancak bu Hegel tarafından yeterince radikal bulunmamıştır. Hegel ise ideyi sadece zihinsel bir kavram olarak değil, aynı zamanda gerçekliğin özü olarak tanımlar. Diyalektik süreçle mutlak hakikate ulaşılabileceğini iddia eden Hegel, ide kavramını hem epistemolojik hem de ontolojik bir temel haline getirir.

Sonuç

John Locke ve Gottfried Wilhelm Leibniz'in doğuştan ideler hakkındaki tartışmaları, modern felsefenin iki temel epistemolojik görüşünü simgeler: empirizm ve rasyonalizm. Locke, insan zihninin başlangıçta boş bir levha (*tabula rasa*) olduğunu ve tüm bilginin deneyimden türediğini savunurken, Leibniz, idelerin zihinde potansiyel olarak mevcut olduğunu, bilginin sadece deneyimle değil akılla da elde edildiğini öne sürer.

Leibniz doğuştan ideler bağlamında, Descartes'ın rasyonalizmine yakın durur ve insan zihninin sadece deneyimle değil, aynı zamanda zorunlu hakikatleri tanıma kapasitesine sahip olduğunu vurgular. Bu bağlamda, Leibniz zorunlu hakikatlerin kaynağını yalnızca duyuusal deneyimle açıklamanın yetersiz olduğunu savunurken, Locke bilginin kaynağı olarak yalnızca duyum ve düşünümü kabul eder.

Leibniz, insan bilgisinin yalnızca duyuusal deneyimlere indirgenemeyeceğini savunur ve bu tür empirik teorilerin zorunlu hakikatleri açıklamakta yetersiz olduğunu belirtir. Ona göre, zihin sadece deneyimle şekillenmez; bazı ideler ve bilgiler doğuştan gelir. Özellikle matematiksel ve ahlaki ilkelere gibi temel bilgiler deneyimden değil, akıldan kaynaklanır.

Leibniz'in doğuştan ideler teorisi, Descartes'ın duylara mesafeli yaklaşımını eleştirir ve duyların bilgi ediniminde tamamen reddedilmemesi gerektiğini vurgular. Descartes, aklın doğuştan ışığının duylardan bağımsız olarak hakikati keşfettiğini savunsa da, Leibniz buna karşı çıkar. Ona göre, bir insan gözleri kapalıyken aritmetik ve geometriyi akıl yoluyla oluşturabilir, ancak duyların uyarısı olmadan fikirleri hatırlamak zor olabilir. Bu da, saf aklın tek başına bilginin kaynağı olamayacağını gösterir. Velhasıl Leibniz'in doğuştan ideler anlayışı, duyların ve aklın rolünü dengeleyerek rasyonalizm ile empirizm arasında makul bir uzlaşma sunar.

Son olarak Descartes ile birlikte modern felsefeye yön veren idelerin kaynağına dair tartışmalar bu çalışmada ele aldığımız Locke ve Leibniz'den



sonra Hume, Kant ve Hegel gibi filozoflar ide kavramını farklı epistemolojik, metafizik ve ontolojik perspektiflerden ele alarak, bu kavramın kapsamını genişletmiş ve farklı anlamlar kazandırmışlardır. Hume, idenin empirik temellerine odaklanırken, Kant onu aklın bir aracı olarak düzenleyici bir rol içinde tanımlar; Hegel ise ideyi mutlak gerçeklikle özdeşleştirerek felsefi spekülasyonun doruk noktasına taşır. Bu üç filozof arasındaki tartışma, modern felsefenin temel meselelerinden biri olan düşünce ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi anlamamızda kritik bir rol oynar.

Kaynaklar

- Altınörs, A. (2009). *İdealar ve dil bağlamında locke ve leibniz*. Eflatun Yayınları.
- Altuner, İ. (2012). Locke'un doğuştan ilkeler eleştirisi ve tabula rasa olarak zihin. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 21(12), 107-114.
- Antognazza, M. R. (2013). *Leibniz* (O. Düz, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Boutroux, E. (2009). *Leibniz* (A. Altınörs, Çev.). Paradigma.
- Copleston, F. (1991). *İngiliz görgücülüğü, Hobbes, Locke, Berkeley* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınevi.
- Cottingham, J. (1993). *A Descartes dictionary*. Blackwell Publishers.
- Cottingham, J. (2003). *Akılcılık* (B. Gözkan, Çev.). Doruk Yayınları.
- Deleuze, G. (2007). *Leibniz üzerine beş ders* (U. Baker, Çev.). Kabalıcı Yayınları.
- Descartes. (1984). *The philosophical writings of Descartes* (J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Çev.; C. 2). Cambridge University Press.
- Didier, J. (2009). *John Locke* (A. Altınörs, Çev.). Paradigma.
- Hume, D. (2009). *İnsan doğası üzerine bir inceleme* (E. Baylan, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Jolley, N. (2021). *Leibniz* (D. Soysal, Çev.). Alfa Yayınları.
- Kaya, M. (2014). *Leibniz'de kötülük problemi ve teodise*. Türkiye Alim Kitapları.
- Kenny, A. (2017). *Batı felsefesinin yeni tarihi moden felsefe'nin yükselişi* (V. Uzundağ, Çev.; C. 3). Küre Yayınları.



- Kırmacı, H. (2022). Bilinebilir alanın ufuk düzenleyicileri olarak aklın ide-leri: Kant'ın saf aklın kritiği adlı eseri çerçevesinde bir inceleme. T. Akyüz (Ed.), *Akl kitabı 9* içinde (ss. 73-89). Ravza Yayınları.
- Kırmacı, H. (2023). GW Leibniz ve Ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi metafizik ile mantığın sınırında bir sorun odağı. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 13(4), 1-12.
- Leibniz, G. W. (1916). *New essays concerning human understanding* (A. G. Langley, Çev.). The Open Court Publishing Company.
- Leibniz, G. W. (1989a). *Monadology* (R. Ariew & D. Garber, Çev.). *Philosophical essays* içinde (ss. 213-224). Hackett Publishing Company.
- Leibniz, G. W. (1989b). What is idea? (L. Loemker, Çev.). *Philosophical papers and letters* içinde (ss. 207-208). Kluwer Academic Publishers.
- Leibniz, G. W. (1998). *Discourse on metaphysics* (R. S. Woolhouse & R. Francks, Çev.). *Philosophical texts* içinde (ss. 53-93). Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (2011). Leibniz'den Remond'a (D. Çetinkasap, Çev.). *Monadoloji* içinde (ss. 107-110). Pinhan Yayıncılık.
- Locke, J. (2000a). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir deneme I.-II. Kitap* (M. Delikara Topçu, Çev.). Öteki Yayınevi.
- Locke, J. (2000b). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir deneme III.-IV. Kitap* (M. Delikara Topçu, Çev.; C. 2). Öteki Yayınevi.
- Nayla Farouki. (2009). *İdea nedir?* (A. Altınörs, Çev.). Say Yayınları.
- Soysal, D. (2018). *İdeler ve tanrı, bir 17. yüzyıl felsefesi öyküsü*. Belge Yayınları.
- Soysal, D. (2021). *İdeler ve tanrı, bir 18. yüzyıl felsefesi öyküsü*. Say Yayınları.
- Şener, H. (2014). *John Locke ve David Hume din felsefesi üzerine karşılaştırmalı bir inceleme*. Ötüken Neşriyat.
- Tan, N. (2011). Doğuştan ideler bağlamında Locke ve Leibniz. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 189-198.
- Woolhouse, R. S. (2019). *Ampirist filozoflar* (G. Murteza, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Yaldır, H. (2009). Doğuştan düşünceler üzerine Rene Descartes, John Locke ve Gottfried Wilhelm Leibniz. *Felsefe Dünyası*, 2009/2(50), 81-110.



Öz: Modern felsefe, iki büyük düşünce akımının felsefeye egemen olmasıyla bilinir. Bunlardan biri rasyonalizm diğeriye empirizmdir. Bu iki akımın önde gelen iki düşünürü Locke ve Leibniz, Descartes'ın öğretilerinin bir sonucu olarak erken modern felsefede merkezi hale gelen ve modern felsefeye yön veren idelerin kaynağına dair bir tartışmaya girerler. Locke, bir empirist olarak tüm idelerin kaynağının deneyimlerimiz olduğu, zihnimizin başlangıçta pasif olduğu ve dolayısıyla doğuştan gelen hiçbir idenin bulunmadığını savunur. Bir rasyonalist olarak Leibniz ise idelerin bizim dışımızda, tanrısal zihinde daima muhafaza edilen rasyonel gerçeklikler olduğunu, ayrıca bu idelerin sadece Tanrı'nın zihninde değil, aynı zamanda bizim zihinlerimizde de her zaman potansiyel olarak mevcut olduğunu ifade eden bir teori ortaya koyar. Bu çalışmanın amacı, empirist Locke ile rasyonalist Leibniz'in doğuştan idelere dair yaptığı tartışmayı ele almak ve tartışmanın modern felsefe bağlamındaki sonuçlarına dikkat çekmektir.

Anahtar Kelimeler: Modern felsefe, empirizm, rasyonalizm, doğuştan ideler.





Gergedanlaşan Dünyada İnsan Kalmanın Varoluşsal ve Ahlaki Çıkmazları Üzerine

On the Existential and Moral Dilemmas of Staying Human in a Rhinocerized World

FİLİZ BAYOĞLU KINA 

Atatürk University

Received: 05.02.2025 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: Eugene Ionesco, one of the most important representatives of the Theatre of the Absurd, emphasizes in his plays the lack of communication between people and the absurdity of the world. Arguing that theology and philosophy cannot explain their reason for existence and cannot convince themselves of the need to give meaning to life, Eugene Ionesco maintains that truth in fiction is more meaningful than everyday reality. For this study, his play *Rhinoceros* was chosen. The study draws parallels between the rhinocerotitis in the play and the creature-like state into which modern people have been transformed, highlighting the difficulty and necessity of staying human (or, more accurately, becoming human). In doing so, he conducts an existential investigation that demonstrates how fanaticism gradually deepens, how dictatorships are formed with everyone's consent, and how people contribute to establishing regimes that will eventually oppress them. As a solution, he points to human consciousness and the existential power to act with that consciousness. Instead of saying, 'If I don't do it, someone will certainly do it; what I don't do, others will do it', he draws attention to the fact that reality is only in action, in work. Because human; his life consists of the sum of his actions.

Keywords: Eugene Ionesco, rhinoceros, existentialism, ideology, becoming human.



Giriş

“Gerçek farkındalık kendisi olmayı başarmaktır. Ve ancak bütünüyle kendimiz olursak başkaları da olma şanslarına sahip oluruz”

Eugene Ionesco

Rumen asıllı Fransız oyun yazarı Eugene Ionesco (1909-1994), absürd tiyatro'nun en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Absürd tiyatro, asıl gerçekliğin ayrımında ve bilincinde olmadan yaşanan yaşamlar ile dinsel inançlardaki azalmanın insanı kesinlikten yoksun bıraktığı bir dünyadaki insanlık durumunun saçmalığını ortaya koymayı amaçlayan tiyatroya verilen isimdir. Savaş sonrası sıradanlaşan ve saçma bir hal alan yaşamları; amaçsız olarak bekleyen, yalnız, sıkılmış, bitkin, ölüm korkusu barındıran, iletişimsizlik ve uyumsuzluk içinde yasayan insanların içinde buldukları trajik durumu komikle buluşturup anlatır (Özcan, 2015, s. 485). Albert Camus'un belirttiği gibi, ne kadar hatalı olursa olsun, akıl yürütmeye açıklanabilen bir dünya, tanıdık bir dünyadır. Ancak aniden yanılmalardan ve ışıktan mahrum kalan bir evrende, insan kendini yabancı hisseder. Vatandaşın anılarından mahrum olduğu kadar, gelecek vaat edilmiş bir toprağın umudundan da yoksun olduğu için bu telafisi mümkün olmayan bir sürgündür. İnsan ile yaşamı, aktör ile sahne arasındaki bu ayrılık, ona göre gerçekten de absürdlük duygusu oluşturur (Camus, 2008, ss. 17-18). Bu duygu insanı özeleştiriye zorlayarak kendi gerçekliğinin donmuş bir gerçek olduğunun bilincine varmasını sağlar; onu kendi kendiyile hesaplaşmaya, düşünmeye iter. Bu şekilde bir hesaplaşmanın ürünü olarak yaşamı çıplak gerçeği içinde görmenin gerekliliğine dikkat çeken absürd oyunlar, insanı toplumsal durumunun rastlantısal koşullarından ya da tarihsel bağlamından sıyrılmış bir halde, varoluşunun temel seçenekleri ile yüz yüze bırakır.

Çalışmamız bu absürd oyunlardan biri olarak kabul edilen *Gergedanlar* üzerinden varoluşçu bir değerlendirme sunar. Eserin yazıldığı tarihten günümüze insanların insanlıktan çıkıp dönüşümlerini yani gergedanlığın nasıl bir hal aldığını, neye evrildiğini tartışır. Literatür taraması sırasında metin hakkında arka plan bilgisini geliştirmek için çeşitli kaynaklar araştırıldı ve

¹Bu tiyatro türü için “absürd tiyatro”, “saçma tiyatro”, “uyumsuz tiyatro”, “aykırı tiyatro”, “öncü tiyatro” gibi birçok ad kullanılır. Bu çalışmada “absürd tiyatro” kullanımı tercih edilmiştir.



eserin farklı şekillerde yorumlanıp ele alındığı görüldü. Araştırmalar genel olarak oyunu 1930'da Romanya'nın arka planındaki sağ kanat fanatizm hareketleriyle ilişkilendirip, gergedan kalabalığını Nazi kalabalığıyla karşılaştırır. Daha başka okumalarda insan, absürd ve fantastiğin garip karışımı arasında görülür. Burada hem meydan okumanın hem de konformizmin, absürdüğe eğilimli olduğu dikkat çeker. Edebiyat çalışmaları alanındaki çağdaş gelişmeleri eleştiren, edebi biçimler ve edebiyatın konumlarındaki açık bir değişimi gözlemleyen çalışmalar yanında *Gergedanlar*'ın belirli sosyolojik ve edebi yönlerini keşfetmeye çalışan eleştirmenler de vardır. Bu çalışmalar oyundaki anlamın çokluğunu araştırarak oyunun belirli sosyolojik ve dilbilimsel özelliklerini ortaya koyar. Ayrıca oyunu post-hümanizm merceğinden inceleyen çalışmalar da mevcuttur². Bu çalışma ise absürdün birey ve toplum arasındaki etkileşimi sorgulamak için yararlı bir araç olduğuna odaklanarak, varoluşunun temel seçenekleri ile yüz yüze bırakılan insanın varoluşsal ve ahlaki çıkmazlarına dikkat çeker. Çözüm olarak insani farkındalığa ve bu farkındalığa sahip varoluşsal eylem gücüne işaret eder. 'Ben yapmasam, elbet bir yapan çıkar; benim yapmadığımı başkaları yapar' demek yerine gerçekliğin sadece eylem içinde, iş içinde olduğuna dikkat çeker. Çünkü insan; yaşamından, eylemlerinin toplamından ibarettir.

Varoluşsal kaygıları derinlerinde hisseden Ionesco, *Notlar ve Karşı Notlar* adlı denemesinde, "kendimi en içteki benliğimden yükselen umutsuz ve çözülmemiş bir çatışmada çarpışan kör güçler tarafından parçalanmış olarak görüyorum... kim olduğumu veya neden var olduğumu asla bilemeyeceğim" (Ionesco, 2020, ss. 157-158) diye yazar. Yaşamın anlamsız olduğunu düşünen ve bu anlamsızlık ile yüzleşerek samimi bir gerçekliği ortaya çıkarmaya çalışan Ionesco, varoluşçular gibi öznel deneyime inanır. Ona göre; modern insan bir kukladır ve bu insanın genel eğilimi otoriteye teslim olmasıdır. Kendi öz bilincini kullanamayan bu insan; düşünemeyen,

² Bkz. M. Calinescu, M. Ionesco and Rhinoceros: Personal and Political, East European Politics and Societies, 1995, 9(3), 393-432; M. Cap-Bun, M. Human Condition Between the Fantastic and the Absurd in Eugene Ionesco's Rhinoceros. Analele Universităţii Ovidius din Constanţa. Seria Filologie, 2011, 22(2), 71-82; N. K. Hayles, How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics, University of Chicago Press Journals, 1999; J. Wallace, Literature and posthumanism. Literature Compass, 2010, 7(8), 692-701; Q. Abbas, Deconstructing the Binary: A Post Humanist Rereading of Ionesco's Rhinoceros, Critical Review of Social Sciences and Humanities, 2022, 2(2): 30-39.



başkalarına uyan ve sloganların etkisinde olan insandır. Bu nedenle onun temel uğraşı, birey ve onun modern dünyadaki varoluşudur. Eserlerini, kavranılmaz bir evren olarak gördüğü şeyle yaşadığı iç çatışmaları sunmak, kendi varoluşuyla yüzleşmekte yaşadığı zorlukları ifade etmek için ortaya koyan Ionesco'nun, *Gergedanlar* oyunu onun en sosyal ve politik draması olarak kabul edilir. Oyun, özgün bir bireyin kolektifle mücadelesini sunmasıyla varoluşçuluğun bir tezahürüdür. Bireyselleşmiş insan yaşamının yönlerini hem komik hem de trajik deneyim biçimleriyle aktarmayı deneyen Ionesco oyununda, bir bireyin dilin klişeleri ve yalanları, kültürel gelenekler, politik konformizm ve felsefi idealizasyon tarafından nasıl tuzığa düşürüldüğünü ortaya koyar. Oyun ayrıca; insanın yabancılaşmasına, varoluşsal sınıktısına, yaşamının acısına, ölüm korkusuna, anlamsız evrende sürekli anlam arayışına ve sonunda kendini uçurumda bulmaya yönelen bireyselciliğin saçmalığının bir alegorisidir (Kaur, 2016, ss. 3-4). Gazeteci Denis de Rougemont'un Nazi gösterisinde bulunması esnasında Hitler'in gelişile yapılan büyü sloganların kendinde yarattığı kabul etme ve etmeme düşüncelerini Ionesco'ya anlatması ile ortaya çıkan oyun hakkında Ionesco şunları yazar:

1938'de bir Nazi eylemi sırasında yazar Denis de Rougemont Almanya'da Nuremberg'de bulunuyormuş. Hitler'in gelişini bekleyen yoğun kalabalığın ortasında bulunduğunu anlatıyor bize. İnsanlar sabırsızlık belirtileri göstermeye başlamış ki bir bulvarın ta sonunda uzaktan ta minnacık bir şekilde Führer ve maiyetindekiler gözükmüş. Anlatıcı, uzaktan, kalabalığın yavaş yavaş giderek yükselen bir histeriye kapıldığını ve kendinden geçerek uğursuz adamı alkışladığını görmüş. Histeri bir dalga gibi Hitler'le birlikte yayılarak ilerliyormuş. Anlatıcı özne bu hezeyana şaşırılmış. Ama Hitler çok yakınına gelince ve genel histerinin yanındaki insanlara bulaştığını görünce Denis de Rougemont içinde tüm bedenini kaplamaya başlayan o öfkeyi, 'kendisini eyleme doğru iten' o hezeyanı hissetmiş. Tam bu büyüün etkisine kapılmak üzereymiş ki varlığının en derinlerinden bir şey yükselmiş ve bu toplu fırtınaya direnmiş. Denis de Rougemont kalabalıkta kendini rahatsız, korkunç yalnız, hem dirençli hem tereddütlü hissettiğini anlatıyor bize. Sonra kafasındaki saçlar 'kelimenin gerçek anlamıyla' diken diken olarak Kutsal Dehşet'in ne olduğunu anladığını söylüyor. O anda düşünen onun düşüncesi değildi, aklına gelen gerçekler değildi, ama



bütün varlığı, bütün 'kişiliği' karşı çıkıyordu (Ionesco, 2020, s. 196).

Nazi devletinin baskı ve terörüne karşı bir hiciv olarak görülen oyun hakkında Ionesco şöyle der: "Oyunun niyeti, gerçekten de bir yandan bir ülkenin Nazileştirilme sürecini, öte yandan salgına karşı doğası gereği alerjik olan birinin toplumsal ve zihinsel dönüşümüne tanık olma rahatsızlığını betimlemektir. Başlangıçta 'gergedanlaşma hastalığı' bir Nazizmdi elbette" (Ionesco, 2020, s. 203). Ancak ifadelerinin devamında oyunun sadece Nazi karşıtı bir oyun olarak okunmasının eksik kalacağını yazar. Eserin ayrıca "ideolojileri, akıl ve düşünce görünüşü altında saklansa da ancak bir mazeret olan, toplu ağır hastalıklardan başka bir şey olmayan toplu histerilere ve salgınlara karşı bir oyun" olduğunu belirtir. Kelimenin tam anlamıyla 'konformizm' konusu üzerine 'evrensel bir benzetme' olarak yazılmış olan oyun, insanın uyum sağlama dürtüsü hissedebileceği herhangi bir ideoloji ya da fikir akımına da uyarlanabilir. Konformizmin, bulaşıcılığının klinik bir incelemesi olan yapıt; akımların nasıl doğduğunu, nasıl fanatikleştiğini, nasıl herkesin sessizliği ile diktatörlüğe dönüştüğünü ve nasıl insanların kendilerini ileride ezecek olan rejimlerin kurulmasına katkıda bulduklarını gözler önüne serer. Ona göre hangi toplum olursa olsun, toplumunun düşünce sistemini ya da hâkim ideolojisini benimseyen ve eleştirmeyen konformisttir ve bu ortalama insan her yerdedir. Aslında o, günümüz dünyasının kanyan bir yarasına, farklı görünümde hüküm süren ama aynı ilkedden gelen tuhaf bir hastalığa işaret eder. Bu, puta tapmaya dönüşen ideolojilerin ve otomatik düşünce sistemlerinin, zihin ile gerçeklik arasında bir ekran gibi yükselerek sağduyuyu çarpıtması ve insan ile insanlıktan çıkardıkları insan arasında barikat oluşturmaları durumudur. Bu durum insanların kendilerine, diğer insanlara, hayata ve dünyada olan bitene, insan olmanın değerinin bilgiyle bakabilmenin önemini kavratır. Ioanna Kuçuradi sanatçı ya da yazarların işinden sorumlu olduğunu, onların işinin ise 'insanlara İnsanı göstermek' olduğunu söyler. Bu, sanatçının kendi insan imgesini kendi çağının gerçekleri içine yerleştirmesi, kendi insanını çağının sorunlarından seçtiği ilişkiler içine sokmasıdır. Yani insanın gerçeğini insanların gerçeği içinde anlatmaktır. Böylece yeni yaşantı ve eylem olanakları belirir (Kuçuradi, 2009, s. 13). Ona göre, yazar ana kişilerini çağdaşlarının gerçekleri içinde yaşatmakla, çağının insanlarına yeni olanakları gösterir. *Gergedanlar* da 'kollektif dönüşüm sürecini' tanımlayarak yeni yaşantı ve eylem olanaklarını



sorgulatur.

Eski değerlerin yıkılıp, altüst olduğu, başka şeylerin kendini dayattığı durumlar için Ionesco şöyle der:

İnsanlar birdenbire yeni bir dinin, bir doktrin, bir fanatizmin... et-kisi altına girerler. O zaman gerçek bir zihinsel dönüşüme tanık oluruz... İnsanlar artık sizin görüşlerinizi paylaşmadığı zaman, artık onlarla anlaşamadığınız zaman, canavarlara (örneğin gergedanlara) hitap ediyormuş izlenimine kapılırsınız... Eğer onlar gibi düşünmüyorsanız vicdanları rahat bir şekilde sizi öldürebilirler. Ve şu son çeyrek yüzyıl boyunca tarih bize, böyle dönüşüme uğramış olan insanların yalnızca gergedana benzetmekle kalmadığını, gerçek anlamda gergedanlara dönüştüklerini kanıtladı (Ionesco, 2020, ss. 201-202).

Tam da bu nedenle Ionesco, bir toplum içinde var olurken aynı zamanda bireyselliği sürdürmenin mümkün olup olmadığını ve uyumdan kaçınmanın önemini göstermeyi denediği oyununda ilk önce anlamsızlığı ve saçmayı göz önüne serer.

Anlamsızlık ve Saçma

Ionesco'nun en popüler oyunlarından biri olan *Gergedanlar* üç perdeden oluşur, birinci ve üçüncü perdelerde bir sahne, ikinci perdede ise iki sahne vardır. İlk perde, bir taşra kasabasının meydanında, Berenger ve Jean adlı arkadaşların bir bakkal dükkânına bakan kafenin dışında buluşmalarıyla başlar. Oyunun başında Jean, Dudard, Daisy, Papillon vb. tüm karakterler hem psikolojik hem de sosyal olarak çok normal görünürler. Kayıtsız ve ayaş olmakla eleştirilen tek kişi Berenger'dir. Jean, Berenger'i çaba göstermediği, içkiye ve kayıtsızlığa gömüldüğü, giysileri temiz ve düzenli olmadığı için azarlar ve Berenger'in birçok eksikliğini sıralayarak kendini motive eder. John, Berenger'e sürekli normal bir vatandaşın pozisyonundaki görevlerini hatırlatır, Berenger ise onu utançla dinler. Ancak John ilginç bir şekilde gergedana dönüşen ilk kişilerden biridir. Dayatılan toplumsal normlara inanmaktan aciz olan Berenger ise, gergedana dönüşmeyen tek kişidir. Berenger'in can sıkıntısı, ilk başta sürdürdüğü mekanik hayatın sonucu gibi görünür. İçki içmesini şöyle açıklar: "Bu kasabada çok az dikkat dağıtıcı şey var-çok sıkılıyorum. Yaptığım iş için yaratılmamışım... her gün ofiste, günde sekiz saat çalışmak-ve yılda sadece üç hafta tatil! Cumartesi gecesi geldiğinde kendimi bitkin hissediyorum ve bu yüzden- nasıl



olduğunu bilirsiniz- sadece rahatlamak için...” (Ionesco, 1996, s. 10). Daha sonra bu ıstırap varoluşsal çağrışımlar kazanır:

Aslında içkiyi o kadar seviyorum. Ama içmezsem de olmuyor. Sanki bir şeyden korkuyormuş gibiyim hep, korkum geçsin diye içiyorum... Açıklanması zor korkular. Yaşamda insanların arasında kendimi rahat hissetmiyorum ancak gidip bir kadeh bir şey içince rahatlıyorum, gevşiyorum, unuttuyorum... Yorgunum yıllardan beri yorgunum. Bedenimin ağırlığını güç taşıyorum... Her an bedenimin varlığını hissediyorum sanki kurşundanmış gibi, ya da sırtımda birini daha taşıyormuşum gibi. Kendime alışamadım bir türlü. Ben ben miyim, değil miyim bilemiyorum (Ionesco, 1996, s. 22).

Dünyayı ayakta tutan, insanların dünyaya uyum sağlamasını mümkün kılan klişeleri kabullenmek sessizliğin ve dehşetin egemen olduğu alana sürüklenmektir ve bu alan insanların maddi baskısının istilası altındadır (Williams, 2018, s. 227). Bu baskı kişilerin insansal olanaklarını geliştirebilmelerini sağlamadığı gibi olan bitenlerdeki değer sorunlarını görebilmelerine de yardımcı olmaz. Sadece insanı, anlamsız bir dünyada bedeninin ağırlığı ile yapayalnız kalmış olarak hissettirir.

Ionesco, oyunlarında yaşamın saçmalığını görsel olarak sunmak için birçok geleneksel olmayan teknik kullanır. Bu oyunda kullandığı en belirgin teknik, gergedan, insanların temel vahşetinin ve evrenin anlamsızlığının şiirsel bir metaforu olarak kullanmasıdır. Neden gergedan seçtiğini şu sözlerle anlatır: “Boğa? Hayır: Çok soylu. Su aygırı? Hayır: Çok cansız. Manda? Hayır: Mandalar Amerikalı’dır ve politik ima içermezler... Gergedan? Sonunda, rüyamın gerçekleştiğini, somutlaştığını, gerçek ve kitle olduğunu görüyordum. Gergedan! Hayalim!” (Kıraç, 2023, s. 40). Gergedan, daha önceki dönemlerin oyunlarını karakterize eden güzellik ve asalet imleriyle bir tezat oluşturur. Bu tezatlıkla paralel bir şekilde mantıklı ve düzenli diyalog da ilk sahnede reddedilir ve iç içe geçmiş konuşmalar birleşerek kaos izlenimi verir. (Berenger ve Jean’ın diyalogları ile Mantıkçı ve Yaşlı Adamın diyalogları) Sahnede olup bitenlerin sembolik kullanımları nedeniyle kavranması kolay değildir. Esslin, *Absürt Tiyatro* adlı makalesinde seyircilerin “sahnedeki olayları tamamen dışarıdan gördüklerini, bu garip olay örüntülerinin tam anlamını asla anlamadıklarını” belirtir (Esslin, 1960, s. 5).

Anlatının zeminine yerleşen gergedanların kasada ilk olarak (önce bir gergedan görülür) görülmesi ve bu tuhaf varlıklara anlam verilememesi



oyunda dikkat çeken ilk şeydir. Bu anlamsızlık, Ionesco'nun kullandığı yöntemlerden biridir. Ev Kadını, Bakkal, Bakkal Kadın, Yaşlı Adam, Mantıkçı, Masalara Bakan Kız, Patron karakterleri neredeyse aynı anda "Ah, bir gergedan!" der. Yorumların hepsi birbirine benzerdir ve bu insanlar orijinal yargılarda bulunma yeteneğinden yoksun olarak resmedilir. Oyunun daha başlarında, her bir kişinin düşünmeden başka birinin hareketlerini ve sözlerini tekrarladığı bir tür 'kitle zihni' dikkat çeker. Hiç kimse gergedanları gelecekteki bir eğilimin habercisi olarak görmez ya da görülmelerinin ardındaki anlamı sorgulamaz. Sadece bu olayın tuhaflığı hakkında bir miktar şaşkınlık ifade edilir. Ev hanımı paniğe kapılır, sahneye koşar ve yiyecek sepetini düşürür. Bakkalın karısı gergedanı yalnızca ev hanımının bakkaldan yiyecek almaması nedeniyle ona karşı bir intikam aracı olarak görür. Yaşlı beyefendi gergedana yalnızca yüzeysel bir ilgi gösterir. Çoğunlukla ev hanımının sevgisini, dağılmış erzakları toplamasına yardım ederek kazanmakla ilgilenir. (Kadın toplamayı bitirip gitmeye hazırlanırken, ona eşlik etmeyi teklif eder.) Daha sonra toplumun baskın kaygısı, sert ve tehlikeli bu hayvanların tek boynuzlu mu yoksa iki boynuzlu mu, Asyalı mı yoksa Afrikalı mı olduğunu tartışmak olur. Bu çevresel, tek fikirli karakterler gergedanın ortaya çıkışını anlamaktan acizdir ve sonunda gergedana dönüşmelerini sağlayan şey de bu düşünce eksikliğidir.

Oyunun devamında bir gergedan ev hanımının kedisinin üzerinden geçip ölümüne neden olduğunda, acıklı bir yas tutma başlar (Ionesco, 1996, ss. 14-35). Ölüm, oyundaki tüm karakterlerin ev hanımına karşı sempati duymasını sağlar. Acıma ifadelerinin tekrarı duygunun basmakalıplığını ve boşluğunu vurgular. Ev hanımının kedisinin kaybı için üzüntüsü ve onun iyi niteliklerini övmesi (O kadar iyiydi. O, her zaman tepsisini kullanırdı) aynı anda ilişkilerde gülünç ve şefkatli olanın iç içe geçtiğini ortaya koyar. Burada varoluşçuluğun yaşamı en çıplak haline indirgeyen ve tüm bağları sadece yaşamın saçmalığı ile ele alan tutumu vurgulanır. İnsan durumunun anlamsızlığı ontolojik olarak sunulur. Hayat ve ölüm her ikisi de bir boşlukta gerçekleşir ve tesadüfi, boşuna bir varoluşta birbirinin yerine kullanılabilir. İnsani yanılısamların meydana geldiği bütünsel durumda sadece ölüm ve ıstırap gerçektir. Gülünç dış görünüşün arkasında kendi yasalarına göre işleyen bağımsız bir şiddet vardır ve bunun farkında olmak hem acı çekmek hem de özgürleşmektir.



Ionesco, karakterlerin dar görüşlülüğüyle alay eder. O, burjuva zihninin, ortaya çıkabilecek her türlü olguyu haklı çıkarmak için rasyonaliteye ve ‘mantıksal zorunluluğa’ nasıl güvendiğini Mantıkçı ve Botard karakterlerini kullanarak tasvir eder. Ona göre, onların akıl yürütmeleri ve kendi entelektüel üstünlüklerine olan egoist inançları, saçmalaktan başka bir şey değildir. Mantıkçı, ilk perdedeki karakterler arasında en bilge ve en makul kişi olarak sunulur ve gergedan hakkındaki anlaşmazlıkları çözmesi için ona güvenilir. Mantıkçı ile Yaşlı Adam arasındaki konuşma, Mantıkçının her soruna karşı sözde entelektüel yaklaşım sunduğu mantık etrafında döner. Mantıkçı, akıl ve mantıkla ilgili ‘saçma’ önermeler sunarak Yaşlı Adam’ı etkiler. Şöyle ki Mantıkçı: “Tüm kediler ölümlüdür. Sokrates de ölümlüdür. Öyleyse Sokrates bir kedir” der (Ionesco, 1996, s. 24). Mantıkçı karakterinin sorulara verdiği yanıtları ve Sokrates’in bir kedi olduğuna dair sözde ‘kanıtları’, aracılığıyla Ionesco, mantıksal önermelerinin doğruluğunu tartışmaya açar. Yaşlı Adam modernitenin kolayca şekillendirdiği insan tipine örnek olarak görülür. Ionesco saçmanın saçmalanarak verilmesinden hareketle, modernitenin dayattığı aklın saçmalığını ortaya koyar (Arıkan, 2017, s. 48). Bu perdedeki Berenger ile Jean ve Mantıkçı ile Yaşlı Adam arasındaki diyaloglar dilin sıradanlığını açığa çıkarır. Hem Mantıkçı hem de Jean tarafından ileri sürülen iddialar, pozitif Kartezyen mantıksal paradigmayı zayıflatan klişelere dönüşür. En kararlı görünen ve kendi doğru bildiğinden şaşmayan Botard karakteri de meslektaşları tarafından pek takdir edilmese de ‘metodik zihniyle’ övünür ve hayata dair kesin, bilimsel bir görüşe sahip olarak resmedilir (Ionesco, 1996, s. 46). Gergedanlarla ilgili raporlara alaycı bir şekilde güler ve bunları gazetecilerin hayal gücüne bağlar. Bir gergedan gördükten sonra bile, “hiçbir şey göremiyorum. Göz aldatmacası bu” (Ionesco, 1996, s. 56) der. Botard, yanlışlığı apaçık ortaya çıktıktan sonra, gergedanların varlığından şüphe ettiğini reddeder, sorunu en başından beri takip ettiğini ve kimin sorumlu olduğunu bildiğini iddia eder (Ionesco, 1996, s. 63). Kendi hatalarını kabul etmeye isteksizdir ve bu nedenle tamamen asılsız suçlamalarda bulunur. Botard ve Mantıkçının mantıksızlığı aracılığıyla insan muhakemesinin, esasen anlamsız olduğunu göstermek isteyen Ionesco’nun iç dünyası mantıksız ve saçmadır. O, evreni anlaşılır bir bütüne bağlayan hiçbir geçerli mantıksal kural görmez. Ona göre, insan muhakemesi dünyaya düzen getiremez çünkü kendisi saçmalaktan başka bir şey



değildir. Ancak Jean ve Mantıkçının birinci perdede yankılanan gerçekleri, mantığı ne kadar gülünç hale getirmiş olursa olsun, oyunda hiçbir yerde aktarım kullanımı tamamen itibarsızlaştırılmaz ya da terk edilmez. Üçüncü perdede, Berenger'den farklı olarak görünüşte iyi uyum sağlamış bir adam olan Dudard'ın, panikleyen arkadaşını sakinleştirmek için mantığı etkili bir şekilde kullandığı görülür. Dudard, Jean'ın sarsıcı bir şekilde benimsediği geleneksel görüşleri sakin bir şekilde onaylar. Akılcılık, görev ve ataerkillik söylemlerini içselleştirmesi, Berenger'in varoluşsal sıkıntısının aksine, ona normallik havası verir. Daisy'nin kendisinin yerine Berenger'i seçmesinden rahatsız olduğunda, eylemlerini haklı çıkarmak için geleneksel kalıpları ve ifadeleri kullanarak, gevezelikle biraz da alaycı bir şekilde gergedanlar topluluğuna katılmayı seçer.

Karakterlerin dönüşümleri oyunun odak noktasıdır. Bir insan olarak kimliğini kaybetmek ve hayvanlığı benimsemek saçmadır ancak karakterler bunu kabul ederler çünkü yaşamdaki varoluşları daha da saçmadır. Abbotson bu durumu şu şekilde ifade eder:

Modern varoluşun saçmalığının entelektüel olarak iletilemeyeceğini hisseden Ionesco, izleyicilerine bunu nedenselliğe inananlarla alay eden ve insanların hayatlarının ve ilişkilerinin anlamsızlığını ve mantıksızlığını, iletişim kuramamaları nedeniyle kendilerini ve başkalarını insanlıktan çıkarmaya yol açan karakterlerin sunumunda ortaya koyan bir oyun aracılığıyla hissettirir (Abbotson, 2003, s. 2).

Absürdlük belirsizliğe neden olur ve dünyayı anlaşılmasız bir yere dönüştürür. Dünyaya olan güvensizlik varoluşçu temalarından biridir. Dünya, açıklanamayan ve bilinmesi olanak dışı olan kaoslarla örülüdür. İnsan da kaosun ortasında ne yapacağını bilmeyen, direkt bir tehditle karşı karşıya bulunduğu bilincinde, yalnız ve umarsız, korku ve kaygı yüklü bir varlıktır. Dünyanın maddi yapısından, devletlerin yönetim anlayışından, insanlar arasındaki sosyo-ekonomik, etik ve ideolojik vb. durumlardan kaynaklanan tehditlerle karşı karşıyadır. Meydana gelen doğal afetler, insanları topluca, bir hiç, uğruna katleden totaliter rejimler, toplumsal ilişkileri yok eden sosyal sınıflar arasındaki ülküsel yönelimler ve yaşam tarzları dünyayı yaşanmaz bir yer haline getirmiştir.



Uyumsuzluk ve Yalnızlık: İstenmeyen Kişi

İnsan doğası olarak ifade edilebilecek evrensel bir özün olmadığı düşüncesi varoluşçuluğun temelini oluşturur. İnsan önce var olur. Bu temel, tüm sorumluluğu insana yükler. Yaşanmaz hale gelen dünyada karar verme ve sorumluluk duygusu ise insanda bunaltıya neden olur (Sartre, 2003, s. 35). Ionesco, böyle bir bunaltıyı derinlerinde hissedene, çevresine uyum sağlayamayan Berenger karakterini kullanarak kitle ile birey arasındaki uçurumu göstermek ister. Onun için kitle insanı: “En kurnazları, olaylara adım uydurabilenler, başarıya ulaşıyor. Akıntıya karşı yüzmüyorlar. Böylece hep karlı çıkıyorlar. Kazançlılar ama yaşamıyorlar, kendileri yok ortada, akımın içinde eriyorlar, onun biçimini alıyorlar, kendi biçimleri yok” (İpşiroğlu, 1978, s. 23). Bu şekildeki kitle insanının oluşturduğu toplum, normlara ve değerlere karşı duyarlılığını kaybetmiştir ve bunların ihlaline karşı tepki göstermez. Ona göre; çağımızda ‘insan’ ve ‘yeni (modern) insan’ olmak üzere iki insan türünden söz edilmesi daha doğrudur. Yeni insanın karşılığı olan gergedan, normal insandan farklıdır ve bu farklılık şu ifadelerle dile getirilir:

Yeni insan bana yalnız psikolojik açıdan değil, fizik açıdan da insandan ayrıyor gibi görünüyor. Ben yeni insan değilim. İnsanı. Düşünün bir kere: Bir sabah kalktığımızda gergedanların ortalığı sardığını görüyorsunuz. Gergedanların moral anlayışı, gergedanların felsefesinin egemen olduğu bir gergedan dünyasında buluyorsunuz kendinizi. Yaşadığınız kenti bir gergedan yönetiyor. O sizin sözcüklerinizi kullanıyor ama sizin dilinizi konuşmuyor. Onun için sözcüklerin ayrı bir anlamı var. Böyle bir kimseyle nasıl anlaşabilirsiniz? (İpşiroğlu, 1978, ss. 24-25).

Berenger, oyundaki diğer karakterlerden çok daha fazla hayatın gerçekliğini görür ve bu vizyondan kaçmak için içer. Özellikle ilk sahnede, etrafında olup biten olaylardan kopuk görünür. İlk gergedana pek dikkat etmez ve genel olarak tutarsız bir izlenim verir. Gergedanın nereden geldiği konusunda spekülasyon yapması istendiğinde, “Belki bir taşın altında saklanıyordur?... Ya da belki de solmuş bir dalda yuva yapmıştır?” der (Ionesco, 1996, s. 19). O, hayatta nihai anlam ve gerçeği arar. Özellikle Jean olmak üzere arkadaşlarına hayranlık duyar ve aradığı şeyi bulmak için onlara bakar. Arkadaşları birer birer gergedanlara dönüştükçe hayal kırıklığına uğrayan Berenger’in akıl ve kültüre olan inancı yerle bir olur. Jean, Berenger’in



gözleri önünde bir gergedana dönüşür. Aslında bu, görünmez olanın görünür hale gelmesinin bir örneğidir. Çünkü Jean, hayvani bencilliği, duyarsızlığı, hayal gücü eksikliği, inatçılığı, mantıksız öfkesi, hükmetme arzusu ve saldırganlığı nedeniyle zaten bir gergedandır.

En yakın arkadaşı Jean'ın dönüşümünden sonra Berenger, iş arkadaşı Daisy'nin varlığı ile aşka tutunmak ister. Karşılıklı olarak birbirlerine duygularını ve sevgilerini ifade ettikleri son perdede Berenger'in evindedirler. Birlikte yaşamaktan, mutlu olmaktan ve dönüşüme direnmekten söz ettiklerinde aslında birbirlerini tanımadıkları, kendi kafalarında yarattıkları kişilikleri sevdikleri ortaya çıkar. Özellikle Berenger'in arkadaşlarının gergedana dönüşmelerine engel olamadığı için kendini suçlarken Daisy'nin kayıtsız görünmesi aralarındaki gerginliği tırmandırır. Bu kayıtsızlık Berenger'i hayal kırıklığına uğratar. Daisy ise Berenger'i gerçekçi olmakla ve romantik olmamakla suçlar. İlişkilerindeki beklentilerin farklılığı karşılıklı suçlamalara ve hayal kırıklıklarına dönüşür. Berenger gergedanlaşan dünyalarının anormal durumundan kurtulmanın çaresi olarak çocuk sahibi olup, çoğalıp, insanlığı kurtarmaktan bahsederken, Daisy çocuk istemediğini, belki de kendilerinin anormal olduklarını, kurtarılmaya ihtiyacı olanın kendileri olduğunu söyler. Sevgiyle, aşkla sorunlarını aşabileceklerini söyleyen Berenger'e karşı; Daisy, sevginin sağlıklı bir duygu, zaaf olduğunu ve kendisini utandırdığını söyler. Buna karşın gergedanlardan fıskıran olağanüstü güç birikiminden ve canlılığından bahseder. Dildeki bu kriz Daisy ile Berenger arasındaki sevgiyi dağıtır.

Üçüncü perdenin sonunda, Berenger ve Daisy yeryüzündeki son erkek ve kadın olarak kaldıklarında, Daisy Berenger'e "(gergedanların) zihinlerinin çalışma şeklini anlamaya ve dillerini öğrenmeye" çalışmalarını önerir (Ionesco, 1996, s. 100). Berenger, Daisy'e tokat atar. Daisy yanlış yerde olduğunu düşünür ve gergedan topluluğuna katılır. Nihayetinde Berenger'in aşka olan inancı da kaçınılmaz bir şekilde paramparça olur. Böylece yalnız olarak düşmanca ve anlaşılmaz bir evrene sürüklenir. O, içinde bulunduğu durumun bilincinde olan ama eyleme geçmek için yeter gücü kendinde bulamayan, eli kolu bağlı aydın sınıfının temsilcisi gibidir (İpşiroğlu, 1978, s. 28).

Oyununda ötekiyi, absürd bir hale getirerek gergedanlaştıran Ionesco, ilk perdede korkulan ve kaçınılan bir öteki olarak yer verdiği gergedanları



üçüncü perdede özenilen ve estetik bulunan bir yerde konumlandırır (Hatiboğlu, 2023, s. 92). Bu perdede gergedanlara büyük sempati duyan, git-tikçe kişiliklerinden çıkıp gergedan özellikleri gösteren ve sonunda tamamen gergedanlaşan karakterlerin çokluğu dikkat çeker. Berenger'in patronu M. Papillon gibi bazıları neredeyse hiç direniş göstermeden, her şeyden 'yönetim'in sorumlu olduğunu düşünür ve tek işlevinin emirleri yerine getirmek olduğunu söyler. Botard gibi diğerleri, ilk başta güvenilir kanıtlara rağmen 'gergedanlık' diye bir şeyin varlığını reddederek geçici, sözlü bir protesto yaparlar sonra bunu öfkeyle kınarlar daha sonra da buna katılırlar. Dudard gibi eğitilmiş olan diğerleri, tüm bakış açılarını değerlendirmeye çalışırken aşırı derecede liberal olmaya, yeni deneyimler yaşamaya, kendisine izin verene kadar yeni 'ideoloji' tarafından baştan çıkarılmış olarak sunulur. Peki, ama gerçekte karakterler neden gergedan olmayı tercih ederler. Bir grup, gergedanların sahip olduğu kaba güce ve yumuşak insancıl duyguların bastırılmasından doğan yalınlığa hayranlık duydukları için kalın derili olmayı yeğler. Hayvan içgüdüleri, gergedana gücün sayıca birleşenler tarafından elde edildiğini öğretir. Ve bu, karakterlerin, politik etkilerden büyülenen dönüşümünü sembolize eder. Bazıları, insanların gergedanları yalnızca onların düşünüş biçimini anlayarak insanlığa geri döndürebileceklerine inanır. Diğerleri ise (özellikle Daisy) çoğunluktan farklı olmaya dayanamadıkları için gergedan olmayı tercih eder (Esslin, 1999, s. 145). Düz mantığa sahip olanlar ve insan yaşamının saçmalığının farkında olmayanlar için gergedanlara katılmak daha kolay görünür.

Bay Boeuf'un karısına karşı şefkati, Dudard'ın gergedanların davranışlarının oyun oynayan çocukları anımsattığına dair yorumu, Mantıkçının gergedan haline geldikten sonra bile şapkasını tercih etmeye devam etmesi ve gergedanların trompet seslerinin 'melodik' korusu aracılığıyla gergedanların insani unsurlarını koruduğu ima edilir. Gerçekten de insanlar arasındaki sosyal bağlar gergedan popülasyonunun artmasına yardımcı olmuş gözükür ve birçok insan dönüşmüş sevdiklerine katılmayı seçer. Jean ve Botard'ın durumunda, ikisinin de mizaçları nedeniyle dönüşümü seçtikleri açıktır. Jean, eylemlerini haklı çıkarmak için toplumsal olarak yerleşik görev ve irade kavramlarını alıntılıyan ve kendisine ve Berenger'e şiddetle olumlu bir dünya görüşü empoze eden takıntılı bir konformisttir. Benzer şekilde, Botard da belirli ideolojileri çağrıştıran terminolojiler kullanır,



Marx'ın dini halkın afyonu olarak adlandırdığında ve Bay Boeuf'un bir gergedana dönüşmesi durumunda sigorta sağlanması için sendikal bir müdahalede ısrar ettiğinde neredeyse Jean'a benzer bir mizaç sergiler.

Sonunda Berenger'in kendini düzeltme inançları ve umutları kaçınılmaz bir şekilde paramparça olur ve düşmanca bir dünyaya karşı meydan okumasını haykırmaktan başka yapabileceği hiçbir şey kalmaz. İnsanlığa olan inancını kaybeder ve gergedanları güzel bulur. Herkes hayvan durumuna geçtiğinde ve yalnız kaldığında, onlar gibi olmak ister. Berenger bu durumu oyunda şu sözlerle ifade eder:

Derim yumuşak. Of, bedenim de bembeyaz, üstelik de kıllı! Derim sem sert olsaydı keşke, o harikulade koyu yeşile dönüşseydi, çıplaklığım da ayıp bir çıplaklık olmasaydı, onlarınki gibi kılsız bir çıplaklık olsaydı! (Böğürtüleri dinler) şarkılarının bir albenisi var, biraz hatır hutur, ama bir albenisi var! Onlar gibi yapsam. (Onları taklit etmeye çalışır.) Vuu! Vuu! Brr! Yok, olmuyor! Bir kez daha deneyeyim, daha yüksek! Vuu! Vuu! Brr! Yok, yok olmuyor, çok hafif, çok güçsüz! Böğüremiyorum. Yalnızca uluyorum... Vicdanım hele hiç rahat değil, ben de gitmeliydim peşlerinden, daha o zaman. Artık çok geç! Ne yazık, bir yarattığım artık ben, bir yarattığım ben. Ne yazık, hiç gergedan olamayacağım, hiç, hiçbir zaman! Değişemem artık (Ionesco, 1996, s. 123).

Ancak Berenger gergedana dönüşmeye çalışsa da, gergedan kükremesini taklit etse ve insan görünümünü hakkında endişelense de çok geçtir. Artık herkesle aynı seçimi yapmak istediğinden, bir alternatifin ona kapalı olduğunu fark eder. Bu, Berenger'in insan varoluşunun saçmalığının bilincinde olduğu için her zaman bir alternatiften mahrum bırakılmış olabileceğini düşündürür (Zutshi, 2013, s. 9). Teslimiyete karşı acı dolu bir protesto işareti olan tam bir umutsuzluğa karşı bilinçlenir. O, ne gergedanlar görünür olmadan önce ne de gergedanlar görünür olduktan sonra başkaları gibi sadece uyum sağlayarak ve bağlı kalarak sürünün bir parçası olmaz. Berenger kasabanın tüm sakinleri yavaş yavaş gergedana dönüşürken, sonuna kadar direnerek ahlaki duyarlılığını, bireyselliğini ve insanlığını korur. Menecius, insanların vahşi hayvanlardan farkının çok küçük olduğunu söyleyerek şöyle der: "Sürüler halinde olan sıradan kişiler bu farkı hemen yitirirken üstün insan ise bu farkı dikkatli bir biçimde muhafaza eder" (Akt. Thoreau, 2018, s. 252). Oyunun sonunda Berenger'in ağzından şu sözler işitilir:



“Hepsine karşı mücadele edeceğim, hepsine karşı! Geriye kalan son insanım ve sonuna kadar öyle kalacağım. Teslim olmayacağım!” (Ionesco, 1996, s. 107). Onun bu kararlılığı belirli bir yetenekten ya da bir kahraman olarak aşkın bir değere olan kesin inancından değil, engelliliğinden dolayıdır. Ciddi bir şekilde insan olmaya çalışması onun özürüdür. Artık her şey yer değiştirmiştir, gergedanlık normalleşmiş, insan olmak ise ötekileştirilmiştir. Aslında Berenger de dönüşmüştür. Diğer karakterler bedensel olarak gergedana dönüşürken, daha önce bastırdıkları şiddet yanlısı doğalarını örneklendirirken, Berenger’in değişimi ahlakidir ve oyunun başındaki pozisyonunun tamamen tersidir. Oyunun başında amaçsız, yabancılaşmış, çok fazla içen ve yaşamda çok az değer farkında olan, meslektaşısı Daisy’nin güzelliğinden başka bir değer bulamayan sıradan bir adamdır. İşinden bıkmış, yorgun, kendini yetiştiremeyecek kadar uyuşuktur. Pasiflik, dönüşümlerin altında yatan neden olup, sorumsuzluk ve kayıtsızlık ikliminin teşvik edilmesine yardımcı olur. Ancak Berenger’in gergedanların varlığını kabul etmektense, hayatı bir saçmalık olarak tanıması karakterini değiştirmeye yönelir. Hayatın saçmalığı, bir insan olmanın belirgin bir başarı değil, istenmeyen ve istemeden acınası bir zayıflık olmasıdır. Bloom şöyle yazar: “Zavallı Berenger kesinlikle kusurlu bir kahramandır: zayıf, kafası karışık, korkak, alkolik. Yine de pes etmeyecektir. Hiç kimse gergedanlarımıza karşı savaşı kazanamaz ve Berenger şüphesiz boynuzlanacak ancak o, insan olarak ölecektir” (Bloom, 2005, s. 248). Ancak hümanizm, baskın kalın derililerin yeni felsefesi ve yeni aksiyolojisi tarafından tehdit edilirken, Berenger’in insan ahlakından ve “insan medeniyetinin yüzyıllardır inşa ettiği, yeri doldurulamaz değerler dizisinden” vazgeçmeyi reddeden duruşu düşündürücüdür ve yeni bir olanağa işaret eder.

Özetle kimlik kaybı, aşk, bir ideolojiye kör ya da aşırı bağlılık gibi evrensel temalar içeren oyun, kitlelerin ideolojisini sorgular, bireyselliğe önem verir ve modern toplumun insanı insanlıktan çıkarmasını kınar (Lane, Nancy, 1994, s. 22). Toplum tepkilerinin bireyi nasıl belirlediğini, temsil ve kültürün insanların düşünme biçimini nasıl değiştirdiğini ve bunun da onların eylemlerini nasıl şekillendirdiğinin bir örneğini sunar. Oyun, aynı zamanda Jean’in sağlık takıntısı, güç arzusu ve ilkel devlet çağırısı, doğal ve sağlam bir saflık ve iktidar iradesi idealine olan ilgisi aracılığıyla faşist ideolojinin etkisini yansıtır. Ayrıca, gergedanların yeşil derileri, “Demir



Muhafız lejyonerlerinin giydiği yeşil gmleklelerin bir hatırlatıcısı” (Dolamore, 1984, ss. 29-30) olmaları bakımından semboliktir. Duyarsız ya da daha az duyarlı insanların mutlu sürüsüne katılmayan bireyin tragedyası olan oyun, fikir akımı olarak adlandırılabilir olan Şeyin, onun hızlı evriminin, gerçek bir salgına benzeyen bulaşma gücü karşısında Ionesco'nun düştüğü hayreti dile getirme çabasıdır. Ne yazık ki günümüzde bu hayreti duymadığımız tek bir gün yoktur. Çünkü Ionesco, içinde bulunduğumuz çağın her türlü merhameti yasakladığını, nefret etmemeye izin vermediğini ve yanlışların en kötüsünü ‘iyiliğin ayartmasına’ kapılmak olduğunu söyleyerek Şöyle yazar:

İnsanlığın kurtuluşunu ya da mutluluğunu hararetle arzulayanlardan korktuğumu aıklaşsam yeni bir Şey söylemiş olmam. Doğruluk taslayan birini gördüğümde elinde kama bulunan bir katil görmüş gibi kaarım. Günümüzde ise ‘seçim yapmak gerek’ diyorlar. ‘Daha az kötü olanı seçmek gerek. Tarihin yönünde giden Şey daha iyidir’ diyorlar. Peki, tarihin yönü nerede? Sanırım bu da yeni bir yalan, hep var olan aynı katletme dürtüsünün yeni bir ideolojik savunması: Zira böylece ‘tavır alıyoruz’ ve anlaşma yapmak için öldürenlerin Şu veya bu partilerine yazılmak için daha duyarlı bir nedenimiz oluyor. En son yutturmacanın en son ikiyüzlülüğü işte burada. Çok iyi gördük: Nefret etmeye cesaret edemeyen kişi toplumun gözünden düşüyor. Alçak oluyor, parya oluyor (Ionesco, 2020, s. 161).

Eserlerinde kötülüğü ortaya koyduğu ancak iyiliğin ne olduğunu söylemediği için eleştirilen Ionesco ise, insanlığa yn vermenin tarih boyunca denendiğini ve bir sonuç vermediğini belirtir. Bu eleştirileri açmak için Şöyle yazar: “Hiçbir toplum, insanın üzüntüsünü yok edemedi, hiçbir politik düzen bizi yaşamanın acısından, ölüm korkusundan, mutlak olana duydığımız susuzluktan çekip alamaz; toplumsal koşulu yönlendiren insanlığın durumudur, aksi değil!” (Esslin, 1999, s. 106). Bu nedenle ders vermediğini ya da çağdaşlarını eğitmek iddiasında bulunmadığını, tanıklık ettiğini; açıklama yapmayıp, kendini ifade etmeye çalıştığını söyler. İşte tam da bu nedenle o, ‘toplumun basmakalıplıktan, boş formüllerden ve sloganlardan başka hiçbir Şey’ olmayan dilini parçalama gereği duyar. Anlam yitmesi kaçınılmaz olarak, anlamın iletilmesinde önde gelen bir araç olan dilin sorgulanmasına yol açar. Dil, gerçek iletişimde kullanılan anlamlı bir araç olmaksun çıkar. Aynı Şekilde anlamdan yoksun bir evrende felsefe ve siyaset



gevezelik konumuna düşer. Yanılsamalar ve kurgularla dolu dünya, insan davranışının absürlüğünü, tarih de dünyanın mutlak faydasızlığını ortaya koyar. Gerçeklik ve dil tüm anlamını yitirmiş bir şekilde parçalanır. Tüm bu anlamsızlığın içinde insana yapacak ne kalır? Eyleme geçmeli mi, geçmemeli mi? Yaşamalı mı, yaşamamalı mı? Bir şey yapmalı mı? Ona göre, yazmak eyleme geçmektir. Sanatı, absürd tiyatro yazarlığını seçmesi kendi eylemliliğidir.

Oyunları aracılığıyla dinsel ya da siyasal tutuculuğun kesin kabul edilen doğrularına saldıran Ionesco, izleyiciyi rahatlığından sıyrarak, insanlık durumunun acımasız gerçekliğiyle yüz yüze getirmeyi amaçlar. Ancak seyircilerine vermek istediği mesaj umarsızlık değildir. Karşı çıkış, insanlık durumunu olduğu gibi tüm gizemliliği ve saçmalığıyla kabul etmektir. İnsan bu durumu sorumlulukla taşımalıdır çünkü varoluşun gizemlerinin kolay bir çözümü yoktur. Kolay çözümlerin, rahatlatıcı düşlerin bir tarafa bırakılması acıdır ancak özgürlük ve rahatlık duygusu verir. İşte bu nedenle absürd oyunlarının sonunda, umarsızlık gözyaşları değil, kurtuluş kahkahaları işitilir (Esslin, 1960, s. 11). Ionesco'nun farkına vardığı üzere, kurulacak sahici toplumun temelinde bütünsel yanılsamanın anlaşılması, yaşamın gülünç ve acıklı olduğunun kabulü vardır. Oysa Emerson'a göre varlığın yüce amaçları görülmeyince yaşam gülünç ve acıklıdır (Emerson, 2020, s. 170). Varlığının doğasında bulunan çelişki insanı çözüm bulmak için tepki göstermeye zorlar. İnsan, varoluşundaki ikiye bölünmüşlük karşısında edilgin kalamaz, insan olduğu için türdeşleri ve doğa ile bir birlik ve bütünlük duygusuna erişebilmek için kendisiyle dışındaki dünya arasındaki ayrılığı nasıl ortadan kaldıracığına yönelik soruya muhataptır ve yaşamının her anında varoluş ve eylemde bulunuş biçimiyle bu soruyu yanıtlamak zorundadır.

Sonuç

Varlığımız, nereden geldiğini bilmediğimiz bir yerden akar gelir. İnsan kendi varlığından kaçamaz, bu varlığın kendini gösterdiği dünyadan, dünyanın varlığından kaçamaz. Ben kimim? Neden buradayım? diye sorar. Bu tür sorular, insan kaybolduğunda, kendisini ve etrafındaki insanları tanımadığında daha belirgin olur ve anlamın eksik olduğu bir dünyada anlamın nasıl yaratılacağı konusunda bir kaygıyı paylaşır. Evreni anlamlı kılan her türlü baskın ahlaki çerçeveden tamamen kopukluk duygusunu dile getiren eserde, bu sorular Berenger karakteri üzerinden aktarılır. Ancak önceden



var olan değerlerin eksikliği her Őeye izin verildiği ya da eylemin gereksiz olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade her insanın eyleminin veya eylemsizliğinin başkaları üzerindeki etkisini tam olarak dűŐünme sorumluluğuna sahip olduğu anlamına gelir. Onun oyunları somut çözümler sunmadan sorular sorar ve böylece izleyicilerini diğerleriyle olan iliŐkilerini sorgulamaya zorlar. Bu oyunda Berenger'in sorgulaması, gergedana dönüŐen arkadaşları ve kasaba halkı içindeki yalnızlığına, insan kalma mücadelesine dönüŐür. Bu mücadele günümüzde yaşamın anlamını sorgulayan ve çevresindeki kabalığa, cahilliğe, iletiŐimsizliđe direnen her insanın mücadelesine dönüŐmüŐ durumdadır.

İnsanlar insan olmanın gereği olan dűŐünme becerilerini kullanmayıp, toplumda egemen olan normları takip ettikleri için gergedanlara dönüŐmeye başlar. Diđer insanların buna tepki verme Őekli, neden gergedanlara dönüŐtüklerinin açık göstergesidir. Berenger hariç tüm karakterler gergedanlara dönüŐür, öznel kimliklerini kaybeder. DeđiŐimleri, insan olarak saf kökenlerine dönmek değil, tehlikeli bir canavara dönüŐmektir. Yeni formlarına hayran kalır ve sanki bir hayvan olmak, mevcut durumda bir insan olmaktan daha iyiyymiŐ gibi bundan mutlu görünürler. Bu durum, insanlığın tehlikede olduğunu ve insanların insan olmaktan bıktıklarını gösterir. Hayatlarına bir anlam bulabileceklerini umarak insan değerlerini ve özelliklerini riske atan ancak başarısız olan tüm karakterler, kötü normu takip eder. Oyundaki gidiŐat, bu boyun eđme hızlı bir Őekilde tüm dünyaya yayılarak insanlık tarihinin sona ermesine neden olabilir. Ancak tüm zorluklarına rağmen özgüven ve bireyselleŐme arzusu, Berenger'in amaçsız ve alkolik bir kiŐiden insanlığı kurtarma görevini omuzlarında taŐıyan bir insana dönüŐmesini destekler. O, normal bir insan statüsüne geri dönmenin ve Daisy'ye olan sevgisini açığa vurmanın tek yolunun daha iyi bir insana dönüŐmek olduğuna inanır. Kalbini ve zihnini geçiŐe açar, kendine içki içmek yerine zihnini geliŐtireceđine söz verir. Söz, oyunun başında verilir ve oyunun sonunda bu deđiŐimin sonuçlarına tanık olunur. Berenger, insanların dűŐüncelerini ve davranıŐlarını deđiŐtirerek kökenlerine dönmeleri ve hayatlarının amaçlarını ve anlamlarını gün iŐıđına çıkarmaları gerektiği sonucuna varır. Bu sonuç ve kararlılık değerlidir ve günümüz insanı için umut vericidir.

Modern yaşamın getirdiği kriz durumu, kalın derileri, koca kafaları ve evcilleŐtirilebilir olmalarıyla gergedanlar ile umarsız davranıŐları, dűŐünce



kıtlıkları ve kolay yönlendirilmeleri nedeniyle her türlü değişikliği memnuniyetle karşılayan modern insanın (ki Ionesco buna 'yeni insan' der) benzerliklerini ortaya koyar. Bir sistem eleştirisi olan oyunda, bilmeden, düşünmeden, sorgulamadan, herhangi bir şeye körü körüne bağlanan insanlar yansıtılır. Toplum yaşamında fanatizme dönüşen bir akımın insanı gergedanlaştırması, daha doğrusu insanlığından çıkarması konusu, kişilerin hemen hepsinin gergedana dönüşmeye karşı diren(e)memesi ve kendilerini akıntıya kaptırması üzerinden aktarılır. Şaşırtıcı derecede gergedanlar günümüz insanına benzemektedir, oyunun yazıldığı zamandan beri salgının şiddetlenerek sürdürdüğü ve yayıldığı söylenebilir. Düşünsel gelişme, başkaldırabilme niteliğine dayanır. Bu, yeni düşünceleri susturmaya çalışan otoritelere ve değişikliğin anlamsız olduğunu öne süren yerleşmiş kanıların otoritesine karşı başkaldırmadır. Ancak yaşamda nihai bir anlam bulunmadığında bu yapılabilir mi? Ya da Berenger'in (tabi Ionesco'nun) düşündüğü gibi insanın kendi bireyselliğine sığınmaktan ve kendi yalnızlığı ile yüzleşmekten başka çaresi yoksa teslim olmaması neden önemli olsun?

Zerdüşt 'her kim bizden sonra doğarsa (ki bu doğum sadece bedensel bir doğuma işaret etmez) şimdiye kadarki bütün tarihten daha yüksek bir tarihin parçası olacaktır' derken insanın yetkinleşebilme yeteneğine vurgu yapar. Bu yetkinleşebilme, insanın amacına erişmesi gerektiği anlamına gelmek zorunda olmadığı ama erişebileceği anlamına gelir. İnsanın yaşamdaki görevi, kesinlikle bireyselliğini algılamaktır ancak bu aynı zamanda bireyselliği aşan evrensel bir görevdir. İnsan ancak kendini tümüyle geliştirdiği zaman ben'ini bir kenara bırakabilir. Dünya üzerinde yaşanan tüm değişimlerin doğmakta olan yeni bir dünyanın habercisi olduğu ve bu dünyanın ancak yeni bir insan tipinin ortaya çıkmasıyla varlık kazanabileceği aşıkârdır. Bu insan tipi insanın insanlaşma yeteneğini ortaya koyan, insani olanı yapmayı göze alan ve özgün insanın gücüne inanan yaratıcı bir tiptir. Aksi halde insanın, yeryüzündeki tüm yaşamı ya da uygar yaşamı ortadan kalkar ve sağ kalanları yönetecek barbar ve totaliter bir düzen kurulur. İnsana inancın olmadığı yerde, gergedanlar türer ya da şu an olduğu gibi makinelere inanç duyulur.



Kaynaklar

- Abbotson, S. C. W. (2003). *Thematic guide to modern drama*. Greenwood Press.
- Bloom, H. (2005). *Dramatists and Drama*. Chelsea House.
- Camus, A. (2008). *Sisifos Söyleni*. Can Yayınları.
- Dolamore, C. E. J. (1984). *Ionesco: "Rhinoceros"*. Grant et Cutler.
- Emerson, R. W. (2020). *İnsanın Görkemi* (F. C. Dansuk & P. Öztamur, Çev.). Okuyan.
- Esslin, M. (1960). The Theatre of the Absurd. *The Tulane Drama Review*, 4(4), 3-15.
- Esslin, M. (1999). *Absürd Tiyatro* (G. Siper, Çev.). Dost Kitabevi.
- Hatiboğlu, B. (2023). Eugene Ionesco'nun Gergedanlar Oyunu ve Mine Söğüt'ün Gergedan Hikâyesi Bağlamında Kötülüğün Dönüşümü. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 18, 87-103.
- Ionesco, E. (1996). *Toplu oyunları-4* (H. Anamur, Çev.). Mitos Boyut Yayınları.
- Ionesco, E. (2020). *Notlar ve Karşı Notlar* (H. Güven, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- İpşiroğlu, Z. (1978). *Uyumsuz Tiyatroda Gerçekçilik*. İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Kaur, H. (2016). Study of Eugene Ionesco's Rhinoceros. *Academic Deliberations*, 1-8.
- Kıraç, T. (2023). Bir Söylemin Devamını Yazmak: Ionesco'nun Gergedanlar Adlı Tiyatrosundan Mine Söğüt'ün Gergedan Adlı Hikâye Kitabına Devam Eden Bir Başkalaşımın Hikâyesi Ve Türlerarasılık. *Sanat ve İkonografi Dergisi*, 5, Article 5. <https://doi.org/10.5152/ArtIcon.2023.1320092>
- Kuçuradi, I. (2009). *Çağın Olayları Arasında*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Lane, Nancy. (1994). *Understanding Eugène Ionesco*. University of South Carolina press.
- Özcan, O. (2015). Eugene Ionesco'nun "Gergedanlar" Oyununun Türkçeye Çevirilerinin İncelenmesi. *4th International Conference on Language and Literature (Uluslararası Dil ve Edebiyat Konferansı) "In*



Memory of Sami Frasherî” (Şemseddin Sami Hatırasına) Proceedings Book, Hena e Plote Beder University, 484-496.

Sartre, J. P. (2003). *Varoluşçuluk* (A. Bezirci, Çev.). Say Yayınları.

Thoreau, H. D. (2018). *Walden Gölü Ormanda Yaşam* (C. Turan, Çev.). Say Yayınları.

Williams, R. (2018). *Modern Trajedi* (B. Özkul, Çev.). İletişim Yayınları.

Zutshi, M. (2013). Who’s Afraid of Humans? : Absurdity and Affirmation in Eugène Ionesco’s *Rhinoceros*. *Lapis-Lazuli -An International Literary Journal (LLIJ)*, 3(1), 1-12.

Öz: Absürd tiyatronun en önemli temsilcilerinden olan Eugene Ionesco, oyunlarında insanlar arasındaki iletişimsizliği ve dünyanın saçmalığını ön plana çıkarır. İlahiyat ve felsefenin, kendi varlık nedenini açıklayamadığını ve yaşama bir anlam vermek gerektiği konusunda kendisini ikna edemediğini söyleyerek kurgudaki hakikatin gündelik gerçeklikten daha anlamlı olduğunu savunur. Çalışmamız için onun Gergedanlar adlı oyunu seçilerek, eserdeki gergedanlaşma hastalığı ile günümüz insanının dönüştüğü yaratıkvari durum arasındaki benzerliğe yer verilmiş; insan kalmanın, daha doğrusu insanlaşmanın zorluğu ve zorunluluğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca fanatizmin nasıl yavaş yavaş derinleştiğine, nasıl herkesin rızasıyla diktatörlüklerin oluştuğuna, nasıl insanların kendilerini ileride ezecek olan rejimlerin kurulmasına katkıda bulduklarına dikkat çeken varoluşsal bir sorgulama yapılmıştır. Çözüm olarak insani farkındalığa ve bu farkındalığa sahip varoluşsal eylem gücüne işaret edilmiştir. ‘Ben yapmasam, elbet bir yapan çıkar; benim yapmadığımı başkaları yapar’ demek yerine gerçekliğin sadece eylem içinde, iş içinde olduğuna dikkat çekilmiştir. Çünkü insan; yaşamından, eylemlerinin toplamından ibarettir.

Anahtar Kelimeler: Eugene Ionesco, gergedanlar, varoluşçuluk, ideoloji, insanlaşmak.





The Ups and Downs of Searle's Deriving "Ought" from "Is" With A Suggestion

Searle'ün Olgudan Ahlakî Yargı Elde Etmek Çalışmasının Artı ve Eksi Yönleri ve Bir Çözüm Önerisi

YUNUS AYDEMİR 

Middle East Technical University

Received: 07.11.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: This study aims to observe Searle's How to Derive Ought From Is (1964). Starting with David Hume, there is a tradition that defends the idea that it is impossible to derive ought from is or, values from facts. Searle, however, claims that he suggests a new way to assess the matter, through which he believes he can solve the problem. Here, I analyze Searle's suggestion, for which I hold several objections. Along with the objections I hold, I suggest a new perspective by referring to the Background, which belongs to Searle but whose origin lies in the philosophy of philosophers such as Bourdieu. I believe that by applying the Background, the derivation becomes possible for both institutional and brute facts. Furthermore, I believe that as copulas, auxiliaries, and main verbs belong to the same group, any kind of transition among them is not mysterious.

Keywords: Is, ought, facts, moral statements, evaluative statements.



The Roots of the Problem and Searle's Solution

In his *A Treatise of Human Nature* (1739), David Hume tells us that what he has observed in every system of morality is that they start with certain statements which contain the copulas *is/is not*, then follow with statements *ought/ought not*. Then, he states that he does not quite understand how this process occurs. Even though he is well aware of the philosophical importance of this point, he prefers to leave it to its readers (Hume, 1888: 469-470). Whatever the case is, without doubt, he creates a certain effect on the upcoming intellectual debates after himself.

However, as history has proven, it is difficult to end up with only one and a certain assumption by interpreting the point that Hume stresses. Due to the difficulty of arriving at such a precise assumption, historically speaking, there have been several interpretations on this subject matter, of which I will mention only three superficially. The first and the most important interpretation, without doubt, has been the one with the claim that due to the *naturalistic fallacy*, it is impossible to derive ought from is. That is, *no ethical or evaluative conclusion may be validly inferred from any set of purely factual premises*. The second interpretation is the claim that moral judgments are neither stating facts nor are truth-evaluable, which is to say that Hume has already established non-cognitivism by having already used the famous argument about the motivational influence of morals. Thus, with this, Hume has committed to the non-cognitivist or non-propositional view of moral judgments. Because of this fact, the paragraph related to is/ought must be a trivial consequence that happens to take place. In other words, non-cognitivism holds that moral evaluations are without propositional content and solely express feelings, so inferring them from propositional premises is impossible. The third interpretation holds the claim that *Hume's extensive argument that moral properties are not discernible by demonstrative reason leaves open the question of whether ethical evaluations may be conclusions of cogent probable arguments* (Cohon, 2018). I will stick with the first interpretation in this study, as Searle himself does. Now, let us see the solution Searle brings forward.

Searle begins his article with a general introduction to the problem. Then, he proceeds with the claim that he demonstrates a counterexample to this problem. He is well aware of the fact that with only one



counterexample, it is not possible to refute a tradition (a philosophical thesis, as he himself puts it); however, he believes that he introduces a general theory that not only supports the counterexample but also generates more counterexamples in the same sense that eventually fortifies his stance. For this matter at hand, Searle believes that a counterexample must be purely factual or descriptive for the sake of the argument so that he can show how it can be demonstrated to be evaluative (Searle, 1964: 43-44). He continues with the following statements in the numerical order:

(1) Jones uttered the words, "I hereby promise to pay you, Smith, five dollars."

(2) Jones promised to pay Smith five dollars.

(3) Jones placed himself under (undertook) an obligation to pay Smith five dollars.

(4) Jones is under an obligation to pay Smith five dollars.

(5) Jones ought to pay Smith five dollars. (Searle, 1964: 44).

Searle tries to draw the readers' attention to the fact that, while he is forming the relationship between any of these statements and their successors, some additional statements are deployed to show how one entails the other¹. That is because their relation is not simply in a contingent fashion, but there is also no *prima facie* entailment in each case observable. However, Searle claims that any additional statement made to show how one statement entails the other need not involve any evaluative statements or moral principles² (Searle, 1964: 44).

After explaining how it is possible to derive ought from is through the process of promising, Searle then tries to give the details of the theory that he believes is working behind the counterexample of promises. He claims that the theory, thanks to which the promises work, can be extended to every other situation in which there is a derivation of the kind mentioned. To him, it is only thanks to this theory that we can get ought from is both in the counterexample of promising and every other. The theory he

¹ Also to see how Austin assesses the matter of entailment in the case of *promise* and *ought to* and his idea of total speech act which I believe is parallel to Searle's theory of institutional facts (Searle's theory of institutional facts is of course much more detailed) see *How To Do Things With Words* (1962) Lecture IV.

² For the whole process that Searle applies to these five statements, see his article *How to Derive "Ought" From "Is."* (1964) Pp: 44-47.



mentions is the theory of institutional facts, which he also mentions in his subsequent works, such as 1995 and 2010.

Before getting into details of the theory of institutional facts and before telling us exactly how institutional facts can render us a way through which it is possible to derive ought from is, Searle feels the necessity to give a brief summary of what is generally going on in the traditional explanation of the “is/ought” problem. In addition to showing us the challenges the problem harbors, he wants to demonstrate that how institutional facts theory can really solve the problem. In this sense, Searle tells us that the distinction between descriptive and evaluative statements is based on a very *rigid distinction*. This distinction, naturally, leads to such questions as *i)* As descriptive statements have the only end to explain the objective facts out there, and as evaluative statements, on the other hand, have the end to give information that is accepted as subjective, then how is it possible to make a subjective inference from an objective fact?, or *ii)* Is there any concealed process between the two kinds of statements that makes the process invisible to us? Searle believes that any answer given by the tradition to such questions ultimately turns out to be in the kind that: As descriptive statements have a radically different working mechanism than those deemed as evaluative, the logical gulf between the two different kinds of statements must truly exist and the derivation of the kind is not possible (Searle, 1964: 52-53).

Searle believes that the general problem of such kind of an explication of the is/ought problem is that it lacks giving us an exact and useful answer for, or a coherent account of such terms as obligation, commitment, and responsibility. Searle tells us that the traditional approach tries to give an account of such statements as: “My car goes eighty miles an hour.”, “Jones is six feet tall.”, “Smith has brown hair.” etc., while it is also forced to such utterances as: “Jackson has five dollars.”, “Jones got married.”, and “Brown hit a home run.” etc., which, to Searle, leads to the claim that the tradition fails to account for different kinds of descriptive statements (Searle, 1964: 54).

Searle, at this crossroads, steers the wheels in another direction by stating that the second group of descriptive statements is different than the usual descriptive statements, although both groups are deemed as



objective. Searle claims they are two distinct groups of descriptive statements in that the second group presupposes certain institutions, while the first does not. It is this distinction, according to Searle, that the tradition fails to see. Beginning to give hints of his own solution, Searle claims that this distinction rests yet on another distinction, namely the distinction between brute and institutional facts. Searle leans on the examples he gives in his article to give a clear picture of the difference between brute and institutional facts. Thus, he tells us that when the institution of money, which is an institutional fact, is taken back, all Jackson has is a bit of paper with green ink in the form of a rectangular, and that is a brute fact.

Similarly, when the institution of baseball, which is an institutional fact, is taken back, all a man does is hit a sphere with a stick, and again, that is also a brute fact. According to Searle, the underlying principles that distinguish these two kinds of statements are regulative and constitutive rules. In this sense, regulative rules are the ones that are applied to antecedent facts, and thus, they regulate antecedently existing forms of behavior, while constitutive rules not only regulate but also define new forms of behavior, which is to say they define the activity itself. For example, chess, when its mode of activity is concerned, takes place in accordance with constitutive rules, which means that without these rules, there is no chess as a game. To Searle, along with chess, the institutions he mentions are systems based on constitutive rules. In this respect, the second group of descriptive statements belong to institutional facts, which the tradition cannot discern from the first group. At this point, Searle chooses to focus on the second group of statements, namely the statements of institutional facts (Searle, 1964: 54-55).

Searle believes it is not hard to see that notions such as rights, obligations, and commitments are essentially institutionalized when we begin to understand institutional facts. To Searle, in the case of promise that he refers to at the beginning of his article, the whole proof is strictly related to the constitutive rule that promising is undertaking an obligation. Searle tells us that he starts with the brute fact that the man utters certain words, and inner to the institutional fact itself, the institution that is invoked renders us an "ought" from an "is" in the form of *the man ought to pay another man five dollars* (Searle, 1964: 56). Similarly, what is in play in the case of



“One ought not to steal.” is a constitutive rule that invokes the institution of private property. What is in play in the case of “One ought not to tell lies.” is a constitutive rule that invokes the institution of placing one under the obligation to speak honestly and truthfully. What is in play in the case of “One ought to pay one’s debts.” is a constitutive rule that invokes the institution of committing one to pay the debt as an obligation. In all these examples, essentially, what is done is the process of deriving ought from is. Then, to Searle, it is ok to say that commitments, rights, obligations, and responsibilities, rather than being matters of brute facts, are matters of institutional facts. With the proof of how institutional facts can render us the ability to derive ought from is, it becomes crystal clear how an indefinite number of other cases also can be generated within this theory (Searle, 1964: 56-57).

To conclude his article, Searle then tells us that he has proved that the term “promise” is evaluative and yet purely descriptive, and on the grounds of this fact, the so-called distinction considered by the tradition should be re-examined. Historically, the distinction between two groups of speech acts, the ones deemed as descriptive and the ones deemed as evaluative, have different illocutionary forces and they have been confused with the distinction between the statements which are based on objective facts and the statements which are not based on objective facts, but on facts that are matters of personal decision or opinion. To Searle, the first distinction has been taken as a special case of the latter, which leads to the claim that a statement with the illocutionary force of an evaluation cannot involve factual premises. However, Searle has the claim that he finds such an approach wrong, and he believes that *factual premises can entail evaluative conclusions*.³ (Searle, 1964: 58).

So far, I have tried to summarize Searle’s article on the possibility of deriving ought from is. I believe he has proved to us how a derivation of the kind is possible (at least for institutional facts). Now, let us see what it lacks.

³ Also see Searle’s *Rationality in Action* (2001) in which he tackles with the same issues.



Lacking Points and A Suggestion

I hold two criticisms about how Searle deploys the term 'evaluative'. First, I believe, because he focuses on the group of evaluative statements which are institutional facts so blindly, he leaves out non-institutional facts or statements, "brute facts" in this article. I believe that not every evaluative statement has to have strings with institutional facts and that is what I try to show in the following lines. But first let us reexamine the distinction between descriptive and evaluative statements from a different perspective.

Descriptive statements can be in the form of: "What we inhale is oxygen", "This is fire", or "It is winter". As can be seen, there is an "is" in all the examples I have given. Then, the question is: Do we necessarily need to use an "is" so that a statement can be descriptive? Apparently not, as Searle himself also accepts, a descriptive statement does not need to necessarily contain a copula. For example, the statements "My car goes eighty miles an hour" and "Smith has brown hair" "*Fire burns*" "*Bear kills*", etc. are also descriptive (Searle, 1964: 43). So then, what does such a characterization give us? It basically tells us that descriptive statements do not only contain "to be (am, is, are)" but they also contain verbs such as "go" "have" "burn" and "kill". I believe this is the point where the real problem begins. Once it is accepted that what is described can be described with "is" and verbs such as *go*, *kill*, and *burn*, the line between the descriptive and evaluative statements begins to blur. To open up this point a bit further, by returning to the examples I gave that necessarily contain an "is", what do we actually say when we utter the statement "This is fire"? Does the description end when this statement is uttered? I believe not. When the hearer hears and understands the statement, he/she gets also the following: "Fire burns" "Fire helps with cooking", "Fire heats or warms us"⁶ etc. Realize that for each of these statements, the context may change, but what does not change is that one cannot understand what fire is if you take all these facts about fire out of the equation. Similarly, in the example of

⁴ Italic is mine.

⁵ Italic is mine.

⁶ I believe Searle's ideas on how prelinguistic intentionality leads human beings to acquire language might be helpful for a better understanding of the present study. See chapter 4th of *Making the Social World* (2010).



“That is a bear”, the description does not end with just this statement in which there is an “is”, it is in fact followed with such statements as: “Bear walks”, “Bear eats” “Bear gives birth to babies”, and “Bear roars”, etc. As stated above, the line between the descriptive and evaluative statements gets blurry because it is a matter of fact to accept that the description of anything in which there is an “is” necessarily includes some actual verbs for further descriptive purposes. I believe this brings us to the point where we start to think about the true nature of “is”. We need to go over this point because copulas somewhat imply that what is mentioned is a fact and facts are static, unchangeable, and fixed. But are they really?

Any standard grammar textbook defines verb *to be* both as an auxiliary verb and as a main verb. As an auxiliary verb, *to be* helps us to form continuous tenses and passives. *To be*, when taken as an auxiliary, is a helping verb. As a main verb, however, verb *to be* has several meanings, the most important of which for the present study is that it is used to talk about permanent or temporary states⁷. States here refer to the states of being. As states of being change unquestionably and inevitably, it does not seem quite correct or logical to define and accept the description of facts as static, fixed, or unchangeable. In the example that “He is a man,” the word “is” is used as a main verb, and yes, it defines a state of being. A state of being of such can be accepted as a static one at first. However, it can be seen that the mentioned state is not static when observed closely. Before anyone could use the statement “He is a man.”, they must have also used the following statements for the same person: “He is a baby.” “He is a child.”, “He is a student.”, “He is an adolescent”, etc. All these examples have two basic *prima facie* indications: *i)* The states of being are in a kind of a shift of change, and *ii)* Their descriptions do not end with just a statement that contains a copula. Rather, the statement of description of, for example, “He is a student.” has to be further described with such statements as: “He goes to school.” “He learns.” “He likes math.”, etc. That is to say, although copulas seem to define unchangeable, static states, they, in fact, define changing states of being, which shows us that copulas are as

⁷ For further information see: https://dictionary.cambridge.org/grammar/british-grammar/be#be_15



action-based as any other main verb in English. Now, let us have a look at the function of auxiliary verbs.

In English, there are three main auxiliary verbs: *to be*, *do*, and *have*. Even though the number can be extended further when modal auxiliaries such as *can*, *could*, etc. are added to the list, they are all regarded as helping verbs (Aarts, 2011: 180). Although it cannot be said that this is the case for every auxiliary verb yet, it is accepted that the origins of some auxiliary verbs can be traced back to motion and posture main verbs such as in English *going-to* for future⁸ (Seiss, 2009: 506). This claim leaves the door open for the possibility that every one of the auxiliary verbs might have their origins in the main verbs (I strongly believe this is the case). Auxiliary verbs help to express tense, mood, and voice, while modal auxiliary verbs help to transform the sentences into some other by adding implications such as suggestion, obligation, ability, possibility, etc. But what is the most basic trait common to both auxiliary and modal verbs? The answer goes as such: Modal auxiliary and auxiliary verbs are deployed with a main verb to express moods, and a verb's grammatical mood shows us the intention of a statement (Butterfield, 2015: 680). The intention of a statement is then what Austin calls the illocutionary force⁹ (Austin, 1962: 99), and what Searle calls the illocutionary point (Searle, 1998: 147-148).

⁸ See *Syntactic Change: A Minimalist Approach to Grammaticalization* (2003) by Roberts and Roussou for a discussion of *light verbs* and how they have possibly been the source for modal auxiliary verbs.

⁹ To prove that there is not such a rigid distinction between constatives (descriptions) and performatives as generally broadcasted, Austin, as a first step, resorts to grammar to find a tool so that he can meet the gulf between the two. After a futile endeavor in grammar, which does not offer him a tool, he searches for another tool. He ends up with the claim that both constatives and performatives have illocutionary forces, which leads to the idea that both the alleged constatives and performatives become either felicitous/infelicitous or true/false in terms of their illocutionary forces, which take place in what he calls the total speech act. I, on the other hand, by accepting his thesis of illocutionary force, believe that the matter has a solution that is grammatical as well which harbors the claim that whether it is a copula, an auxiliary, or not, they all belong to the same family, that they are all verbs. Thus, they are all action-based. This leads to the idea that any transition between these allegedly existing two groups is no mystery. For discussions, see *How To Do Things With Words* (1962).



Where has this argument, so far, brought us to? Any answer to this question has at least two aspects. First, even though the functions can change, not only copulas but also auxiliary verbs are as much verbs as main verbs are. Second, we have come to the point that not only evaluative statements but also descriptive statements have intentions (illocutionary points, to put it better) in them, whether direct or indirect. None of these illocutionary points is isolated; rather, they work in what Austin calls *the total speech act*.

If all the elements in the equation are already verbs and they are, in fact, representing actions with their illocutionary points, the transition from one to another must not be that difficult, unlike what the tradition claims. The rigid line the tradition builds between the descriptive and evaluative statements is not real, and the gulf created between them is an illusion. It reminds me of the gulf between Descartes's two substances. On the one side, there is *the soul*, which is a different substance, and on the other, there is *a body*, which is totally another substance, both of which coexist in the same place. Just as the difficulty with this thesis is to build a bridge between these two, it is also a huge difficulty to build a bridge between descriptive and evaluative statements in the sense that tradition handles it. Because it is generally accepted that descriptive statements are about facts and evaluative statements, which, rather than being facts, are about values. If these two groups, namely facts and values, are to be taken as two distinct groups of entities, then the logical gulf between them stands. However, Searle proves the case to be otherwise for evaluative statements with his theory of institutional facts. Similarly, I believe that Searle's theory of is/ought is correct but lacks something crucial and that there is another way of assessing the case. Let us continue how.

Let us consider a case in light of Searle's claim. According to Searle, there are two kinds of facts: brute facts and institutional facts. Brute facts such as water and stones are ontologically objective, and they do not owe their existence to human beings who are observers. That is why their existence is observer-independent. Conversely, Institutional facts are ontologically subjective, which means if there are no humans, there is no way of talking about schools, marriages, money, etc. However, even though



institutional facts are ontologically subjective, as they are accepted by more than one person, they are epistemically objective.

In light of this information, now I will analyze a situation in which there is a brute fact. The example I give aims to demonstrate that *deriving ought from is* is as much possible for brute facts¹⁰ as it is possible for institutional facts. Then, the claim I keep is that why deriving ought from is for institutional facts creates such debates on the nature of such derivations, while deriving ought from is for brute facts, even though it is possible, as I try to show below, is bypassed, and not considered important at all? In line with this example, I try to show that there is, in fact, no mystery in the derivation of the kind as generally broadcasted.

The example of deriving ought from is for brute facts:

- i) This is fire.
- ii) Fire heats.
- iii) Fire burns.
- iv) Fire boils water, etc.

All these four sentences (the list can be extended) are needed so that anyone can have a clear conception of fire. This is to say, once again, describing anything with only a copula might seem enough, but it is not because the description is followed by some other statements. However, this process is somehow concealed from us. It is concealed in the fashion that not every information about the description made is constantly active in the consciousness. They are somehow qualities attached to it, and they lay there unconsciously, but they are always there and ready for grabbing, and they have the potential to be drawn into the realm of consciousness. Even when one talks about fire, everyone around the speaker, including himself, also knows that fire burns. Thus, when a woman, to warn her son, shouts, "There is a snake.", the meaning does not end only with this statement. Because in no sense does the description end there. The description

¹⁰ In his *Speech Acts* (1970), Searle seems to accept that it is possible to derive values from brute facts as well. However, all he does is say that such a derivation is possible without giving any proper examples except that there is a kind of commitment both in a 'promise' and in a 'triangle'. Just as one commits himself to an obligation when he promises, he commits himself to the fact that triangles have three sides when he says, 'X is a triangle'. On the face of this information, it is important to note that what Searle says does not entail what I claim in this article.



continues with the following information or statements: “Snakes bite.” “Snakes poison.” These statements of description, then, cause some other statements that necessarily contain an “ought to/ought not to” such as “I ought to run.” “I ought not to get closer to the snake”, etc. Now, could anyone really claim that these two statements containing an “ought” which is a derivation from an “is,” are evaluative in Searlean sense or moral in Humean sense and that their derivation is impossible? I think not. None of these statements are evaluative or moral, and the derivation is possible for two reasons: *i)* Along with copulas, both “ought” and the main verbs, such as “bite, poison” are all verbs, and they are of the same group which means the transition between them is not the transition between two distinct groups and due to this it does not create any problem. *ii)* All these processes occur regarding what Searle calls the Network and the Background. These two entail both the cases where the derivation of an “ought” from an “is” is not necessarily moral and the cases where the derivation of an “ought” from an “is” is necessarily moral/evaluative. That is, they contain both the cases of brute facts and the cases of institutional facts.

To Searle, the Background is a set of abilities or presuppositions one has, which is to say, it is the “know-how” one has while tackling anything in the world. For example, if one wants to fly to Los Angeles, first of all, he should have certain abilities for mental content such as Los Angeles is a city, geographically it is very difficult to walk there, going by plane is a choice available among other transportation methods, planes do not crawl but fly, flying by plane necessitates him/her to have a passport and buy tickets, buying tickets necessitates him/her to spend money (TL, or USD), Türkiye and the USA are two distinct countries, etc. The Network, on the other hand, is the claim that all these abilities and presuppositions are in some sort of relation, that they are not isolated units (Searle, 2010: 31). Searle, then, divides the Background into two, namely the deep and not deep Backgrounds. The deep Background contains such dispositions as walking on two legs, eating, drinking, inhaling oxygen, etc. while the Background that is not deep contains such abilities and dispositions as driving a car, using TL as a means of exchange in Türkiye, etc. The elements in the deep Background are common to every human being, while the elements in the other can vary from culture to culture (Searle, 1998: 109). With such



a classification, it is easy to conclude that the deep Background contains elements that are mostly qualities that brute facts have, while the other Background has institutional facts. In other words, one can say that the notion of the Background is a roof notion that contains both brute facts and institutional facts.

For brute facts, then, the Background gives some abilities, dispositions, and know-how mental states to human beings in general. Going back to the example of deriving an "ought" from an "is" for brute facts, what we have is a certain know-how that makes human beings act in certain ways rather than others. In the example, which consists of four statements, even the first statement, which contains the copula "is", is enough most of the time because when regarded in the Background, it necessarily contains the other three elements. That is why moving from a statement containing the copula "is" such as "This is fire." to the point where one has the mental content that he/she ought not to touch it is not a matter of hocus-pocus, but just a matter of the Background and the element of know-how. Additionally, the derivation of the kind is no mystery because, along with *to be*, *modal auxiliaries* and *main verbs* are in the same group in terms of being verbs. Similar to the fact that brute facts are descriptions of ontologically objective elements, institutional facts, although ontologically subjective, become facts when accepted and recognized. They become epistemically objective facts working in the Network that take place in the Background. Thus, they are facts that cannot only be described by one statement that contains a copula, but they are further described by other series of statements, which are generally their qualities and functions. That is to say, in terms of being facts, institutional facts work the same way as brute facts do. That is why just as it is not a mystery to derive ought from is for brute facts, it should not be a mystery to derive an ought from is for institutional facts. The only difference between the derivation of ought from is for brute facts, and the derivation of "ought" from "is" for institutional facts is a matter of an ontological and epistemic approach. That is, denial of any rules stemming from the institutional facts poses a threat to the institutional fact itself, which is observer-dependent, unlike fire, snakes, etc., and thus to the system of social reality or to the Background that the institutional reality is a part. The so-called asymmetry between brute facts and



institutional facts somewhat creates the illusion that it is impossible; however, if we can assess both brute facts and institutional facts in the system of the Network and the Background, the asymmetry is broken, and we see that they are parallel to each other. After all, according to Searle, we build institutional facts on brute facts via language. Hence, as much as deriving ought from is is not a mystery for brute facts, it is not a mystery to derive ought from is for institutional facts, either. Notice that, as it is in the examples of fire and snake, the sentences containing “ought” for brute facts are not moral, while the statements that contain an “ought” for institutional facts are counted as evaluative. The reason for that, in terms of brute facts, is to keep human beings unharmed, while in terms of institutional facts, it is solely to make the institutional facts get going further in time by keeping the contract secure.

As to the second criticism I hold for the term evaluative, it is not particularly clear in which sense Searle uses the term. One cannot understand exactly if Searle takes the term “evaluative” in the same sense as “moral”. Searle, later in his *Speech Acts* (1970), somehow sheds some doubt on it. He tells us that, roughly, he is not sure if the statement “Jones ought to pay Smith five dollars.” even though he believes it is evaluative¹¹, is moral or not. He has some serious doubts about it. This, on its own, leads to some ramifications. The first of which is that if he takes both terms as equals in terms of their meanings and usages, then his doubts on whether the statement “Jones ought to pay Smith five dollars.” is moral or not is baseless, leading to another repercussion. That is, as Searle’s remark that harbors his doubts continues to exist unless he changes it, then all his efforts are in vain. In other words, he ends up proving nothing when it is assessed within the scope of the problem as it stands in the tradition because he seems to give up. Second, if we are to take it that he believes that the above statement is evaluative but not moral, then again, what he has amounts to nothing in terms of the is/ought problem that has a long tradition, so to speak.

¹¹ Having gone through Searle’s 1964 article (How to Derive “Ought” From “Is”), one is inclined to think that Searle takes both evaluative and moral in the same sense until we come across his 1970 book (*Speech Acts-An Essay in The Philosophy of Language*), at the end of which he mentions the is/ought problem once again with some extra thought given. There, Searle explicitly takes the terms evaluative and moral as two distinct terms.



He begins his article by mentioning the problem and the tradition that has tried to deal with the matter; he believes that he has not only a counterexample but also a theory that supports the counterexample he offers and helps generate many more counterexamples. However, beginning an article with the end to prove that there might be a solution to the is/ought problem, which is strictly related to morality, and then ending up with an indecision on whether the counterexample he offers is moral or not somehow is the nullification of his all efforts, because it harbors incoherency at the very least. Better yet, if he does not hold both terms as synonyms, then moral statements must be a distinct group that exists independently of evaluative statements, and what Searle does is only to show us how it is possible to derive ought from is only for institutional facts that are evaluative without making any connection with moral statements. In all three cases, one can openheartedly claim that Searle is not even close to solving the problem.

Conclusion

I have mentioned the problem of deriving values from facts by mentioning the problem's origins and that there has been a tradition that defends the claim that *deriving an "ought" from an "is"* is impossible. After that, I give a summary of John R. Searle's article in which he proves how it is possible to derive ought from is by giving an example of "*promise*" which he backs up with his theory of institutional facts and through which he believes a number of different counterexamples can be produced.

Up until this point, I hold no objection against what Searle suggests with his theory of institutional facts and how we derive ought from is. In general, however, I have several objections. I think Searle's approach to the matter is lacking three important points. First, I believe Searle keeps the case of brute facts outside by only focusing on institutional facts. Second, I hold the criticism that Searle could have backed his theory with his notion of *the Background*, which would spare room both for brute facts and institutional facts because the Background contains elements of both brute facts and institutional facts. As one can say, by analyzing Searlean philosophy, institutional facts are extensions of brute facts on which they are built, so it is not that difficult to see the parallelism between brute facts and



institutional facts. This basically tells us that just as it is not a mystery to derive ought from is in the cases of brute facts, it is not a mystery to derive ought from is in the cases of institutional facts when they are all assessed in the Background theory of Searle. Third, I believe Searle's usage of the term "evaluative" is problematic.

I also claim that there is a grammatical solution that can be deployed to prove that there is, in fact, no gulf between descriptive and evaluative statements. Along with *to be*, both *auxiliaries* and *main verbs* belong to the same group, and they are all verbs, which indicates that the statements containing *to be*, *auxiliaries*, and *main verbs* are action-based. Accepting it this way meets the gulf between traditionally accepted two distinct groups, namely the facts, and values, and makes the transition between *to be* and *auxiliary verbs* not that much a matter of hocus-pocus. Unlike what is traditionally accepted, whether deemed as descriptive or evaluative, every statement, along with its illocutionary forces, belongs to the same group. They are all action-based, regardless of whether they contain copulas, auxiliaries, or main verbs. That is to say, there are not two groups of statements, such as descriptives and evaluatives; there are only action-based statements.

References

- Aarts, B. (2011). *Oxford Modern English Grammar*. Oxford University Press.
- Austin, J. L. (1962). *How To Do Things With Words*. Oxford University Press.
- Be. (September, 2024). Cambridge Dictionary of English: https://dictionary.cambridge.org/grammar/british-grammar/be#be__15
- Butterfield, J. (2015). *Fowler's Dictionary of Modern English Usage*. Oxford University Press.
- Cohon, R. (2004). Hume's Moral Philosophy. *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*, 1. <https://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/#io>
- Hume, D. (1888). *A Treatise of Human Nature*. Clarendon Press.



- Roberts, I., & Roussou, A. (2003). *Syntactic Change: A Minimalist Approach to Grammaticalization*. Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1995). *The Construction of Social Reality*. The Free Press.
- Searle, J. R. (2010). *Making the Social World*. Oxford University Press.
- Searle, J. R. (1998). *Mind, Language, and Society*. Basic Books.
- Searle, J. R. (1970). *Speech Acts-An Essay in The Philosophy of Language*. Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (2001). *Rationality in Action*. The MIT Press.
- Searle, J. R. (1964). How to Derive "Ought" From "Is." *The Philosophical Review*, 73(1), 43. <https://doi.org/10.2307/2183201>
- Seiss, M. (2009). On The Difference Between Auxiliaries, Serial Verbs and Light Verbs. In M. Butt, & T. H. King (Ed.), *LFGo9 Conference* (pp. 501-519). CSLI Publications.

Öz: Bu çalışmada John Searle'ün olgudan ahlaki yargı elde etme problemine yönelik sunduğu çözüm ele alınacaktır. David Hume ile başlayıp olgudan ahlaki yargı elde edilemeyeceğini iddia eden bir geleneğe karşı gelerek, var olan probleme, Searle bir çözüm önerdiğinin kanısındadır. Bu çalışmada Searle'ün çözüm önerisi analiz edilip birkaç noktada eleştirilecektir. Bu eleştirilere ek olarak, kökeni itibarıyla Bourdieau gibi filozoflara dayanan Searle'ün Arkaplan kavramına göndermede bulunularak problemi çözdüğüne inanılan başka bir çözüm önerilmiştir. Bu bağlamda Arkaplan kavramı ile birlikte problemin hem kurumsal hem de ham olgular düzeyinde çözüldüğü iddia edilmiştir. Ayrıca; kopula, yardımcı fiil ve asıl fiiller aynı gruba ait olduklarından, aralarındaki herhangi bir geçişin çok da gizemli olmadığı iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: dır, -malı, olgular, ahlaki ifadeler, yargı bildiren ifadeler.





The Impacts of Philosophical Counseling on Psychological Resilience: An Evaluation of the Philosophical Health Model

Felsefi Danışmanlığın Psikolojik Dayanıklılık Üzerindeki Etkileri: Felsefi Sağlık Modeli Üzerine Bir Değerlendirme

MUSTAFA ÇEVİK 

Social Sciences University of Ankara

Received: 19.11.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: This study examines the impact of philosophical health and counseling approaches on individuals' mental well-being. Philosophical health is defined as a concept that promotes mental, emotional, and social harmony through a search for meaning in life and self-existence. Unlike traditional health models that focus solely on the absence of disease, philosophical health emphasizes leading a meaningful and harmonious life aligned with one's being. The study explores the components of philosophical health and its effects on psychological resilience and well-being. Key findings highlight the historical evolution of health concepts, showing a shift from physical well-being in Ancient Greek and Eastern medicine to a broader understanding that incorporates existential and mental balance. Philosophical health supports individuals in developing deeper meaning and resilience, encouraging not only existential inquiry but also ethical and reflective living practices. A comparative analysis of psychotherapy and philosophical counseling reveals that while psychotherapy addresses mental health issues, philosophical counseling facilitates self-actualization through meaning-making. The theoretical foundations of this approach are rooted in Frankl's logotherapy and Hadot's perspective of philosophy as a way of life. Philosophical health comprises elements such as bodily sense, self-concept, sense of belonging, sense of possibility, sense of purpose, and philosophical thinking. These components enhance individuals' psychological resilience, fostering both personal and societal harmony. Furthermore, philosophical health directly correlates with psychological resilience by equipping individuals with tools to manage stress, loneliness, anxiety, and depression effectively. The study concludes that philosophical health offers a holistic approach to mental well-being by enhancing individuals' capacity for meaning-making and promoting psychological resilience. Philosophical counseling emerges as a valuable tool for personal development and societal integration, addressing the challenges of modern life, such as increased stress and loss of meaning.

Keywords: Philosophical health, philosophical counseling, the meaning of life, search for meaning, existential health, psychological resilience, bodily sense, self-sense, belonging, possibility, purpose in life.



Introduction¹

1. Health, Mental Health, and “Philosophical Health

The concepts of health and well-being have historically been understood not merely as protection from physical illness but as a state of physical, mental, social, and existential balance. In Ancient Greece, Hippocrates emphasized “balance,” asserting that health and happiness could only be achieved through harmony between mental, emotional, and physical states (Gordon, 1988). Similarly, Eastern medicine and Indian Ayurvedic traditions considered health holistically, particularly emphasizing mind-body harmony (Kaptchuk, 2000). Health thus represents the individual’s ability to sustain a meaningful and comprehensive presence in all aspects of life.

In the 20th century, the World Health Organization (WHO) formalized this holistic understanding by defining health as a “state of physical, mental, and social well-being” (WHO, 1948). This broad definition continues to evolve to include social and emotional well-being, as well as the capacity to add meaning to one’s life (Nordenfelt, 1995). This multidimensional concept of health increasingly highlights existential health, the meaning of life, and living in alignment with one’s existence as significant in modern societies (Frankl, 2006).

Philosophical health directly connects mental and emotional well-being by fostering a reflective, meaning-oriented perspective on life. Unlike other health disciplines such as psychology, psychiatry, or psychoanalysis, which focus on managing specific behavioral patterns or mental health knowledge, philosophical health emphasizes personal growth, self-sense, and the pursuit of meaning in daily life (Nussbaum, 2001).

This model addresses the unmet existential needs of individuals, providing a response to these needs by aiming to achieve a coherent, meaningful integration of memories, thoughts, and experiences. It is therefore presented as a complementary model for mental health, closely tied to concepts such as “psychological resilience” (Marinoff, 1999). Philosophical

¹ This article is a study conducted within the scope of the “Critical Thinking Education Methods and Practices” project numbered SBBF-2019-191 supported by Social Sciences University of Ankara Scientific Research.



health serves as a functional tool for supporting the search for meaning and directing individuals toward a deeper understanding of life (Cohen, 2006).

Examining the fundamental approaches and methods of philosophical health in the academic literature will further deepen the discussion. Pierre Hadot's perspective of "philosophy as a way of life" serves as a theoretical framework, highlighting the potential of philosophical practices to contribute to mental health. According to Hadot, philosophy is not merely about theoretical knowledge but also a practice that promotes mental and spiritual health (Hadot, 1995). Nussbaum, on the other hand, emphasizes the stoic perspective, which enhances emotional resilience through the cultivation of virtues and kindness (Nussbaum, 2001).

Lou Marinoff's work on the process of philosophical health demonstrates its therapeutic potential. Marinoff presents philosophical health as an alternative to psychotherapy, offering individuals tools for existential exploration and facilitating improvements in mental health (Marinoff, 1999). This perspective underscores the distinctiveness of philosophical health from other therapeutic methods and highlights how it can complement them.

Psychotherapy often employs rules, behavioral techniques, or psychoanalytic methods to address mental health issues. In contrast, philosophical health aims to add broader meaning to individuals' lives, integrating ethical and existential dimensions into their perspectives (Yalom, 1980). Frankl's concept of logotherapy aligns with this view, emphasizing the development of a broader sense of purpose and meaning rather than merely solving immediate problems (Frankl, 2006). By integrating existential inquiries and fostering expansive perspectives, philosophical health can complement psychotherapy and environmental health practices.

The modern world, with its increasing stress levels, rapid life cycles, and widespread feelings of disconnection, has heightened the need for individuals to understand themselves, find meaning, and reassess their ways of living (Baumeister, 1991). Philosophical health offers a supportive approach to addressing these challenges by fostering self-sense, existential reflection, and the re-evaluation of life patterns.

In contemporary societies, individual well-being is understood as encompassing not only mental and physical health but also the pursuit of



meaning, social well-being, and ethical values (Csikszentmihalyi, 1990). Philosophical health promotes this holistic perspective, encouraging individuals to embrace their unique existence and contribute meaningfully within it.

This introductory section establishes the theoretical sustainability of health as a concept, helping readers understand its nuances. Drawing on relevant literature, this discussion contextualizes health within its interdisciplinary connections and highlights its modern necessity in fostering individual well-being.

Philosophical health refers to an individual's capacity to approach life events, human relationships, belief systems, and social conditions with a rational, questioning, and meaning-oriented perspective. A person with philosophical health not only employs reasoning skills but also practices critical thinking, conceptual depth, and moral integrity to lead a more meaningful and balanced life. Philosophical health involves the ability to approach situations objectively and fairly, and to understand oneself and the world through a deeper sense of meaning.

2. The Importance and Value of Philosophical Health

Philosophical health offers a comprehensive framework for a healthy life that encompasses not only an individual's mental and emotional well-being but also their social relationships. Developing a healthy perspective enables individuals to maintain harmony both within themselves and with those around them. Such harmony enhances the quality of life, reduces stress levels, and fosters healthier relationships with others. Philosophical health encourages individuals to consider not only their own interests but also to evaluate the rights, emotions, and perspectives of those around them fairly. In doing so, individuals gain a deeper understanding of their responsibilities as social beings.

The loss of the ability to approach events or situations with reason and logic not only plunges individuals into personal crises but also disrupts the general harmony of society. Philosophical health is invaluable for sustaining this harmony and ensuring that individuals contribute more positively to society. The effort to understand oneself and the world on a deeper level is one of the core values of philosophical health. This effort



brings individuals closer not only to personal happiness but also to social peace and universal understanding.

The concept of “philosophical health” represents an approach aimed at supporting individuals’ mental and emotional well-being through philosophical thinking and lifestyle practices. This concept encompasses mental and emotional health alongside physical health and is particularly linked to the individual’s search for meaning, values, and the processes of questioning life. Philosophical health explores how philosophical thought can guide human life in a more meaningful and healthy way, psychologically, ethically, and existentially. In fields such as philosophical counseling, assisting individuals in exploring their inner worlds, encouraging deep reflective thinking processes, and seeking answers to questions about the meaning of life shapes the understanding of philosophical health.

In the literature, philosophical health is often employed to help individuals lead more conscious and aware lives. This approach can contribute to emotional and cognitive healing processes through philosophical approaches integrated with psychotherapy (Marinoff, 2003; Cohen, 2006). In this context, philosophical health differs from other approaches in the field of mental health by emphasizing philosophical inquiry and personal development.

3. Paths to Developing Philosophical Health Through Philosophical Thinking Skills

Attaining philosophical health requires consistent intellectual effort and a process of self-development. Steps that can be taken on this path include the following:

1. **Developing a Questioning Mindset:** Philosophical health necessitates that individuals critically examine themselves and their surroundings. By continuously asking questions such as “Why?” and “How?” about themselves and the world around them, individuals can deepen their thought processes. This questioning approach enables individuals to look at events with more depth rather than a superficial perspective.

2. **Enhancing Critical Thinking Skills:** Critical thinking involves not only distinguishing right from wrong but also



identifying the underlying reasons and connections behind events. This skill helps individuals understand complex situations and approach them with a fair perspective.

3. **Cultivating Empathy and Tolerance:**

Philosophical health also involves understanding others' perspectives and respecting differences. Even if individuals believe their own thoughts to be correct, they should learn to respect others' views and try to understand their perspectives. This approach aids individuals in harmonizing not only with themselves but also with society.

4. **Maintaining Emotional Balance:**

Philosophical health is not solely an intellectual endeavor but also requires emotional balance. Developing the ability to manage one's emotions and thoughts allows individuals to approach situations more healthily and balancedly. This balance contributes to a more thoughtful and aware attitude rather than reactive behavior.

5. **Adopting a Habit of Philosophical Reading and Discussion:**

Philosophical health is cultivated by expanding one's intellectual horizons. Reading philosophical texts and engaging in discussions about various ideas enable individuals to reassess and refine their own thoughts. By encountering different perspectives, individuals increase their mental flexibility rather than merely reinforcing their own ideas.

6. **Understanding Oneself and Developing Self-Sense :**

Philosophical health begins with the effort to know oneself. Understanding one's strengths, weaknesses, desires, and fears allows individuals to approach events and situations with greater sense . A person who knows themselves can take more confident steps in self-improvement.

An individual who attains philosophical health evaluates the challenges they face in life within a more meaningful framework, thereby enhancing their personal happiness and societal harmony. For this reason, philosophical health is not only a contributor to an individual's inner balance but also a foundational pillar of societal well-being.

A-) Philosophical Health in Luis de Miranda's Perspective

"Philosophical health" is conceptualized as a state of balance that allows an individual to lead a meaningful and productive life, even in a hostile world, by achieving harmony among their thoughts, values, virtues, and



actions. This concept transcends mere psychological well-being or will-power and signifies the enhancement of life's possibilities and the fulfillment of the need for self-actualization (de Miranda, 2022: 1). According to de Miranda, philosophical health represents a condition in which an individual's thinking, speech, and behavior are aligned. This harmony increases the likelihood of living a noble life and provides satisfaction in the journey toward self-realization. Philosophical health implies attaining existential coherence and reconnecting with the concept of "sense of possibilities," a sensation that enhances an individual's capacity to ascribe meaning to life and assists them in realizing their potential.

Luis de Miranda interprets "philosophical health" as centered on an individual's inner harmony and orientation toward universal good. This concept involves achieving coherence among one's thoughts, emotions, speech, and actions while developing a consciousness that not only considers personal well-being but also prioritizes the good of all living beings. De Miranda defines philosophical health as a state of alignment with oneself and the world, emphasizing the necessity of philosophical reflection to cultivate such a state. At its core, philosophical health is rooted in "variegated coherence" and "intentional directedness at a trans-subjective good." Variegated coherence refers to a meaningful unity in which an individual's thoughts, emotions, and actions are harmoniously aligned within themselves and in relation to others and their environment. This coherence enables individuals to deepen their existence not only within their inner world but also in their relationships with others.

The intentional directedness toward a trans-subjective good suggests that an individual with philosophical health acts not solely for personal benefit but for the well-being of the entire universe. According to this understanding, individuals with philosophical health strive for collective harmony and mutual healing for all living beings. This framework aims to cultivate a consciousness that integrates individual and societal well-being.

Philosophical health is built upon the theoretical process of identifying existential meaning and acting in accordance with it. De Miranda's perspective suggests that individuals develop a profound sense of responsibility toward themselves and others, thereby establishing a meaningful place within life. This theory posits that self-discovery, harmonious living with



others, and adherence to the guidance of philosophical thought enable individuals to achieve philosophical health.

Conceptual and Practical Dimensions of Philosophical Health: The Healing Power of Thought as a Method and Lifestyle

The concept of philosophical health requires individuals to accept their existence and live in harmony with it. This harmony is achieved through understanding one's physical existence and evaluating the opportunities encountered in life. De Miranda argues that a lack of this harmony can negatively impact an individual's health and quality of life. Philosophical health is crucial not only for achieving coherence and harmony within oneself but also at a societal level (de Miranda, 2024a, p. 5). Luis de Miranda defines philosophical health as a holistic understanding of well-being that allows individuals to comprehend themselves and their surroundings in greater depth. It aims to achieve mental, emotional, and social balance, distinguishing itself from physical and psychological health approaches (de Miranda, 2024a, p. 3).

In defining philosophical health, Miranda explores the etymology of the term "health," derived from the word "heil," which implies wholeness. This perspective highlights the unity between health and reality. Unlike other disciplines, philosophical health focuses on understanding the whole rather than its parts (de Miranda, 2024a, p. 6). In this context, it relates to Hegel's statement, "The true is the whole," expanding the definition of health beyond the mere absence of illness to a more comprehensive process of meaning-making. Hegel's statement, found in the preface of *Phenomenology of Spirit*, summarizes a central concept of his philosophical system (Hegel, 1977, p. 11). In Hegel's framework, this idea holds not only epistemological but also ontological significance, asserting that everything in the universe is part of a whole, and this whole can only be understood through the relationships among its parts. Thus, the pursuit of truth involves not just the outcome but also the processes leading to that outcome.

In this context, philosophical counseling serves as a field where individuals can receive guidance toward achieving inner coherence and social harmony. Philosophical counseling helps individuals ascribe meaning to their lives, discover their values, and lead an existence that contributes to society. Miranda emphasizes that this counseling process profoundly



supports individuals in understanding themselves and their surroundings. Such counseling does not merely address physical or psychological health but also directs individuals toward a life imbued with greater meaning (de Miranda, 2024b, p. 8).

Philosophical counseling also supports the development of a resilient character capable of navigating existential challenges. Nietzsche's concept of life as a "school of war" highlights the opportunities for self-discovery and a deeper existential sense presented by life's difficulties. Philosophical health guides individuals in overcoming obstacles while maintaining inner harmony and fostering a value system that contributes to society (de Miranda, 2024b, p. 6).

Additionally, philosophical counseling facilitates an sense of living in harmony with oneself and others. Referring to Leibniz's concept of "compossibility," Miranda advocates for individuals to develop an sense that aligns their existence with that of others. Through this approach, individuals act not only in their interest but also with a mindset that serves humanity and all living beings. Philosophical health, in this regard, enables individuals to create harmony within diversity and present themselves to society with deeper meaning (de Miranda, 2024b, p. 2).

Finally, philosophical counseling supports individuals in aligning their thoughts and actions. The counseled person is guided toward adopting a profound purpose in life and acting on that purpose. According to Miranda, philosophical health helps individuals integrate their actions and thoughts, facilitating the discovery of their authentic selves. In this process, the counseled person gains the opportunity to live a life aligned with their values (de Miranda, 2024b, p. 9).

In this holistic approach, philosophical health supports not only an individual's existential well-being but also their societal health. By discovering their unique way of thinking and presenting it to society, individuals live with greater sense and social harmony. Thus, philosophical health serves as a necessary foundation for individuals to lead meaningful, harmonious, and socially contributive lives (de Miranda, 2024a; 2024b).

B-) The Six Stages of Philosophical Health Practice

Luis de Miranda's concept of "philosophical health" consists of six fundamental stages that deepen individuals' search for meaning and



enhance their sense of self: bodily sense, self-sense, sense of belonging, sense of possibility, sense of purpose, and sense of philosophical thought. These six stages serve as a guide for individuals to understand their existence more profoundly and consciously shape their lives. By exploring this concept and its practical methods, we can address the potential positive outcomes individuals may achieve on their path to philosophical health. Each stage enables individuals to interpret their existence, supporting them in becoming stronger, more conscious, and socially integrated beings.

1. The Bodily Sense

Bodily sense reflects the individual's relationship with their body and involves cultivating bodily sense as a first step toward healthy living. This sense requires individuals to accept their body as a "friend" and establish a harmonious relationship with it. Beyond physical health, bodily sense contributes to the individual's connection with their inner world. By recognizing the boundaries, capacities, and signals of their body, individuals can achieve deeper inner peace. Practically, this can be developed through regular practices like yoga or meditation. Individuals with heightened bodily sense are more attuned to their bodily needs, enabling them to maintain more conscious control over their health.

Bodily sense strengthens an individual's bond with their body, allowing them to fully experience themselves. This sense contributes to both physical and mental health. In the context of philosophical counseling, bodily sense helps individuals accept their limits, value their bodies, and achieve greater peace and happiness in daily life.

2. The Sense of Self

Self-sense refers to the process by which individuals recognize themselves and listen to their inner voice. This stage is crucial for individuals to form a clear perception of themselves and discover their identity. Self-sense involves acknowledging one's strengths and weaknesses and accepting them. This sense enables individuals to define their existence independently of others and become more resilient to external factors. The stage encourages self-assessment for inner harmony, such as keeping a journal or embarking on reflective inner journeys through self-questioning. Individuals with strong self-sense can articulate their values more clearly, fostering a robust self-identity.



Self-sense is about listening to one's inner voice and having a clear perception of oneself. This process builds on recognizing identity, values, and strengths while accepting oneself as a whole being. Philosophical counseling reinforces self-sense, helping individuals build a deeper understanding of themselves, fostering psychological flexibility, and enabling sustainable well-being.

3. The Sense of Belonging

Sense of belonging reflects an individual's sense of connection to a community, group, or broader context. This sense strengthens social ties and fosters a desire to contribute to a greater purpose. Being social by nature, humans can feel isolated and lonely without a sense of belonging. Developing this sense not only integrates individuals into society but also helps them find a broader sense of meaning. Practically, it can be cultivated through participating in volunteer work or interacting with communities aligned with personal interests. Sense of belonging strengthens both individual identity and societal roles, forming an essential aspect of philosophical health.

From a counseling perspective, sense of belonging helps individuals feel more harmonious and connected with society. Recognizing oneself as part of a group reduces loneliness and enhances the desire to contribute to society, improving social well-being and life satisfaction.

4. The Sense of Possible

Sense of possibility is the ability to perceive potential and opportunities in life and within oneself. This sense fosters openness to new experiences and hope for the future. Individuals with heightened sense of possibility can view challenges as opportunities and develop creative solutions. For instance, for someone overcoming a trauma, this sense can enhance motivation for a new beginning. Sense of possibility is crucial as it enables individuals to approach life innovatively and flexibly. Activities that nurture creative thinking and problem-solving can help develop this sense, improving personal potential and the ability to navigate uncertainties.

Sense of possibility allows individuals to envision potential and opportunities in their lives. It encourages creativity, resilience, and hope. In philosophical counseling, fostering this sense strengthens inner resilience and



empowers individuals to achieve sustainable happiness through continuous self-improvement.

5. The Sense of Purpose

Sense of purpose is the ability to find meaning and goals in life. This sense strengthens the desire for self-realization and contributing to society. A sense of purpose increases inner satisfaction and makes individuals more resilient in facing life's challenges. It also reinforces an individual's sense of responsibility toward themselves and life. Practical support, such as goal-setting techniques or guidance, can help clarify personal purposes. Having a purpose enhances inner strength and motivation, deepens the meaning of life, and fosters a stronger connection to society.

Sense of purpose allows individuals to orient their lives toward a higher goal, creating profound meaning. Philosophical counseling supports individuals in developing a sense of purpose, making them more resilient and fulfilled. This fosters a stronger bond with life and provides long-term happiness.

6. The Philosophical Sense

Sense of philosophical thought refers to deep contemplation on life, the universe, and one's existence. It enables individuals to develop a broad worldview and find meaning by adhering to this perspective. Philosophical thought helps individuals evaluate themselves and their surroundings from a wider perspective, fostering inner peace and prompting deeper inquiries. Sense of philosophical thought allows individuals to interpret themselves and the world, finding deeper spiritual satisfaction. This sense enhances both personal and social harmony, offering a more balanced life.

Sense of philosophical thought reflects the individual's effort to understand life's meaning, the order of the universe, and their role in it. This stage encourages individuals to ask profound questions about their lives and identify their values while fostering inner peace. Philosophical counseling guides individuals to explore existential questions and identify their values, supporting meaningful living and sustainable well-being.

The six stages of the concept of philosophical health serve as a guide for individuals to lead a harmonious and meaningful life aligned with themselves and the world. Individuals who apply these stages achieve inner harmony and strengthen their social connections. Developing bodily sense,



self-sense, a sense of belonging, possibility, purpose, and philosophical thinking enhances psychological resilience and helps individuals find profound meaning in their lives. These stages allow individuals to understand themselves more deeply and support social integration.

As a result, philosophical health fosters a more holistic state of well-being by strengthening individuals' self-perception, sense of purpose, and desire to contribute to society. The six stages of philosophical health provide a solid foundation for individuals to achieve self-actualization and live a life in harmony with society. Within the process of philosophical counseling, these stages help individuals discover their inner strengths and find satisfaction in life. This process enhances long-term well-being, enabling individuals to attain sustainable happiness.

C) Philosophical Health as a Tool for Psychological Resilience

Psychological resilience is a concept that refers to an individual's capacity to endure and adapt to stressful and challenging life events. In the literature, psychological resilience is defined as the ability to access strong internal resources to cope with crises, traumas, and stress-inducing situations (Masten, 2001, p. 227). In this context, psychological resilience is considered a personality trait that enables individuals to maintain their well-being and adapt despite adverse circumstances (Connor and Davidson, 2003, p. 76).

Research indicates that psychological resilience is shaped not only by innate traits but also by environmental factors (Luthar, Cicchetti, and Becker, 2000, p. 543). Masten describes psychological resilience as "ordinary magic," emphasizing that this capacity exists potentially in everyone but becomes evident under specific conditions (2001, p. 235). Accordingly, psychological resilience is regarded as a quality that can be developed with support from both individual and social resources (Rutter, 2006, p. 2). In conclusion, psychological resilience is recognized as an essential personality trait that protects and enhances mental health during crises and over the long term.

Luis de Miranda's model of philosophical health offers a supportive and preventive approach to psychotherapy processes. By adopting the six fundamental stages, it is possible to strengthen individuals' mental health and reduce the likelihood of requiring therapy. Philosophical health



enhances individuals' inner balance, sense of self, social connections, and ability to find meaning in life, thereby increasing their psychological resilience. Below, the preventive qualities of these six stages in psychotherapy processes are outlined:

1. The Bodily Sense and Psychological Resilience

Bodily sense enables individuals to recognize their bodies, become sensitive to bodily sensations, and use this sense to cultivate inner peace. In many psychotherapy cases, it is well-documented that mental struggles such as stress, anxiety, and depression have a direct impact on the body. Individuals with heightened bodily sense can detect bodily signals of stress earlier and become better equipped to manage them. This sense facilitates proactive measures against excessive stress, reducing the need for therapeutic intervention.

2. The Sense of Self and Coping with Stress Through a Strong Sense of Identity

Self-sense allows individuals to identify who they are, the values they hold, and their strengths. In psychotherapy cases, issues like ambiguity in self-perception, low self-esteem, and identity conflicts are frequently observed. Individuals with a strong sense of self are more resilient to external negative influences. This self-confidence plays a preventive role against the development of conditions like depression and anxiety. Self-sense establishes internal balance, making it an effective step in developing resilience to psychological challenges.

3. The Sense of Belonging to Prevent Loneliness and Isolation

Sense of belonging reflects an individual's sense of being part of a community, group, or ideal, thereby strengthening social ties. Research shows that social isolation increases the likelihood of depression, anxiety, and feelings of loneliness. Individuals with a strong sense of belonging build supportive social networks, experience less loneliness, and consequently, develop psychological resilience. Supporting the sense of belonging before psychotherapy can help individuals integrate into society more effectively, reducing the need for therapeutic intervention caused by isolation or social disconnection.



4. The Sense of Possibility as a Protective Force Against Hopelessness and Despair

Sense of possibility enables individuals to perceive opportunities and potentials in life. In mental health conditions like depression and anxiety, individuals often adopt a hopeless outlook toward the future and feel powerless. Individuals with a heightened sense of possibility can draw on inner strength to overcome challenges and develop a more positive outlook on the future. This sense enhances innovative and creative thinking, potentially preventing hopelessness that would otherwise require therapy.

5. The Sense of Purpose in Life and Sustaining Motivation

Sense of purpose helps individuals find meaning in life and align themselves with specific goals. In psychotherapy cases, a lack of meaning, feelings of emptiness, or purposelessness are common. Individuals with a sense of purpose are more resilient to life's challenges and can sustain their motivation more easily. Developing a sense of purpose provides inner satisfaction and serves as a protective factor against conditions like depression.

6. The Philosophical Meaning of Life: Addressing Existential Questions and Coping with Crises

Sense of the meaning of life involves the effort to understand the purpose of life, the order of the universe, and one's place within it. In psychotherapy, existential crises and questioning personal values and meanings are frequently encountered. Individuals encouraged to engage in philosophical thinking are better prepared for these crises and can find meaning in life's larger questions. This sense allows individuals to situate themselves within a broader context and experience existential crises in less destructive ways.

Philosophical health strengthens individuals' mental well-being by providing a framework that reduces the need for psychotherapy. Bodily sense, a strong sense of self, belonging, possibility, purpose, and philosophical thinking allow individuals to better understand themselves, integrate with life, and find meaning. Adopting these six stages enhances individuals' capacity to cope with depression, anxiety, and loneliness. Philosophical health fosters internal and social harmony, enabling individuals to live a mentally healthy life without the need for therapy.



Conclusion

The article strongly advocates for the necessity of the concept of philosophical health in overcoming mental challenges such as increasing stress, loneliness, and existential anxiety in the modern world. At a point where traditional health approaches are often limited to physical or psychological issues, philosophical health offers a more holistic sense of well-being by supporting individuals in their quest for meaning. This approach allows individuals to evaluate not only themselves but also society from a broader perspective of meaning.

In particular, Luis de Miranda's six-step model provides a roadmap to strengthen mental health and ensure long-term well-being. Beginning with bodily sense and deepening through philosophical thought sense, this model aims to enhance both individual inner harmony and social contributions. In this context, philosophical health is of vital importance not only for individual happiness but also for societal peace and a sustainable way of life.

Philosophical health, by deepening individuals' existential inquiries, guides them to live a meaningful life. In today's rapidly changing world, this concept emerges as not only a protective tool for mental health but also a supportive instrument in the individual's self-actualization process.

References

- Baumeister, R. F. (1991). *Meanings of Life*.
- Cohen, E. D. (2006). *Logic-Based Therapy: A Guide for Practitioners*.
- Cohen, E. D. (2006). *Logic-based therapy: A new approach to cognitive therapy*. Praeger.
- Connor, K. M., & Davidson, J. R. T. (2003). Development of a new resilience scale: The Connor-Davidson Resilience Scale (CD-RISC). *Depression and Anxiety*, 18(2), 76-82.
- Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow: The Psychology of Optimal Experience*.
- de Miranda, L. (2023). *Re-inventing Philosophy as a Way of Life: Philosophical Health*. Bloomsbury Academic.
- de Miranda, L. (2024). *Philosophical Health for All: A Practical Introduction*. Bloomsbury Academic.
- Frankl, V. E. (2006). *Man's Search for Meaning*.



- Hegel, W. (1977). *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977
- Gordon, R. (1988). Hippocrates' Concept of Health and its Relationship to Modern Medicine. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 43(2).
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*.
- Kaptchuk, T. J. (2000). *The Web That Has No Weaver: Understanding Chinese Medicine*.
- Luthar, S. S., Cicchetti, D., & Becker, B. (2000). The construct of resilience: A critical evaluation and guidelines for future work. *Child Development*, 71(3), 543-562.
- Marinoff, L. (1999). *Plato Not Prozac! Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems*.
- Marinoff, L. (2003). *Philosophical practice: An alternative to counseling and psychotherapy*. Wiley-Blackwell.
- Masten, A. S. (2001). Ordinary magic: Resilience processes in development. *American Psychologist*, 56(3), 227-238.
- Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*.
- Rutter, M. (2006). Implications of resilience concepts for scientific understanding. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1094(1), 1-12.
- World Health Organization (WHO). (1948). *Preamble to the Constitution of the World Health Organization*.

Öz: Bu çalışma, felsefi sağlık ve danışmanlık yaklaşımlarının bireylerin zihinsel iyilik hali üzerindeki etkilerini incelemektedir. Felsefi sağlık, yaşamın ve bireysel varoluşun anlamını arama yoluyla zihinsel, duygusal ve sosyal uyumu destekleyen bir kavram olarak tanımlanır. Geleneksel sağlık modellerinin yalnızca hastalık yokluğuna odaklanmasının aksine, felsefi sağlık, bireyin kendi varlığıyla uyumlu, anlamlı ve dengeli bir yaşam sürdürmesini vurgular. Çalışma, felsefi sağlığın bileşenlerini ve bu yaklaşımın psikolojik dayanıklılık ve iyilik hali üzerindeki etkilerini araştırmaktadır. Temel bulgular, sağlık kavramlarının tarihsel evrimini



vurgulamaktadır. Antik Yunan ve Doğu tıbbındaki fiziksel iyilik hali anlayışından, varoluşsal ve zihinsel dengeyi de içeren daha geniş bir anlayışa doğru bir değişim olduğu görülmektedir. Felsefi sağlık, bireyleri yalnızca varoluşsal sorgulamalara yönlendirmekle kalmaz, aynı zamanda etik ve düşünsel yaşam pratiklerini teşvik ederek derin bir anlam ve dayanıklılık geliştirmelerine destek olur. Psikoterapi ile felsefi danışmanlık arasında yapılan karşılaştırmalı analiz, psikoterapinin zihinsel sağlık sorunlarını ele alırken, felsefi danışmanlığın anlam oluşturma yoluyla bireyin kendini gerçekleştirmesini sağladığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımın teorik temelleri, Frankl'in logoterapisi ve Hadot'nun felsefeyi bir yaşam biçimi olarak gören perspektifine dayanmaktadır. Felsefi sağlık, bedensel farkındalık, kendilik algısı, aidiyet hissi, mümkünlük hissi, amaç hissi ve felsefi düşünce gibi unsurları içerir. Bu bileşenler, bireylerin psikolojik dayanıklılıklarını artırarak hem kişisel hem de toplumsal uyum sağlamalarına katkıda bulunur. Ayrıca, felsefi sağlık, bireyleri stres, yalnızlık, kaygı ve depresyon gibi durumlarla etkili bir şekilde başa çıkma araçlarıyla donatarak psikolojik dayanıklılıkla doğrudan ilişkilidir. Çalışma, felsefi sağlığın, bireylerin anlam oluşturma kapasitelerini artırarak ve psikolojik dayanıklılığı teşvik ederek zihinsel iyilik hali için bütüncül bir yaklaşım sunduğu sonucuna varmaktadır. Felsefi danışmanlık, modern yaşamın artan stres ve anlam kaybı gibi zorluklarını ele alarak kişisel gelişim ve toplumsal entegrasyon için değerli bir araç olarak ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefi sağlık, felsefi danışmanlık, yaşamın anlamı, anlam arayışı, varoluşsal sağlık, psikolojik dayanıklılık, bedensel farkındalık, kendilik farkındalığı, aidiyet, mümkünlük, yaşamın amaca.



Sokratik Sorgulamaya Dayalı Eleştirel Okuma Etkinliklerinin İleri Okuma Farkındalığına Etkisi ve Yazma Becerisi ile İlişkisi

The Effect of Socratic Inquiry-Based Critical Reading Activities on Advanced Reading Awareness and Its Relationship with Writing Skills

UĞUR ÖZBİLEN 

Independent Researcher

AHMET ZEKİ GÜVEN 

Akdeniz University

Received: 11.01.2025 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: The purpose of the study is to see the effect of critical reading activities based on Socratic questioning on 7th grade students' advanced reading comprehension and to determine the effect of this process on writing skills. An exploratory mixed design was preferred as the mixed design in the study. There were 30 students in the experimental group and 29 students in the control group. An 8-week application was conducted with the students in the experimental group in the context of critical reading activities based on Socratic questioning. At the end of this application, a pretest was administered to the experimental and control groups. In the post-test phase, the pre-test procedures were repeated and quantitative data were collected from the students. As a result of the data, it was concluded that in the experimental group, Socratic inquiry-based critical reading activities had a descriptive and statistical impact on students' advanced reading awareness. In the control group, a descriptive difference was obtained, but this difference was not significant. As a result of the tests of writing skills in both groups, it was concluded that there was a descriptive and statistical difference and that the writing score increased.

Keywords: Socratic questioning, critical reading, advanced reading awareness, writing.

✉ Uğur Özbilen
Bağımsız Araştırmacı
Türkiye | ozbilenugur@gmail.com

✉ Ahmet Zeki Güven
Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
07070, Antalya, Türkiye | ahmetzekiguven@hotmail.com



Giriş¹

Günümüzde farklı alanlardaki hızlı değişim, bireyin olaylar üzerinde daha fazla düşünmesini ve kendi fikirlerini ortaya koyup çıkarımlar yapmasını gerektirmektedir. Bireyin bunu gerçekleştirebilmesi için eleştirel bir perspektife sahip olması ve düşündüklerini bu doğrultuda yapılandırması gerekmektedir. Çünkü bu kavramlar birbiriyle ilişkilidir ve birbirlerini tamamlayıcı fonksiyona sahiptirler (Lewis vd., 2006). Eleştirel düşünme, sınırlı bakış açısını değiştirmeyi; bireyin kendisini, fikirlerini ve yakın çevresini sorgulayarak daha iyi anlamasına imkân veren bir düşünme biçimi olarak değerlendirilebilir (Başoğlu & Mutlu, 2012). Eleştirel okuma ise düşünceyi geliştirmek için metni ve metindeki düşünceleri analiz etme ve değerlendirme biçiminde ele alınmıştır (Paul & Elder, 2008). Eleştirel düşünme ve bakabilme becerisi kişiye yaşadığı problemlere, içinde bulunduğu durumlara farklı bakış açısıyla yaklaşabilme ve okuma yeterliliği kazandırmada oldukça etkilidir. Bireylerin de yeni dünya düzenindeki yaşam kriterlerine uyum sağlayabilmeleri ve bu ortamda başarılı olmaları için bu becerilere sahip olmaları gerekmektedir (Karasakaloğlu & Bulut, 2012). Bu durum doğrultusunda bireyden ulaştırılması istenen demokrasi seviyesi, entelektüel olabilmesi ve karşılaştığı problemlere karşı doğru davranış geliştirmesi de eleştirel okuryazarlıkla ilgilidir (Pirozzi, 2003; Shor, 1999). Özdemir (2018) eleştirel okuryazarlığın temel özelliklerinin yargılama/sorgulama ve akıl aracılığıyla bir yargıya varma olarak açıklamıştır. Ek olarak da eleştirel okumanın bireyi özgürleştirdiğini vurgulamıştır.

Eleştirel okuma bireyin sahip olduğu belirsiz düşünceleri açıklığa kavuşturarak netleştirme noktasında da önemli bir beceridir. Eleştirel okuma ile ilgili olan bir diğer temel kavram da eleştirel düşünmedir. Eleştirel okuma bir metinde bulunan düşünceyi fark etmekle ilgili iken eleştirel düşünme bu bulunan fikirlerin değerlendirilmesidir (Lewis vd., 2006; Özonat, 2018). Bu bilgi doğrultusunda bu iki kavramın birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğu görülmektedir.

Eleştirel okuma kişinin zihinsel üretim etkinliği aracılığıyla sorular üretmesine de imkân sağlar. Ayrıca bu becerinin işlem sürecinde karmaşık

¹ Sokratik Sorgulamaya Dayalı Eleştirel Okuma Etkinliklerinin İleri Okuma Farkındalığına Etkisi ve Yazma Becerisi ile İlişkisi” adlı doktora tezinden yararlanılarak üretilmiştir.



işlemlerin bir arada yapılması sebebiyle bireye karmaşık durumları çözme ve çözümleme becerisi de kazandırır. Öztürk vd. (2012) eleştirel okuma konusunda yeterli gelişimi sağlamayan bireylerin yazıdaki olgu ve fikirleri tam olarak analiz edemeyeceklerini ve bu durumun yanlış öğrenmelere neden olabileceğini belirtmişlerdir. Ayrıca eleştirel okuma becerisi, okunan metin ile daha önceki okunanlar arasında değerlendirme yapma ve bağlantı kurma imkânı sunduğunu da ortaya koymuşlardır. Bu işlemler gerçekleştirilirken de geçmişte öğrenilenler bugün öğrenilenleri kolaylaştırmakta ve daha sonra öğrenilecekler için alt yapı oluşturmaktadır (Aşılıoğlu, 2008). Bununla beraber birey edindiği bilgilerin doğruluğunu denetleyebilmektedir.

Eleştirel Okuma ve Metinler

İletişim becerilerinin öğretiminde metinler en önemli materyallerin başında gelmektedir. Metinler belirlenen beceri ve amaçlara göre temel öğretim materyalleri olarak kabul edilir (Nuhoglu vd., 2008). Bu metinler kullanılarak yapılan alıştırma ve etkinlikler aracılığıyla öğrencilerin dil becerilerini geliştirmeleri sağlanmaktadır. Günümüz eğitim ortamında ders kitapları en çok kullanılan materyallerdir (Bayraktar, 2015; Hirschfelder vd., 1999), buradan hareketle bu kitaplardaki metinlerin de önemli olduğu fikrine ulaşılmaktadır (Bulut & Orhan, 2012). Bu nedenle bu kitaplardaki metinlerin eleştirel bakış açısını ortaya çıkaracak nitelikte olmaları gerekmektedir. Bununla beraber de bu konudaki becerilere sahip öğretmenlerin de yetiştirilmesi önem arz etmektedir. Bu konuda yeterli becerilere sahip öğretmen hem materyallerin tasarlanmasında hem de becerinin edindirilmesinde başarılı olacaktır.

Sokratik Sorgulama

Sokratik sorgulama konusuna gelindiğinde ise bu konu M.Ö.400'lerde yaşamış Yunan filozofu Sokrates'e dayandırılmakta ve çevresindekilerle yaptığı soru-cevap tartışmalarından hareketle ortaya çıktığı bilinmektedir (Aydın, 2001). Literatür incelendiğinde bu yöntem Sokratik sorgulama ve Sokratik tartışma gibi farklı isimlerle kendisine yer bulmuştur. Araştırma genelinde Sokratik sorgulama biçiminde kullanılmıştır. Bu yöntemde ana hedef zihinde gömülü olan bilgileri sorgularla ortaya çıkarmak ve bu bilgilerin öğrenciye benimsetilmesini sağlayarak öğrenme seviyesini artırmaktır (Maxwell, 2009'dan akt. Kanat, 2020). Bu yöntemi diğer yöntemlerden ayrıran temel fark bilgileri sorularla aktarmaktır (Garlikov, 2001'den akt.



(Kanat, 2020). Soru sorma bireyi düşündürme konusunda teşvik etmesi bakımından etkili bir yöntem olarak ön plana çıkmaktadır (Doğanay & Ünal, 2006; Sönmez, 2020). Bunun ana nedeni ise düşünme işleminin sorular aracılığıyla başlamasıdır. Bilimin ortaya çıkışına bakıldığında da sorularla ortaya çıktığı ve bu yolla müstakil bilim dalı oldukları bilinmektedir (Paul ve Elder, 1998'den akt. (Bozer & Kurnaz, 2016).

Bu yöntemin eğitim ortamında tercih edilmesindeki temel sebep konuyu veya problemi analiz edip öğrenme becerisi kazandırmasıdır. Bu beceriye sahip birey karşılaştığı yeni bilgi, durum ve fikirlere eleştirel bakarak doğru bilgiye erişmeye çalışacaktır (Bozer & Kurnaz, 2016). Bireylerin düşüncelerini düzenlemeyi ve sorgulama aşamalarını analiz etmeyi öğretmesi de sunduğu katkılar arasındadır (Shaw, 2007).

Hem Türkiye'de hem de yurt dışında yapılmış çalışmalara bakıldığında eleştirel okuma (Altunsöz, 2016; Ives vd., 2020; Keyif, 2021; Marschall & Davis, 2012; Özensoy, 2011; Şen, 2009; Ünal, 2006; Van vd., 2022; Wilson, 2016), Sokratik sorgulama (Abidah, 2022; Aktaş, 2022; Boulter, 2010; Bülbül Hüner, 2018; Emir vd., 2012; Jensen, 2015; Saleky, 2018) ve okuma-yazma ilişkisi (Karabay, 2012; Nair vd., 2021; Palmer, 2010; Teo, 2014; Uğur, 2018) konulu araştırmalar daha çok birbirinden bağımsız araştırmalar olarak değerlendirilmişlerdir.

Yazılı anlatım becerisinin eleştirel okuma ile ilişkisini inceleyen çalışmalara rastlanmamıştır. Çalışmaların geneline bakıldığında eleştirel okuma ve eleştirel yazmanın beraber değerlendirildiği görülmüştür. Bununla beraber yukarıdaki çalışmaların tek desenle ele alındıkları ve birçoğunun nitel desenle desteklenmediği de tespit edilen bir diğer sonuçtur.

Ortaokul düzeyi öğrencilerin birçok açıdan gelişim gösterdikleri bir öğrenme düzeyidir. Bu dönemde öğrencilerin gelişimlerine katkı sağlamak ve onlar için önemli olan becerilerle ilgili çalışmalar yapmak oldukça önemlidir. Bu fikirden hareketle öğrencinin Sokratik sorgulamayı temele alan okuma becerisine sahip olması ve öğrendiklerine, okuduklarına ve duyduklarına eleştirel bir bakış açısıyla yorumlar yapması ve sonuç olarak da ortaya sentezlenmiş yeni fikirler koyması önem arz eden bir konudur.

Bu nedenle bu araştırmada eleştirel okuma aktivitelerinin ileri okuma farkındalığına etkisi ve yazılı anlatım becerisi ile ilişkisi araştırılmıştır. Bu problem doğrultusunda şu hipotezler test edilmiştir:



1. Deney ve kontrol grubundaki öğrencilerin İOF ön test puanları karşılaştırıldığında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır (H₁).
2. Deney grubunda yer alan öğrencilerin İOF ön ve son test puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır (H₁).
3. Kontrol grubunda yer alan öğrencilerin İOF ön ve son test puanları arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır (H₁).
4. Deney ve kontrol gruplarındaki öğrencilerin yazma ön test puanları arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır (H₁).
5. Deney grubundaki öğrencilerin yazılı anlatım ön ve son test puanları arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır (H₁).
6. Kontrol grubunda yer alan öğrencilerin yazılı anlatım ön ve son test puanları arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır (H₁).
7. Deney ve kontrol grubunda bulunan öğrencilerin yazılı anlatım son test puanları arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır (H₁).

Araştırmanın Amacı ve Soruları

Bu çalışmadaki temel amaç Sokratik sorgulama temelli oluşturulmuş eleştirel okuma aktivitelerinin İOF'na etkisini ve yazılı anlatım ile arasında ilişki olup olmadığını araştırmaktır.

Bu temel amaçla beraber aşağıda yer alan sorulara cevaplar aranmıştır.

1. Deney ve kontrol grubunun İOF ön test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark var mıdır?
2. Deney grubunda yer alan öğrencilerin İOF ön ve son test puanları karşılaştırıldığında aralarında bir fark var mıdır?
3. Kontrol grubunda bulunan öğrencilerin İOF ön ve son test puanları karşılaştırıldığında aralarında fark var mıdır?
4. Deney ve kontrol grubundaki öğrencilerin yazma ön test puanları karşılaştırıldığında aralarında fark var mıdır?
5. Deney grubunda yer alan öğrencilerin yazılı anlatım ön ve son test puanları karşılaştırıldığında anlamlı bir fark var mıdır?
6. Kontrol grubunda yer alan öğrencilerin yazılı anlatım ön ve son test puanları karşılaştırıldığında anlamlı bir fark var mıdır?
7. Deney ve kontrol grubunda yer alan öğrencilerin yazılı anlatım son test puanları karşılaştırıldığında bir farklılık var mıdır?
8. Deney grubunda yer alan öğrencilerin Sokratik sorgulama temelli eleştirel okuma uygulamalarına yönelik düşünceleri nelerdir?



YÖNTEM

Araştırmanın Modeli

Araştırmada karma desen kullanılmıştır. Karma desenlerden de açım-
layıcı karma desen kullanılmıştır. Karma desenle yapılan çalışmalarda nitel
ve nicel desenlere birlikte yer verilmesi her iki araştırma türünün de avan-
tajlarından yararlanılmasını (Creswell, 2012) ve bir olgunun daha iyi anlaşıl-
masını sağlamaktadır (Gay vd., 2016). Karma desenli araştırmaların bir di-
ğer özelliği de araştırma sorusu/sorularının hem daha iyi anlaşılmasını hem
de sorunun detaylı bir şekilde cevaplanmasını sağlamaktır (Alkan vd., 2019).
Araştırmalarda karma desen kullanılmasının amaçları arasında çeşitleme,
bütüncülük, geliştirme, öncülük, genişleme, güvenilirlik, örneklendirme,
doğrulama ve keşfetme gibi gerekçeler yer almaktadır (Bryman, 2006'dan
akt. (Alkan vd., 2019). Bu hedeflerden hareketle bu desenin araştırmaya en
uygun desen olduğu düşünülmektedir.

Çalışma Grubu

Araştırmanın nicel çalışma grubu Antalya il merkezinde bir ortaokul-
daki 7. Sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Bu okulda basit seçkisiz yön-
temle bir deney bir de kontrol grubu belirlenmiştir. Kontrol grubunda 29,
deney grubunda ise 31 öğrenci bulunmaktadır. Öğrenciler “Ö1, Öz...” şek-
linde kodlanmıştır.

Araştırmanın nitel boyutu ise deney grubundan benzeşik yöntemle se-
çilen 16 gönüllü öğrenci ile yürütülmüştür. Benzer özelliklere sahip öğren-
cilerle yapılmasından dolayı bu yöntem seçilmiştir (Yıldırım & Şimşek,
2021).

Veri Toplama Araçları

Eleştirel Okumaya Yönelik Etkinliklerinin Oluşturulması

Etkinliklerin farklı metin türlerinden oluşturulmalarına dikkat edil-
miş, 8 haftalık uygulamaya yetecek kadar etkinlik planlanmıştır. Ayrıca me-
tinler hazırlanırken Türkçe dersi öğretim programından (Milli Eğitim,
2019) yararlanılmıştır. İki aşamadan oluşan etkinliklerin birinci aşamasında
metinler okunmuş, diğer aşamada Sokratik sorgulama ya da metinle ilgili
sorular öğrencilere yöneltilmiştir. Sorular hazırlanırken Sokratik sorgulama
araştırmalarından (Bozer & Kurnaz, 2016; Fisher, 2001; Paul & Elder, 2007;
Türkçapar & Sargin, 2012) ve eleştirel okuma kazanımlarından



yararlanılmıştır. Bu araştırmalarda Sokratik sorgulama sorularının nasıl yazılmaları gerektiğine yer verilmiştir.

Yazma Etkinliklerinin Konularını Belirleme Formu

Yazma konuları 7.sınıf Türkçe ders kitabında yer alan temalardan hareketle oluşturulmuş ve 10 adet yazma konusu belirlenmiştir. Bu konular 5 uzmana gönderilmiş, gelen dönütler doğrultusunda (Miles & Huberman, 1994) formülü [Görüş birliği / (Görüş birliği + Görüş ayrılığı) x 100] kullanılarak seçilen konuların uyum katsayıları tespit edilmiş ve bu uyum katsayısı .90 olarak bulunmuştur.

Yarı-yapılandırılmış Görüşme Formu

Araştırmanın nitel verilerinin toplanmasında 6 sorudan oluşan yarı-yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Bu form Türkçe Eğitimi alanında 3 öğretim üyesine iletilmiş ve gelen dönütler doğrultusunda bir soru değiştirilmiş ve ayrıca bir soru eklenmiştir.

Dereceli Puanlama Anahtarı

Öğrencilerin oluşturdukları metinlerin değerlendirilmesinde (Bahşi, 2018) tarafından geliştirilen “Puanlama Anahtarı” kullanılmıştır. Metinlerin detaylı bir şekilde değerlendirilmesine fırsat vermesi nedeniyle bu puanlama anahtarı tercih edilmiştir.

İleri Okuma Farkındalık Ölçeği (İOFÖ)

Sokratik sorgulamaya dayalı eleştirel okuma etkinliklerinin öğrencilerin ileri okuma farkındalığına etkisini tespit etmek amacıyla Akbaba (2020) tarafından geliştirilen “İleri Okuma Farkındalık Ölçeği” kullanılmıştır. Bu ölçek “okuma öncesi, okuma sırası ve okuma sonrası” olmak üzere 3 boyuttan oluşmaktadır. Ayrıca ölçekte 21 madde bulunmaktadır.

Verilerin Analizi

Nitel Verilerin Analizi

Araştırma öncesinde deney-kontrol gruplarının ileri okuma farkındalığı açısından eş değer olup olmadıklarını tespit etmek amacıyla bağımsız örneklem t testi uygulanmıştır. Yine bu grupların test öncesi ve sonrası değişimlerini tespit etmek amacıyla bağımlı örneklem t testi yapılmıştır. Öğrencilerin oluşturdukları yazılı metinlerin puanlanmasında ise bu alanda çalışmalar yapan iki uzmandan destek alınmıştır. İki puanlayıcı arasındaki uyum katsayısını hesaplamak için de Cohen kappa analizi yapılmıştır. Ön testlerdeki puanlayıcı katsayısı .664 iken son testlerdeki puanlayıcı



katsayısı ise .883'tür. Ön test puanlarındaki uyum katsayısı "önemli" düzeyde bir uyumken son test puanlarındaki uyum "çok yüksek" düzeyde bir uyumdur.

Ayrıca grupların kendi içerisinde ön test - son test yazılı anlatım puanlarının karşılaştırılması için bağımlı örneklem t testi yapılmıştır. Kontrol ve deney gruplarının son test yazma puanlarının incelenmesi için parametrik olmayan testlerden biri olan Mann-Whitney U testi yapılmış ve sonuçlar bu doğrultuda raporlaştırılmıştır.

Nitel Verilerin Analizi

Nitel veriler analiz edilirken içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Elde edilen kodlar iki uzman tarafından tespit edilmiş buradan da kodlayıcılar arası uyum katsayısı için Miles & Huberman (1994) güvenilirlik formülünden yararlanılmıştır. Bu formüle göre kodlayıcılar arası uyum .88 olarak tespit edilmiştir. Bu sonuç, yapılan analizin güvenilir olduğuna işaret etmektedir.

BULGULAR

Araştırmanın Birinci Sorusu ile İlgili Bulgular

"Deney ve kontrol grubunun İOF ön test puanları karşılaştırıldığında istatistiksel olarak anlamlı bir fark var mıdır?" sorusu ile ilgili bulgular aşağıda yer almaktadır.

Tablo 1. Deney ve Kontrol Gruplarının İleri Okuma Farkındalığı İçin Bağımsız Örneklem T Testi Sonuçları

	Grup	n	\bar{X}	S	Sd	t	p
Ön Test	Deney	30	70.16	14.21	57	-.168	.867*
	Kontrol	29	70.79	14.39			

* $p < .05$

Tablo 1 incelendiğinde işlem öncesi deney ve kontrol grubunun ortalamaların birbirine yakın olduğu tespit edilmiştir. T testi doğrultusunda bulunan anlamlılık değerine göre ($p=.867 > .05$) de her iki grubun işlem öncesinde denk oldukları tespit edilmiştir. Bu sonuçla birlikte araştırmanın birinci (H_1) hipotezi reddedilmiştir.

İkinci Araştırma Sorusu ile İlgili Bulgular

"Deney grubunda yer alan öğrencilerin İOF ön ve son test puanları karşılaştırıldığında aralarında bir fark var mıdır?" sorusu ile ilgili bulgular aşağıda yer almaktadır.



Tablo 2. Deney Grubunun İleri Okuma Farkındalığı Bağımlı Örneklemeler T Testi Sonuçları

	Testler	n	\bar{X}	S	Sd	t	p
Genel	Ön test	30	70.16	14.21	29	-4.38	.000*
	Son test		77.83	13.96			

* $p < .05$

Tablo 2 incelendiğinde deney grubu öğrencilerinin elde ettikleri ön test-son test puanları arasında son test lehine farklılık bulunmaktadır. Yapılan bağımlı örnekler t testi sonucunda da ön test-son test puanları açısından anlamlı bir farklılık ($p=.000 < .05$) olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle de Sokratik sorgulamaya dayalı yapılan eleştirel okuma etkinlikleri sonucunda deney grubunda bulunan öğrencilerin İOF’nda gelişim olduğu gözlenmiştir. Bu sonuç doğrultusunda da araştırmanın ikinci (H_1) hipotezi doğrulanmıştır.

Üçüncü Araştırma Sorusu ile İlgili Bulgular

“Kontrol grubunda bulunan öğrencilerin İOF ön ve son test puanları karşılaştırıldığında aralarında fark var mıdır?” sorusu ile ilgili bulgular aşağıda yer almaktadır.

Tablo 3. Kontrol Grubunun İleri Okuma Farkındalığı Bağımlı Örneklemeler T Testi Sonuçları

	Testler	n	\bar{X}	S	Sd	t	p
Genel	Ön test	29	70.79	14.39	28	.825	.417*
	Son test		72.72	13.79			

* $p < .05$

Tablo 3’te yer alan bilgilere göre kontrol grubu öğrencilerinin elde ettikleri ön test-son test puanları karşılaştırıldığında betimsel olarak son testten yana farklılık bulunmaktadır. Bunun aksine yapılan bağımlı örnekler t testi sonucunda ön test-son test puanları arasında anlamsal bir farklılık ($p=.417 > .05$) bulunmadığı ortaya çıkmıştır. Mevcut Türkçe dersi öğretim programına uygun yapılan dersler sonucunda öğrencilerin İOF’de bir değişiklik gözlenmemiştir. Bu sonuçla beraber araştırmanın üçüncü (H_1) hipotezi reddedilmiştir.



Dördüncü Araştırma Sorusu ile İlgili Bulgular

Deney ve kontrol grubundaki öğrencilerin yazılı anlatım ön test puanları karşılaştırıldığında aralarında fark var mıdır?” sorusu ile ilgili bulgular aşağıda yer almaktadır.

Tablo 4. Deney ve Kontrol Gruplarının Yazma Puanları Bağımsız Örneklem T Testi Sonuçları

	Grup	n	\bar{X}	S	Sd	t	p
Ön Test	Deney	30	34.16	13.66	57	-1.227	.225*
	Kontrol	29	37.82	8.58			

* $p < .05$

Tablo 4’te yer alan bilgilerden hareketle betimsel anlamda ortalamaların yakın olduğu görülmekle beraber kontrol grubunun ortalamasının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ancak yapılan t testinde elde edilen anlamlılık değerine göre ($p=.225 > .05$) her iki grubun işlem öncesinde yazma puanları noktasında denk oldukları görülmektedir. Bu sonuç neticesinde araştırmanın dördüncü (H_1) hipotezi reddedilmiştir.

Beşinci Araştırma Sorusu ile İlgili Bulgular

“Deney grubunda yer alan öğrencilerin yazılı anlatım ön ve son test puanları karşılaştırıldığında anlamlı bir fark var mıdır?” sorusu ile ilgili bulgular aşağıda yer almaktadır.

Tablo 5. Deney Grubunun Yazma Puanı Bağımlı Örneklem T Testi Sonuçları

	Testler	n	\bar{X}	S	Sd	t	p
Deney	Ön test	30	37.16	13.66	29	-5.038	.000*
	Son test		46.10	14.53			

* $p < .05$

Tablo 5’e bakıldığında deney grubu öğrencilerinin aldıkları ön ve son test puanları karşılaştırıldığında betimsel olarak son testten yana farklılık bulunmuştur. Bununla beraber bağımlı örnekler t testi neticesinde de ön test-son test puanları arasında anlamlı bir farklılık ($p=.000 < .05$) olduğu da gözlenmiştir. Buradan hareketle de Sokratik sorgulamaya göre yapılan eş-tirel okuma etkinlikleri sonucunda deney grubu öğrencilerinin yazma



becerisinde gelişim gözlemlendiği tespit edilmiştir. Bu sonuçla beraber de araştırmanın beşinci (H₁) hipotezi doğrulanmıştır.

Altıncı Araştırma Sorusu ile İlgili Bulgular

“Kontrol grubunda yer alan öğrencilerin yazılı anlatım ön ve son test puanları karşılaştırıldığında anlamlı bir fark var mıdır?” sorusu ile ilgili bulgular aşağıda yer almaktadır.

Tablo 6. Kontrol Grubunun Yazma Puanı Bağımlı Örneklem T-Testi Sonuçları

	Testler	n	\bar{X}	S	Sd	t	p
Kontrol	Ön test	29	37.82	8.58	28	-4.683	.000*
	Son test		43.97	7.28			

*p < .05

Tablo 6’da yer alan bilgiler neticesinde kontrol grubu öğrencilerinin elde ettikleri ön ve son test puanları karşılaştırıldığında betimsel olarak son testten yana farklılık gözlenmiştir. Buradan hareketle yapılan bağımlı örnekler t testi neticesinde ön test-son test puanları arasında anlamlı bir farklılık ($p=.000 < .05$) olduğu da ortaya çıkmıştır. Bu noktada mevcut eğitim süreci sonucunda kontrol grubu öğrencilerinin yazma becerilerinde gelişim görüldüğü tespit edilmiştir. Bu sonuçla beraber de araştırmanın altıncı (H₁) hipotezi doğrulanmıştır.

Yedinci Araştırma Sorusu ile İlgili Bulgular

“Deney ve kontrol gruplarında yer alan öğrencilerin yazılı anlatım son test puanları karşılaştırıldığında bir farklılık var mıdır?” sorusu ile ilgili bulgular aşağıda yer almaktadır.

Tablo 7. Deney ve Kontrol Grubunun Yazma Son Testine Ait Mann-Whitney U Testi Sonuçları

Gruplar	n	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	p
Deney	30	33.68	1010.50	324.500	.093*
Kontrol	29	26.19	759.50		

*p < .05

Tablo 7’deki bilgilere göre deney grubunun son teste ait sıra ortalamasının kontrol grubunun sıra ortalamasından daha yüksek olduğu

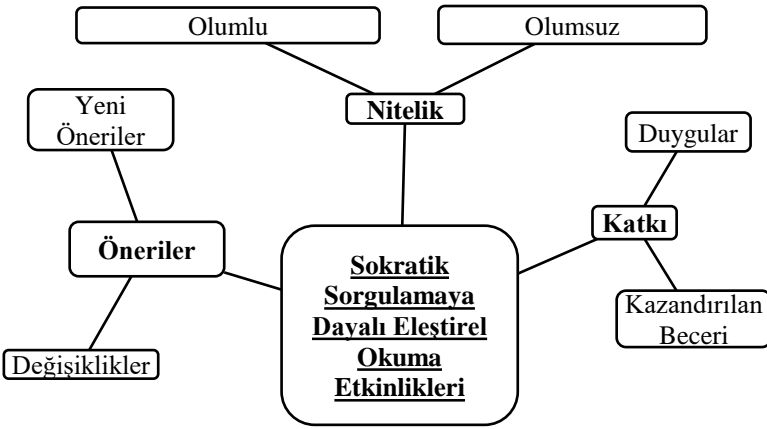


görülmektedir. Mann-Whitney U testine göre ise aradaki bu fark anlamlı değildir. Elde edilen bu değerlere göre Sokratik sorgulamaya dayalı eleştirel okuma etkinliklerinin yazma puanları üzerinde istatistiksel olarak ($p=.093 > .05$) bir etkisi olmasa da 7. sınıf öğrencilerinin yazma performansını olumlu yönde etkilediği ifade edilebilir. Bu sonuç doğrultusunda araştırmanın yedinci (H₁) hipotezi reddedilmiştir.

Sekizinci Araştırma Sorusu ile İlgili Bulgular

Bu bölümde “Deney grubunda yer alan öğrencilerin Sokratik sorgulama temelli eleştirel okuma uygulamalarına yönelik düşünceleri nelerdir?” sorusuna yönelik bulgulara yer verilecektir. Öğrencilerle yapılan bu görüşmeler aşağıda tablo ve şekilde gösterilmektedir:

Şekil 1. Sokratik Sorgulamaya Dayalı Eleştirel Okuma Etkinliklerine İlişkin Öğrenci Görüşleri



Şekil 1’de gözlendiği üzere elde edilen kodlardan hareketle “Olumlu Nitelikler, Olumsuz Nitelikler, Duygular, Kazandırılan Beceri, Yeni Öneriler ve Değişiklik, olmak üzere 6 kategori, “Öneriler, Nitelik ve Katkı” olmak üzere 3 tema ortaya çıkmıştır. Kodların ilişkili kategori ve temalara dağılımları aşağıdaki tablolarda sunulmuştur.



Tablo 8. Deney Grubunun “Nitelik” Temasına Yönelik Görüşlerine İlişkin Bulgular

Tema	Kategori	Kodlar	Yüzde (%)	Katılımcılar
Nitelik	Olumlu	Yararlı	% 18,75	Ö22, Ö25, Ö28
		Eğlenceli	% 31,25	Ö1, Ö8, Ö16, Ö21, Ö23,
		Teşvik edici	% 25	Ö12, Ö15, Ö16, Ö25
		Etkili	% 12,50	Ö8, Ö14
		Bilgi verici	% 12,50	Ö18, Ö25
		Destekleyici	% 6,25	Ö22
	Olumsuz	Etkisiz	% 6,25	Ö30

Tablo 8 incelendiğinde deney grubunda bulunan öğrencilerin Sokratik sorgulama temelli eleştirel okuma etkinliklerinin nitelikleri ile ilişkili olumlu olarak etkinliklerin bilgilendirici, teşvik edici, etkili, yararlı, eğlenceli ve destekleyici olduğunu belirttikleri görülmektedir. Öğrencilerden biri ise etkinliklerle ilişkili olumsuz düşünce belirtmiştir. Etkinliklerin kazandırdığı niteliklere daha önce sahip olduğunu söylemiştir. Örnekler şu şekildedir:

“Her zaman işlediğimizde çok eğlenceli geçiyor. Herkesin öyle düşündüğünü de düşünüyorum.” (Ö8).

“Severek katıldım etkinliklere hocam, gayet etkiliydi.” (Ö14).

“Bize bilgi verici şeyler de vardı yaptıklarımızda.” (Ö25).

“Normal bu Türkçe kitaplarındaki etkinliklere de yardımcı oldu.” (Ö22).

Tablo 9. Deney Grubunun “Katkı” Temasına Yönelik Görüşlerine İlişkin Bulgular

Tema	Kategori	Kodlar	Yüzde (%)	Katılımcılar
Katkı	Kazandırıcı Beceri	Okuma alışkanlığı	% 37,5	Ö14, Ö16, Ö18, Ö19, Ö25, Ö30
		Farklı bakış açıları	% 37,5	Ö8, Ö22, Ö28, Ö15, Ö16, Ö21
		Sorgulama	% 18,75	Ö15, Ö19, Ö25
		İfade becerisi	% 18,75	Ö11, Ö30, Ö20



	Ön yargıdan kurtulma	% 12,50	Ö11, Ö16
	Empati	% 12,50	Ö23, Ö14
	Okuma hızı	% 12,50	Ö12, Ö16
	Okuduğunu anlama	% 12,50	Ö19, Ö22
	Analitik düşünme	% 12,50	Ö1, Ö11
	Eleştirel okuma	% 12,50	Ö1, Ö22
	Hatırlama	% 12,50	Ö8, Ö16
	Sosyalleşme	% 12,50	Ö19, Ö15
	Dışa dönük olma	% 6,25	Ö20
Duygular	Özgüven	% 18,75	Ö11, Ö20, Ö23
	Mutluluk	% 12,50	Ö20, Ö14

Tabloya 9'da görüldüğü üzere Sokratik sorgulama temelli eleştirel okuma etkinliklerinin öğrenciye katkıları iki kategori ve on beş kodla bir araya getirilmiştir. Kazandırılan becerilerle ilgili kategoride on üç kod belirlenmiştir. Bu kodlar, etkinliklerin öğrencilere, ifade becerisi, empati, farklı bakış açıları, sorgulama, okuma alışkanlığı, ön yargıdan kurtulma, dışa dönük olma, okuduğunu anlama, analitik düşünme, eleştirel okuma, hatırlama, sosyalleşme ve hızlı okuma becerisi kazandırdığı görülmüştür. Duygular kategorisinde iki kod tespit edilmiştir. Bu kodlarda etkinliklerin öğrencilere özgüven kazandırdığı ve öğrencileri mutlu ettiği tespit edilmiştir. Örnekler şu şekildedir:

“Kitap okumama farklı bir bakış açısı kattı mesela.” (Ö16).

“Bence iyi bir etkinlikti. Benim bir metin okurkenki bakış açımı daha da değiştirdi. Daha farklı bakış açılarıyla bakabiliyorum.” (Ö28).

“Düşüncelerimizi daha iyi ve daha rahat açıkladık.” (Ö11).

“Öğretmenim olumlu düşünüyorum zaten az önce söylediğim gibi kitap okuma hızım biraz arttı.” (Ö16).



Tablo 10. Deney Grubunun “Öneriler” Temasına Yönelik Görüşlerine İlişkin Bulgular

Tema	Kategori	Kodlar	Yüzde (%)	Katılımcılar
Öneriler	Değişiklik	Sınıf mevcudu azaltılması	% 56,25	Ö1, Ö8, Ö11, Ö12, Ö14, Ö22, Ö23, Ö25, Ö30
		Etkinlik sürecinin uzatılması	% 81,25	Ö1, Ö8, Ö11, Ö12, Ö14, Ö16, Ö18, Ö20, Ö21, Ö22, Ö23, Ö25, Ö28
	Yeni öneriler	Hazırlık sürecine katılım	% 12,50	Ö8, Ö25
		Ödüllendirme	% 6,25	Ö8

Tablo 10 incelendiğinde görüşler mevcut durumlarla ilişkili değişiklikler ve öğrenciler tarafından belirtilen yeni öneriler olmak üzere iki kategori ve dört kod altında toplanmıştır. Değişiklik başlığı altındaki öneriler, etkinlik ortamındaki sınıf mevcudunun azaltılması ve uygulama sürecinin uzatılması ile ilişkilidir. Bu kategoride çok fazla görüş bildirilmiş, yeni öneriler başlığı altında ise etkinliklerin tasarlanmasında öğrencilerin rol alması gerektiği ve etkinlik sonrası öğrencinin ödüllendirilmesi gerektiği ile ilgili önerilerdir. Örnekler şu şekildedir:

“Sınıf ikiye bölüp farklı kişilere soru sorup daha fazla katılım yapabildik bence.” (Ö11).

“Bir dönem ya da iki dönem hatta ortaokul süresince komple olabildi.” (Ö20).

“Belki hocam dersten sonra küçük bir ödüllendirme de yapabildik.” (Ö8).

SONUÇ ve TARTIŞMA

Bu çalışma, Sokratik sorgulama temelli eleştirel okuma aktivitelerinin İOF ve yazılı anlatım becerisine etkisini incelemek amacıyla yapılmıştır. Çalışmanın öncesinde deney ile kontrol gruplarının İOF noktasında aynı seviyede olup olmadıklarını belirlemek için grupların “İleri Okuma Farkındalığı Ölçeği” sonucunda elde ettikleri ön test puanları kıyaslanmıştır.



Yapılan karşılaştırmalar sonucunda veriler her iki grubun da İOF konusunda denk olduğunu göstermiştir.

Deney grubundaki öğrencilerin İOF ön ve son testleri arasında istatistiksel olarak fark tespit edilmiştir. Bu da Sokratik sorgulama temelli eleştirel okuma aktiviteleri çerçevesinde belli bir eğitim sürecinden geçen deney grubunun temel boyutta İOF'ye olumlu bir etki yaptığını göstermektedir. Buradan hareketle Sokratik sorgulama temelli eleştirel okuma aktivitelerinin 7. sınıf öğrencilerinde İOF üzerinde etkili olduğu sonucunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Chorzempa & Lapidus (2009) da yaptıkları çalışmada Sokratik yöntemle okuma ve yazma becerilerinde başarı elde ettiklerini çalışmalarında tespit etmişlerdir. Elde edilen sonuç da yapılan bu çalışma ile aynı yöndedir. Korkmazer (2016)'in çalışmasında da benzer şekilde Sokratik yöntem ile öğrenci başarısının arttığı ortaya konmuştur. Çalışma grubu bakımından farklılık olmasına karşılık Keyif (2021)'in yaptığı araştırma sonucunda da benzer sonuçlar ortaya konmuştur. Ayrıca Keyif (2021) çalışmasında eleştirel üst bilişsel stratejilerle eleştirel okuma arasında doğrudan bir ilişki tespit edemeyerek yapılan çalışmayla farklı doğrultuda bir sonuca da ulaşmıştır. Akbaba (2020) ise yaptığı çalışmada deney grubu ve kontrol grubu öğrencileri arasında İOF düzeylerinde betimsel olarak farklılık bulmuş ancak elde edilen farkın istatistiksel olarak anlamlı olmadığı sonucuna varmıştır.

Çalışmada kontrol grubunda İOF'de ölçeğin tüm boyutlarında ön ve son test puanları bakımından betimsel olarak farklılık elde edilmişse de istatistiksel olarak farklılık söz konusu değildir. Bir diğer deyişle kontrol grubu öğrencilerinin İOF'sinde bir farklılaşma saptanmamıştır.

Çalışmada yazma becerisi ile ilgili olarak ise ön testte öğrencilerin kompozisyonları puanlanmış ve bu puanlarla testler yapılmıştır. Yapılan bu testler ile araştırma öncesinde kontrol ve deney gruplarının aynı seviyede oldukları belirlenmiştir.

Deney grubunda yer alan öğrencilerin ön ve son testteki yazılı anlatım puan ortalamaları istatistiksel olarak farklılaşmıştır. Bu sonuç ise Sokratik sorgulama temelli eleştirel okuma aktivitelerinin yazma becerisi üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Buna göre yazma becerisi ile Sokratik sorgulama temelli eleştirel okuma aktiviteleri arasında olumlu bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Bu da yazma becerisi üzerinde, anlama ve düşünmeye



dayalı etkinliklerin olumlu bir etki yaptığı sonucunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Sokratik sorgulama etkinliklerinin düşünme ve düşündürmeye yönelik olmasından kaynaklı olarak üretici bir beceri ile ilişkili olduğunu da ortaya koyabilir.

Çalışma esnasında yapılan alan yazın araştırması sonucunda Sokratik sorgulamaya yönelik eleştirel okuma aktiviteleri ile yazma becerisi ilişkisi üzerine yapılan bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bununla beraber yapılan araştırma sonucunda alan yazında okuma ve yazma becerilerinin birbirleriyle olan ilişkileri ve etkileri bakımından çalışmalar olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmalardan olan Baş & Şahin (2012), yaptıkları araştırmada okuma tutumunun yazma eğilimini %66 yordadığı sonucuna ulaşmıştır. Uğur (2018) ise 7. sınıf öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada okuma ile yazma becerileri arasında pozitif bir ilişki tespit etmiştir. Bu tespit orta düzey olarak belirlenmiştir. Yurt içinde yapılan birçok benzer çalışmada bu sonuca benzer sonuçların olduğu araştırmalar (Karabay, 2012; Koçak, 2020) tespit edilmiştir.

Kontrol grubundaki öğrencilerin ön ve son test puanları yazma becerisi açısından incelendiğinden istatistiksel olarak farklılaştığı görülmüştür. Bu da standart eğitim süreci içerisinde eğitimine devam eden öğrencilerin derslerinde gerçekleştirdikleri etkinliklerin de yazma becerisi üzerinde etkisi olduğu göstermektedir. Aynı zamanda gerçekleştirilen bu etkinliklerin öğrencilerin yazma becerisi konusunda olumlu bir etkiye sahip olduğu ve öğrencileri bu konuda desteklediği sonucuna da varılabilir.

Gerçekleştirilen testlerle deney grubu ve kontrol grubunun yazma başarısı son testlerle de karşılaştırılmıştır. Buna göre deney grubunun yazma becerisi konusunda betimsel olarak daha başarılı olduğu belirlenmiştir. Ancak gruplar arasında istatistiksel açıdan bir farklılaşma görülmemiştir. Çalışma hem kontrol hem de deney grubunun yazma başarısının arttığını göstermiştir.

Çalışmanın nitel verileri kapsamında ise deney grubundaki on altı öğrenci ile görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler gönüllülük esasına göre gerçekleşmiştir. Bu görüşmelerde Sokratik sorgulama temelli eleştirel okuma aktiviteleri ile ilgili olarak öğrencilerin görüşleri alınmıştır. Bu görüşmeler daha sonrasında analiz edilmiş ve kod, kategori ile temalarına göre ayrılmıştır. Bunun sonucunda 26 kod saptanmıştır. Bu kodlar 6 kategoriye ayrılmıştır.



ve kategorilerden de 3 temaya indirgenmiştir. Elde edilen veriler betimlenmiştir. Buna göre: ilk tema olarak “Nitelik” belirlenmiştir. Bu temada ise toplam 7 alt kod belirlenmiştir. Bu kodların 6’sı olumlu, 1’i olumsuz kategoride yer almıştır. Bu temaya göre öğrenciler, Sokratik sorgulama temelli eleştirel okuma aktivitelerini olumlu olarak yararlı, destekleyici, teşvik edici, eğlenceli, bilgi verici ve etkili olarak nitelendirmişlerdir. Olumsuz kategoride ise etkinliklerin nitelik olarak etkisi olmadığı ve etkinliklerin fazladan bir etkiye sahip olmadığı gibi görüşler yer almıştır. Bu görüşlerden hareketle genel olarak etkinliklerin nitelik bakımından iyi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Zeybek (2019)’in araştırmasında öğrenciler, Sokratik sorgulama etkinliklerini farklı ve ilgi çekici bulduklarını ifade etmiştir. Bu da yapılan çalışma ile benzer doğrultudadır. Bununla beraber Bahtiyar & Can (2021)’in çalışmasında da öğrenciler Sokratik sorgulama etkinliklerini eğlenceli ve farklı bulduğunu ifade etmişlerdir.

Öğrencilerle yapılan görüşmelerden hareketle belirlenen temalardan diğeri “Katkı” temasıdır. Bu tema altında Sokratik sorgulamaya dayalı eleştirel okuma etkinliklerinin öğrencilere olan katkıları toplanmıştır. Bu katkılar kazandırılan beceri ve hissettirilen duygular olmak üzere iki kategoride incelenmiştir. Bu tema altında toplamda 15 kod belirlenmiştir. Bu kodlardan 13 tanesi öğrencilere kazandırılan beceriler 2 tanesi ise öğrencilere hissettirilen duygular kategorisindedir. Bu tema bağlamında öğrenciler etkinlikler aracılığıyla okuma alışkanlığı, farklı bakış açıları, sorgulama becerisi, ifade özgürlüğü, ön yargıdan kurtulma becerisi, empati, okuma hızı, okuduğunu anlama becerisi, analitik düşünme, eleştirel okuma, hatırlama, sosyalleşme ve dışa dönük olma becerisi kazandıklarını belirtmişlerdir.

Öğrencilerle yapılan görüşmelerden hareketle oluşturulan son tema “Öneriler”dir. Buradaki kodlardan hareketle bu tema değişiklik ve yeni öneriler olarak iki kategoride incelenmiştir. Değişiklik kategorisinde öğrenciler, sınıf mevcudunun azaltılması ve gerçekleştirilen etkinliklerin daha uzun olması gibi önerilerde bulunmuşlardır. Bir diğer kategori olan yeni öneriler kısmına ise öğrenciler, etkinliğin hazırlık sürecine de dâhil olma ve etkinliklerin sonunda ödüllendirme yapılabileceği gibi önerilerde bulunmuşlardır. Bu önerilerden hareketle Sokratik sorgulamaya yönelik gerçekleştirilecek olan etkinliklerde mevcudiyetin 30 kişiden az olduğu sınıflarda



yapılmasının daha iyi olacağı ve aynı zamanda etkinlik süresinin 8 haftadan daha uzun sürebileceği gibi önerilerde bulunmak mümkündür.

Bu sonuçlardan hareketle şu öneriler sunulabilir:

Bu araştırma farklı bir sınıf seviyesinde tekrarlanabilir ve o sınıf seviyesindeki sonuçlarla karşılaştırma yapılabilir. Bununla beraber öğrencilerin düşüncelerinden hareketle uygulama bir eğitim öğretim dönemi boyunca yapıp sonuçlar karşılaştırılabilir. Aynı araştırma cinsiyet bağlamında değerlendirilerek yeniden yapıp bu konudaki veriler ortaya konabilir. Araştırmaya katılan öğrencilerin fikirleri doğrultusunda bu uygulamalar müstakil bir alan olarak Millî Eğitim Bakanlığının Türkçe dersi müfredatına eklenebilir. Son olarak eleştiren, düşünen ve sorgulayan bireyler yetiştirmek her millî eğitim sisteminin temel amacıdır. Bu nedenle yeni hazırlanacak ders kitaplarındaki metin altı sorularının eleştirel okuma becerisine daha da önem vermesi gerekmektedir.

Kaynaklar

- Abidah, U. F. U. (2022). *Reasoning socratic questioning method to enhance university students'critical reading in critical reading course*.
- Akbaba, R. S. (2020). *Yaratıcı yazma çalışmalarının öyküleyici metin yazma becerisine ve ileri okuma farkındalığına etkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Aktaş, M. (2022). *Sosyobilimsel konuların Sokratik sorgulama yoluyla öğretilmesinin BİLSEM öğrencilerinin eleştirel düşünme ve problem çözme becerilerine etkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Alkan, V., Selçuk Şimşek, S. Ş., & Armağan Erbil, B. (2019). Karma Yöntem Deseni: Öyküleyici Alanyazın İncelemesi. *Journal of Qualitative Research in Education*, 7(2), 1-24. <https://doi.org/10.14689/issn.2148-2624.1.7c.2s.5m>
- Altunsöz, D. (2016). *Türkçe dersi 4. sınıf öğretim programının öğrencilerin eleştirel okuma becerilerini geliştirme açısından incelenmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Eğitim Bilimleri Enstitüsü.



- Aşılıoğlu, B. (2008). Bilişsel öğrenmeler için eleştirel okumanın önemi ve onu geliştirme yolları. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10, 1-11.
- Aydın, M. Z. (2001). Aktif öğretim yöntemlerinden buldurma (sokrates) yöntemi. *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 55-80.
- Bahşi, N. (2018). *Ortaokul öğrencilerinin yazma düzeyleri ve yazılarında karşılaşılan sorunlar (Malatya ili örneği)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Bahtiyar, A., & Can, B. (2021). The Views of Science and Art Center (SAC) Students Regarding Socratic Inquiry Seminars. *Journal of Qualitative Research in Education*, 21(28). <https://doi.org/10.14689/enad.28.1>
- Baş, G., & Şahin, C. (2012). İlköğretim öğrencilerinin okuma tutumları, yazma eğilimleri ile Türkçe dersindeki akademik başarıları arasındaki ilişki. *Turkish Studies*, 7(3), 555-572.
- Başoğlu, N., & Mutlu, B. (2012). İlköğretim Türkçe ders kitaplarında yer alan metinlerin eleştirel düşünme eğitime uygunluğu. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 20(3), 983-998.
- Bayraktar, S. (2015). Yeni hitit 1 yabancılar için Türkçe ders kitabının kültür aktarımı açısından incelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Yabancı Dil Olarak Türkçe Araştırmaları Dergisi*, 2, 7-23.
- Boulter, M. L. (2010). *The influence of Socratic questioning in online discussions on the critical thinking skills of undergraduate students: An exploratory study based on a business course at a proprietary university* [Unpublished doctoral dissertation]. The Graduate School of Education and Human Development.
- Bozer, E. N., & Kurnaz, A. (2016). Uyuyan zihinleri uyandırma: Sokratik sorgulama. İçinde E. Yılmaz, M. Çalışkan, & S. A. Sulak (Ed.), *Eğitim bilimlerinden yansımalar*. Çizgi Yayınevi.
- Bulut, M., & Orhan, S. (2012). Türkçe-Edebiyat Ders Kitaplarının Dil ve Kültür Aktarımındaki Rolü ve Önemi Üzerine Bir İnceleme. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5(8), 297-311.
- Bülbül Hüner, S. (2018). *Sokratik sorgulama temelli etkinliklerin hayat bilgisi dersinde başarı ve kalıcılığa etkisinin incelenmesi: bir eylem araştırması* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Eğitim Bilimleri Enstitüsü.



- Chorzempa, B. F., & Lapidus, L. (2009). Using socratic discussions in inclusive classrooms. *Teaching Exapntional Children*, 41(3), 54-59.
- Creswell, J. W. (2012). *Educational research: planning, conducting, and evaluating quantitative and qualitative research*. Pearson Education Inc.
- Doğanay, A., & Ünal, F. (2006). Eleştirel düşünmenin öğretimi. İçinde A. Şimşek (Ed.), *İçerik türlerine dayalı öğretim*. Nobel Akademi Yayıncılık.
- Emir, S., Hüner, S. B., & Uzelli, O. (2012). Sokratik sorgulama yönteminin akademik başarı, eleştirel düşünme ve üstbilişsel farkındalık düzeyleri üzerindeki etkisinin incelenmesi . 2. *Ulusal Eğitim Programları ve Öğretim Kongresi*.
- Fisher, R. (2001). Philosophy in Primary Schools: Fostering Thinking Skills and Literacy. *Reading*, 35(2), 67-73. <https://doi.org/10.1111/1467-9345.00164>
- Gay, L., Mills, G. L., & Airasian, P. W. (2016). *Educational research: competencies for analysis and applications*. Pearson Education.
- Hirschfelder, A., Molin, P. F., Wakim, Y., & Dorris, M. A. (1999). *American Indian stereotypes in the world of children: A reader and bibliography*. Scarecrow Press.
- Ives, L., Mitchell, T. J., & Hübl, H. (2020). Promoting critical reading with double-entry notes: A pilot study. *A Journal of Scholarly Teaching*, 15, 13-32.
- Jensen, R. D. , Jr. (2015). *The effectiveness of the socratic method in developing critical thinking skills in english language learners* [Unpublished Master's Thesis]. Graduate Teacher Education.
- Kanat, K. (2020). *Sokratik yöntemle göre hazırlanan eleştirel düşünme eğitim programının çocukların eleştirel düşünme becerilerine ve ahlaki yargı düzeylerine etkisi*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Karabay, A. (2012). *Eleştirel okuma-yazma eğitiminin Türkçe öğretmeni adaylarının akademik başarılarına ve eleştirel okuma-yazma düzeylerine etkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Eğitim Bilimleri Enstitüsü.



- Karasakaloğlu, N., & Bulut, B. (2012). Kurmaca metinlerin eleştirel okuma becerisini geliştirme aracı olarak kullanılması. *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33, 95-106.
- Keyif, Z. (2021). *Üst-bilişsel stratejiler ve eleştirel okuma* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Koçak, E. (2020). *Eğitim fakültesi öğrencilerinin yazma alışkanlıkları ile eleştirel okuma öz yeterlilik algıları arasındaki ilişki* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Korkmazer, A. (2016). *Sokrates yöntemi kullanılarak maddenin hâl değiştirmesi konusunun öğretilmesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Lewis, H., Macgregor, D., & Jones, H. M. (2006). Critical Reading. *The Reading Teacher*, 43(1), 42-48.
- Marschall, S., & Davis, C. (2012). A conceptual framework for teaching critical reading to adult college students. *Adult Learning*, 23(2), 63-68.
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Sage.
- Milli Eğitim, B. (2019). *Türkçe dersi (1-8. Sınıflar) öğretim programı*. MEB yayınları.
- Nair, R., Arshad, R., Abd Aziz, A. Z., & Muda, R. (2021). A critical reading of impression management in times of financial crisis and implications for business writing. *Journal of Education for Business*, 96(4), 230-236. <https://doi.org/10.1080/08832323.2020.1806017>
- Nuhoglu, M. M., Özsoy, T., & Aydın, A. (2008). *Türkçe öğretiminde materyal tasarımı* (1. Baskı). Nobel Yayın Dağıtım.
- Özdemir, E. (2018). *Eleştirel okuma* (12. Baskı). Bilgi Yayınevi.
- Özensoy, A. U. (2011). *Eleştirel okumaya göre düzenlenmiş sosyal bilgiler dersinin eleştirel düşünme becerisine etkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Özonat, Z. (2018). *Çoklu ortama dayalı eleştirel okuma eğitiminin 6. sınıf öğrencilerinin eleştirel okuma becerilerine etkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Öztürk, C., Keskin, S. C., & Otluoğlu, R. (2012). *Sosyal bilgiler öğretiminde edebi ürünler ve yazılı materyaller* (6. Baskı). Pegem Yayınevi.



- Palmer, M. L. (2010). *The Relationship between Reading Fluency, Writing Fluency, and Reading Comprehension in Suburban Third-Grade Students* [Doctoral Dissertation]. San Diego State University.
- Paul, R., & Elder, L. (2007). Critical thinking: The art of socratic questioning. . *Journal of Developmental Education*, 31(1).
- Paul, R., & Elder, L. (2008). *The miniature guide to critical thinking concepts and tools*. . Foundation for Critical Thinking Press.
- Pirozzi, R. (2003). *Critical reading, critical thinking*. (2. bs). Addison-Wesley Educational Publishers Inc.
- Saleky, A. P. (2018). The Influence of Socratic Questioning Technique and Students Critical Thinking toward Their Speaking Competence at SMA Negeri 11 Ambon. *Ethical Lingua: Journal of Language Teaching and Literature*, 5(2), 171-184.
- Shaw, R. (2007). *Philosophy in the classroom: Improving your pupils' thinking skills and motivating them to learn*. (1. bs). routledge.
- Shor, I. (1999). What is critical literacy? . *Journal for Pedagogy, Pluralism & Practice*, 4(1), 1-27.
- Sönmez, V. (2020). *Program geliştirmede öğretmen el kitabı* (19. bs). Anı Yayıncılık.
- Şen, Ü. (2009). Türkçe öğretmeni adaylarının eleştirel düşünme tutumlarının çeşitli değişkenler açısından değerlendirilmesi. *Journal of World of Turks/Zeitschrift für die Welt der Türken*, 1(2), 69-89.
- Teo, P. (2014). Making the familiar strange and the strange familiar: a project for teaching critical reading and writing. *Language and Education*, 28(6), 539-551. <https://doi.org/10.1080/09500782.2014.921191>
- Türkçapar, M. H., & Sargın, A. E. (2012). Bir teknik Sokratik sorgulama-yönlendirilmiş keşif. *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi*, 1, 15-20.
- Uğur, F. (2018). Ortaokul 7. sınıf öğrencilerinin okuduğunu anlama ve yazma başarıları arasındaki ilişki. *Okuma Yazma Eğitimi Araştırmaları*, 6(1), 1-12.
- Ünal, E. (2006). *İlköğretim öğrencilerinin eleştirel okuma becerileri ile okuduğunu anlama ve okumaya ilişkin tutumları arasındaki ilişki* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- Van, L. H., Li, C. S., & Wan, R. (2022). Critical reading in higher education: A systematic review. *Thinking Skills and Creativity*, 44, 101028. <https://doi.org/10.1016/j.tsc.2022.101028>
- Wilson, K. (2016). Critical reading, critical thinking: Delicate scaffolding in English for Academic Purposes (EAP). *Thinking Skills and Creativity*, 22, 256-265. <https://doi.org/10.1016/j.tsc.2016.10.002>
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2021). *Nitel Araştırma Yöntemleri* (12. bs). Seçkin Yayıncılık.
- Zeybek, G. (2019). Sokratik sorgulama yöntemi ile “Ohm kanunu” konusunun öğretimi. *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 53-63.


Öz: Çalışmanın amacı, Sokratik sorgulama temelli eleştirel okuma etkinliklerinin 7.sınıf öğrencilerinin ileri okuma farkındalıklarına etkisini görmek ve bu sürecin yazma becerisine olan etkisini tespit etmektir. Çalışmada karma desen olarak açılımlı karma desen tercih edilmiştir. Deney grubunda 30, kontrol grubunda ise 29 öğrenci yer almaktadır. Deney grubunda yer alan öğrencilerle Sokratik sorgulamaya dayalı eleştirel okuma etkinlikleri bağlamında 8 haftalık uygulama gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilen bu uygulama sonunda deney ve kontrol grubu ile ön test yapılmıştır. Son test aşamasında, ön testteki işlemler tekrarlanmış ve öğrencilerden nicel veriler toplanmıştır. Veriler sonucunda deney grubunda, Sokratik sorgulamaya dayalı eleştirel okuma etkinliklerinin öğrencilerin ileri okuma farkındalıklarını betimsel ve istatistiksel olarak etkilediği sonucuna varılmıştır. Kontrol grubunda ise betimsel olarak fark elde edilmiş ancak bu farkın anlamlı olmadığı tespit edilmiştir. Her iki grupta da yazma becerisi ile ilgili yapılan testler sonucunda betimsel ve istatistiksel olarak farklılık olduğu, bununla beraber yazma puanının yükseldiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sokratik sorgulama, eleştirel okuma, ileri okuma farkındalığı, yazma.



Barışçıl Yollarla Devlete Karşı Direnmenin İki Formu: Sivil İtaatsizlik ve Vicdani Ret

Two Forms of Peaceful Resistance Against the State: Civil Disobedience and Conscientious Objection

BEKİR GEÇİT 
Adıyaman University

Received: 25.08.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: Laws are rules that determine the rights and duties of citizens. Laws have the power to enforce sanctions. So, should individuals obey laws that they believe cause an injustice? How should people react to laws that lead to injustice? How should an individual act in cases where the duty to obey the law conflicts with the duty to seek justice? Do individuals have the right to resist the state in order to correct injustice? It is a human duty to stand against injustice. In general, two forms of peaceful resistance against the state are mentioned. These are civil disobedience and conscientious objection. Civil disobedience is a form of peaceful action by a group to correct policies they find unjust. It is usually an open action against the majority's sense of justice. Conscientious objection, on the other hand, is the individual person's refusal to comply with orders and laws that they find immoral. This study will focus on civil disobedience and conscientious objection, which are two forms of peaceful resistance against the state. First, the general characteristics of civil disobedience and conscientious objection will be discussed. Later, it will be discussed whether it is possible to justify resistance against the state.

Keywords: State, right, resistance, civil disobedience, conscientious objection.



1. Giriş

İnsan, topluluk içinde yaşamak zorunda olan sosyal bir varlıktır. Belirli bir toplumda başkalarıyla ilişki içinde olan insanın davranışları ve eylemleri her zaman ahlaki kurallar tarafından belirlenmiş ve yönlendirilmiştir. Tarihin nispeten ileri dönemlerinde ise, insan ahlaki kuralların yanında egemen gücün belirlemiş olduğu yasalara da itaat etmek zorunda kalmıştır (Arslan, 2017, s. 161). Bir davranış kuralı olarak devletin gücünü ortaya koyan yasa, “sosyal bütünleşmeyi” sağladığı gibi (Güneş, 2016, s. 266), zaman zaman yöneten ile yönetilen arasında çatışmalara da yol açmıştır. Tarih bu çatışmaların örnekleriyle doludur. Egemenlerin “olumsuz tutum ve yöntemlerine karşın yönetilenlerin göstermiş olduğu tepkiler, ‘devlet’ unsurunun bugünkü halini almasında önemli rol oynamıştır.” Özellikle, demokratik çoğulculuğun benimsendiği adil devletlerin çoğu bu çatışmaların ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Bireylerin devlet otoritesine karşı göstermiş oldukları bu tepki, gelişmiş demokrasilerde “direnme hakkı” olarak kabul edilir. Çünkü, her ne kadar insanlar birtakım haklarını devlet otoritesine devretmişler de sahip oldukları tüm haklarından vazgeçmiş değildirlir (Karakaplan, 2020, s. 15).

Devlet nedir? Devletin varlık nedeni nedir? Devlet hangi amaçla kurulmuştur? Genel olarak devlet, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde egemenlik içinde yaşayan insan topluluğunun kurmuş olduğu siyasal kurum olarak tanımlanır. Aynı zamanda devlet, egemen kamu gücünü elinde bulunduran, “hukuksal bir kişilik” ve “etkili bir iktidar” anlamına gelir (Bolay, 2013, s. 78; Güneş, 2016, ss. 66-67). Aristoteles, “Politika”da “her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu” ifade eder. Ona göre “devletin orta direği” ise adalettir. Çünkü devletin temelini oluşturan şey, hak’tır. (Aristoteles, 1975, ss. 7-10). “Nikomakhos’a Etik” de ise yasaya itaat eden kişilerin adil olduklarından, itaat etmeyenlerin de adil olmadıklarından söz eder. Bunun nedeni, Aristoteles’in yasal olan şeyleri adil görmesidir (Aristoteles, 2014, ss. 91-92). Devletin iyi bir amaç için kurulduğunu ifade eden diğer bir filozof da Spinoza’dır. Ona göre devletin varlık amacı barışı ve güvenliği tesis etmektir. Çünkü iyi bir toplum, insanların “dirlik ve düzen içinde” yaşayabildikleri bir toplumdur. Yasaların ihlal edilmediği toplumlar, aynı zamanda iyi yönetimlere sahip toplumlardır. Spinoza’ya göre eğer bir toplumda yasalara uyulmuyorsa bu, yurttaşların kötü



olduklarına değil, yönetimin kötü olduğuna işaret eder (Spinoza, 2009, ss.38-39). Hobbes'a göre ise yasa, egemenin buyruklarıdır ve yurttaşlar buna uymak zorundadır. Zira, egemenin buyrukları ya da yasa, yurttaşların devlete karşı yerine getirmeleri gereken görevleridir (Hobbes, 2014, ss. 185-186). "Devletin amacı, bireysel güvenliktir." İnsanlar kendi aralarında yaptıkları sözleşmeyle güvenliklerinin sağlanması karşılığında tüm haklarını bir egemene devretmişlerdir. Bu yüzden, egemen yurttaşların güvenliğini sağladığı sürece ona itaat etmek esastır. Yalnızca, "itaatin amacı korunma" olduğundan dolayı ölüm cezası alan biri infaz emrine uymayabilir (Hobbes, 2010, ss. 133-171). Yasaya itaat konusunda John Locke ise, toplumun tayin ettiği yasaların dışında bir güç kullanmaya kalkışan otoriteye itaat edilme hakkının bulunmadığını ifade eder (Locke, 2002, s. 149). Benzer şekilde Rousseau da güçlü bir egemen gücünü haktan alan ve itaati ödeve dönüştüren egemendir der. Çünkü ona göre bir insan itaat etmeye zorlanıyor ise, itaat etmek zorunda değildir (Rousseau, 2010).

Devletin ve devlet gücünü elinde bulunduran egemenin bireylere karşı ve bireylerin de devlete ve egemene karşı hak ve yükümlülükleri yasalarca düzenlenir. Yasa buyurgandır ve uyulmasını gerektirir. Bu durumda, adil olmadığına inandığımız yasalara karşı nasıl bir tavır almalıyız? Adil olmayan yasalara uymanın ahlaki bir sorumluluğu var mıdır? Diyebiliriz ki, kişi toplumsal düzenin bozulmaması adına hukukun egemen kılınmasına kısmen yardımcı olabilir ya da en azından bir engel oluşturmaktan kaçınabilir. Peki ama yasanın adaletsiz olduğuna kanaat getiren kişinin aklın vaaz ettiklerine uyarak bir öz disiplin sağlaması gerekmez mi? Aksi halde, bir toplumda vicdani adalet nasıl sağlanabilir? Demokratik hukuk devletinde kişilerin hak ve özgürlükler ile uyumlu olmadığına kanaat getirdikleri yasalara uymalarının ahlaki bir bağlayıcılığından söz edilebilir mi? Eğer adil yasalara uymanın ahlaki bir ödev olduğunu savunuyorsak, aynı şekilde adil olmayan yasalara karşı direnmenin de ahlaki bir ödev olduğunu savunmamız gerekmez mi? Hangi durumlarda devlete karşı direnmenin haklılığından söz edilebilir? Devlete karşı direnmenin meşru bir dayanağı var mıdır?

İsyancılar farklı olarak devlete karşı barışçıl yollarla direnmenin iki formundan birinin sivil itaatsizlik, diğersinin ise vicdani ret olduğu düşünülmektedir. Bu iki eylem biçiminin devlete karşı direnmenin haklı gerekçelerini taşıdığı varsayılmaktadır. Bu çalışmada sivil itaatsizliğin ve vicdani



reddin ne olduğu, ikisi arasında ne gibi farklılıkların bulunduğu ve devlete karşı direnmenin haklı dayanaklarının neler olduğu konusu irdeleyici bir yaklaşımla ele alınacaktır. Amaç, devlete karşı direnme ile otoritenin buyruklarına uymama eylemlerinin, diğer bir deyişle yasalara itaat etmemenin haklılaştırılmasının mümkün olup olmadığını tartışarak anlaşılır kılmaya çalışmaktır.

2. Sivil İtaatsizlik Nedir?

Sivil itaatsizlik kavramı ilk kez “1848 yılında Amerika’da” Henry David Thoreau tarafından kullanılmıştır. Sivil itaatsizlik, demokratik hukuk devletlerinde ortaya çıkan ve insan haklarına ve adalete aykırı olduğu düşünülen haksızlıklar karşısında, yasal yollardan hak arama olanaklarının tükendiği noktada, şiddete başvurulmadan “yasadışı” yollardan gerçekleştirilen “politik” eylem biçimi olarak tanımlanır. Sivil itaatsizlik, ilkesel olarak, siyaset düzeni ya da yasaları reddetmek anlamına gelmez. Sivil itaatsizliğin amacı, temel hakların çiğnenmesinden duyulan kaygıların dillendirilerek hakkaniyete uygun adil bir düzenin oluşturulması konusunda bir çıkış yolu bulmak olarak düşünülür. Dolayısıyla, sivil itaatsizlik, daha çok “yasadışı ancak meşru bir eylem” olarak görülebilir (Coşar, 2018, s. 10). John Rawls, sivil itaatsizliği “anayasanın meşruiyetini tanıyan ve kabul eden yurttaşlar[ın]” ortaya koyduğu bir eylem olarak görür. O, sivil itaatsizliği şöyle tanımlar: “Sivil itaatsizlik kamusal, şiddetsiz, vicdana dayalı, genellikle kanuna aykırı olarak yapılan, hükümetin kanunda veya siyasasında değişiklik yapmasını amaçlayan siyasal bir eylemdir” (Rawls, 2018, ss. 391-392). Sivil itaatsizlik, demokratik bir hukuk devletinde bazı insanların toplumun dikkatini haksız olduğuna inandıkları uygulamalara çekerek kamuoyu baskısı oluşturma ve böylece söz konusu haksızlığın düzeltilmesini sağlamak amacıyla açıktan hukuk kurallarını çiğnemeleridir. Sivil itaatsizlik, demokratik sistemi hedef almaz; aksine, demokrasinin temel ilkelerine atıfta bulunarak kendini haklı göstermeye çalışır (Yayla, 2019, s. 176).

Rawls’a göre sivil itaatsizlik barışçıl yollarla gerçekleştirilen kamusal bir eylem biçimidir. Bireylerin güvenliğini tehlikeye atacak tavır ve hareketlerden uzak şiddet içermeyen bir gösteri biçimidir. Sivil itaatsizlik ilke olarak güç kullanımına karşıdır; yakmak, yıkmak, çevreye zarar vermek, incitmek, yaralamak vb. şeyleri tasvip etmeyen, bunları dışlayan bir eylem türüdür. Sivil itaatsizlik başkalarının özgürlüklerini tehlikeye atmadan



gerçekleştirilen bir hak arayışıdır. Amaç, başkalarını tehdit etmek değil, vicdanlara seslenerek onların desteğini almaktır. Şiddete asla başvurulmaz ama eylemler sonuçsuz kalırsa, Rawls'a göre kısmen “zor kullanarak direnme” düşünülebilir (Rawls, 2018, s. 394).

Hannah Arendt, sivil itaatsizlik savunucusunun “bir grubun üyesi” olması ve “bu özelliğiyle” eylemlerini gerçekleştirmesi durumunda başarılı bir sonuç elde edebileceğini düşünür. Diğer bir deyişle, sivil itaatsizlik eyleminin ancak ortak çıkarları gereği bir dizi insan tarafından gerçekleşmesi durumunda etkili olabileceğini varsayar. Ona göre tek kişilik sivil itaatsizlik eylemleri dikkate değer görülmez. Ortak çıkar gruplarından bağımsız gerçekleştirilen bireysel itaatsizliklerin bir değişikliğe yol açma ihtimali yok denecek kadar azdır. Üstelik eylemi gerçekleştiren sadece bir kişi olduğunda, onun kontrol edilmesi ve “baskı” altına alınması çok kolay olacaktır. Sivil itaatsizlik, devlete karşı direnmede ve otoriteyi yok saymada günümüzün özel bir eylem biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Olaya hukukçuların perspektifinden baktığımızda ise dikkate değer şey, yasanın ihlal edilmiş olmasıdır. Bu, ister “kriminal bir eylem” olarak ister sivil itaatsizlik eylemi olarak gerçekleşmiş olsun fark etmiyor. Bundan dolayı, başta hukukçular olmak üzere toplumun önemli bir kesimi, sivil itaatsizlik eylemlerini, bilhassa herkesin gözü önünde yapıldığı için, her türlü suçun kaynağı olarak görmekte-dirler (Arendt, 2018, ss. 83-97).

Sivil itaatsizliğin temel özelliklerinden biri, kamuoyuna beyan edilerek aleni bir şekilde gerçekleştirilen bir eylem olmasıdır. İkinci temel özelliği ise, şiddet içermeyen barışçıl bir eylem biçimi olmasıdır. Sivil itaatsizliğin bu özelliğinden de anlaşıldığı gibi, sivil itaatsizlik bir devrim hareketi değildir. Üstelik, sivil itaatsizlik eylemcisi devrimciden farklı olarak mevcut “otoritenin genel çerçevesini ve hukuk düzeninin genel meşruiyetini kabul eder.” Arendt'e göre yine de sivil itaatsizlik eylemcisi ile devrimci arasında keskin bir çizgi koymak çok basit bir şey değildir. Çünkü, her ikisi de “dünyayı değiştirme” arzusuna sahiptir ve sivil itaatsizlik eylemcisinin gerçekleştirmek istediği değişiklikler de çok büyük olabilir. “Bu tartışmada verilen şiddet karşıtlığının en büyük örneği Gandhi olayında olduğu gibi (Gandhi, ‘var olan otoritenin çerçevesini’ yani Hindistan’daki İngiliz egemenliğini tanıyor muydu? Kolonideki ‘hukuk düzeninin genel meşruiyetini’ kabul ediyor muydu?)” Sivil itaatsizlik, değişimi talep eden bir eylemdir. Değişim



ise genellikle “hukuk dışı özellikteki fiillerin ürünüdür.” Peki, bu durumda hukuka bağlı kalınarak değişimi gerçekleştirmek mümkün müdür? Modern demokrasilerde bunun mümkün olabileceğini varsaysak bile “çalışma yasası, toplu sözleşme, örgütlenme ve grev hakkı gibi haklar da ancak modası geçmiş yasalara karşı onlarca yıl süren ve şiddeti de içeren bir itaatsizlik sürecinin sonunda elde” edildikleri asla unutulmamalıdır (Arendt, 2018, ss. 100-103).

Habermas’a göre sivil itaatsizlik eylemi sadece demokratik hukuk devletlerinde mümkün olan bir protesto biçimidir. Yasaları ihlal ederek devlete karşı barışçıl yollarla direnen eylemci, isyancılardan farklı olarak, mevcut düzenin demokratik yasallığını kabul eder. Haklı bir direnişin olanağı sadece “yasal düzenlemelerin meşru olmayabilecekleri gerçekliğinden dolayı ortaya çıkar.” Burada, demokratik hukuk devletini tamamlanmış bir yapı olarak görmemek gerekir. Aksine, yanlışların düzeltilmesine imkan tanıyan ve değişen koşullara bağlı olarak kendini yenileyen bir proje olarak görmek gerekir. Bir toplumda “haksızlığı tenlerinde hissedenler”, yetkileri ellerinde bulunduran etkili ve imtiyaz sahibi kişiler değil, daha çok zor koşullarda hayatta kalmaya çalışan zayıf kimselerdir. Bu nedenle, sivil itaatsizliği, kamuoyu desteğini alarak hukuksal yanlışlıkları düzeltebilmenin ve yenilikleri hayata geçirebilmenin imkanı olarak görmek gerekir (Habermas, 2018, ss. 131-132).

Bu konuda kafa yoran bir düşünür de Ronald Dworkin’dir. Ona göre sivil itaatsizlik siyaset felsefesinin tartışılan önemli konuları arasında yer alır. Bu eylem biçimi “öfke”, “bencillik”, “çılgınlık” ve “vahşet” gibi dürtülerin etkisiyle ortaya çıkan yasa dışı eylemlerden tümüyle farklıdır. Sivil itaatsizlik toplumun belirli bir kesiminin devlet otoritesini tanımaması ya da rejimi reddetmesi nedeniyle çıkardığı isyan veya kalkışmadan da farklıdır. Sivil itaatsizlik, toplumsal bütünlük içinde kalarak faaliyette bulunan kişilerin eylemleriyle ilgili bir kavramdır. Bu kişiler yurttaşlık sorumluluklarını kabul eden ve bunları yerine getirmeye çalışan eylemcilerdir. Genel olarak eylemlerinin maksadı çoğunluğun azınlıkta bulunan diğer farklı kesimlerin haklarını ihlal ederek kendi çıkarlarını öne çıkarmalarına engel olmak ve toplumun tüm kesimlerinin eşit hak ve özgürlüklere sahip olabildiği çoğulcu bir siyasal yapının oluşmasının önünü açmaktır (Dworkin, 2018, ss. 146-149). Bu konuda kafan yoran diğer bir düşünür ise, Hans Saner’dir. Ona



göre sivil itaatsizlik, demokratik sistemin “genel çerçevesine sadık kalarak, belirli noktalarda değişikliklere gidilmesi için yapılan sembolik özellikte, yasal olmayan, ancak meşru bir çağrıdır.” O, itaatsizlik eylemi gerçekleştirilirken insanların ve demokratik düzenin zarar görmemesine dikkat edilmesini, direniş biçiminin en önemli özelliklerinden biri olarak görür (Saner, 2018, s. 173).

3. Vicdani Ret Nedir?

Vicdani ret, kişinin ahlaki bulmadığı, ahlaken yasak olduğuna kanaat getirdiği emir ve buyrukları vicdani gerekçelerle itiraz etmesidir. Özellikle, vicdani ret, bireyin bir savaşa aracı olmayı ahlaki bulmayarak askerlik hizmetine itiraz etmesi olarak kabul edilir (Scruton, 2007, ss. 128-129). Rawls, vicdani reddi şöyle tanımlar: “az veya çok doğrudan hukuki bir ihtar veya idari bir emre uymamadır.” Ona göre vicdani ret, kişinin kendisini muhatap alan bir buyruğu yerine getirmemesidir. Örneğin, “silahlı kuvvetlerde gönülsüz bir pasifist olarak hizmet etmek veya bir askerinin bir emre, savaşta uygulanmasının ahlakın hukukuna açıkça aykırı olduğunu düşünerek gönülsüz itaat etmesidir” (Rawls, 2018, ss. 396-397).

Bizim ülkemiz de dahil olmak üzere çok sayıda ülkenin anayasasında yer alan “askerlik hizmeti”, belirli bir yaş aralığındaki sağlıklı her erkek yurttaşın vatani görevini gerektiğinde savaşa da katılarak yerine getirmesi zorunlu olan bir görevdir. Sağlıklı her erkeğin ahlaki olarak gerektiğinde her türlü aracı kullanarak ülkedeki “çocukları, kadınları, yaşlılar ve hastaları korumakla yükümlü oldukları” görüşü, vatanseverlik özveri gerektirir fikriyle haklılaştırılabilir. Ancak, günümüzde bu yaklaşımı doğru bulmayarak bireyin vicdaniyla bağdaştıramadığı “öldürme emrini” ahlaki olarak ret edebilir görüşü de giderek kabul görmektedir. Bu konuda çözüm çabaları tartışılmaktadır. Sözelimi, demokratik ülkelerde savaş esnasında vicdani ret hakkını kullanmak isteyenlere, eğer birey devletin saldırı savaşlarında yer almak istemeyişini inancı gereği vicdaniyla bağdaştıramadığını yeterli şekilde gerekçelendirebilirse, kısmen vicdani reddin kabul görmesi gerektiği görüşü benimsenebilir denilmektedir. Ne var ki, hiçbir ülkenin haksız bir savaşa girdiğini kabul etmesinin mümkün olmadığı da aşikardır. Her ülke ulusal çıkarlarını ve devletin milli menfaatlerini öne sürerek yaptığının bir savunma savaşı olduğunu iddia edebilir. Bu da vicdani retçilerin işini zorlaştırmaktadır (Saner, 2018, ss. 166-167).



Arendt, vicdanı “apolitik” ve “sübjektif” olarak görür. Ona göre vicdanın kuralları olumsuz bir özelliğe sahiptirler. Bu yüzden insanın ne yapması gerektiğinden ziyade ne yapmaması gerektiğini belirlerler. Kısaca vicdan, kişiye davranış ilkeleri koymaz, “aşılmaması gereken sınırları çizer. İnsanı, kötülük yapma, yoksa bir kötüyle birlikte yaşamak zorunda kalırsın”, uyarısında bulunur. Böylece insan ne yapmaması gerektiği konusunda kendi eylemlerine birtakım sınırlamalar getirmiş olur. Arendt’in bu bakış açısına göre vicdanın amacı “kişisel huzuru ve mutluluğu” koruyabilmektir. Bu da haksızlığa karşı direnerek sağlanabilir. Böyle bir direnişi haklı kılmak ise bizi “politik ve hukuki” olarak iki zorlukla karşı karşıya getirir. İlki, böyle bir şeyin ancak öznel kalmasıyla geçerliliğini koruyabilmesidir. Çünkü rahatsızlık duyduğumuz bir durum karşısında başkaları en ufak vicdani bir rahatsızlık duymayabilirler. Dolayısıyla, vicdani rahatsızlıktan dolayı “yasayı ihlal etme kararı” kişiseldir ve herkes için düşünülemez. Kendi vicdani kararımıza karşı, her zaman için bir başkasının vicdani kararı söz konusu olabilir. İkincisi ve belki de daha zor olanı ise, vicdanın insanın sadece doğuştan sahip olduğu “haklıyı haksızdan ayırt etme yeteneği” olarak değil, aynı zamanda kişinin kendi öz benliğiyle olan ilgisinden ortaya çıkan bir yetenek olarak görülmesidir. Böyle bir ilgiyi ise mutlak anlamda herkesten bekleyemeyiz. Tüm insanlar düşünme ve mümkün olduğunca doğru kararlar alma yeteneğine sahiptirler. Ancak, çıkarsız bir haklılığın yanında kaç kişinin yer alabileceğini tahmin etmek güçtür. Bu konuda yapılabilecek en doğru şey belki de iyi bir gözlemci olmak ve beklemektir. Genellikle zor dönemlerde çıkarsız bir haklının yanında yer alan insanlar, toplumun her kesiminden ortaya çıkabilen ve “iyi insan” olarak görülen kişilerdir (Arendt, 2018, ss. 89-91).

Thoreau, insanın yasadan daha çok doğruya saygı duyması gerektiği kanaatindedir. Ona göre vicdan sahibi olmanın gereği budur (Thoreau, 2019, s. 11). Aklın ve vicdanın onaylamadığı bir görevi yasaya itaat gereği yerine getiren insanların insanlıklarının sorgulanması gerekir. Verilen emirleri sorgulamadan yerine getirenler, “atlar ve köpeklerle aynı değerde[dir].” Bu sözde iyi yurttaşlar, ahlaki duyguları olmayan birer kukladırlar. Thoreau, sadece savaş sanatı için yetiştirilen insanları birer kukla olarak görmez. O, devlete zihin gücüyle hizmet eden avukat, papaz, milletvekili, politikacı ve diğer memurları da vicdanlarının sesini dinlemediklerinde şeytanın



hizmetine girmiş görevliler olarak görür. Ona göre, insan olarak yararlı biri olmak isteyenler, sadece bilgelerdir. Vicdanının sesini dinleyerek hükümetlerin kötü politikalarına karşı mücadele veren “sınırlı sayıda kahraman” yurttaş ise, ne yazık ki genellikle devlet tarafından düşman olarak görülmektedirler (Thoreau, 2018, ss. 32-33).

Thoreau, halk tarafından oluşturulan bir çoğunluk hükümetinin iktidarını koruması, onun adil ya da doğru bir yönetim olmasından ziyade, fiziki gücü elinde bulundurmasından kaynaklandığını düşünür. Mutlak bir iktidar halkın çoğunluğu tarafından oluşturulmuş olsa da adil olması beklenemez. Bu yüzden, doğru olanın ne olduğuna gücü elinde bulunduran çoğunluk değil, vicdanın karar vermesi gerekir. Daha doğrusu, vicdanın karar verdiği bir hükümet sistemi olmalı ve bu sistemde yurttaşlar vicdanlarını yasa koyuculara devretmemelidirler. Eğer insanın vicdanını bir başkasına devretmesi doğruysa, o zaman sormak gerekir: insan neden vicdan sahibidir? Thoreau’a göre kişi önce insan, sonra yurttaş olmalıdır. Esas olan yasa değil, adalete saygı duymaktır. Vicdanlı insanlardan kurulu bir topluluk, “vicdanlı bir topluluktur.” İnsanı adil yapan yasalar değil, vicdanıdır. Bazı durumlarda, iyi niyetli insanlar sırf yasaya saygı gösterdikleri için adletsizliğe alet olabilmektedirler. Bunun en bariz örneği; savaşa gitmekte olan bir askeri konvoydaki en üst rütbeli komutandan emir erine kadar hiçbirinin savaşa istekli ve gönüllü olmadığı durumdur. Hatta, “yaptıkları işin lanetli bir şey olduğundan emin” oldukları halde, yasaya itaat gereği bu görevi yerine getiriyor olmalarıdır (Thoreau, 2018, ss. 31-32). Unutulmamalıdır ki kurumların vicdanı yoktur; ama vicdanlı insanlardan oluşan kurumlar mümkündür (Thoreau & Gandhi, 2021, s. 52). O halde, kişi yurttaşlık sorumluluklarından önce insani sorumluluklarını asla unutmamalıdır.

Hans Saner’e göre yasalara ve otoritenin buyruklarına karşı ahlaki olarak farklı tavır alışları ortadan kaldıracak bir merci yoktur. Bir yasa ya da buyruk kimisi için bağlayıcı bulunurken, bir başkası için kuşkulu bulunabilir. Bu nedenle, hükümetin politik uygulamaları bazıları için ahlaki ve bağlayıcı bulunurken, başkaları için de kuşkulu ve gayri ahlaki olarak bulunabilmektedir (Saner, 2018, s. 166). Rawls ise “adil bir anayasa altında yürürlüğe konulan adil yasalara” uymamızın neden gerekli olduğunun gerekçelerini ortaya koymamızda bir zorluk bulunmadığını düşünür. Asıl sorun, bizim “hangi koşullar altında ve nereye kadar adil olmayan düzenlemelere



uyumak zorunda” olduğumuzdur. Bazen bu yasalara asla uymayacağımızı ifade etsek dahi, Rawls’a göre bu doğru bir yaklaşım değildir. Onun bakış açısına göre bir yasanın adil olmaması, ona bağlı kalmamak için yeterli bir gerekçe değildir. O bu konuda şunu söyler: “Toplumun temel yapısı kabul edilebilir şekilde adil olduğu, yani yürürlükteki durumun neye izin vereceği öngörülebildiği zaman ve adaletsizlik belirli sınırları aşmadığında, biz gayri adil de olsa yasaları tanır ve kendimizi bununla bağlı sayarız” (Rawls, 2018, ss. 378-379). Ancak, unutmamalıyız ki bazı durumlarda, Martin Luther King’in de ifade ettiği gibi, “gönülsüz bir kabul, mutlak bir retten daha yarıltıcı” olabilir (King, 2018). Bir toplumun anayasası, o toplumdaki “yurttaşların hak ve özgürlüklerini düzenleyen temel yasalardan oluşur” (Geçit, 2022a, s. 25). O halde, hak ve özgürlükler konusunda anayasal düzenlemeler yapılırken, kişinin istediği şeyleri yapabildiği ve istemediği şeyleri de yapmaya zorlanmadığı düzenlenmelerin yapılmasına dikkat edilmelidir (Montesquieu, 2017, s. 196).

4. Sivil İtaatsizlik ve Vicdani Ret Ayrımı

Rawls, sivil itaatsizlik ile vicdani reddi birbirinden ayırmanın, sivil itaatsizliğe geleneksel anlamından daha dar bir anlam vermek olarak görür. O, bu iki direniş biçimi arasındaki bazı ayrımları şöyle açıklar: İlk olarak, sivil itaatsizliğin aksine “vicdani ret çoğunluğun adalet duygusunu muhatap alan bir başvuru şekli değildir.” Bu eylem, genel olarak kanuni bir buyruğa uymayı ya da rıza göstermeyi vicdanen uygun bulmayarak reddetmektir. Ayrıca direnişçilerin yasaların değişimiyle ilgili bir beklentileri de yoktur. Vicdani ret, çoğunluğun kanaatlerine dönük olan bir eylem biçimi de değildir. Bu nedenle, bu tür eylemler “kamusal forum” içinde yer alan bir direniş biçimi olarak değerlendirilmez. İkinci olarak, “vicdani reddin siyasal ilkelere dayanması gerekli değildir.” Bu eylemin dinsel ya da başka türlü ilkeleri de bulunabilir. Oysa sivil itaatsizlik genel olarak adalet ilkesini temel alan bir direniş biçimidir (Rawls, 2018, ss. 396-397). Sivil itaatsizlik, toplumun adalet düşüncesine hitap eder ve diğer bir görüşe göre “eşit ve özgür insanlar arasındaki sosyal işbirliği ilkelerine saygı duyulmadığını belirtir” (Cohen & Arato, 2013, s. 511).

Arendt ise “sivil itaatsizlik” ve “vicdani ret” eylemlerinin ayırt edilmesinin doğru ve gerekli bir ayrım olduğu kanaatindedir. Ona göre sivil itaatsizlik, genel olarak hükümetin politikalarına karşı organize azınlıklar



tarafından gerçekleştirilen eylemlerdir. Vicdani ret ise, daha çok ahlaki ilkelere ya da üstün bir yasaya göndermede bulunarak gerçekleştirilen bireysel eylemlerdir. Bu yüzden, bu türden eylemler sivil itaatsizlik konusu olarak görülmemelidir. Aksi halde, “sivil itaatsizliğin, herkesin herhangi bir nedenle yasayı ihlal edebileceği, tümüyle bireyci bir öznellik felsefesi olmasını’ engellemek sadece ‘zor’ olmakla kalmayacak, imkânsız hale gelecektir” (Arendt, 2018, ss. 84-85).

Cohen ve Arato’ya göre sivil itaatsizliği vicdani retten farklı kılan şey, bu direniş biçiminin gizli tutulmaması, daha doğrusu aleni yapılan bir eylem olması ve “adaletin bir kişinin şahsi ahlaki, dini veya kişisel çıkarlar veya grup çıkarlarından ziyade anayasal bir rejimdeki muhtemelen herkes tarafından paylaşılan genel siyasi ilkelere başvurması konusundaki çift yönlü düşünceye göre kamusal olmasıdır.” Yasal bir görevi yerine getirmeyi ya da idari bir buyruğa uymayı reddetmek olan vicdani ret ise, “üstü kapalı olmaması bakımından kamusal olabilir” ama çoğunluk adaletine müracaat etmediği, diğerlerini ikna etme çabası taşımadığı ve yasalarda değişiklik talebi gibi amaçları bulunmadığı için apolitik nedenlere dayanır (Cohen & Arato, 2013, s. 511).

Kimine göre vicdan zayıf ve korkaklar tarafından “güçlüleri korku içinde tutmak için icat edilmiştir.” Vicdan, kişinin iç dünyasında kendisiyle hesaplaşmasıyla etkisini gösteren ve kişiyi kötülük yapmaktan alıkoyan bir özelliğe sahiptir. Bu özelliği gereği vicdan bireyseldir ve başkalarını etkileme gibi bir güce sahip değildir. Bununla birlikte, Arendt’e göre bir konuda bir dizi insan vicdanen aynı kaniya varıp ortak hareket ederek seslerini kamuoyuna duyurmak isterlerse, vicdani reddin bu formu “politik” bir harekete dönüşmüş olur. Diğer bir ifadeyle, vicdanen reddetmenin bu formu artık kamuoyunun düşüncesinin bir parçası haline gelmiş ve bir sivil itaatsizlik hareketine dönüşmüş olur. Çünkü, böyle bir eylemde bulunan grubun davranışının başlangıçtaki gerekçesi vicdani nedenlere dayandırılrsa dahi, artık bu özel grubun üyeleri kendi vicdanlarıyla baş başa kalmaktan oldukça uzaktır. Arendt bu konuda şöyle der: “Kamusal alanda vicdanın sesinin kaderi, filozofun doğrularının kaderinden farklı değildir: İkisi de çıkış noktalarından bağımsızlaşıp, diğerlerinden ayırt edilemeyecek fikirler haline gelirler. Bir fikrin gücü de vicdana değil, onu paylaşanların sayısına bağlıdır” (Arendt, 2018, s. 93).



Aslında, sivil itaatsizlik ile vicdani ret arasında keskin bir ayırım yapmak çok kolay değildir. Her iki eylem biçiminin benzer ve ayrı çok sayıda özelliği bulunabilir. Bununla birlikte, iki direniş formu arasında en temel ayırımın, vicdani reddin kişinin inanç ve ahlaki ilkelerinden hareketle yasaya uymayı reddettiği bireysel bir eylem olduğu, sivil itaatsizlik eyleminin ise bir haksızlığı gidermek amacıyla belirli bir grubun kamuoyu desteğini almaya yönelik gerçekleştirdiği bir eylem biçimi olduğu anlaşılmaktadır. Belki de bu iki direniş biçimi arasında en dikkat çekici nokta, demokratik toplumlarda sivil itaatsizliğin özel bir siyasal başvuru biçimi olarak daha çok kabul görmesi ve demokratik rolü gereği sonuç almaya daha yakın olan bir eylem formu olmasıdır.

5. Devlete Karşı Direnmenin Haklılaştırılması

Yurttaşlık, belirli bir devlette yaşayan kişilerin hak ve ödevlere sahip oldukları statüdür (Giddens & Sutton, 2014, s. 367). Hak, basitçe “meşru olan” demektir. Aynı zamanda bireyin toplumda sahip olduğu yetki anlamına gelir (Geçit, 2022b, s. 22). Ödev ise, bireylerin kanunen yapmakla yükümlü oldukları şeylerdir (Bolay, 2013, s. 283). Yurttaşların statüleri gereği sahip oldukları hak ve ödevler yasalar tarafından düzenlenir. Bu durumda, eğer yasalar bir haksızlığa yol açıyorsa yurttaşlar bu yasalara itaat etmeli midir, yoksa bu yasalara uymayarak devlete karşı direnmeli midir? Adil olmayan yasalara karşı insanların direnme hakkı var mıdır? Direnme hakkının dayanağı nedir?

Devlete karşı direnme hakkının felsefi temellerini ele alan ilk filozoflardan biri, John Locke’dur. Locke, “Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme” çalışmasında, doğa durumunda insanların bir araya gelerek yaptıkları bir sözleşmeyle sivil topluma geçtiklerini ifade eder. Ona göre uygar toplumda yöneticiler ve yönetilenler sözleşmeden kaynaklanan bir takım yetki ve yükümlülüklerle sahiptirler. Özellikle, yöneticiler bireylerin doğal huktan kaynaklanan yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklarını korumakla yükümlüdürler (Locke, 2002, ss. 21-99). Dolayısıyla, eğer yöneticiler bu hakları koruyamazlarsa ya da kendi yetki sınırlarını aşarlarsa, Locke’a göre bireyler devlete karşı direnme hakkına başvurabileceklerdir (Değirmencioglu Yıldız, 2016, s. 380). Peki, bir toplumda haksız uygulamalara karşı ne şekilde direnilmelidir? Hangi direniş biçimi daha doğru ve etkilidir? Devlete karşı direnmenin haklı dayanakları var mıdır, varsa nelerdir? Yasalara



uyumamanın ya da onları ihlal etmenin haklı gerekçeleri nelerdir? Yasa ihlali hangi gerekçelerle haklı kılınabilir? Sivil itaatsizlik ve vicdani ret hangi koşullarda haklılaştırılabilir?

Güç yozlaştırır; mutlak güç mutlaka yozlaştırır (Dahl, 2019, s. 86). Lord Acton'un bu veciz sözü hiçbir yönetimin mutlak güç sahibi olmaması gerektiğinin en iyi ifade edilmiş biçimidir. Sivil itaatsizlik konusunda öncü düşünürlerden biri olan Thoreau, "en iyi hükümet, en az yöneten hükümettir" sözünü kendine ilke edindiğini, aslında bunun istenilen amaca ulaşmak için bir adım olduğunu, asıl amacın "hiç yönetmeyen hükümet" olduğunu ifade eder. Hiç yönetmeyen bir hükümet sembolik bir hükümettir. Thoreau, insanlar yeterli olgunluğa ulaştıklarında etkin bir hükümete ihtiyaç duymayacaklarını ve o zaman hükümetlerin etkisiz, karışmayan, pasif, sembolik bir hükümete dönüşeceğini ifade etmektedir. Ona göre, "bir hükümet en iyi durumda yararlı bir araçtır; ancak hükümetlerin çoğunluğu da ima-zaman zaman da hepsi-lüzumsuzdur" (Thoreau, 2018, ss. 29-30).

Sivil itaatsizlik ve vicdani ret konusunu ele alan önemli düşünürlerden biri, Rawls'tır. Rawls, toplumun temeli olarak gördüğü adaletin iki temel ilkesini şöyle açıklar: Birincisi, "herkesin tamamıyla yeterli eşit haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır" ilkesi. İkincisi ise "toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır ve ikincisi, bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır", ilkesi (Rawls, 2007, s. 51). Rawls'a göre toplumsal düzenin temelini oluşturan bu ilkelerin ihlali, sivil itaatsizlik eylemi için en geçerli gerekçelerden biridir. Bir diğeri ise, hükümetin eşitliğe aykırı bir yasayı yürürlüğe koyması ve bu yasadaki olumsuz etkilenen azınlıkların hukuki yollarla bir sonuç alamamasıdır. Sözgelimi, hükümetin azınlıkların dini inançlarını yasaklaması durumu, bu kesimlerin sivil itaatsizlikte bulunmalarına yol açabilir. Sivil itaatsizlik eyleminin haklı gerekçelerinden biri de önceki iki koşuldaki doğan bir koşuldur. Mezkur hak ve eşitlik ihlallerinden dolayı bir azınlığın sivil itaatsizliği haklı görülürse, diğer azınlıklar bu durumu emsal göstererek, benzer konularda hak taleplerinin karşılanması için sivil itaatsizliğe başvurabilirler (Rawls, 2018, ss. 399-402).



Bazı yazarlara göre bir sivil itaatsizlik eyleminin haklılaştırılabilmesi için üç temel özelliğe sahip olması gerekir. Birincisi, protesto eylemi ciddi haksızlıkları hedef almalıdır. İkincisi, tüm yasal yollar önceden denemiş olmalıdır. Üçüncüsü, eylem demokratik anayasal düzen için bir risk oluşturmamalıdır. Habermas'a göre yurttaşların idrak yetilerine yönelik gerçekleştirilen sivil itaatsizlik eylemini haklı kılan şey, eylemin kişisel çıkarlardan uzak açıktan gerçekleştirilen ahlaki bir protesto olmasıdır. Sivil itaatsizlik, genel olarak anayasayı ya da hukuk sistemini hedef almaz. Protesto, yasalardan birini ya da birkaçını hedef alır. Sivil itaatsizlik, eylemcinin yasa ihlalinin hukuksal sonuçlarını üstlenmeye hazır olduğu ve diğer insanların zarar görmediği ya da haksızlığa uğramadığı bir eylemdir (Habermas, 2018, ss. 127-128).

Demokratik sistemlerde hak ve özgürlüklerin teminatı, yasalardır. Sivil itaatsizlik de hak ve özgürlükler konusunda anayasayı meşru kabul eden demokratik hukuk devletindeki yurttaşların bir sorunu olarak görülmektedir. Aslında, “sorun bir görevler çatışmasıyla ilgilidir.” Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, yasama çoğunluğu tarafından belirlenen yasalara itaat etme görevi, bireylerin kendi haklarını savunma görevi ve adaletsizliğe karşı direnme görevi dikkate alındığında, hangi noktadan itibaren bağlayıcını kaybeder? Bu soru, Habermas'ın da ifade ettiği gibi, “çoğunluk kuralının anlamı ve sınırlarına dokunmaktadır.” Acaba, “neden demokratik hukuk devletinde ve tam da bu devlette, sivil itaatsizlik haklı görülmelidir?” Habermas'a göre bu sorunun cevabı ancak “yüksek meşruiyet iddiasından” hareketle verilebilir. Demokratik hukuk devletinde yurttaşların yasalara gönüllü bağlılıkları, aslında her devletin kendi hukuk düzeninin adil olduğunun yurttaşlar tarafından makul görülmesine ve benimsemesine dayanır. Bu benimseme de ancak her yasanın anayasal organlarda halkın tüm kesimlerinin temsilcileri tarafından görüşülerek tartışılması ve ortak bir karara varılmasıyla mümkündür. Bu şekilde geçerlilik kazanan bir yasa hangi eylemin legal ya da illegal olduğunu belirleyen ve süreç içinde meşruluk kazanan bir yasa olarak görülür (Habermas, 2018, s. 129).

Bu konuda akla şöyle bir soru gelebilir: Devlete karşı sivil itaatsizlik eylemine başvurmak yerine hak talepleri için farklı stratejiler geliştirmek daha doğru olmaz mı? Martin Luther King şöyle der: “Her hangi bir yerde haksızlık yapılıyorsa her yerde adalet tehlikede demektir.” İşte, sivil



itaatsizlik gibi barışçıl direnişlerin amacı adaletsizlik gibi toplumsal sorunları tartışmaya zorlayacak gergin bir ortam yaratmaktır (King, 2018, ss. 197-199). Aslında, haksızlığa ve adaletsizliğe karşı mücadele etmek her insan için ahlaki bir görevdir. Sivil itaatsizlik daha çok çoğunluğun uzun yıllardır çeşitli gerekçelerle görmezlikten geldiği kesimlerin kendilerini fark ettirebilmek için başvurdukları zorlayıcı bir yoldur. Ancak, Dworkin'e göre hükümetin politikasını haksız ve gayri ahlaki gören bir kişi, "etkin, *ikna edici* sivil itaatsizlik olanakları yoksa ve şiddet içermeyen ve başarı şansına sahip iknaya dayanmayan teknikler mevcutsa ve bu teknikler ters etki yaratma tehlikesi taşıyorlarsa" bu kişinin ikna dışı yollara başvurmasında bir sakınca yoktur (Dworkin, 2018, s. 155).

Peki, sivil itaatsizlik anayasal bir sistem içinde nasıl bir role sahiptir? Sivil itaatsizliğin demokrasiyle ilişkisi nedir? Sivil itaatsizlik eylemcisi çoğunluğun adalet duygusuna hitap eder. Onun amacı diğerleri tarafından anlaşılacak ve gerekli değişikliklerin gerçekleşmesi için çoğunluğun desteğini almaktır. Başvurunun başarılı olması toplumun demokratik düzeyi ile yakından ilişkilidir. Bu tür eylemler, ancak eşit kişilerin yaşadığı demokratik hükümet sistemlerinde mümkündür. Toplumun farklı bir şekilde düşündüğümüzde sivil itaatsizlik gibi protesto biçimlerine imkan verilmez. Sözgelimi, eğer egemen ilahi bir hakla Tanrı'nın vekili olarak toplumu yönetiyor ise, insanlar ancak "onun yalvaranları olur." Gerçekten de sivil itaatsizlik ve vicdani ret, demokratik sistemlerin gelişmesi ve düzeltilmesi için önemli başvuru biçimleri olarak görülmektedir. Çünkü bu başvuru biçimleri devletin kurumlarının daha da güçlenmesine ve korunmasına yardımcı olurlar. Daha açık bir ifadeyle, adaletin korunması ya da adaletsizliğin giderilmesi için devlete karşı barışçıl yollarla direnme biçimi olarak sivil itaatsizlik ve vicdani ret, iyi düzenlenmiş istikrarlı bir toplumun oluşmasına hizmet ederler (Rawls, 2018, ss. 410-411). Ancak direnişin başarılı olması için, Galtung'un da ifade ettiği gibi, "hedef daima göz önünde tutulmalıdır" (Galtung, 2018, s. 227).

Arendt'e göre, sivil itaatsizlik, dikkate değer sayıda yurttaşın ya değişim taleplerinin ciddiye alınmadığı ya da hükümetin gündemine aldığı bazı değişiklikler konusunda "anayasaya" uygun hareket etmediğine inandıkları bir durumda ortaya çıkar. Sivil itaatsizlik, istenilen yeni bir durumun sağlanmasına ya da memnun kalınan cari bir durumun korunmasına yönelik



olabilir. Sözelimi, anayasada yer alan hakların korunması veya erkler arasında adil güç dağılımının tesis edilmesi. Hiç şüphesiz bu tür taleplerden dolayı gerçekleşen sivil itaatsizlik keyfi itaatsizlikle bir tutulamaz. Çünkü yasaya muhalif oluşunu kamuoyuna beyan eden eylemci ile faaliyetlerini gizli şekilde sürdüren “sıradan suçlu” arasında büyük bir fark vardır. Dolayısıyla, bunu göz ardı etmek iyi niyetle bağdaşmaz. Ayrıca, sıradan suçlu ister örgütsel ister bireysel bir eylem olsun kendi çıkarı için hareket eder ve ona boyun eğdiren tek şey ceza kurumlarının gücüdür. Oysa, sivil itaatsizlik eylemcisi iktidara karşı muhalefet yaparken dahil olduğu grubun iradesine uygun hareket eder (Arendt, 2018, ss. 98-99).

Saner’e göre, demokratik çoğunluk sisteminde farklı etnik ve dini grupların ya da kendine has özelliklere sahip bölgelerin seslerinin kısıtlanması, bu sistemin çoğunluk diktatörlüğüne dönüşmesine yol açabilir. Bu nedenle, demokratik hukuk devletinin temel özelliklerinden biri olan çoğulculuk gereği, bu yapıların talepleri dikkate alınmalı ve bu farklılıkların asli özellikleri korunmalıdır (Saner, 2018, ss. 168-169). Bununla birlikte, ahlaki ve vicdani gerekçelerle otoriteye ve yasaya itaat etmeyerek devlete karşı direnenlerin de yanılabilirliklerini göz önünde bulundurmak gerekir. Özellikle, direniş eylemlerinin meşruiyeti, kuralları ihlal eden bireyin sosyal konumundan ve seçkin zihniyetinden çıkarılmamalıdır. Habermas’ın da ifade ettiği gibi, “bugünün şarlatanları mutlaka yarının kahramanları değildir, birçoğu yarın da dünün şarlatanı olarak kalacaklardır” (Habermas, 2018, s. 133). King’e göre, yasaları ihlal eden direnişçi, itaatsizlik eyleminin sonuçlarını üstlenmeye hazır olmalıdır (King, 2018, s. 204). Habermas, Rawls ve Dworkin’in sivil itaatsizlik eylemlerinin hafif cezalarla kontrolünün sağlanmasını gerekli bulduklarını ifade eder. Ona göre “sivil itaatsizlik ‘haklı’, haklı gerekçelerle, meşruiyetle yasallık arasında bir noktada durmaktadır. Ancak sivil itaatsizliği adi bir suçmuş gibi takibe kalkan devlet, otoriter legalizmin sathı mailine düşer.” Dolayısıyla, doğru olan direniş eylemlerinin sadece hafif cezalarla takibe alınmasıdır (Habermas, 2018, ss. 135-142).

Özgürlüğün önemli savunucularından biri olan John Stuart Mill, insanların düşünce özgürlüğüne sahip oldukları kadar eylem özgürlüğüne sahip olmalarını doğru bulmaz. Ona göre başkalarına zarar veren eylemler mutlaka denetim altına alınmalıdır. Ancak, başkalarına zarar vermemek koşuluyla düşünce özgürlüğünde olduğu gibi, farklı hayat tarzlarına da



karışılmamalıdır. Özellikle, birey kendisiyle ilgili bir hususta ben varım diyebilmelidir (Mill, 1971, ss. 69-70). Dworkin ise kanaatleri gereği protesto eyleminde bulunan kişiler hakkında hiçbir soruşturma açılmaması ve ceza almamaları gerektiğini savunmayı “aşırıya kaçmak” olarak görür. O, bu konuda eylemcinin hangi güdüyle hareket ettiğinin dikkate alınmasını daha doğru bulur. “Sokrates’in cezasız sivil itaatsizliğin tam olmadığı, eyleyici kişi teslim olup, ‘Ben topluluğumuzun yasasını ihlal ettim, benim cezalandırın’”, görüşünü de doğru bulmaz. Ona göre en makul olanı sivil itaatsizliğin bir cezai müeyyideye maruz kalmadan sonuç alabilmesidir (Dworkin, 2018, ss. 162-163).

Saner ise bazı düşünürlerin sivil itaatsizlik direnişçilerinin demokratik sisteme bağlılıklarından dolayı eylemlerinin sonuçlarını üstlenerek verilen cezaları kabul etmelidirler biçimindeki düşüncelerini “demokrasi sofuluğu” görerek doğru bulmaz. Ona göre, kişi doğru bulmadığı bir durumu, rahat bir şekilde göğsünü gere gere reddetmesini de bilmelidir. Saner, olumlu görmediğimiz bu tür cezaları, “öç alan hukukun bir zaferi” olarak düşünür. Hiçbir demokratik sistem kusursuz değildir. Üstelik, demokrasi prensip olarak daha adil olanı kendine hedef alır. Bu nedenle, doğru olan sivil itaatsizliğin uyarıcı ve düzeltici bir araç olarak kabul görmesidir (Saner, 2018, s. 173). Öyle ki, Cohen ve Arato gibi bazı düşünürler sivil itaatsizliği demokrasinin ve liberalizmin son sınavı olarak görürler. Onlara göre “liberalizmin son sınavı olmasının nedeni, sivil toplumun siyasi boyutlarını ve sosyal hareketlerin doğallığını açığa çıkarması; demokrasinin son sınavı olmasının nedeni ise haklara saygı duyulmasını ve demokratik fikir birliği dışında siyasi açıdan ilişkili ahlaki bakış açısını ve kurumsallaştırılmış prosedürleri kapsamamasıdır.” Farklılıkların bir arada olduğu modern bir sivil toplum, demokratik yurttaşlığın her türlü beklentilerini karşılayacak kadar olgun bir siyasi kültüre sahip olmasını gerektirir (Cohen & Arato, 2013, s. 540).

Barışçıl yollarla devlete karşı direnmenin diğer bir formu vicdani rettir. Vicdani ret, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kişinin ahlaken yasaklı bulunduğu emir ve buyruklara itiraz etmesidir. “Ulusların hukukunun temel ilkesi eşitliktir.” Ulusların eşitlik hakları, bir ülkedeki yurttaşların anayasal eşitlik haklarına benzer. Her ulus bu ilke gereği dış müdahalelerden bağımsız bir şekilde kendi kaderini tayin etme hakkına sahiptir. Aynı şekilde, her ulusun “saldırlara karşı meşru müdafaa hakkı” bulunur. Söz konusu ilkelere



dayalı olarak bir ulus haklı nedenler göstererek savaş ilanında bulunabilir. Bununla birlikte, devam etmekte olan savaş bir müdafaa savaşı olsa bile, ulusların “savaşın adil şekilde yönetilmesi” ilkesine riayet etmeleri ve yasağı araçları kullanmamaları gerekir. Doğası gereği barış ortamını bozmuş olsa bile, kimine göre “savaşın amacı adil bir barıştır.” Bu nedenle, savaşta barış imkanını ortadan kaldıran ve insanlığın geleceğini tehlikeye sokan araçların kullanılmasından kaçınılmalıdır. Rawls’a göre birisi savaş esnasında bu ilkelere başvurarak vicdani rette bulunursa bu, dine dayalı değil, tamamen siyasal bir anlayışı temel alan bir vicdani rettir. Diyelim ki bir asker, savaş esnasında kanuna aykırı olduğu açıkça bilinen bir emir aldı ve bu emri yerine getirmenin savaş ihlali olduğuna kanaat getirdi. Bu durumda, kişi vicdani rette başvurarak emri uygulamaya itiraz edebilir (Rawls, 2018, ss. 405-408).

Vicdani rette konu olan diğer bir durum, zorunlu askerlik hizmetinin bulunduğu bir toplumda bir kişinin, adil olmadığına kanaat getirdiği bir savaş sürecinde, askerlik görevini yerine getirmeyi kabul etmeyerek silahlı kuvvetlere katılmayı reddetmesidir. Rawls’a göre “güç gösterme ve ekonomik çıkarlar” gibi kazanımları elde etmek amacıyla çıkarılan savaşlar nedeniyle yurttaşların temel özgürlüklerine müdahale edilmesi doğru değildir. Aynı şekilde, benzer kazanımlar nedeniyle diğer toplumların özgürlüklerine saldırılması da adil değildir. Bu demektir ki savaşın haklı nedenlere dayanmaması, bir yurttaş için vicdani rette bulunarak askerlik görevini yerine getirmemek yeterli bir gerekçedir. Kimi zaman vicdani ret savaşın çıkış nedenine değil de yürütülmesine yönelik olabilir. Eğer sistemli olarak savaş ahlakının ihlal edildiği açıkça biliniyor ise, bir kişi askerlik görevini yerine getirmeyi kabul etmeyebilir. Bu, “o kişinin doğal görevini yapma onuruna sahip olması nedeniyle” vicdani ret hakkını kullanması demektir (Rawls, 2018, s. 409).

Sonuç ve Değerlendirme

Barışçıl yollara devlete karşı direnme biçimlerinden sivil itaatsizlik, demokratik sistemlerin bir parçası olarak yasaların gayri adil oluşlarına ve yetersizliklerine işaret etmek amacıyla gerçekleştirilir. Özel bir çıkar elde etmek amacıyla belirli bir grubun yasalara muhalefeti sivil itaatsizlik olarak değerlendirilemez. Sivil itaatsizlik, hükümetin adaletin bozulmasına yol açacağına kanaat getirilen politikalarını engellemek ya da adaletsiz



olduğuna inanılan yasaların değiştirilmesine yönelik bir eylem biçimi olarak değerlendirilir. Bu eylemi gerçekleştirenlerin demokrasinin temel ilkelere bağlı kalmaları, şiddete başvurmadan çoğunluğun vicdanına hitap etmeleri ve hükümeti barışçıl yollarla çözüm üretmeye çağırmaları, sivil itaatsizliğin toplumsal dayanışma ruhunun güçlenmesi ve toplumsal işbirliğinin artırılması bakımından da önemli bir role sahip olduğu varsayılır. Sivil itaatsizlik eylemcisinin amacı barışçıl yollarla gerekli uyarıyı yapmak, ilgililere ihtarında bulunmak ve hükümete sesini duyurabilmektir. Eğer haklı bir istek doğru olmayan ve halk tarafından tasvip görmeyen bir şekilde talep edilirse, bu tür bir girişim onun haklılık gücünü zayıflatır. Çünkü sivil itaatsizlik genel olarak insanların sağduyusuna hitap ederek vicdanları ve kanaatleri ele geçirmeye çalışan bir eylem biçimidir.

Modern demokrasilerde sivil itaatsizlik giderek önem kazanan bir eylem biçimi olarak görülmektedir. Bu durum, sivil itaatsizliğin hukukla bağdaşıp bağdaşmayacağı konusunda akla bazı sorular getirmektedir. Sözgelimi, değişim talep etmek amacıyla yasaya karşı çıkma eyleminin yasal hale getirilmesi mümkün müdür? Sivil itaatsizlik ve vicdani ret hukuksal bir çerçeveye alınabilir mi? Halkın hükümete karşı şikayetlerini ya da hak taleplerini barışçıl bir şekilde hukuka bağlı kalarak eyleme dönüştürmeleri ne ölçüde olanaklıdır? Sivil itaatsizlik eylemi düşünce ve ifade özgürlüğü hakkı kapsamında görülebilir mi? Her şeyden önce böyle bir oluşum direnişçinin eylemlerinin sonuçlarını üstlenmesi riskini ortadan kaldıracığından dolayı iki bakımdan sorunlu görünmektedir. Birincisi, direniş eylemi mesajının zayıflaması; ikincisi ise, eylemin ahlaki dayanağının tartışılır hale gelmesidir. Dikkat edilmesi gereken diğer önemli bir nokta ise sivil itaatsizlikte sözün değil, eylemin esas alınmasıdır. Önemli sayıda yurttaşın toplumsal barışa haneler getirilmeden kolektif hareket ederek bir hak talebinde bulunmaya yönelik eylemlerini özgürce gerçekleştirmeleri elbette ki önemlidir. Ama yine de bu tür eylemlere karşı devlet kurumlarının esnek davranması güvenlik politikalarından dolayı yeni bir tartışmanın fitilini ateşleyecektir ya da eski tartışmaları yeniden gündeme getirecektir. İnsan hak ve özgürlükleri mi yoksa güvenlik politikaları mı? Elbette ki bu ikisi bir birinin alternatifi değildir, olamaz. İkisinden birinin seçilmesi gibi bir koşul hiç olamaz. Ama yine de bu sorun geçmişte olduğu gibi günümüzde de bu



konuda kafa yoranların gündemlerinin merkezinde kalmaya devam edecek gibi durmaktadır.

Devlete karşı direnmenin diğer bir formu olan vicdani ret ise, genel olarak bireyin devlete karşı bir görevi ya da buyruğu ahlaki ve vicdani bulmayarak yerine getirmeyi kabul etmemesidir. Vicdan, potansiyel olarak doğuştan herkeste var olan bir yetenek olsa da genellikle kişinin kendi öz benliğiyle olan ilgisinden ortaya çıkan bir davranış örneğidir. İyi insan, genel olarak bir çıkar olmaksızın açık bir haklılığın yanında tarafını belli eden kişidir. Dolayısıyla, vicdanının sesine kulak vererek çıkarsız bir haklılığın yanında yer alan ve bu konuda direniş gösteren kişileri, vicdan mahkemesinin önüne huzurlu bir şekilde çıkabilen ve iyi insanlar olarak beraat eden kişiler olarak görmek gerekir. Elbette ki bu kişilerin vicdani ret konusunda hüsnüniyet sahibi olduklarını varsaymamız koşuluyla.

Devlete karşı barışçıl yollarla direnmenin her iki formunun ortak amacı bir haksızlığı ortadan kaldırarak daha adil bir dünya oluşturmaktır. Özellikle sivil itaatsizlik gasp edilen, yok sayılan, etkisizleştirilen, üstü kapatılarak karanlıkta bırakılan, görünmez kılınan hak ve özgürlüklere ışık tutma ve onları yeniden gün ışığına çıkarma çabasıdır. Bu eylem biçimi, bir bakıma gücü elinde tutan zorbarların can çekiştirdiği doğal hakların, özgür ruhlu insanlar tarafından barışçıl yollarla hayata kazandırılması mücadelesi olarak görülebilir. Sivil itaatsizlik ve vicdani ret eylemlerinin haklılaştırılmasında kanaatlerimizi ortaya koyarken başvurduğumuz ölçütler, bireysel bakış açılarımızın temelini oluşturan özel inançlarımız ve görüşlerimiz olmamalıdır. Bu konudaki kanaatlerimizi belirleyen temel ölçüt düşünce ve ifade özgürlüğüne dayalı olarak fikirlerin ve inançların kendileri olmalıdır. Diğer insanlarla barış ve huzur içinde yaşamayı kendine prensip edinen her birey, sahip olduğu hak ve özgürlükleri diğer insanlar için de aynen kabul eder. Bu, kişinin kendi şahsında insana olan saygısı ve güvenidir. Nasıl ki toplumsal düzenin korunması için yasaya uymayı bir yurttaşlık ödevi olarak görüyorsak, yasayı ihlal eden eylemcinin hak arayışını anlamaya çalışmak da bir ödevdir. Yanı sıra, direnişçinin de yasayı ihlal ederken başkalarının canına ve malına zarar vermeme prensibine uyması onun için bir ödevdir. Unutulmamalıdır ki, hiçbir hak haksız bir şekilde talep edilerek haklı kılınamaz. Haklılık üzerine ısrarlı bir direniş barışçıl ikna yolundan şaşmamalıdır. Ahlaki hedeflere ancak ahlaki araçlarla ulaşılabilir.



Son tahlilde, tüm yurttaşların istidatlarını eşit ve özgür şekilde geliştirme imkanına sahip olması, toplumsal dayanışmanın ve birlikteliğin güçlü bir şekilde sürdürülmesi ve sorunların demokratik yollarla çözüme kavuşturulması için, demokratik hukuk devletinin meşru sınırları içinde barışçıl yollardan en ufak bir sapma göstermeden gerçekleştirilen sivil itaatsizlik ve vicdani ret gibi eylemlere gereksinim olduğu bir gerçektir. Bu eylemlere karşılık demokratik hukuk devleti ise kendi olgunluğunu direnişçilerle demokratik çoğulculuk bağlamında bir konsensüs oluşturarak söz konusu talepleri karşılayan yasal değişiklikleri hayata geçirerek göstermelidir.

Kaynaklar

- Arendt, H. (2018). Sivil İtaatsizlik. İçinde *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (ss. 79-121).
- Aristoteles. (1975). *Politika* (M. Tuncay, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik* (S. Babür, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Arslan, A. (2017). *Felsefeye Giriş*. BB101 Yayınları.
- Bolay, S. H. (2013). *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. LTD. ŞTİ.
- Cohen, J. L., & Arato, A. (2013). *Sivil Toplum ve Siyasal Teori* (B. Kurt, Çev.). Efil Yayınevi.
- Coşar, Y. (2018). Önsöz: Sivil itaatsizlik. İçinde *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (ss. 9-28). Ayrıntı Yayınları.
- Dahl, R. A. (2019). *Demokrasi Üzerine* (Kadioğlu B., Çev.). Phoenix Yayınları.
- Değirmencioğlu Yıldız, B. (2016). John Locke'da Doğa Durumu ve Direnme Hakkı. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C. XX, (3)*, 375-410.
- Dworkin, R. (2018). Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği (Y. Coşar, Çev.). İçinde *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (ss. 144-164). Ayrıntı Yayınları.
- Galtung, J. (2018). Gandhi ve Alternatif Hareket Teoride Satyagraha-Normlar (Y. Coşar, Çev.). İçinde *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik* (ss. 216-231). Ayrıntı Yayınları.
- Geçit, B. (2022a). *İnsan Hakları Nedir? Çizgi* Kitabevi.
- Geçit, B. (2022b). *Politik İnceleme: Demokrasi Nedir? Çizgi* Kitabevi.



- Giddens, A., & Sutton, P. W. (2014). *Sosyolojide Temel Kavramlar* (A. Es-
gin, Çev.). Phoenix.
- Güneş, H. (2016). *Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*. Ütopya Yayınevi.
- Habermas, J. (2018). Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin'in De-
nektası. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı (Y. Coşar, Çev.).
İçinde *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (ss. 122-143). Ayrıntı Ya-
yınları.
- Hobbes, T. (2010). *Leviathan* (S. Lim, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T. (2014). *De Cive* (C. D. Zarakolu, Çev.). Belge Yayınları.
- Karakaplan, M. (2020). *Silahsız Savaşçı Gandhi ve Sivil İtaatsizlik*. Kitap-
yurdu Doğrudan Yayıncılık.
- King, M. L. (2018). Birmingham Cezaevi'nden Mektup (Y. Coşar, Çev.).
İçinde *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (ss. 195-215). Ayrıntı Ya-
yınları.
- Locke, J. (2002). *Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* (S. Taşçı & H.
Akman, Çev.). Metropolis Yayınları.
- Mill, J. S. (1971). *On Liberty, Representative Government, the Subjection
of Women*. Oxford University Press.
- Montesquieu. (2017). *Kanunların Ruhu Üzerine* (B. Günen, Çev.). Türkiye
İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm* (M. F. Bilgin, Çev.). İstanbul Bilgi Üni-
versitesi Yayınları.
- Rawls, J. (2018). *Bir Adalet Teorisi* (V. A. Coşar, Çev.). Phoenix Yayınevi.
- Rousseau, J. J. (2010). *Toplum Sözleşmesi* (V. Günyol, Çev.). Türkiye İş
Bankası Kültür Yayınları.
- Saner, H. (2018). Demokrasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine (Y. Co-
şar, Çev.). İçinde *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (ss. 165-181).
Ayrıntı Yayınları.
- Scruton, R. (2007). *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Tho-
ught*. Palgrave Macmillan Press.
- Spinoza, B. (2009). *Politik İnceleme* (M. Erşen, Çev.). Dost Kitabevi Ya-
yınları.
- Thoreau, H. D. (2018). Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine (Y. Coşar,
Çev.). İçinde *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde* (ss. 29-54).
Ayrıntı Yayınları.



- Thoreau, H. D. (2019). *Sivil İtaatsizlik ve İlkesiz Hayat* (E. Özkan, Çev.). İthaki Yayınları.
- Thoreau, H. D., & Gandhi, M. K. (2021). *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş* (H. Arslan & F. Ünsal, Çev.). Vadi Yayıncılık.
- Yayla, A. (2019). *Siyasi Düşünce Sözlüğü*. Adres Yayınları.

Öz: Yasalar, yurttaşların hak ve ödevlerini belirleyen kurallardır. Yasalar yaptırım gücüne sahiptir. Peki, bireylerin bir haksızlığa neden olduğuna inandıkları yasalara uymaları gerekir mi? Birey yasaya uyma görevi ile hak arama görevi çatışması durumunda nasıl hareket etmelidir? Haksızlıkları düzeltmek için bireylerin devlete karşı direnme hakları var mıdır? Adaletsizliğe karşı olmak insani bir görevdir. Genel olarak barışçıl yollarla devlete karşı direnmenin iki formundan söz edilir. Bunlar, sivil itaatsizlik ve vicdani rettir. Sivil itaatsizlik, bir grubun haksız bulunduğu politikaları düzeltmek amacıyla barışçıl yollarla gerçekleştirdikleri bir eylem biçimidir. Genellikle çoğunluğun adalet duygusuna yönelik aleni olarak gerçekleştirilen bir eylemdir. Vicdani ret ise daha çok bireysel olarak kişilerin ahlaki bulmadıkları buyruk ve yasalara uymayı reddetmeleridir. Bu çalışmada barışçıl yollarla devlete karşı direnmenin iki formu olan sivil itaatsizlik ve vicdani ret üzerinde durulacaktır. Önce sivil itaatsizlik eylemi ile vicdani reddin genel özelliklerinin neler olduğu ele alınacaktır. Daha sonra da devlete karşı direnmenin haklaştırılmasının mümkün olup olmadığı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Devlet, hak, direnme, sivil itaatsizlik, vicdani ret.





Gazali'nin "Câh ve Riyâ'nın Zemmi" Metninden Hareketle "Fayda" Kavramı Üzerine Bir Soruşturma

An Investigation on the Concept of "Utility" Based on Al-Ghazali's Text "Zemm of Jâh and Riyâ"

İLİM ESRA TİTİZ 

Bingöl University

Received: 30.04.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: This study analyses the concept of "utility" through the thought of al-Ghazali. The article argues that the concept of "utility" can be formulated as "that which brings the incomplete closer to the complete" with reference to al-Ghazali's understanding of 'kemal' in his text "Zemm of Jâh and Riyâ". Analysing al-Ghazali's distinction between useful and useless knowledge reveals a similar structure. For al-Ghazali, the incompleteness of the one who wants to know comes between the one who wants to be known (object) and the one who wants to know (subject). Every human being desires to eliminate the incompleteness in his being and thus become an complete (kâmil). However, it seen that both knowledge and individual action are not absolute, since the form and degree of incomplete is different for each person who desires to be complete. In order to understand whether something is beneficial or not, it is necessary to look at what deficiency it will fill in the individual. The results of the study show that for al-Ghazali, the condition for something to be "useful" depends on whether it is a "need" that brings the person closer to what is truly complete.

Keywords: Al-Ghazali, Kemal, utility, desire, individuality.



Giriş

Araştırma, Gazali (d.1058- ö.1111)'de “fayda” kavramının nasıl bir anlam içeriğine sahip olduğunu *İhya* kitabının “Câh ve Riyâ'nın Zemmi” başlıklı metnini esas alarak soruşturmayı amaçlar. Metnin ele alınmasının iki sebebi bulunmaktadır. İlki Gazali'nin fayda anlayışının merkezinde bulunduğunu düşündüğümüz “kemal” düşüncesinin metin içinde derli toplu açıklanmış olmasıdır. İkicisi metindeki Zahit örneği Gazali hakkındaki yaygın kanaati sorguya açmaktadır. Yaygın kanaate göre Gazali, insanın eylemlerini dini esaslar üzerinden belirlediği için tefsirsel ihlallere izin vermez. Ancak İbrahim Musa'nın da dikkat çektiği üzere Gazali'de insanın kemale erme arzusu ile toplumsal ahlakın gereklilikleri çatıştığında alışılmadık bir tablo ile karşılaşılır (Musa, 2018, p. 178). Gazali'nin ilgili metinde bireysel eylemin imkânları hakkında sunmuş olduğu olanaklar ve başka eserlerinde de paralel açıklamalarının bulunması onun “fayda” dan ne anladığını irdeleme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.

Gazali gibi hakikat merkezli (teosanrtik) düşünen bir kimsenin “birey” ve “bireyselliğe” yer açan bir anlayış geliştirdiğini söylemek dikkat çekicidir. Çünkü Orta Çağ düşüncesinin karakteristiği olan hakikat merkezli düşünce yapılarının bireye yer vermediği düşünülür. Modern Çağ'da ise merkeze “Tanrı/ hakikat” yerine “özne/birey” yerleşir. Modernizmin fikirsel bazda İngiliz utilitarianizmi ve Amerikan pragmatizmi gibi akımları ortaya çıkarması ise “birey” ve “fayda” düşüncelerinin birbirlerinden bağımsız olmadığını göstermiştir. Biz bu çalışmada Gazali'yi modern düşünce ile kıyaslamayacağız. Ancak modern düşüncede daha net görülen “birey” ve “fayda” ilişkisini bir Orta çağ düşünürünün fikirleri üzerinden inceleyeceğiz. Böylece Gazali düşüncesi gibi “Tanrı merkezli” bir düşünce yapısının “fayda” kavramına nasıl bir anlam verdiği ve bu kavram ile bireysel eylemin olanakları hakkına neler söylediği tartışılacaktır.

Gazali'nin “Câh ve Riyâ'nın Zemmi” başlıklı metni incelenmeden önce birinci başlık altında fayda kavramının sözlüklerde nasıl tanımlandığı ve hangi anlamlara gelebileceği araştırılmıştır. Ardından metin incelenerek Gazali'nin “fayda” dan ne anladığı formüle edilmiştir. Gazali metninde fayda elde etmenin amel ile desteklenen “ilim” ile mümkün olabileceğini söyler. Bu nedenle üçüncü başlıkta Gazali'nin diğer eserlerindeki faydalı ilim ve faydasız ilim ayrımı incelenerek elde edilen çıkarımın diğer



metinlerindeki söylemleriyle uyumlu olup olmadığına bakılmıştır. Dördüncü başlıkta ise Gazali'nin birey ve fayda arasında nasıl bir ilişki kurduğu örnek anekdotlarla tartışılmıştır.

1. Fayda Nedir?

Fayda kelimesinin aslı Arapça olup "faide" kelime kökünden gelir. Cübran Mes'ud tarafından hazırlanan Arapça lugatta "faide" kavramı bir kimsenin elde ettiği kazanım, kazanç ve faiz olarak açıklanmaktadır (Mes'ud, 2024). *el-Mu'cemu'l-Vasît* sözlüğünde de birinci anlamda "bilgi, emek, para ve benzeri şeylerden elde edilen kazanç" olarak tanımlanmıştır. İkinci anlamı ise günümüz Türkçesinde kullanılan "faiz" olarak gösterilir (Mustafa, 2024).

Anadolu Türkçesine yazın yolu ile geçen fayda kavramı çıkar, kazanç, yarar, umut, işe yarama anlamlarına gelir (Eyuboğlu, 2020, p. 259). İngilizce felsefe literatüründe fayda ifadesi için Jeremy Bentham (d.1748-ö.1832) Fransızca kökenli "utility"; Charles Sanders Pierce (d.1839-ö.1914) ise Yunanca kökenli "pragma" kavramlarını kullanmıştır. Utility sözlükte "bir şeyin özellikle pratik yoldan yararlı olması" ("Utility," 2024) şeklinde tanımlanırken "pragma" kelimesinin köken anlamı ise "eylem" dir (James, 2019, p. 24). Bu hususta James, Pierce'ün şöyle dediğini nakleder: "bir düşüncenin anlamını geliştirmek için tek yapmamız gereken hangi davranışı üretmeye uygun olduğumuzu belirlemektir." (James, 2019, pp. 24, 25). James, pragma kavramının aynı zamanda "pratik" kavramının kökeni olduğuna dikkat çeker. Bir nesne hakkındaki yargılarımızı belirleyebilmenin yolu: ondan hangi duyuların beklenebileceği ve ona ne tür tepkiler hazırlayabileceğimizdir (James, 2019, p. 25). Yani onlara göre fayda, eylem ve davranışlarla ortaya çıkacak ve deneyimlenebilecek bir şeydir.

Bütün tanımlar, faydanın bir "kazanım" olduğunda ortaktırlar. Ancak bir kazanım iki biçimde olabilir. İlki, bir eksiğin giderilmesiyle oluşan "tamamlama" anlamında edinilen yarar¹dir. Örneğin su insan için mutlaka faydalıdır. Ama mutlak fayda değildir. Vücudun ihtiyacı kadar su alması faydalı iken ihtiyacından fazlasını alması faydalı değildir. İkincisi, herhangi bir

¹ Fayda kelimesinin eş anlamlısı olan "yaramak (yararlı olmak)" ifadesi Türkçe uçurum, yarılmış yer anlamına gelen "-yar" kelimesinin anlam genişlemesiyle oluşmuştur. Bkz. Eyuboğlu, İ. Z. (2020). Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü. In *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. s. 730. Kavram bir yarayı, sorunu, noksanlığı gidermeyi ifade ettiğine göre "tamamlayan" anlamı daha belirgindir.



şeyin üzerine daha fazlasının eklenmesiyle oluşan “çoğalma” ile elde edilen kârdır. Arapça ikincil anlamda faiz kavramına işaret edilmektedir. Faiz anlamında kullanılan fayda “tamamlama” değil “çoğalma” anlamını merkeze alır. Buna göre, bir kimsenin para kazanması ihtiyacından fazla olduğunda ona faydasız denmez, kazançtır. Çünkü bir ihtiyacı giderme değil olanın üstüne daha fazlasının eklenmesi kast olunmaktadır.

Fayda kavramı arzu (istenç) kavramı ile de ilişkilidir. Çünkü her fikir bir yönelimi ve her yönelim de kendi içerisinde bir amacı barındırır. Varılmak istenen bir hedef, karşılanması gereken bir ihtiyaç, yetkinlik olarak belirlenmiş bir ideal ya da herhangi bir şeye yönelik bir arzu olmalı ki onu sağlayabilen şeye yararlı, faydalı denilebilsin. Amaç kişinin arzusuyla, istediği şeyin ne olduğuyla belirlenir. Söz konusu bir filozofun felsefesi olduğunda o da kendi içerisinde bir yönelim dolayısıyla da bir amaca sahiptir. Aslında her fikir, düşünce sistemi, felsefe - adına her ne dersek diyelim - kendi içerisinde amacına ulaşmaya yarayan fayda unsurlarıyla çevrilidir. Yani bir şeye faydalı denilmesi için onun amacın içinde barındırdığı yönelime uyması gerekmektedir. Söz konusu amaç ve arzusu yerine geldiğinde edinilen şey fayda olarak addedilir. Bu noktadan bakıldığında fayda, “amaca ulaşıldığında kazanılan şey” olarak da tanımlanabilir. Bir “amaca ulaşılmasını sağlayan” şeye ise “faydalı” denilir.

Fayda kavramı üzerine yukarıda yapmış olduğumuz analizlerden hareketle Gazali'nin faydayı nasıl kullanıp tanımlamış olduğuna bakılabilir. Gazali eserlerinde fayda kavramını Arapça kökü olan el-fâide ifadesi ile kullanmaktadır. O *İktisat*'ta faydanın (fâide) anlamının, sıkıntının (el-külfe) ortadan kalkması olduğunu söyler (Gazâli, 2018a, p. 148). Tanım incelendiğinde, insanın sıkıntı durumu yani külfet, karşılanması gereken bir ihtiyacın varlığına işaret eder. O halde bu tanımda fayda: salt bir kazanım, eklenen bir şey olan “çoğalma” anlamında değil, bir eksiği gideren, ihtiyacı

² Bu tanıma göre faydalı olan şey bir bakıma “araç” hükmüne geçer. Öyleyse aracın fayda ile örtüşen bir yapısı vardır. Ortak mahiyet alanı içerisinde buluşabildikleri için aynı anlama gelebilme potansiyelleri mevcuttur. Bu, aracın içerisinde taşıdığı bir potansiyeldir. Yani faydalı olma aracın içerisinde bil kuvve olarak vardır ama her zaman gerçekleşmeyebilir. Çünkü “araç” sabit ve belirlidir. Oysa fayda sabitlenemez, aktiftir. Öyleyse aracın varlık sebebi faydalı olmaktır. Ama her zaman fayda sağlamayabilir. Fayda, aracın içerisinde bulundurduğu potansiyeli sağladığında ortaya çıkan şeydir. Araç amaç için kullanılan, fayda ise amaca “yarayan”dır. Bu yüzden de faydanın “sonuç” ile yakın bir ilişkisi vardır.



karşılayan bir şey olarak "tamamlama" anlamında kullanılmıştır. Ancak Gazali'de "fayda"nın ne anlama geldiğini çözümlenebilmek için tek bir tanım yeterli olmayacaktır. Araştırmanın yol gösterici metni incelenerek konu daha detaylı ele alınabilir.

2. Gazali'nin "Câh ve Riyâ'nın Zemmi" Metni

İncelemeye alınacak metin *İhyâ'nın* üçüncü cildi olan "Rub'ul-Mühlikat" bölümünün sekizinci kitabıdır. Kitap on iki fasıldır. Adından da anlaşılacağı üzere metinde câh³ (makam, mevki) ve riyâ (gösteriş için ibadet etme) nin insan için ne gibi zararlarının bulunduğu anlatılır. Başlıktaki "zemm" ifadesi ile Gazali'nin sadece zararlarından bahsettiği sanılabilir. Ancak o aynı zamanda konuyu, nedenleriyle ve temellendirerek açıklamaktadır. Çalışmada ilgilenecek olan nokta da onun bu temellendirmeleri olacaktır.

Gazali insana gerçekten neyin fayda verdiğinin bilinmesi gerektiği üzerinde durur. Çünkü insan kendisine gerçekten fayda vermeyen şeylere de arzu duymaktadır. Gazali (1974a, pp. 614, 615) insan tarafından bir şeyin sevilmesinin sebebinin onun doğrudan ya da dolaylı olarak bir faydasının oluşuyla yani insanın arzularını karşılamasıyla belirlendiğini söyler. Ancak ona göre insanda ilginç bir hal vardır: ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli şeyler sınırlı olmasına rağmen insan bunları sınırsız bir biçimde istemektedir. Gazali metinde insanın yaşaması için gerekenleri karşılayabilecek olan maldan çok daha fazlasını istemesini örnek gösterir: bir dere dolusu altını olsa ikinci bir deresinin daha olmasını arzular ya da hiçbir zaman gidip göremeyeceği yerlere kadar şöhretinin duyulmasını ister. Gazali'ye göre bunun insana hiçbir faydası yoktur. Gazali insanın neden ona faydası olmayacak şeyleri de arzuladığını sorar. Sorunun ona göre biri kolay, biri ise zor ve çok az kişinin anlayabileceği iki cevabı vardır. Birinci cevap, insanın elindekileri kaybetme korkusudur. Bu yüzden malını ya biterse diye biriktirir. İkinci cevap için *İsra* suresi 85. ayete⁴ işaret ederek sebebin "emr-i Rabbani" olduğunu söyler. İnsanın ruhunda "emr-i Rabbani" bulunduğu için o,

³ Gazali câh kelimesinin anlamının "gönülleri hürmetle kendisine raptedip itaat ettirmek" olduğunu söyler. Bkz. Gazâlî. (1974a). *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* (A. Serdaroglu, Trans.; Vol. 3). Huzur Yayınevi. s. 613.

⁴ "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: 'Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.'" (İsra: 85) (Meal. *Kur'an Yolu*).



Rububiyeti sevmektedir. Gazali Rububiyetin varlıkta kemal yani varlıkta tekleşmek olduğunu söyler (Gazâlî, 1974a, pp. 614- 617). Devamında der ki:

...âlemde olan her şeyin vücudu, kudret nurlarının parlamasına tabidir. Bu ise kudret sahibinin kemalidir. Fakat âlemde olan nurlar, tabidir, matbu değildir. Demek ki rububiyetin manası, varlıkta tekleşmektir. Kemal de budur. Her insan da bu tekleşmeyi arzu eder (Gazâlî, 1974a, p. 617) .

Gazali'nin sözlerini çözümleyebilmek adına onun nasıl bir varlık kabulü üzerinden hareket ettiğine, arzulayan ve “fayda” elde etmek isteyen insana nasıl bir konum verildiğine bakmak gerekir. Gazali'nin yukarıdaki açıklamaları varlığı; Allah ve O'nun dışındakiler olmak üzere iki kategoride değerlendirdiğini gösterir. Gazali benzer bir ayrımı *İktisat*’ta da yapmaktadır. Ona göre varlık genel anlamda gerçekten var olan ve gerçekten var olmayan, bir diğer ifade ile değişen ve değişmeyen olarak ikiye ayrılır (Gazâlî, 2018a, p. 37). Değişmeyen varlık diğer tüm varlıkları var eden ve onların varoluşlarının temelinde duran esastır. İnsan ise değişen varlıktır (Erek, 2021, p. 18). Gazali'nin şu sözleri ise onun Allah dışındaki varlıkları “noksan (eksik)” gördüğünü göstermektedir:

...her cihetçe tek olan Allahu Teâla’dır. Zira onunla beraber kimse yoktur. O’ndan başka her ne varsa, O’nun kuvvet ve kudretinin eseridir. Hiçbiri bizatihi kaim değildir. Bizatihi kaim olan, ancak Allahu Teâla’dır. Çünkü *Onunla başka bir mevcut yoktur*. Zira beraberlik rütbede müşterekliği gerektirir. Rütbede müştereklik kemalde *noksanlık*tır (Gazâlî, 1974a, p. 617).

Gazali’ye göre insanın arzusu varlıkta tekleşmek yani “kâmil olmak” tır (Gazâlî, 1974a, p. 617). Ergün’ün de belirttiği gibi Gazali’de “kemal” merkezi bir ahlak terimidir (Ergün, 2020, p. 120). Kâmil, kelime olarak “tam” demektir. O halde insan eksik ve yetersiz olduğu için tamlığı (kâmil olmayı) arzu ediyor olmalıdır. Gazali’de insan, oluş ve bozuluşa tabi olduğundan her şeye gücü yetmeyen bir varlıktır. Bu bağlamda değişen varlık olan insan, değişmeyen ve varlıkta tek olan Allah’ı arzular. Çünkü gerçek kemal yani tam (eksiksiz) olan sadece Allah’tır. Öyleyse insanın varoluş amacında Allah’a ulaşmak vardır. Yönelenin yönelimindeki amaç “kemal” bir başka ifade ile “eksiksiz” olmaktır.

Yukarıdaki açıklama ve çıkarımlardan hareketle Gazali’de faydayı daha anlaşılır kılmak adına insanın istencindeki amaç “Eksiksiz olan” olarak



nitelenecektir. Eksiksiz olanı yani Allah'ı arzulayan insan ise hiçbir zaman kâmil olamayacağından "kemal olamama" anlamını kastetmek üzere "eksik olan" olarak nitelenecektir. Yukarıda da belirtildiği gibi Gazali faydayı sıkıntının ortadan kalkması olarak görmüş ve tanımlamıştı. Öyleyse insan Tam olana yaklaştığı nispette sıkıntısından kurtulmuş yani fayda elde etmiş demektir. O halde fayda, noksan olan insanın eksiklik durumunun azalması sonucunda elde ettiği şeydir. Yani fayda "eksik olanı Eksiksiz olana yakınlıştıran" dır. Çünkü Gazali'nin felsefesinde yönelinen şey (amaç) eksiksiz olan Allah, yönelense eksik olan insandır.

Yukarıda görüldüğü üzere Gazali'nin varlığı Allah ve onun dışındakiler olarak ikiye ayırması onun "Tanrı merkezli" bir düşünce yapısı sergilediğini gösterir. Ancak Gazali faydayı eksik olan insanın eksiksiz olana ulaşma idealinde gördüğünden eylemin merkezinde insanın eksik olma durumu bulunmaktadır. Bu durumda belirleyici olan insanın ihtiyaçlarıdır. Çünkü amaçta eksikliğin minimize edilmesi bulunur. Eylemin idealinde Eksiksiz olan Tanrı varken eylemin nasıl olması gerektiğinin belirleyicisi insan bir başka ifade ile "birey" olur.

Metinde Gazali'nin, arzu ile bağlantılı olarak, "zevk" ile "fayda" yı da birbirinden ayırdığı görülmektedir. Ancak mesele zevk meselesi değil, zevk alınan şeyin faydalı olup olmadığıdır. Yani fayda mutlak anlamda iyi iken zevk her durumda iyi olmayabilir. Her insanın yöneliminin merkezinde "kemal" düşüncesi bulunduğu için insan kemali sevip arzular. Ancak Gazali'ye göre sevilen her şeye ulaşmak zevklidir. Dolayısıyla kişi, kemal olarak gördüğü bir şeye ulaştığında ondan zevk alacaktır. Gazali burada hakiki kemal ve vehmi kemali birbirinden ayırarak vehmi kemale dayanan zevkin kişiye bir faydası olmayacağını söyler. Vehmi kemali anlamanın yolu ise öncelikle onu fark etmektir. Bir şey eğer hakiki kemal değilse onu talep eden insan, hakiki kemal olmadığını anladığında duyduğu zevk de azalacaktır. Gazali'ye göre insanların bir başkasının gönlünde yer edinmeyi (câh) sevip arzulamasındaki en kuvvetli sebep de budur. Gazali bu tür sevgileri tedavi edilmesi gereken hastalıklar olarak görür. Tedavi için öncelikle teşhis, yani kişinin bu sevgisinin neden olduğu belirlenmeli ilaç olarak da ilim ve amelin birlikteliği gerekmektedir (Gazâlî, 1974a, pp. 626- 628).

Gazali'ye göre insan hiçbir zaman olamayacağı bir şeyi arzulamaktadır. Çünkü insanın varlığı eksik olmak iken o eksiksiz olmayı arzular. Gazali'ye



göre insan, kemalin son haddini idraktan yoksun olduğu için istemekten ümidini kesmemektedir. Sadece insan değil esasında her varlık, varlığının kâmil olmasını sevmekte ve arzulamaktadır (Gazâlî, 1974a, p. 617).

Kemali ilmi kazanım olarak gören Gazali, bu kazanımı yine bir arzu ile açıklar. İnsanı bilmeye yönelten itici güç “istila (kuşatma) arzusu” dur. Gazali’ye göre, kemalin en üstünü “bir şeyin varlığının kendinden olması”dır⁵. İnsanın bir şeyin varlığının kendinden olmasını başarabilmesi mümkün olmadığı için onu “istila” ederek kuşatmaya çalışır. Tam da bu yüzden istilanın herkesin tabiatının sevdiği bir şey olduğunu söyler (Gazâlî, 1974a, p. 617). Gazali varlığın değişen (Allah dışındaki varlıklar) ve değişmeyen (Allah’ın zatı ve sıfatları) olarak ikiye ayrıldığını hatırlatıp, istila arzusunun varlık biçimleri üzerinde nasıl işlediğini de açıklar. İnsan, tasarrufunda muktedir olmadığını “bilme” yoluyla istila etmeye çalışır. Bu yüzden Allah’ın, meleklerin, yıldızların, göklerin ve diğer varlıkların sırlarını çözmek ister (Gazâlî, 1974a, p. 617). Gazali’nin buradaki açıklamalarına göre “bilmek” aslında bir şeyi “istila etmek” tir.

Gazali’nin açıklamalarına epistemolojik olarak bakıldığında bir şeyi bilmek için gerekli olan “tanım” kavramının da herhangi bir şeyi kuşatma anlamına geldiğine dikkat çekilmelidir. Tanım yaparken amaç ele alınan nesnenin olmazsa olmaz tüm özelliklerini en saf hali ile sunmaya çalışmaktır. Bir şeyi en net şekilde kavrayabilmek için onu zihinde “tutmak” gerekmektedir. Bu ise insanın bilmek istediği şeyi tanımlaması ile gerçekleşir. Benzer bir şekilde “anlamak” da bilme eyleminin yöneldiği nesneyi kuşatmayı amaçlar. Anlamak kelimesi; kavrama, anlağa yerleşmek, yakalamak, tutmak anlamlarını taşımaktadır (Eyuboğlu, 2020, p. 32).

Gazali insanın bir şeyi bilmek suretiyle kavradığında varlıkları istila etmiş olacağını ve bunun bir kemal olduğunu belirtmektedir. İnsanın gerçekte sevdiği ve yöneldiği şey de ilim ve kudretteki kemal yani bilmek ve eylemektir. Ancak insanda bulunan kudrette hakiki kemalin bulunmadığını söyler. Olsa olsa hakiki ilim vardır. Çünkü kudret, kişinin elinin tutması gözünün görmesi gibi bir takım irade ve eylem gücüdür. Ancak Gazali’ye göre bu, ölümden sonra devam etmez. İlim kudreti ise ölümden sonra da devam etmektedir. Esasında kişinin yaşarken kudret cihetinden kemali

⁵ Gazali “varlığın kendisinden olması” ifadesiyle bir şeyi yaratma ve onun üzerinde mutlak hakimiyet sahibi olmayı kasteder.



olabilse de bu kemal de insanı ilimdeki kemale ulaştırmak için bir vesiledir (Gazâlî, 1974a, pp. 621, 622). Gazali devamında ekler:

Bazen bu kuvvetleri kullanmakta servet ve mevkiye de ihtiyaç olur ki, bu sayede yemek, içmek, giymek ve meskenini temin eder. Fakat bunların da muayyen bir hududu vardır. Eğer bu varlıkları Allah'ı marifet için kullanmazsa, bunlarda peşin zevkten başka bir fayda yoktur. ...Bunu da bir kemal kabul eden aldanır (Gazâlî, 1974a, p. 622).

O halde eksik bir varlık olarak insanı Eksiksiz olana yaklaştıran iki temel şey karşımıza çıkmaktadır. İlki ilim ikincisi kudretteki kemaldır. İlim ve kudretteki kemali kazanmak Eksiksiz olana yaklaşmak demektir. İlimdeki kemal Gazali'nin bilgi anlayışına, kudretteki kemal ise onun ahlak fel-sefesine işaret etmektedir.

Gazali hakiki kemal ve vehmi kemalin birbiri ile karıştırılabileceğine dikkat çekerek hakiki kemalin üç şikkı olduğunu söyler (Gazâlî, 1974a, pp. 619, 620).

1. Allah'ın ilmi bütün malumatı kapsamaktadır. Bu yüzden kişinin ilmi artıp genişlediği nispette Allah'a, Tam olana, yaklaşır (Gazâlî, 1974a, p. 620).

2. Bilginin olduğu gibi maluma karşılık gelmesidir. Yani tam ve tamamen kavramadır. Bu en geniş ve olduğu gibi ancak Allah'a açıktır. Bundan dolayı kişinin malumatı ne kadar açık seçik ve doğru olursa, o kadar Allah'a yaklaşırlar (Gazâlî, 1974a, p. 620).

3. Allah'ın ilmi ezeli ve ebedidir. Yani değişmez. Bundan dolayı kişinin bilgisi de ne kadar değişmez ve sağlam esaslara bağlıysa, o kadar Allah'a yaklaşır (Gazâlî, 1974a, p. 620).

Gazali yukarıda dile getirmiş olduğu üç maddeyle insanın kemalini Allah'a "yaklaşmak" olarak gördüğünü açıkça izah etmiştir. Ayrıca hakiki kemal ve vehmi kemal ayrımı göstermektedir ki o, insanın kemal olarak elde ettiği ilmi kazanımı iki farklı anlam biçiminde ele almaktadır. Biri insandan bağımsız, değişmeyen ve mutlak olana yaklaşan bilgidir. Diğeri insanı Tam olana yaklaştıramayan ya da yaklaştırmaktan alıkoyan bilgidir. İnsandaki ilim ise tam olmadığına göre eksiktir. Gazali'ye göre değişim noksanlıktır. Çünkü insanın hedefi değişmeyene yaklaşıktır. Değişen bilginin civa gibi olduğunu söyler. Ona göre bu türden bir bilgi kalbe yerleşse bile bunda kemal yoktur (Gazâlî, 1974a, p. 622). Haliyle insan eğer hakiki



kemali değil de vehmi kemali elde etmişse fayda kazandığını sanır ancak aslında faydasız ilim elde etmiştir. Gazali çeşitli eserlerinde de “faydasız ilimden Allah’a sığınırım” hadisine dikkat çekerek her ilmin fayda vermediği düşüncesini desteklemektedir (Gazâlî, 1974b, pp. 3-5) (Gazâlî, 2018a, p. 14).

Sonuç olarak Gazali’nin “Câh ve Riyâ’nın Zemmi” metni insanın varlığa nasıl bir istenç ve amaçla yöneldiği hakkında önemli bilgiler ve teorik bir bakış sunmaktadır. Gazali’nin buradaki açıklamaları onun fayda anlayışının “eksik varlığı Eksiksiz olana yaklaştıran şey” olarak formüle edilebileceğini göstermektedir. Bu formülasyonun Gazali’nin diğer metinlerindeki açıklamalarıyla uyumlu olup olmadığına bakılarak Gazali’nin fayda anlayışı daha net çözümlenebilir. Gazali hakiki faydayı ilmi kazanım olarak gördüğünden araştırma onun faydalı ilim ve faydasız ilim söylemi üzerinden devam ettirilecektir. Ayrıca Gazali’nin konu hakkında vermiş olduğu örnekler incelenerek onun fayda anlayışının bireysel eylemin olanakları hakkında neler söylediği soruşturulacaktır.

3. Gazali’de Faydalı İlim - Faydasız İlim

Gazali *İhya*’nın ilk bölümünü “ilim” bahsine ayırmıştır. Burada detaylı olarak ilmin ne olduğunu anlatır. Ona göre ilim, her şeyden üstün olup insanın elde etmesi gereken en faziletli şeydir (Gazâlî, 1974b, p. 39). Ancak ilmin de fayda vermeyen taraflarının bulunduğunu söyler. Devamında “mutlak fazilet” olarak nitelendirilen ilmin fayda vermeyen taraflarının nasıl bulunabileceğini sorgular. Sorunun cevabı: ilmin bizatihi zararlı olmadığı ama insanlar arasında bazı sebeplerden dolayı zararlı olabileceğidir. Yani zararın kaynağında bilginin bizatihi kendisi değil onunla meşgul olan “insan” bulunmaktadır (Gazâlî, 1974b, p. 77).

Gazali’nin bu açıklamaları yukarıdaki fayda formülasyonu göz önüne alındığında şu şekilde okunabilir:

İnsanın varoluşundaki eksiklik, bizatihi olan ilim ile insan arasına birtakım engeller çıkarabilir. Böyle bir durumda kişinin karşına “bilgi” şeklinde çıkan engel faydasız ilimdir. İnsan faydayı Eksiksiz olana yaklaştığı nispette kazandığına göre onu Eksiksiz olana yaklaşımdan alıkoyan ne varsa zarardır. Bu nedenle Gazali’nin eserlerinde bir ilmi değerlendirirken anlam içeriğinin ne olması gerektiğini çözümlenmeye çalıştığı görülür. Buna paralel olarak kişinin ilme hangi amaçla yaklaşması gerektiğini de



değerlendirmeye alır. *Mustasfa* ve *el-İktisat* gibi doğrudan belirli bir ilim üzerinde yazmış olduğu kitaplarının giriş bölümlerinde onun bu tavrı açıkça görülür (Gazâlî, 2017c, 2018a). Neticede ilmin değeri ona yaklaşan ondan elde ettiği kazanımla ilgilidir. Ancak bu kazanımın kişiyi hakikate yaklaştırması gerekir. Gazali'nin fayda anlayışı onun faydayı "çoğalma" olarak değil "tamamlama" olarak gördüğünü göstermektedir. Gazali durumu şu cümlelerle açıklar "Fakat ilim öğrenmek ile niyetin sadece âlimlerden öğrendiğini nakletmek (itibar ve maddi kazanım) değil, hidayeti bulmak ise seni müjdelerim." (Gazâlî, 2005, p. 14). Devamında hidayetin başı ve sonu, zahiri ve batını olduğunun bilinmesi gerektiğini söyler. Bu açıklamaları ile Gazali, ilmi kazanım olarak nitelendirebileceğimiz hidayetin birtakım aşamaları olduğunu ve bir anda gerçekleşmediğini dile getirmektedir.

Dikkat etmek gerekir ki, Gazali'nin burada bahsettiği konu, bir bilginin kişide sabitlenmiş olması değil, haddi zatında sabit/değişmez olana "yaklaşması" dır. İnsanın yetersiz olmasından dolayı elde ettiği bilgi doğrudan kazanılamamaktadır. Gazali bu açıklamalarıyla insanın bir bilgiyi ezberlediğinde yahut onu taklidi olarak kazandığında bunun bir kazanım olmadığını gösterir. Aşamalarının bulunması ise her insanın o bilgiyi aynı şekilde kazanamadığını yani bireysel farklılıkları gündeme getirmektedir.

Gazali hidayet ile insandan bağımsız olan doğrunun bilinmesini amaçlar. Böyle bir durumda "bilen", "bilgi" den ayırt edilmelidir. Amaç farklı, o amaca yönelik farklıdır. Amaç tek olabilir, ama ona yönelik çoktur. Çok olduğuna göre her yönelen aynı koşullar altında, aynı biçimlerde yönelmeyebilir. Yani insanların değişken ve birbirlerinden farklı oluşu amacın tekliğini değiştirmez. Ama bilen o amaca nasıl ulaşabileceği değişebilir. Gazali'nin bu bağlamda Hz. Ali'den almış olduğu "ilim tek bir nüktedir onu çoğaltan cehalettir." (Gazâlî, 1971, p. 131) cümlesi hatırlanmalıdır. Tek olan, onu bilmeye yönelendeki eksiklikten dolayı, onu bilende çoğalmış ve parçalara ayrılmıştır. Böylece gerçek fayda olarak addedilen ilmi kazanım bireyin eksiklik ölçüsüne göre şekil almaktadır.

Gazali'nin insan bilgisi söz konusu olduğunda kesin sınırlar çizmekten, herhangi bir ilmi mutlaklaştırmaktan kaçındığı söylenebilir. Örneğin, "İlim öğrenmek her Müslümana farzdır." hadisindeki ilimin ne olduğu üzerine yapılan tartışmalara dikkat çeker. Her âlim burada kastedilen ilmin kendi ilmi olduğunu iddia etmektedir. Gazali ise farz olanın bir tek ilim



olmadığını ama kelim, fıkıh, hadis gibi ilimlerin her meselesini öğrenmenin de farz olmadığını söyler (Gazâlî, 2017a, p. 114). O, meseleyi şöyle açıklar:

...kendisine ihtiyaç duyulan ilim bir çeşit değildir. Herkese göre aynı değildir. Belki haller ve zaman itibariyle değişir. Fakat hiçbir kimsenin ilimden ihtiyacı değişmez. Demek ki, bunun için peygamber efendimiz bururdu ki: “Hiçbir Müslüman yoktur ki, ilim öğrenmek farz olmasın.” Yani muhtaç olduğu ilim farzdır (Gazâlî, 2017a, p. 114).

Gazali'nin *Kimya*'da dile getirmiş olduğu bu açıklama onun *İhya* ve *İktisat* ta insana verdiği konumla uyumludur. Çünkü farz olunan ilmi “muhtaç olunan” olarak belirlemesi insanın eksik olduğunu ve eksiklik biçiminin herkeste aynı olmadığını gösterir. Burada fayda kavramının “tamamlama” anlamını baskın bir şekilde görmek mümkündür. Gazali “muhtaç olunan” ilmin “farz” olduğunu söyleyerek bilgi edinmenin bireysel gereksinim arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişki bulunduğunu göstermektedir.

İlmin tek ve mutlak olduğunu söyleyen Gazali'nin aynı zamanda ilmin herkese göre aynı olmayıp değiştiiğini söylemesinin altı çizilmelidir. Gazali'nin burada bahsettiği ilim, eksik olan varlıktaki ilim olmalıdır. *İhya*'daki tabiriyle “vehmi kemal” dir. Eksiksiz olana yönelenin eksik oluşu, herkesin eksiklik şekli ve derecesi farklı olduğundan, bireysel edimin mutlak bir tarzda gerçekleşemediğini gösterir.

Aynı zamanda verilen alıntı “ihtiyaç” kavramının insandaki ilmin neliği ve nasıllığı üzerinde belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Çünkü kemale ermeye çalışan insanın hakikat nezdinde eksikliğini duyduğu şey onun ihtiyacıdır. Bir ilim ise ihtiyacı karşıladığı oranda faydalıdır. Bu yüzden Gazali'nin ilim sınıflandırmalarının eserinden eserine değiştiiği görülür. Bunun nedeni her defasında muhatabın varlığını yeniden göz önüne almış olmasıdır. İlmi muhataba getireceği fayda üzerinden değerlendirir. Belirli bir aracı hakikatin yegâne yolu olarak sunmak yerine ihtiyaçlının ihtiyacına yarayacak olan, yukarıda Gazali'nin dile getirdiği gibi “muhtaç olunan” bulunmaya çalışılır.

Gazali ilmin zararlı oluş sebeplerini de bu bakış açısıyla ele almaktadır. Bir ilimin zararı o ilimle uğraşacak olan kişi ile alakalıdır. Örneğin bir ilim, onunla ilgilenecek olan kişinin anlamayacağı türdence bu ilim o kişiye zarar verir demektir. Anlayamayan bir kimse yanlış çıkarımlarda bulunup yanlışla yönelebilir. Kelam gibi ilimleri tam da böyle bir sebepten dolayı halka



menettiği görülmektedir (Gazâlî, 2018a, p. 24). Bazı hallerde bazı kimseler için cehaletin daha faydalı olabileceğini söyler. Ancak bir ilimden uzak durulmasını tavsiye etmek sadece muhatabın anlayamıyor oluşundan kaynaklanmayabilir. Bazen de muhatap "henüz" anlayabilecek durumda değildir. Bir ilmin kolay ve açık olan kısımlarını öğrenmeden zor olan kısımlarını öğrenmeye çalışmak buna bir örnektir (Gazâlî, 1974b, p. 81).

Gazali'nin faydasız ilimden uzak durulması gerektiğine dair uyarılarına birçok eserinden örnek sunmak mümkündür. Gazali insanın idrakinin yetmediği ilimlerden uzak durulmasını tavsiye eder: Örneğin *Mişka'*de "Artık kimin idraki bunu anlamaya kâfi değilse ilmin bu çeşidini terk etsin. Nitekim her ilmin *kendine mahsus adamları* vardır ve her şey ne için yaratıldıysa o onun için kolaylaştırılır." (Gazâlî, 2017b, p. 54) der. Benzer bir söylem *Mearic* kitabında ise şu cümlelerle geçmektedir: "İlmi yalnız taklit ile alanlar bu türlü ilimleri anlamaktan uzaktır. Zira *her zümre*, ne için yaratıldıysa ancak ona muktedir olabilir, onu kavrayabilir." (Gazâlî, 1971, p. 10). Gazali'nin bu cümleleri bireysel farklılıkların bir bilginin edinilmesinde belirleyici olduğunun bir başka göstergesidir.

Bir başka örnek *el-İktisad*'tan verilebilir. Gazali bu eserde hasmı reddettiği şeyi kabul etmeye mecbur bırakacak altı ispat yöntemi kullanacağını söyler. Söz konusu yöntemler arasındaki farkın ne olduğu sorusuna ise muhatabı merkeze alarak ona getireceği fayda üzerinden cevap verir:

"...bu altı yöntem *herkesin faydalanması bakımından* farklılık arz eder. ...Kişinin kaybettiği duyu organı ile bilinen bir asıl, görme duyusuyla bilinen bir asılda olduğu gibi, anadan doğma bir köre karşı kullanıldığında fayda vermez." (Gazâlî, 2018a).

Gazali'nin bilginin anlam ve değerini bizzat onu elde edecek kişiye getireceği fayda üzerinden değerlendirmesi sadece hasım söz konusu olduğunda geçerli değildir. Bu yaklaşımı bizzat kendine de uygular. *El-Munkız* kitabında kelam ilminin bir başkasının hakikate ulaşma amacına fayda verebileceğinden şüphesi olmadığını ama kendisi için yeterli gelmediğini söylemesi buna bir örnektir: "Zira şifa veren ilaçlar, hastalığa göre değişmektedir. Nice ilaçlar var ki bir hastaya fayda verirken diğerine zararlı olur." (Gazâlî, 2018b, p. 45).

Gazali'de bilgi ve hakikatin birbirinden ayrıştığına ve bu sayede onun pragmatik bir yapı kazandığına Özdemir de dikkat çeker. Özdemir'e göre



Gazali bilgiyi toplumsal bir bağlam ve düzlemde hakikati ise kişisel deneyimle ilişkilendirir. Bu sayede tarih dışı olan bilgi kişisel bir deneyim sonucu kazanılan keşf ile mümkündür. Toplumsal yapı içerisinde anlam kazanan bilgiye gelince Gazali metinlerinin bağlamın niteliğine göre değişen bir biçim kazandığı görülür (Özdemir, 2011, p. 225). Çünkü Gazali eserlerini farklı kitlelere yazdığından muhatabın hangi kitle olduğu metnin içeriğini etkilemektedir. Her bir toplumsal yapı bireysel farklılıklar baz alınarak gruplandırıldığından aslında içeriği belirleyen muhatap kitlenin bireyleridir.

Özetle, Gazali'nin faydalı ilim ve faydasız ilim arasında yapmış olduğu ayrımın merkezinde insan bilgisinin sınırlı oluşu ve bireysel farklılıkların mevcudiyeti bulunmaktadır. İnsan bilgisinin sınırlı oluşu insanın eksik bir varlık olmasından, bireysel farklılıklar ise eksiklik biçimlerinin aynı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda Gazali'de bireysel edimin olanakları onun fayda anlayışı ile doğrudan bağlantılıdır. Söz konusu bağlantı Gazali'nin dikkat çekici örnekleri üzerinden tartışılacaktır.

4. Gazali'de Bireysel Edimin Olanığı

Gazali'nin yukarıdaki açıklamaları onun faydayı ilmi kazanımda gördüğünü, ilmi kazanımın ise bireysel ihtiyaç ve bireysel farklılıklar ile belirlendiğini göstermektedir. Bu durum Gazali'nin insanı bir başka ifade ile bireyi öne çıkaran bir anlayış geliştirdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Genel anlamda Gazali'nin düşünceleri vahiy temelli olduğundan onun mutlak bilgiyi esas alması bu nedenle de bireysel eylemin olanaklarını sınırlandırması beklenir. Ancak Gazali'nin fayda anlayışı onun insanın edimlerine oldukça büyük bir rol atfettiğini göstermektedir.

Bireysel edimin olanakları ile şunu kastetmekteyiz: Gazali insanın nasıl eyleyeceği ve neyi bilmesi gerektiği sorularına o şeyin insana getireceği faydayı merkeze alarak cevap vermektedir. Gazali'nin fayda anlayışı insanı esas alsın bile insanın yöneliminin merkezinde "Eksiksiz olan" bulunduğu için modern anlamda kullanılan bir fayda anlayışına benzemez. Ancak bireyi ön plana çıkarmış olması insan eylemlerini mutlaklaştırmadığını göstermektedir.

Gazali'nin *İhya*'da konuyla ilgili vermiş olduğu Doktor ve Zahit anekdotları Gazali gibi bir fıkıh aliminin bireysel eylemin olanaklarına alışılmadık bir perspektif sunduğunu gösterir. *İhya*'nın ilim kitabında geçen Doktor anekdotu şöyledir:



Çocuğu olmayan bir çift doktora gider. Doktor kadının nabzına bakıp adama, "doğurmaması daha iyi çünkü hanımın kırk gün içinde ölecek" der. Bunu duyan kadın kırk gün boyunca yemeden içmeden kesilir. Kırk gün geçtikten sonra kadın ölmez. Doktora giderler. Doktor da kadının artık çocuğunun olabileceğini söyler. Doktora sebebini sorduklarında doktor kadının kilosundan dolayı çocuğunun olmadığını, onu ölüm korkusundan başka bir şeyin zayıflatmayacağını fark ettiği için böyle bir şey söylemiş olduğunu belirtir. Gazali'ye göre burada verilen temsil, bazı ilimleri bilmenin neden zararlı olduğuna ve "faydası olmayan ilimden Allah'a sığınırız." hadisinin ne anlama geldiğine bir örnektir (Gazâlî, 1974b, pp. 81, 82).

Gazali'nin örneğindeki doktorun aynı şikayetle bir başka hasta gelse böyle bir yöntem uygulamaması muhtemeldir. Doktor hastanın sadece hastalığına bakmamış onu bir bütün olarak değerlendirip karakter ve duygu durum analizini de yapmıştır. Hastaya teşhis olarak söylenen, gerçek teşhis olmasa bile, o teşhis yoluyla gerçekleştirilen tedavi için "faydalı" olmuştur. Burada anlatılmak istenen sabit gerçek ile sabit olmayan muhatap arasındaki ilişkidir. Önemli olan muhatabın o bilgiyi nasıl kazanabilir olduğundan fayda, bilgi sunulduğunda değil muhatap tarafından anlaşıldığında sağlanmış demektir. Doktorun başlangıçta söylediği olumsuz bir şey gibi görünmektedir. Ancak olumsuz gibi görünen sorunun çözümüdür. Doktor, alışla gelmiş belirli bir tedavi yönteminin yani sabit bir aracın fayda vermeyeceğini sezdiğinden fayda verebilecek başka bir yöntem uygulamıştır. Sonuçta varılmak istenen amaca ulaşılmıştır.

Gazali'nin örneği insanın bilgi edinmek ya da bir kimseye öğretmek için nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini muhataba getireceği faydayı merkeze alarak değerlendirdiğini gösterir. Ancak örnekteki Doktorun uyguladığı yöntemin ne kadar etik olduğu sorguya açıktır. Genel bir ahlaki ilke olan "yalan söylememek" ile "bireysel fayda" burada çatışmaktadır. Gazali'nin fıkhi ve ahlaki ihlallere olanak sunmayacağı kanaatindeyiz. Ancak bu örnek Gazali'nin ilmi kazanıma sonuç ve birey odaklı yaklaştığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Gazali'nin Zahit anekdotu ilim anlayışında olduğu gibi ahlak anlayışında da insanın nasıl eylemesi gerektiğinin faydalı olup olmama çizgisinde okunabileceğini gösterir. Kişinin nasıl eylemesi gerektiği fayda ve zarar çizgisi içerisinde faydaya en yakın hareket ne ise o olarak belirlenir. Bilginin



mutlaklığı mevcudiyet noktasında var olsa da eylemin mutlaklığından söz etmek mümkün değildir. Böylece “eylem” bakımdan evrensel bir ahlaki ilkenin ortaya “mutlak” anlamda konulup koyulamayacağı da tartışmaya açılmış olur. İbrahim Musa’nın belirttiği gibi, kişinin kemale erme arzusu toplumsal ahlakın gerekliliklerine baskın geldiğinde yahut çatıştığında Gazali’de tefsirsel birtakım ihlallerin, ortaya çıkmış olduğuna dair bazı emareler bulunmaktadır. Bu emareler İbn el-Cevzi gibi kimselerce Gazali’ye hakaret raddesine varan söylemlere yol açmıştır (Musa, 2018, pp. 178, 182). Söz konusu eleştirilere kaynaklık eden önemli açıklamalardan biri ele almış olduğumuz “Câh ve Riyâ’nın Zemmi” metnindeki Zahit İbn-i Kureyşi anekdotudur:

Züht ve takvasıyla şöhret bulmuş bir hal erbabı olan İbn-i Kureyşi, insanların kedisine karşı yaptığı teveccühün onu kalp rahatsızlığına sürüklediğini fark eder. Karşılaştığı probleminden kurtulabilmek için hamama girmiş ve hamamdan başkalarının kıyafetlerini giyip çıkmıştır. Hamamın kapısında bekleyen zahidi gören insanlar onun hali karşısında “bu bir zahit değil, bir yan kesicidir” derler. Bu sayede zahit, insanların gönlünden düşmeyi başarmıştır (Gazâlî, 1974a, p. 630).

Musa, insanlar tarafından aşağılanmış olmanın Gazali tarafından yüceltilmesinin aslında bir mecaz olduğunu söyler (Musa, 2018, p. 181). Gazali’nin örneğinin Musa’nın da belirttiği gibi bir mecaz olarak okunması gerektiğine katılıyoruz. Burada anlatılmak istenen eylemin nasıl kâr-zarar dengesi içerisinde işlediğidir. Zahidin korkusu ona duyulan teveccühün, onu amacından saptıracak olmasıdır. Çünkü herkes tarafından yapılan övgü zahidi eksik bir kimse olduğu bilincinden uzaklaştıracaktır. Her insanın arzusu kemale ulaşmak olduğundan, herkes tarafından tam ve kâmil bir kimse gibi görünmek o kişinin olmadığı ve olmayacağı şeyi, Eksiksiz olduğunu, düşünmesine sebep olur. Yani hakiki kemal yerine vehmi bir kemal elde edecektir. Böyle bir durumdaki kimse bugünün tabiriyle “narsisizm” tehlikesiyle baş başadır. Zahit tehlikeyi sezmiştir. Bir narsiste dönüşmek zararların en büyüğü olacaktır. Sorunu bertaraf edebilmek için yan kesici olarak anılmayı narsist olmaya tercih etmiştir. Çünkü zahidin içinde bulunduğu şartlar altında bu şekilde anılmak, doğru değilse bile, kâr-zarar mihenginde daha “faydalı”dır.



Gazali'nin zahit örneği onun söz konusu bakış açısının sadece ilim anlayışında değil ahlak düşüncesinde de belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu tarz bir ahlak anlayışı, ahlaki eylemi Kant gibi genel bir ilkeye dayandırmak yerine bireye ve bireyin içinde bulunduğu şartlara odaklanmaktadır. Gazali'nin söz konusu bakış açısının ne kadar kapsamlı olabileceğine onun ekonomi etiği üzerine yapılmış bir araştırma ile dikkat çekmek istiyoruz:

Gazali'nin fayda kavramının "çoğalma" anlamını değil de "tamamlama" anlamını merkeze alması ekonomi ahlakı ve politikası açısından oldukça önemli sonuçlar verebilmektedir. Gazali'nin ahlak ve iktisat görüşlerini ekonomi etiği üzerinden değerlendiren Daghistani, Gazali'nin kâr anlayışının modern ekonominin zorlandığı önemli bir sorunun üstesinden gelebileceğini düşünmektedir. Modern ekonomi, ekonomik akıl yürütme ile etik ilkeler arasındaki bağlantıyı kurmakta zorlanır. Çünkü amacında kârı maksimize etmek vardır. Bu amaç bireysel olmayan kazanımları ve bencil davranışları teşvik etmektedir. Geleneksel ekonomiye ahlaksız denilemeye bile piyasa ekonomisi ahlak dışı davranış kalıpları üretmektedir. Gazali'nin bakış açısı ise sadece bireysel kazanımla sınırlı değildir. Toplumsal refahı insanın ihtiyaçları doğrultusunda şekillendiren bir piyasa ile korumaktadır (Al-Daghistani, 2021, p. 125). Daghistani'nin Gazali'nin ekonomi etiği üzerine tespit ettiği bu nokta, makalenin "fayda" anlayışıyla paralel bir açıklama sunar. Gazali'nin insanın ihtiyaçlarını merkeze alan fayda anlayışı, bireysel faydanın toplumsal faydayı zedelediği aksine temin ettiği bir dünya görüşü sunmaktadır. Daghistani'nin ifadesiyle "etik-ekonomik öznelik, kendini tanıma ve dini hassasiyete dayanan doğru yaşamı kazanabilmek için bireysel fayda ile sosyal ilişkiyi birleştirir." (Al-Daghistani, 2021, p. 123). Çünkü Gazali, insanın arzularını önemser ama bu arzunun gerçek mi yoksa vehmi mi olduğunun sorgulanmasını ister. İnsanın sınırsız arzuları ile sınırlı gerçeği arasındaki dengenin kurulması gerektiğini öğütler. Böylece Gazali'de bireysel eylemin olanakları sınırsız ve ben merkezli değildir. Aksine insanın sınırlı olduğunu kabul eden ama ihtiyaçlarını da gerçekçi bir düzlemde temin etmeyi amaçlayan bir anlayış sunar.

Araştırma sınırlılıkları nedeniyle belirli bir metin esas alınarak Gazali'nin "fayda" anlayışını çözümleyen bu çalışmanın sonuçları konuya ancak bir giriş mahiyetindedir. Kanaatimizce konunun yapılacak daha detaylı çalışmalarla aydınlatılması gerekmektedir.



SONUÇ

“Fayda” kavramına karşılık sözlüklerde kazanç, yarar, çıkar, menfaat kelimelerine işaret edilir. Kavramın birbirinden ayrılabilir iki anlam biçimi vardır: ilki bir eksik ya da ihtiyacın karşılanıp giderilmesi yani “tamamlama” ile elde edilen yarar, ikincisi “çoğalma” anlamına gelen kazançtır. Bu bağlamda Gazali’ye bakıldığında o, faydanın anlamının sıkıntının ortadan kalkması olduğunu söyler. Yani “fayda” derken bir eksiği “tamamlama” anlamını kastetmiştir. İnsanın sıkıntı halinde olması, onun bir istencinin bulunduğu o eksikliğinden dolayı huzursuz olduğunu gösterir.

“Câh ve Riyâ’nın Zemmi” metninden hareketle Gazali’nin fayda anlayışı hakkında şu sonuçlara ulaşılmıştır: insanın yöneliminin merkezinde “kemal” arzusu vardır. Bu nedenle insan kâmil olanı sever. Ancak her kemal sanılan hakiki kemal değildir. Sorun, vehmi kemalin hakiki kemal ile karıştırılmasıyla ortaya çıkar. İnsanın varlığının gerçeği kâmil olmadığı yani eksik ve gücünün her şeye yetmediğidir. İnsanın arzuladığı her şeye gücü yetmediğinden, elle tutamadığı şeyleri zihnen tutmaya, onu tüm yönleriyle kuşatmaya çalışır. Gazali bu duruma “istila” der. Ama zihnen de “tam” olarak tutamaz. Bu durumda yapabileceği tek şey ilim ile kemale “yaklaşmak”tır. Yani insan hakiki kemale “yaklaştığında” “fayda” elde etmiş demektir. Gazali burada “fayda” ile “zevk” arasında da bir ayrım yapmaktır. Arzulanan bir şey, erişildiğinde zevk verir ancak insan gerçekte kemal olmayan bir şeyin kemal olduğunu düşünüp arzulanabilir. Ona eriştiğinde de bundan zevk alır. Eriştiği şey gerçek kemal değilse arzusu karşılanmış olsa dahi “fayda” değil zarar elde etmiştir.

Gazali’nin düşüncelerini daha anlaşılır kılmak adına insanın yöneldiği amaç olan “kemal” “Eksiksiz olan” olarak nitelenmiştir. Kemali arzulayan insan ise hiçbir zaman kâmil olamayacağından “kemal olamama” anlamını kastetmek üzere “eksik olan” olarak nitelendirilmiştir. İki kavramdan hareketle Gazali’de fayda “eksik olanı Eksiksiz olana yaklaştıran şey” olarak formüle edilmiştir.

Gazali mutlak bir fazilet olarak gördüğü ilmi de faydalı ilim ve faydasız ilim şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. Onun bu ayrımının ne anlama geldiği faydanın “eksik varlığı Eksiksiz olana yaklaştıran şey” formülasyonu ile okunduğunda şu sonuçları vermektedir: Gazali mutlak ilim ile insandaki ilmi birbirinden ayırarak bireyselliğe bir imkân tanıyan bir



anlayış sergiler. Gazali'ye göre insandaki bilgi, insanın eksikliğinden dolayı mutlak değildir. Bilinmek istenen, bilmek isteyen kapasitesince anlaşılabilir. Böylece araya eksik varlığın mevcudiyeti girer. Eksiksiz olanı bilmek isteyen, eksik olduğundan ve her insanın eksiklik şekli ve derecesi birbirinden farklı olduğundan hem bilginin hem de bireysel eylemin mutlak bir tarzda gerçekleşmediği görülür. Gazali'nin bu bağlamda bir ilmi, faydalı olup olmadığına göre değerlendirirken ona muhatap olan kişinin "ihtiyaç" ve "muhtaç olma" biçimlerini göz önüne aldığı fark edilir. Kemale ermeye çalışan insanın hakikat nezdinde eksikliğini duyduğu şey onun ihtiyacı olduğundan bir ilim ihtiyacı karşıladığı oranda faydalıdır. Gazali eylemi (amel) de ilim için bir destek olarak görür ve benzer tavrı insanın davranışlarının ölçüsünü belirlemede de kullanır. İnsanın nasıl eylemesi gerektiği faydaya en yakın hareket ne ise o olarak belirlenir. Böylece eylemin mutlaklığından söz etmek de güçleşmektedir. Bunun önemli bir sonucu "eylem" bakımından evrensel bir ahlaki ilkenin ortaya "mutlak" anlamda konulup kuyulamayacağına da tartışmaya açılmış olmasıdır.

Sonuç olarak, "fayda" kavramına eksik olan insanın eksiksiz olana "yaklaşabilmesi" için ne yapması gerektiği sorularak bakıldığında, aşkın hakikatin kabulünden vazgeçmeden de bireysel eylemin olanaklarından bahsedilebileceği görülmektedir. Ayrıca Gazali'nin bir ilmin değerini "muhtaç olunan" üzerinden değerlendirdiğini bugüne çevirip hangi bilgileri elde etmeye "muhtaç" olduğumuz yeni baştan sorulmalı, sorgulanmalıdır.

Kaynaklar

- Al-Daghistani, S. (2021). *Ethical Teachings of Abu Hamid al-Ghazali - Economics of Happiness*. Anthem Press.
- Erek, İ. E. (2021). *Gazali'de İnsan ve Hakikat*. Aktif Düşünce Yayıncılık.
- Ergün, B. K. (2020). *Gazâli Düşüncesinde İnsanın Kemali*. İlem Yayınları.
- Eyuboglu, İ. Z. (2020). Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü. In *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*.
- Gazâlî. (1971). *Meâricü'l-Kuds* [Mukaddes Merdivenler] (Y. Arıkan, Trans.). Eskin Matbaası.
- Gazâlî. (1974a). *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* (A. Serdaroglu, Trans.; Vol. 3). Huzur Yayınevi.
- Gazâlî. (1974b). *İhyau Ulumi'd-Din*. Huzur Yayınevi.



- Gazâlî. (2005). *Filozofların Tutarsızlığı*. Klasik.
- Gazâlî. (2017a). *Kimyâ-yı Saadet* (A. Arslan, Trans.). Merve Yayınları.
- Gazâlî. (2017b). *Mişkâtü'l Envar* [Nur Metafizigi] (A. C. Köksal, Trans.). Büyüyeay Yayınları.
- Gazâlî. (2017c). *Mustasfâ*. Klasik.
- Gazâlî. (2018a). *El-iktisâd fi'l-i'tikâd* [İtikadda Orta Yol] (O. Demir, Trans.). Klasik.
- Gazâlî. (2018b). *El Munkız'ul Mine'dalal* [Dalaletten Çıkış Yolu] (O. Arpaçukuru, Trans.). Beyan.
- James, W. (2019). *Pragmatizm* (F. B. Aydar, Trans.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mes'ud, C. (2024). faide. In *er-Râid*. Retrieved 28.02.2024, from almany.com
- Musa, İ. (2018). *Gazali ve İmgelem Poetikası* (Ç. Taşkın, Trans.). Hece Yayınları.
- Mustafa, v. d. (2024). faide. In *el-Mu'cemu'l-Vasît*. almany.com
- Özdemir, M. (2011). Alternatif Gazzâlî Epistemolojisi Okumaları İçin Bir Deneme: Toplumsal Önkoşullu Bir Bağlamda 'Cedel' ve 'Keşf'in Anlamı. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2).
- Utility. In. (2024). *Cambridge Dictionary*. Retrieved 01.03.2024, from <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/utility>.

Öz: Araştırmada “fayda” kavramı Gazali'nin düşünceleri üzerinden irdelenmiştir. Makale, Gazali'nin “Câh ve Riyâ'nın Zemmi” metnindeki “kemal” anlayışını referans alarak “fayda” kavramının “eksik olanı Eksiksiz olana yakınlaştıran şey” olarak formüle edilebileceğini öne sürmektedir. Gazali'nin faydalı ilim ve faydasız ilim ayrımı incelendiğinde de benzer yapının mevcut olduğu saptanmıştır. Gazali'de bilinmek istenen obje ile bilmek isteyen suje arasına bilmek isteyen eksik oluşu girer. Her insan ise zatındaki eksikliği gidermeyi böylece Eksiksiz (kâmil) olmayı arzulamaktadır. Ancak Eksiksiz olmayı arzulayan her insanın eksik olma şekli ve derecesi birbirinden farklı olduğundan hem bilginin hem de bireysel eylemin mutlak bir tarzda gerçekleşmediği görülür. Bir şeyin faydalı olup olmadığının anlaşılabilmesi için de bireyde hangi eksikliği karşılayacak olduğuna bakılır. Araştırmamızın sonuçları, Gazali'de bir şeyin “faydalı” olmasının koşulunun o şeyin kişiyi gerçekten Eksiksiz olana yaklaştıran bir “ihtiyaç” olup olmadığına bağlı olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Gazali, Kemal, fayda, arzu, bireysellik.



Gregor Mendel'in Makalesi Neden Unutuldu?

Why Was Gregor Mendel's Article Forgotten?

NEFİSE BARAK 

Muş Alparslan University

Received: 06.11.2023 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: Gregor Mendel is known as the founder or father of the science of inheritance, which has become a significant branch of science today. Mendel's reputation as the founder of the science of inheritance is based on his article Experiments on Plant Hybridization published in 1866. However, this extremely important article was ignored and unrecognized by the scientific community of the time for a long period after it was published, and was almost forgotten in time. Experiments on Plant Hybridization was noticed by only three scientists in 1900, exactly 34 years after its publication. Following being noticed, the article brought along a lot of controversy and was accepted by the scientific community after 1930 and became the leading theory in the science of inheritance. In this study, I will offer a possible answer as to why the significant article Experiments on Plant Hybridization of Mendel, who is considered as the founder of the science of inheritance, did not attract attention for a prolonged period after its publication and the reasons behind its being forgotten.

Keywords: Mendel, inheritance, Darwin, the theory of evolution, pangenesis.



1. Kalıtım Biliminin Doğuşu

Genel hatlarıyla “ebeveynler ve yavrular arasındaki ilişkilerin tutarlı bir örüntüsü” olarak tanımlanan kalıtım bilimi ebeveynlerden yavrulara aktarılan özelliklerin nasıl aktarıldığını, bu özelliklerin gelecek nesillerde nasıl ve neden ortaya çıktığı ile ilgilenir (Cobb, 2006). Şüphesiz yavruların neden ebeveynlere veya akrabalara benzediği, bu benzerliğin neden ve nasıl oluştuğu gibi bugün kalıtım kapsamı altına alınabilecek sorular en az 2000 yıldır sorulmaktadır¹. Fakat bu sorulara verilen yanıtların sistematik bir bilgi oluşturmaya ve kalıtımın bir bilim disiplini olarak ortaya çıkmasına yönelik çalışmalar 19. yüzyılda başlamıştır.²

Bilimsel çalışmalara yönelik literatüre, kalıtım (*heredity*) kelimesinden çok daha önce sıfat olan “kalıtımsal” ya da “kalıtsal” (*hereditary*) kelimesi girmiş ve yerleşmiştir (Beltrán, 1994). Örneğin Francis Bacon (Bacon, 1638), kalıtımsal terimini şöyle kullanmıştır: “Uzun yaşam, bazı hastalıklar gibidir, belli sınırlar içinde kalıtımsal bir şeydir”. Bacon’ın bu ifadesinden henüz kalıtımın ayrı bir bilim disiplini olarak ortaya çıkmasından çok daha önce bazı hastalıkların kalıtsal olduğuna yönelik bilgisinin olduğunu çıkarabiliriz. Bilim insanları ebeveynlerden yavrulara bazı özellikler gibi bazı hastalıklarında aktarıldığını anlamışlardır. Özellikle Fransa’da 19. yüzyılda kalıtsal hastalıkların araştırılmasına yönelik ilginin artmasıyla bu hastalıkların nasıl ebeveynlerden yavrulara aktarıldığına dair bir bilgi birikimi oluşturulmuştur. Süreç içerisinde kalıtsal hastalıklara yönelik araştırmaların artmasıyla kalıtsal (*hereditary*) sıfatı çevresinde kümelenen bilimsel araştırma alanına atıfta bulunmak için Fransızca kalıtım anlamına gelen “hérédité” kelimesi kullanılmıştır. Böylece Fransızca “hérédité” kelimesiyle benzerlik kurularak İngilizce’ye “heredity” kelimesi yerleşmiş ve Türkçesiyle kalıtım kelimesi bilimsel literatüre girmiştir (Carlos López Beltrán, 1994; Cobb, 2006).

¹ Kalıtımın kapsamına alınacak sorular, kalıtımın bir bilim disiplini olarak ortaya çıkmadan önce Jenerasyon’un (*generation*) kapsamı altında, “yaşamın kökenine ilişkin” daha genel açıklamalarla ilişkilendirilmiştir (Cobb, 2006, s. 953). Jenerasyon bugün, üreme (*reproduction*), genetik (*genetic*) ve gelişim (*development*) alanlarının bir birleşimi olarak karmaşık bir fenomene işaret ediyordu.

² Antik Yunanda da kalıtıma dair açıklamalar mevcuttu fakat bunlar kalıtımın başlı başına bir disiplin olarak ortaya çıkması için yeterli olmamış.



Kalıtımın bir bilim disiplini olarak ortaya çıkmasında etkili olan bir diğer durum Endüstri Devrimi'nin gerçekleşmesiyle tarım ve hayvancılık alanındaki ıslah çalışmalarının atmasıdır. Özellikle koyun yetiştiricisi Robert Bakewell artan et ve yün talebini fırsata çevirerek daha fazla ete ve yüne sahip koyunların üretilmesine yönelik çalışmalarda öne çıkan isimlerden biri olmuştur (Cobb, 2006 s. 956). Ticari kaygılarla avantaj sağlayacak özellikte hayvan ve bitki yetiştirmek için artan çalışmalar süreç içerisinde belli tekniklerin gelişmesine ve bir bilgi birikiminin oluşmasına vesile olmuştur. Vurgulamak gerekir ki dönemin bilim insanları da Endüstri Devrimi'nin oluşturduğu sosyal ekonomik atmosferi solumuştur ve araştırmaların yöneliminde bu havanın da etkisi vardır. Aynı zamanda kalıtımın kendi başına bir disiplin olarak ortaya çıkmasının koşullarında en azından bilim alanındaki gelişmeler kadar üretim/ekonomi ticaret ve tıp alanındaki gelişmeler sonucu oluşan bilgi birikiminin de katkısı göz ardı edilemez.

Kalıtım üzerine olan çalışmalar ekonomik ve sosyolojik koşulların gelişmesiyle hız kazansa da kalıtımın bir disiplin olarak kurulması ve kalıtım biliminin paradigmasının ne olacağı konusundaki uzlaşım oldukça yakın bir zamana tekabül eder. Günümüzde kalıtım biliminin kurucu olarak Mendel kabul edilir ve bugün kalıtım biliminin paradigmasının temelinde onun görüşleri vardır.

Çalışmanın diğer bölümüne geçmeden önce genel çerçevede paradigma kavramına kısaca yer vermek isterim. Thomas Kuhn (Kuhn, 1996, 2017) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* kitabında ortaya koyduğu paradigma kavramı muğlaklığından kaynaklı eleştirilince kitabının ikinci baskısında bu kavramı ikiye ayırır. Paradigma bir yanıyla belli bir bilim topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin ve tekniklerin bütünü ifade eder. Bu anlamıyla paradigma dünyayı görme biçimine bu doğrultuda veri toplama analiz etme biçimlerine, bilimsel düşünce ve eylem alışkanlıklarını içeren bir pakettir ve Peter Godfrey-Smith bu anlamıyla paradigmayı "geniş anlamıyla paradigma" olarak adlandırır (Godfrey-Smith, 2023) Diğer anlamıyla paradigma, model ya da örnek olarak kullanılan ve bilimsel faaliyetlere örnek teşkil eden yapıdır. Bu anlamıyla paradigma model işlevi gören sonrakilere ilham veren ve onları yönlendiren örneklerdir. Godfrey-Smith bunu "dar anlamıyla paradigma" olarak adlandırır (Godfrey-Smith, 2023, ss. 147, 148). Geniş anlamıyla paradigma görme biçimine işaret



ederken dar anlamıyla paradigma, o görme biçiminin doğayla ilişkilene-
mesini, somutlaşmasını ver gerçekleşmesini imler. Bu noktada Kopernik Dev-
rimi'yle başlayan ve tüm alanlarda dünyayı bütünüyle farklı bir biçimde gör-
meye sevk eden dönüşüm geniş anlamıyla paradigma, bu dünya görüşünün
bilim dallarında somutlanmasına işaret eden dönüşümde dar anlamıyla pa-
radigmaya yani Mendel'in kalıtım yasalarına, Newton'ın hareket yasalarına,
Darwin'in Değişikliklerle Türeyiş Teoris'i'ne işaret eder. Çalışma boyunca
paradigma kavramı dar anlamını temele alınarak kullanılacaktır. Şimdi bu-
günkü kalıtım biliminin paradigmasının temelinde yer alan Mendel'in gö-
rüşlerini ele alalım.

2. Mendel'in Kalıtım Görüşü

Mendel, 1822 yılında bugün Çekya sınırları içerisinde meyve yetiştiri-
ciliği ve arıcılık yapan bir ailenin oğlu olarak Heizendorf köyünde doğmuş,
küçük yaşlardan itibaren bahçecilikle uğraşmıştır (Bibliyografik bir çalışma
için Bknz: (Kurtoglu & Arda, 2019). Başarılı bir eğitim hayatı geçiren Men-
del, felsefe teoloji ve doğa bilimleri dersleri almış, 1843 yılında 21 yaşında
Bruno'daki Agustinyen St. Thomas Manastırı'na rahip adayı olarak kabul
edildikten sonra da manastır içinde eğitimine devam etmiş, elma ve üzüm
yetiştiriciliği derslerine katılmış, verimliliği arttırmak amacıyla bitkilerin
yapay olarak nasıl dölleneyeceğini öğrenmiştir. 1849'da rahip olarak görevlen-
dirilmiş ve 1851 yılında manastırın sağladığı maddi imkanlarla Viyana'da
doğa bilimleri üzerine eğitim almıştır (Berry & Browne, 2022; Edelson,
2002). İki yıllık Viyana'daki eğitim sürecinde Karl Nägeli, Franz Unger ve
Christian Doppler'le ile tanışmış; istatistik, matematik permütasyon, kom-
binasyon, bitki fizyolojisi, kimya, anatomi gibi konular üzerine çalışmıştır.
(Dröschner, 2015; Edelson, 2002, s. 28). Mendel 1852 yılında ıslah (*breeding*)
deneylerine, 1856 yılında da pisum cinsi bezelyeler ile melezleme deneyle-
rine başlamıştır. Deney sonucunda elde ettiği verileri 8 Şubat ve 8 Mart
1865 tarihinde Bruno Doğa Bilimleri Derneği'ndeki toplantılarda sunmuş,
1866 yılında yine aynı derneğin çıkarttığı dergide *Bitki Melezlemesi Üze-
rine Deneyler* başlığıyla yayınlamıştır.








Mendel makalenin başında, süs bitkilerinde yeni renk varyantları üret-
mek için aynı türler arasında gerçekleştirilen yapay döllenmelerin sonu-
cunda ortaya çıkan çarpıcı düzenlilikler olduğunu ve bu düzenliliklerin be-
zelyeler üzerinde yaptığı deneylere yol açtığını belirtir (Mendel, 1970, 2016)



(Mendel, 2016, s. 407; 1970, s. 21). Mendel, makalesinde kalıtım yasalarını ortaya koyduğu iddiasında değildir. Bilakis kalıtıma dair henüz yasaların bulunmayışını şöyle ifade eder:

Şimdiye kadar melezlerin oluşumu ve gelişimini açıklayan, genel itibarıyla uygulanabilir bir yasanın başarılı bir biçimde formüle edilmemesi, bu işin kapsamına aşına olan ve bu sınıfa ait deneylerin karşılaştığı zorlukları değerlendirebilen birini şaşkırtamaz. Son karara ancak, en çeşitli düzene ait bitkiler üzerinde yapılmış detaylı deneylerin sonuçları önümüzde durduğu zaman varılabilir (Mendel, 2016; 1970).

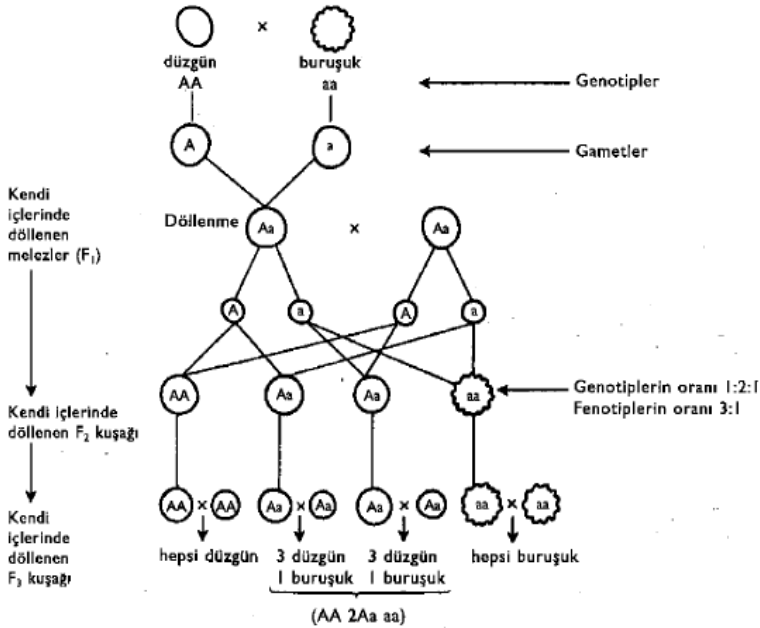
Mendel, henüz kalıtım yasalarının bilinmemesinin melezleme üzerine yapılan deneyleri ve bu deneylerden sonuçlara ulaşmayı zorlaştırdığını belirtir. Mendel'in ifadesiyle: "...Organik formların evrimsel/gelişimsel tarihi ile ilgili sorunun nihai çözüme kavuşmasının tek uygun yolu melezlemeyle ortaya çıkan düzenliliklerde görünmektedir" (Mendel, 2016, s. 407; 1970, s. 21). Mendel makalesinde 8 yıl boyunca yetiştirilmesi ve yapay olarak döllenmesi kolay olan pisum cinsinden bezelyeler üzerinde yaptığı melezleme çalışmaları sonucunda ulaştığı düzenlilikleri paylaşmıştır. İlk olarak deneyle ilişkili yedi tane zıt karakter özelliği belirlenmiştir (Mendel, 2016 s.408, 409; 1970, s. 25). Mendel'in seçtiği özellikleri ve ulaştığı oranları aşağıda William S. Klug ve diğer yazarların (Klug vd., 2021) sunduğu şemada görebiliriz.

Karakter	Zıt özellikler	F ₁ sonuçları	F ₂ sonuçları	F ₂ oranı	
Tohum şekli	düz/buruşuk		tümü düz	5474 düz 1850 buruşuk	2.96:1
Tohum rengi	sarı/yeşil		tümü sarı	6022 sarı 2001 yeşil	3.01:1
Tohum zarfı şekli	düzgün/boğumlu		tümü düzgün	882 düzgün 299 boğumlu	2.95:1
Tohum zarfı rengi	yeşil/sarı		tümü yeşil	428 yeşil 152 sarı	2.82:1
Çiçek rengi	mor/beyaz		tümü mor	705 mor 224 beyaz	3.15:1
Çiçek durumu	Eksentel/terminal		tümü eksentel	651 eksentel 207 terminal	3.14:1
Gövde uzunluğu	uzun/bodur		tümü uzun	787 uzun 277 bodur	2.84:1

Şema 1



Şemada da görüldüğü üzere Mendel tohum şekli ve rengini, tohum zarfının şeklini ve rengini, çiçek rengini ve durumunu son olarak da gövde uzunluğunu temele alan özellikleri belirlemiş ve bu özelliklerin çaprazlanması sonucunda belli oranlara ulaşmıştır. Mendel'e göre aktarılan karakterler, her organizmada çiftler halinde bulunan, bugün gen olarak adlandırılan, parçacık olarak tahayyül edilen kalıtımın birimi olan faktörler tarafından belirlenir. Her bir özellik için (örneğin uzun olmak) bir birim faktör vardır. Örneğin düz tohumlu olma "A", buruşuk tohumlu olma "a" ile ifade edilir. Düzgün ve buruşuk tohumlu bezelyelerin çaprazlanmasına örnek olarak aşağıdaki şemayı inceleyelim (Edelson, 2002, s. 41).



Şema 2

Şemada düzgün tohumlu bezelyelerden üretilen düzgün tohumlu (AA) bezelyeler ile buruşuk tohumlu bezelyelerden üretilen buruşuk tohumlu bezelyeler (aa) melezlendiğinde ilk nesilde, Aa faktörlü genotipe sahip, fenotipi düz tohumlu olan bezelyeler gözlemlenir. Aa genotipe sahip birinci nesil bezelyelerin kendi içinde melezlenmesiyle oluşan ikinci nesilde fenotip oranları 3:1, genotip oranları 1:2:1 olan bezelyeler ortaya çıkar. Mendel seçtiği yedi karakter özelliği içinde benzer oranları gözlemleyerek bu oranları genelleştirmiş ve belli düzenliliklere ulaşmıştır. Bu genelleştirmeler ve



düzenlilikler sonucunda Mendel bazı hipotezler ortaya koymuştur (Klug, 2021, s. 42-47). Bu hipotezlerden ilki baskınlık (*dominance*) ve çekiniklik (*recessive*) üzerinedir. Bir karakterden/özelliğten farklı iki faktör sorumlu olduğundan bu faktörlerden biri diğerine baskındır; öteki de çekiniktir. Örneğin F₁ nesli için uzun gövdeli olmak baskın, kısa gövdeli olmak çekiniktir. İkinci hipotez ayrılma (*segregation*) hakkındadır. Gamet oluşumu sırasında çift olarak bulunan faktörler rasgele olarak ayrılırlar. Örneğin bir birey aynı birim faktörleri içeriyorsa, YY, o bireyin tüm gametleri %00 50 Y ve %0050 Y yani kesin olarak Y faktörünü içerir; fakat o birey de farklı birim faktörler mevcutsa, Yy gibi, gametler %0050 Y ve %0050 y olarak rasgele ayrılır. Üçüncü hipotez ise Bağımsız Açılım (*Independent Assortment*)³ olarak bilinir. Dihibrit çaprazlama, iki monohibrit çaprazlamanın eş zamanlı ayrı ayrı meydana gelmesi olarak düşünüldüğünde, gamet oluşumu sırasında birbirinden ayrılan birim faktörler birbirinden bağımsız olarak dağılır. Örneğin düz ve buruşuk tohumlu olmakla sarı ve yeşil tohumlu olmak şans bakımından bağımsız olmalarından kaynaklı birbirinden etkilenmez. Sarı renk yeşil renge baskın olduğu için F₁ nesli sarı renkli ve düz olmak buruşuk olmaya baskın olacağı için F₁ nesli aynı zamanda düz olacaktır. Bu durum tıpkı iki demir paranın eş zamanlı havaya atıldığında birbirlerinin şanslarını etkilememesine benzer. Böylece, F₂ neslinde sarı ve düz tohumlu bezelye olma şansı: $34 \times 34 = 916$. Floyd Monaghan ve Alain Corcos, bugün Mendel'e atfedilen yasaların, onun tarafından yasa olarak değil varsayım veya hipotez olarak ortaya koyulduğunu belirtirler. Mendel'in makalesi 1900 yılında keşfedildikten sonra onun görüşleri detaylı bir biçimde analiz edildi, mevcut araştırmalarla ilişkilendirildi. Mendel'in birinci yasası olarak bilenen 'Ayrılma Yasası' (*The Law of Segregation*) Hugo de Vries ve Carl Correns tarafından yasa olarak adlandırılırken, ikinci yasasının ilk defa net bir Bağımsız Açılım yasası olarak (*The Law of Independent Assortment*) olarak T. H. Morgan tarafından adlandırıldı (Monaghan & Corcos, 1984).

³ Bu varsayım, Thomas Hunt Morgan'ın gen bağlantısı (*linkage*) denilen bir olguyu keşfetmesiyle revize edildi. Gen bağlantısı, belli lokuslardaki genlerin beraber kalıtsal olmaya eğilimlidir. Belli genlerin arasında bağlar vardır (Klug, 2021, s. 42-47).



Mendel, bitkilerde yapay dölleme ve melezleme üzerine ne çalışan ne de belirli oranları bulan ilk kişiydi (Bknz: Gasking, 1959, ss. 61-66). Mendel'in makalesinde de adlarını geçirdiği üzere, Joseph Kölreuter (1733-1806) ve Carl Gärtner (1772-1850) gibi dikkatli gözlemciler yaşamlarının bir kısmını melezleme çalışmalarına ayırmıştır. Melezleme üzerine deneyler yapan Kölreuter ilk kuşak (F₁) melezlerin çoğunlukla ebeveynlerine benzerken, ikinci kuşakta (F₂) farklılaşmaların fazlalığını gözlemlemiştir (Edelson, 2002, s. 37). Bezelyeler üzerinde de deneyler yapan Gärtner da bazı özelliklerin baskın bazılarının çekinik olduğunu fark etmiştir (Edelson, 2002, s. 36,37). Peki bu durumda Mendel'in çalışmasında yeni olan ve onu çağdaşlarından ayıran neydi? Mendel'in yapmış olduğu deneyler ve bu deneylerden elde ettiği bazı sonuçlar yeni değildi, Ernst Mayr'ın ifadesiyle yeni olan; "Mendel'in göze çarpan katkısı, gözlemlediği tüm sınıfların dikkatli bir şekilde sayılmasından ve oranların hesaplanmasından oluşan yöntemiydi, kalıtımı birim karakterlerin davranışları cinsinden ifade ederek yeni bir bakış açısı keşfetti ve bu ilgiyi geniş kapsamlı genellemelere ulaşmak için kullandı. Başarısı, tüm bilim tarihinin en parlaklarından biriydi" (Mayr, 1973). Edelson'un da ifade ettiği üzere; Mendel'in "bulguların matematiksel analizini yapması ve analizden çıkardığı sonuçlar ve bu sonuçları açıklamak için kullandığı dil" diğer bilim insanlarınkinden farklıdır (Edelson, 2002). Mendel'in bir yöntem anlayışı geliştirmesi, deney sonuçlarını tutarlı bir genellik içinde matematiksel olarak izah etmesi ve deneylerin sonuçlarından belli hipotezler çıkarmayı başarması başka bir ifadeyle biyolojik özelliklerin aktarımında belirli düzenlilikleri ve örüntüleri tutarlı bir bütünlük içinde gösterebilmesi son derece önemlidir. Diğer önemli bir nokta kalıtımın birimi olarak mantıksal bir çıkarım yoluyla ulaşılan ve faktör olarak adlandırılan unsurların parçacık olarak tahayyül edilmesidir. Örneğin düzgün tohumlu bir bezelye ait genotip AA veya Aa faktörlerinden oluşur. Fakat A ve a faktörleri birbirleriyle kaynaşmaz, çevreden etkilenmez, aktarıldıktan sonra da kendi özelliklerini nesilden nesile koruyan atomize bir yapı barındırırlar ve böylece Mendelci kalıtım biyoloji tarihinde Parçacıklı Kalıtım görüşü olarak adlandırılır.

Biyoloji tarihi alanında yazarını kalıtım biliminin kurucusu olarak atfetmemize neden olan *Bitki Melezlemeleri Üzerine Deneyler* makalesi yayınladığı dönemde yaygın bir etki yaratmamış bilim topluluğu tarafından



dikkate alınmamış ve tarihsel süreç içerisinde unutulmuş ancak 34 yıl sonra 1900 yılında birbirlerinden habersizce bitkilerin evrimi üzerine çalışan Hollandalı botanikçi Hugo de Vries, mısır ve fasulyeler üzerinde melezleme deneyleri yapan Tübingen Üniversitesi botanikçisi Carl Correns ve Viyana'da araştırmalarını sürdüren Erich von Tschermak tarafından keşfedilmiştir. Makale keşfedildiğinde yine de hemen kabul görmemiş, biyoloji tarihinde hararetle bir tartışmanın başlamasına vesile olmuş ve ancak 1930'lar da yani yayımlandıktan yaklaşık 70 yıl sonra önemi konusunda bilim topluluğu tarafından bir uzlaşımaya varılabilmektedir. Peki bu derece önemli bir makale neden yayımlandıktan sonra dikkate değer bulunmamış ve zaman içerisinde unutulmuştur?

3. Bilim Tarihinde Mendel'in Makalesinin Neden Unutulduğuna Yönelik Görüşler

Bilim tarihinde Mendel'in makalesinin neden unutulduğuna dair farklı görüşler vardır (Lönnig, 2017). Bu görüşlerden yerleşmiş ve yaygın olan bazıları ele alacağım. Mendel'in makalesinin unutulmasının nedenine yönelik öne çıkan görüşlerden ilki; makalenin, dağıtımı iyi olmayan bir dergide yayınlanmasıdır. Bu görüşe göre, makale, dağıtımı iyi olmayan bir dergide yayınladığı için geri planda kalmış, birçok kişi makaleden haberdar olamamış ve dönemin bilim topluluğunun görüş alanına girememiştir. Fakat bu görüş yeterince makul değildir. Çünkü makale, "Bruno Doğa Tarihi Derneği" resmi dergisi olan "Bruno Doğa Tarihi Derneği Bildirileri" (*Proceedings of the Natural History Society of Brünn*) dergisinde yayınlanmıştır. Dergi, 1861-1920 yılları arasında yayınlanan atıf alan ve kabul gören bir yayındır. Dernek, yayınlanan dergileri her yıl Kraliyet Bilimler Akademisi (*Royal Society*) ve Lonra Linne Derneği'nin de (*Linnean society*) içinde olduğu 120'den fazla dernek ve üniversiteye; Avrupa'nın merkezi şehirlerine (Viyana, Petersburg, Roma, Berlin, Londra, Uppsala ...vb) göndermiştir (İltis, 1932). Dönemin koşullarını göz önüne aldığımızda derginin dağıtımının yetersiz olduğunu ve bu yüzden Mendel'in makalesinin bilim topluluğunun görüş alanının dışında kaldığını kabul etmek makul olmayacaktır.

Bilim tarihinde Mendel'in makalesinin unutulmasına yönelik bir diğer görüş Mendel'in çalışmalarını duyurmak için yeterince çaba harcamadığı, kendini bilim topluluğunun dışında tutarak zamanla manastır yaşamında inzivaya çekildiği yönündedir. Bu görüşte yeterince makul değildir. Mendel



makalesinin kopyasını Avrupa’da önde gelen 40 bilim insanına yollamıştır. Bunun yanında yaşamı boyunca farklı şehirlere (Salzburg, Strazburg, Paris, Almanya, İtalya vb.) 31 sefer yolculuk yapmış, gittiği şehirlerdeki önde gelen bilim insanlarıyla temas kurmuştur (Richter, 1929). Aynı zamanda 19. yüzyılda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu’nda yer alan tekstil ve koyun yetiştiriciliğinin merkezlerinden biri olan Bruno şehri “Avusturya’nın Manchester’ı” olarak bilinmektedir. Endüstri Devrimi’nin etkisiyle Bruno’da tarım ve hayvancılık alanında ıslah çalışmaları oldukça desteklenmektedir. Mendel daha Agustinyen St. Thomas Manastırı’na gelmeden 6 yıl önce manastırın baş rahibi Cyril Frantisek Napp kalıtsal olanın ne olduğunu ve kalıtımın nasıl işlediğini sorgulamaktadır (Cobb, 2006). Mendel manastırın finansmanıya Viyana’da doğa bilimleri alanında eğitim almıştır ve araştırmalarını devam etmesi için manastır yönetimi tarafından desteklenmiştir. Aynı zamanda Bruno’da bir bilim ve eğitim merkezi olarak görülen Mendel’in yaşadığı manastır iyi bir kütüphaneye ve botanik koleksiyonu sahiptir. Mendel Viyana’dan Bruno’ya döndükten sonra kendisine tahsis edilen manastırın bahçesinin bir kısmında deneylerini sürdürebilmiştir. Mendel makalesini yayınladıktan sonra da farklı bitkiler üzerinden çalışmalarına devam etmiştir. (Lönnig, 2017). Hem Mendel’in makalesini dönemin bilimcilerine göndermesi, Bruno şehrinde ıslah çalışmalarının popülerliği ve Mendel’in yaşadığı manastırı bir bilim merkezi olarak düşündüğümüzde Mendel’in makalesine unutulmasına yönelik bu ikinci görüşte makul durmamaktadır.

Makalenin unutulmasına yönelik bir diğer görüş ise makalenin yazılma biçiminden kaynaklı anlaşılmadığına yöneliktir. Yani diğer görüşlerin aksine makale dönemin bilimcilerine ulaşmış, makale okunmuş ama makalenin botanik ve matematiği birleştiren stilinin anlaşılmasından kaynaklı makale zamanla unutulmuştur. O dönemde matematikle farklı bilim alanlarını birleştiren yazılar mevcuttu. Makale anlaşılmamış olsa dahi Mendel’e makalesini açık kılması için bir davet ve çağrı yapılmamış, makale tartışılmaya açılmamıştır. Dolayısıyla bu görüşünde makul olmadığı söylemek gerekecektir (Lönnig, 2017). Mendel’in makalesinin neden unutulduğuna dair bu görüşler anakronizm içermekte, Mendel’in görüşlerini kendi döneminin koşulları çerçevesinde değerlendirmemenin bir sonucu olarak görünmektedir.



Mendel'in makalesi dönemin koşulları göz önüne alındığında bilimcilerin ulaşabilecekleri noktalara dağıtılmış ve Mendel dönemin bilimcilerine makalenin kopyalarını göndermiştir. Bu doğrultuda makaleyi edinen ya da denk gelen bilimcilerin makaleyi okuduklarını ama kabul etmediklerini önemsiz bulduklarını varsayıyorum. Bugün için kalıtımın paradigması olan Mendel'in görüşleri, yayınlandığı zaman neden kabul edilmedi ve önemsenmedi? Bir görüş genellikle hâkim olan, kabul gören bilim topluluğu tarafından desteklenen görüşlerle "yeterince" uyuşmadığında kabul görmemektedir. Mendel'in makalesinin yayınlandığı dönemde bilim topluluğu tarafından dikkate değer görülmeyip zaman içinde de unutulmasını dönemin hâkim görüşleriyle uyum içinde olmamasından ve ortak varsayımları paylaşmamasından kaynaklandığını düşünüyorum. Mendel'in makalesinin yayınlandığı dönemde bilim topluluğu Charles Darwin'in evrim üzerine görüşlerini, Karışimsal Kalıtım görüşünü ve Lamarck'ın kazanılmış özelliklerin kalıtımı fikrini genel çerçevede kabul etmiştir. Darwin'in evrim üzerine görüşleri biyoloji tarihinde bir paradigma dönüşümüne işaret etmektedir ve Mendel'in görüşleri belli noktalarda bu paradigmanın dışında kalmaktadır. Şimdi Mendel'in yaşadığı dönemde kalıtıma dair genel çerçevede kabul gören görüşleri inceleyelim.

4. Karışimsal Kalıtım ve Lamarck'ın Kazanılmış Özelliklerin Kalıtımı Görüşü

Tarihsel süreç içerisinde 19. yüzyılda kalıtım alanında öne çıkan iki görüş vardır. Bunlardan biri ebeveynlerden gelen özelliklerin nasıl aktarıldığını açıklayan Karışimsal Kalıtım görüşü diğeri ise hangi özelliklerin aktarıldığını açıklayan Kazanılmış Özelliklerin Kalıtımı'dır. Karışimsal Kalıtım Antik Yunan'a kadar dayandırılabilir bir görüştür. Tarihsel süreç içinde daha sofistike bir biçim almıştır. Karışimsal Kalıtım anne ve babadan gelen kalıtsal unsurların ayrılmaz bir şekilde karıştırılması/kaynaşması ve yavruların ebeveynlerinin ortalaması bir dış görünüşe sahip olmalarına işaret eder (Vorzimmer, 1963). Karışimsal kalıtım, kabul görmüş olsa da beraberinde birçok problemi getirir. Örneğin bazı özellikler hiç de karışmış gibi görünmez (cinsiyet, göz rengi). Bazen karışan özellikler bazen karışmaz veya karışıp gittiği düşünülen bir özellik birkaç nesil sonra çıkverir. Karışimsal Kalıtım'a göre Kırmızı ve beyaz gülün çaprazlanması sonucu pembe güller oluşur, pembe güller kendi içlerinde çaprazlanırsa yine pembe güller



oluşmalıdır ama bazen kırmızı ya da beyaz olma özelliği çıkarır. Karışık gittiği düşünülen özellikler birden belirebilir. Dönemin bilim insanları Karışimsal Kalıtım görüşünün problemlerinin farkındaydı ve bu da yeni bir kalıtım görüşüne yönelik ihtiyacı doğuruyordu.

Jan Babtiste Lamarck (1744-1829), yaklaşık 56 yaşına kadar her türün kendiliğinden ya da spontane bir şekilde yaratıldığını ve türlerin değişmez olduğunu düşünüyordu. Lamarck jeoloji üzerine çalışmalarından hareketle 1802 yılındaki «Hidregeologie» adlı kitabında türlerin sabitliği ile ilgili bu fikrini değiştirmiştir. Lamarck'a göre Dünya her zaman değiştiği için canlılarda farklı ortamlara ve çevrelere uyum sağlarlar bu da canlıların zaman içinde değişimini beraberinde getirir ve değişen özellikler yavrulara aktarılır. 1809 yılında Lamarck'ın Kazanılmış Özelliklerin Kalıtımı fikrini sunduğu kitabı *Philosophie Zoologique* yayınlamıştır ve bu kitapta kalıtım ile öne çıkan iki görüşü şöyle özetleyebiliriz:

- Her canlıda herhangi bir organın daha sık ve sürekli kullanımı, bu organı yavaş yavaş güçlendirecek, geliştirecek, büyütecektir. Böyle bir organın sürekli kullanılmaması, onu fark edilmez bir şekilde zayıflatacak, bozacak, yeteneklerini giderek azaltacak ve sonunda yok olmasına neden olacaktır.

- Çevrenin etkisiyle, bir organın veya parçanın kullanılıp kullanılmamasına bağlı olarak bireylerin kazandığı özellikler, gelecek nesillere de aktarılır ve nesiller boyunca korunur (Burkhardt, 2013; Lamarck, 1914).

Lamarck'a göre içinde yaşadıkları çevre canlıların değişmesinde etkilidir. Bazı organlar daha fazla kullanılır, bazıları daha az kullanılır ve bu organlardaki değişiklikler gelecek nesillere aktarılır. Örneğin köstebekler toprak altında yaşadıklarından görme yetisine ihtiyaç duymadıkları için bu yetileri zamanla körelmiş ve yok olmuştur. Evrimsel değişimin nedeni «kullanma ve kullanmama» üzerinden açıklanır. Lamarck en basit canlıların kendiliğinden ortaya çıktığını ve çevrenin etkisiyle belli organlarını ya da parçalarını kullanarak/ kullanmayarak güçlendiren/güçsüzleştiren organizmaların belli bir değişim geçirdiklerini düşünür. Organizmalar sonradan kazanılan bu değişiklikleri de yavrularına aktarmışlardır.

Kalıtıma dair kabul gören bu görüşlerin kendi içlerinde problemlili olması ve kalıtım yasalarının henüz keşfedilmemiş olmasından kaynaklı bilim



insanları arasında bir uzlaşma oluşmamış, Darwin'in, Evrim Teorisi'ni ortaya koymasıyla kalıtıma dair sorunlar iyice açığa çıkmıştır.

5. Charles Darwin (1809-1882) ve Pangenesis Hipotezi

Darwin, bütün türlerin tek bir ortak atadan nasıl türediğini ve türleşmenin temel mekanizmasını araştırmıştır ve bunu da doğal seçim ile açıklamıştır. Doğal seçim; uzun zaman aralıklarında küçük varyasyonlar üzerinde işleyerek türsel değişiklikler meydana getirebilecek olan bir ilkedir. Darwin, doğal seçilimi "elverişli varyanslar korunurken, elverişsiz olanların elenmesi" olgusu olarak da ifade edilebileceğini belirtir (Darwin, 2017). Kalıtım, Darwin'in temel problemi değildir, fakat temel problemi ile ilişkisi bakımından ilgilenmesi gereken en önemli ikinci problem haline gelmiştir.

Darwin, Lamarck'ın kazanılmış özelliklerin kalıtsal olduğu görüşünü kabul etmektedir. 1859 yılında yayınlanan *Türlerin Kökeni* kitabında Darwin bu durumu şöyle ifade eder: "...evcil hayvanlardaki belli parçaların kullanmayla güçlendiğini ve büyüdüğünü, kullanmamayla zayıfladığını ve bu tür değişikliklerin kalıtsal olduğunu güvenle söyleyebiliriz" (Darwin, 2017, s. 144). Darwin, 1868 tarihli, *The Variation of Animals and Plants under Domestication* başlıklı kitabında ise şöyle yazar "kalıtımla ilgili bölümlerde ister zararlı ister yararlı ister en düşük ister en yüksek yaşamsal öneme sahip olsun, çok sayıda yeni-kazanılmış karakterin çoğu kez kati olarak (*faithfully*) bir şekilde aktarıldığı gösterildi"(Darwin, 1905).

Darwin Karışmsal Kalıtım hipotezini kabul edip etmediği ise tartışma konusudur. R. A. Fisher, şöyle yazar: "Charles Darwin'in füzyon/birleşme ya da Karışmsal Kalıtım Teorisi'ni kabul ettiği; tıpkı tüm insanların kendi zamanlarının inançlarının çoğunu tartışmasızca kabul etmesi gibi evrensel olarak kabul edilmektedir"(Fisher, 1930). Robert Olby ise Darwin'in Karışmsal Kalıtım görüşünü kabul edişini şöyle ifade eder: "Darwin'in evrim mekanizmasının altında yatan en talihsiz varsayımın Karışmsal Kalıtım olduğu iyi bilinen bir gerçektir"(Olby, 1966). Ernst Mayr'a göre Darwin'in Karışmsal Kalıtım'ı desteklemediğine dair birçok kanıt vardır ve dahası Darwin parçacıklı bir kalıtım teorisi bile geliştirmeye çalışmıştır (Mayr, 1973). Teodor. M. Porter ve Michael Bulmer, Darwin'in Karışmsal Kalıtım düşüncesini varsaydığına yönelik görüşlerin Fisher'ın otoritesinden kaynaklandığını ve birçok evrimsel biyolog tarafından Fisher'ın bu düşüncesinin eleştirilmeksizin kabul edildiğini öne sürerler (Bulmer, 2003; Porter, 2014).



Yayınlanmasını düşünmediği evrimin mekanizmasına dair düşüncelerini mantıksal bir bütünlük içinde düzenlemeyi hedeflediği *1842 Eskizler*'nde Darwin, Karışimsal Kalıtım'ın işleyişini kabul ettiğini belirtir (Provine, 2001). Peter Vorzimmer Darwin'in Karışimsal Kalıtım gibi önemli bir konuya çok sınırlı kaynaklarda değindiğini 1844 yılı sonrası Karışimsal Kalıtım yaklaşımının tatmin edici olmadığını ve yetersiz olduğunu kabul ettiğini ifade eder (Vorzimmer, 1963). Darwin için kalıtım konusu oldukça muğlaktır.

Mühendis Flemming Jenkin, 1867 yılında North British Review'de anonim bir biçimde *The origin of species* adında bir yazı yayınladı (Jenkin, 1867). Yazının yayınlanmasından kısa bir süre sonra Charles Kingsley Darwin'e bir mektup yazar ve onunla ilgili "harika bir makaleye" bakmasını tavsiye eder. Darwin Kingsley'in tavsiyesine uyar ve ona yazının «muhalif türden en açıklayıcı incelemelerden biri gibi görüldüğünü» kabul ettiğini bildirir. (Bulmer, 2004) s. 287; Morris, 1994, s. 337). Jenkin'in makalesindeki iddialardan birine göre Karışimsal Kalıtım ve doğal seçim birlikteliği doğadaki çeşitliliği açıklayamaz. Çünkü doğal seçim ve Karışimsal Kalıtım varyasyonu azaltıcı bir birliktelik sergilerler. Karışimsal kalıtımın varsayıldığı noktada, atalar ile yavrular arasında bir aracı olan sporlar karışıma uğrayacağı için varyasyon zamanla azalacaktır. (Jenkin, 1867, s. 293, 294). Susan W. Morris, Darwin'in Jenkin'in eleştirisinden sonra kalıtım üzerine düşünmeye başlamadığını esasında öncesinde de kalıtım üzerine düşündüğünü ve *Türlerin Kökeni* kitabında yaptığı değişikliklerin, yeni fark ettiği probleme yönelik değil, Darwin'in uzunca süredir sahip olduğu fikirlerin bir uzantısı olduğunu ifade eder (Morris, 1994, s. 315-316). Doğal seçim ve Karışimsal Kalıtım'ın uygunsuz birlikteliği Darwin'i yeni bir kalıtım hipotezi oluşturmaya sürüklemiştir.

Darwin, 1868 yılında yayınlanan *The Variation of Animals and Plants under Domestication* kitabının 27. Bölümünde alternatif geçici (*provisional*) bir hipotez olarak Pangenesis'i ortaya koydu. Darwin'e göre vücudun her bölgesi gelişimin her aşamasında "gemül" diye adlandırdığı minik parçacıklar fırlatır. Bunlar bedeninin her yerinde dolaşır ve dolaşırken ara sıra çoğalırlar ve çoğunlukla üreme organlarında toplanırlar (Darwin, 1905). Eşeyli üreyen organizmalarda yumurta ve spermdeki gemüller bir araya gelir ve böylece yavru, anne ve babadan gelen özelliklerin karışımı olur.



Eşeyli üreyen organizmalarda, gemüller, kendi kendilerini düzene sokup her biri vücudun neresinden gelmişse aynı yapıyı oluştururlar. Pangenesis hipotezi eşeyli üremede Karışımşal Kalıtım görüşüne benzemektedir. Gemüller birbirine karışarak ebeveynlerin karışımı ya da ortalaması yavrular oluşturur. Jenkin'in eleştirisini hatırlayacak olursak gemüller aracılığıyla karışan özellikler sonucu varyasyon zamanla Pangenesis hipotezinde de zamanla azalmayacak mıdır? Darwin varyasyonun çeşitlenmesini gemüllerin farklı biçimlerde düzenlenmeleriyle ve çevreden etkilenmeleriyle açıklamaya çalışmıştır. Darwin, gemüllerin ebeveynlerden yavrulara aktarıldığını, bazılarının o nesilde geliştiğini ancak çoğunun nesiller boyunca çoğunlukla uyku halinde aktarıldığını ve sonraki nesillerde uyandığını ve geliştiğini düşünür. Uyku halindeki gemüller birbirleriyle karşılıklı bir yakınlığa sahiptir. Beslenme veya iklimdeki değişiklikler, büyüyüp gelişmeyi etkileyebileceği gibi gemüllerin üreme organlarındaki dağılımının da değişmesinde, gemüllerin düzensiz bir şekilde toplanmasında etkili olur. Çevresel değişiklikler uyku halindeki gemülleri harekete geçirebilir. Değişen çevre koşulları veya kazanılan yeni özellikler herhangi bir aşamada gemüllerin kendilerini değiştirmesine yol açabilir. Ebeveynlerin vücudundaki bir yapı, örneğin "kullanma ve kullanmama" yüzünden değişime uğramışsa, buna uygun şekilde değişip farklılaşmış gemüller üretir. Yaşam koşullarındaki değişiklikler hem gemüllerin düzensiz toplanmasıyla varyasyona neden olur hem de yavruların gelişimini de değiştirebilir ve bu varyasyonlar gelecek nesillere aktarılabilir (Darwin, 1905, ss. 457, 458; (Winther, 2000, s. 448).

Doğal Seçim Teorisi ve Karışımşal Kalıtım görüşünün birlikteliğinde varyasyon zaman içinde azalıyordu. Darwin bu soruna yönelik Pangenesis hipotezini ortaya atmış ve kalıtım problemine mümkün bir çözüm getirmeye çalışmıştır ama başarılı olamamıştır. Doğal Seçim Teorisi'yle uyumlu bir kalıtım görüşünün ortaya koyulamaması kalıtım sorununu iyice görünür kılmış Francis Galton, William Keith Brooks, Carl von Nageli, August Weismann ve Hugo de Vries gibi bilim insanları da "evrimsel bir bakış açısı altında" kalıtım teorileri geliştirmeye çalışmışlardır (Kampourakis, 2013). Nitekim kalıtıma dair bir teori oluşturma girişimleri sonuçsuz kalmış, kalıtım alanında paradigma olacak olan Mendel'in görüşleri dönemin bilim topluluğu tarafından dikkate alınmamış ve zaman içinde unutulup gitmiştir; ta ki 1900 yılına kadar.



5. Değerlendirme

Mendel'in makalesinin yayınlandığı dönemde dikkate değer görünmesinin makaledeki görüşlerin Darwinci paradigma yani Evrim Teorisi'nin belli kabulleriyle ve dönemin kabul gören görüşleriyle uyumsuz olmasından kaynaklandığını düşünüyorum. İlk olarak, Mendel'in makalesinde Lamarck'ın savunduğu yaşam içinde sonradan kazanılan özelliklerin kalıtsal olduğuna dair bir ibare yoktur ve çevrenin kalıtsal unsurlar olan faktörler üzerinde etkili olmamasıyla sonradan kazanılan özellikler kalıtsal olmaz. Darwin'in Evrim Teorisi'nde çevre merkezi bir konumdadır ve evrim; organizma, çevre ve doğal seçim arasındaki ilişkiye dayanır. Darwin, Lamarck'ın çevrenin etkisiyle kazanılan özelliklerin kalıtsal olduğunu düşünür ve Mendel hem Darwin'in hem de Lamarck'ın görüşlerini kabul etmeyen bir pozisyonda durur. Ben Mendel'in makalesinin göz ardı edilmesinde çevrenin kalıtsal unsurları etkilememesini temel neden olarak görüyorum. İkinci olarak, Mendel'in döneminde genel çerçevede Karışimsal Kalıtım görüşü kabul görüyordu ve Mendel, anne ve babadan gelen özelliklerin bütünüyle birbirine karıştığını/kaynaştığını düşünmeyerek parçacıklı bir kalıtım görüşü ortaya koymuştur. Kalıtsal unsurlar olan faktörler atomize yapılarıdır ve nesilden nesile kendi özelliklerini korurlar. Mendel'in bu yaklaşımı içinde yaşadığı dönemin koşulları içerisinde oldukça yenidir ve parçacıklı kalıtım görüşünün hızlıca kabul görmemesi anlaşılabilir. Üçüncü olarak, Mendel'in makalesinde melezleme deneyleri için belirlediği yedi özellik de süreklilik göstermeyen özelliklerdendir. Mendel makalesinde kalıtsal olanın süreklilik gösteren mi yoksa göstermeyen mi özellikler olduğuna dair bir ifade kullanmamıştır, hatta makalenin 1900 yılı keşfiyle popülerleşmesi sonrasında Mendel'in görüşlerinin süreklilik gösteren özellikler içinde geçerli olduğu gözlenmiştir. Fakat Mendel'in makalesinde belirlediği özellikler süreklilik göstermeyen özelliklerdir ve bu durum süreklilik gösteren özelliklerin kalıtsal olduğunu düşünen Darwin'in teorisiyle çelişki barındırır.⁴ Çünkü süreklilik gösteren özelliklerin seçildiği bir evrimsel görüşte evrimsel değişim tedrici bir şekilde gerçekleşecekken, süreklilik göstermeyen özelliklerin seçildiği ve özelliklerin parçacıklı bir kalıtım

⁴Süreklilik gösteren özellikler derecelenebilen özelliklerdir. Örneğin ten rengi, farklı derecelere ifade edilebilir. Süreklilik göstermeyen özellikler ise derecele-nemeyen özelliklerdir örneğin cinsiyet, göz rengi vb.



anlayışı içerisinde kendini devam ettirdiği bir evrimsel görüşte evrimsel değişim sıçramalı bir biçimde ilerleyecektir. Mendel'in makalesinin yayınlandığı dönemde 1900 yılına kadar dikkate değer görünmemesi Mendel'in görüşlerinin hem dönemin kabul gören görüşleriyle hem de Darwinci paradigmayla belli noktalarda, saydığım üç nedenden uyumsuz olduğunun düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki 1900 yılında Mendel'in makalesi keşfedildiğinde genel çerçevede Darwin'in görüşlerini savunan Biyometriciler ve Mendel'in görüşlerini savunan Mendelciler arasında bir kampaşma oluşmuş iki görüşün birbiriyle çelişkiler barındırdığı düşünülmüştür (Berry & Browne, 2022; Provine, 2001). Bilim topluluğu ancak 1930 sonrası yıllarda Mendel'in teorisinin geçerliliği üzerine bir uzlaşma sağlayabilmiş, Mendel'in görüşlerinin Darwinci paradigma ile uyumlu olduğuna kanaat getirmiştir. Böylece Mendel'in teorisi kalıtım biliminde paradigma haline gelebilmiş ve bugünkü biyoloji biliminin Darwinci görüşle birlikte temellerinden bir olmuştur.

Vurgulamam gerekir ki bu çalışmada Mendel'in çalışmalarının önemsenmemesinin nedeni olarak bütünüyle Darwin'in görüşlerini değil bilakis Darwinci görüşün 1900 yılına kadar belli kabullerinin Mendel'in kabulleriyle ele alınan dönem içinde uyumsuz olduğunun düşünülmesinden ileri geldiğini savundum. Mendel'in makalesinin neden önemsenmediğini, benimkinden farklı bir açıdan konu edinen Gasking, dönemin kalıtım çalışmalarındaki bakış açılarındaki farklara işaret eder ve Mendel'in çalışmalarındaki teorik çerçevenin dönemin kalıtım kapsamına alabileceğimiz çalışmaların teorik çerçevesiyle uyuşmadığını vurgular. Gasking, çalışması boyunca Mendel'in makalesinin döneminde önemsenmemesinin nedeni olarak, Mendel dönemi ve öncesi melezleme çalışmaları yapan bilim insanlarının türlerin "spesifik özler"i olduğu görüşüne bağlı olmasından ve bu görüşe inancın bakış açısını şekillendirmesinden ileri geldiğini öne çıkarır. Bu suretle Gasking, Darwin düşüncesinin öz fikrini, türlerin değişebileceğini göstererek yıktığını ve Mendel'in daha sonra tanınmasının yolunu açtığını belirtir (Gasking, 1959, s. 60). Darwin ve Mendel, Kopernik Devrimiyle başlatılan geniş anlamdaki paradigma değişiminin içinde yer alan ve kurucu bilim insanlarıdır. Bu suretle görüşlerinin ortaklaşması kaçınılmazdır. Fakat dar anlamıyla paradigma içerisinde, yani teorilerinin kabulleri çerçevesinde belli kabulleri uyuşmayabilir, ya da tarihsel süreç içerisinde



uyuşmadığı düşünülebilir. Ben çalışma boyunca Mendel'in makalesinin unutulmasında her iki bilim insanının görüşlerindeki belli kabullerinin 1900 yılına kadar uyumsuz görünmesinin yattığını öne sürdüm.

Son olarak, Mendel makalesinin yayınlandığı dönemde yeterince dik-kate değer görülmemesi bilim tarihinde tekil ve istisnai bir durum olarak değerlendirilmem gerekir. Qing Ke ve arkadaşları, *Defining and identifying Sleeping Beauties in science* adlı makalelerinde yaylandıktan bir süre sonra fark edilmeyen, uzun süre kış uykusunda kalan, sonrasında ani bir popülerlik kazanan çalışmaları metaforik bir biçimde “uyuyan güzeller” olarak adlandırır (Ke vd., 2015). Lönnig, bilim tarihinde en ünlü “uyuyan güzel”in Mendel'in makalesi olduğunu belirtir (Lönnig, 2017). Yongsheng Liu, Darwin'in Pangenesis hipotezinin güncel biyoloji çalışmaları doğrultusunda yeniden değerlendirilebileceğini ve sonucunda Ke ve arkadaşlarının metaforik ifadesini takip ederek bu hipotezinde bir “uyuyan güzel” olduğunu düşünür (Liu, 2018). Bilim toplulukları bazı dönemlerde bazı çalışmaları farklı gerekçelerden kaynaklı yeterince önemli görememektedir ve Mendel'in makalesi bunun iyi bir örneğidir.

Kaynaklar

- Bacon, F. (1638). *Historie Natural and Experimental, of Life and Death. Or of the Prolongation of Life*. Lee&Mosley.
- Beltrán, C. L. (1994). Forging Heredity: From Metaphor to Cause, a Reification Story. *Studies in History and Philosophy of Science Part, 25*(2), 211-235.
- Berrya, A., & Browne, J. (2022). Mendel and Darwin. *PNAS, 119*(30), 1-10.
- Bulmer, M. (2003). *Francis Galton: Pioneer of Heredity and Biometry*. The Johns Hopkins University Press.
- Bulmer, M. (2004). *Did Jenkin's swamping argument invalidate Darwin's theory of natural selection?* (ss. 281-297). British Society for the History of Science.
- Burkhardt, R. W. (2013). Lamarck, Evolution, and the Inheritance of Acquired Characters. *Genetics, 194*(4), 793-805.
- Cobb, M. (2006). Heredity Before Genetics: A History. *Nature Reviews Genetics, 7*(12), 953-958.



- Darwin, C. (1905). *The Variation of Animals and Plants under Domestication vol II*. Hazell, Watson and Viney.
- Darwin, C. (2017). *Türlerin Kökeni* (B. Kılıç, Çev.; 11. bs). Alfa Yayınları.
- Dröscher, A. (2015). Gregor Mendel, Franz Unger, Carl Nägeli and the Magic of Numbers. *History of Science*, 53(4), 492-508.
- Edelson, E. (2002). *Gregor Mendel Genetiğin Temelleri*. Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Fisher, R. A. (1930). *The Genetical Theory of Natural Selection*. Clarendon Press.
- Gasking, E. B. (1959). Why was Mendel's Work Ignored? *Journal of the History of Ideas*, 20(1), 60-84.
- Godfrey-Smith, P. (2023). *Kuram ve Gerçeklik* (B. Mura, Çev.). Babil Kitap.
- Iltis, H. (1932). *Life of Mendel* (E. Paul, Çev.). Unwin Brothers LTD.
- Jenkin, F. (1867). The Origin of Species. *North British Review*, 46, 277-318.
- Kampourakis, K. (2013). Mendel and the Path to Genetics: Portraying Science as a Social Process. *Sci & Educ*, 293-324.
- Ke, Q., Ferrara, E., Radicchi, F., & Flammini, A. (2015). Defining and identifying Sleeping Beauties in science. *PNAS*.
- Klug, W. S., Cummings, M. R., Spencer, C. A., Palladino, M. A., & Killian, D. (2021). *Genetik Kavramlar* (Sibel Sümer, Leyla Açıık, & Münir Tuncer, Ed.; 11. bs). Palme Yayınevi.
- Kuhn, T. S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (2017). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (N. Kuyaş, Çev.; 9. bs). Kırmızı Yayınları.
- Kurtoğlu, A., & Arda, B. (2019). Kalıtım Tarihinde Bir Biyografi Çalışması: Gregor Johann Mendel (1822-1884). *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku Tarihi Dergisi*, 27(2), 162-177.
- Lamarck, J.-B. (1914). *Zoological Philosophy* (H. Elliot, Çev.). Macmillan Publishers.
- Liu, Y. (2018). Darwin's Pangenesis: A Theory of Everything? *Advanced Genetics*, 101, 1-30.



- Lönnig, W. E. (2017). Mendel's Paper on the Laws of Heredity (1866): Solving the Enigma of the Most Famous 'Sleeping Beauty'. *Science. eLS (Encyclopedia of Life Sciences)*, 1-10.
- Mayr, E. (1973). The Recent Historiography of Genetics. *Journal of the History of Biology*, 6(1), 125-154.
- Mendel, G. (1970). *Versuche über Pflanzenhybriden*. Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Mendel, G. (2016). Experiments on Plant Hybrids. *Genetics*, 204(2), 407-422.
- Monaghan, F., & Corcos, A. (1984). On the origins of the Mendelian. *The Journal of Heredity*, 67-69.
- Morris, S. W. (1994). Fleeming Jenkin and "The Origin of Species": A Re-assessment. *The British Journal for the History of Science*, 313-343.
- Olby, R. C. (1966). *Origins of Mendelism*. The Trinity Press.
- Porter, T. M. (2014). The curious case of blending inheritance. İçinde *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* (ss. 125-132).
- Provine, W. B. (2001). *The Origins of Theoretical Population Genetics*. University of Chicago Press.
- Richter, O. (1929). Gregor Mendels Reisen. *Verhandlungen des naturforschenden Vereines in Brünn*, 63, 1-11.
- Vorzimmer, P. (1963). Charles Darwin and Blending Inheritance. *Isis*, 54(3), 371-390.
- Winther, R. G. (2000). Darwin on Variation and Heredity. *Journal of the History of Biology*, 33(3), 425-455.



Öz: Gregor Mendel, günümüzde oldukça önemli bir bilim dalı haline gelen kalıtım biliminin kurucusu ya da babası olarak bilinir. Mendel'in kalıtım biliminin kurucusu olarak anılması onun 1866 yılında yayınladığı Bitki Melezlemeleri Üzerine Deneyler adlı makalesinden kaynaklanmaktadır. Fakat son derece önemli olan bu makale yayınlandıktan sonra uzunca bir süre dönemin bilim topluluğu tarafından önemsenmemiş, kabul görmemiş ve süreç içerisinde de unutulup gitmiştir. Bitki Melezlemeleri Üzerine Deneyler makalesi ancak 1900 yılında, yani yayınlandıktan 34 yıl sonra, üç bilim insanı tarafından keşfedilmiştir. Makale keşfedildikten sonra beraberinde birçok tartışmayı getirmiş ve yaklaşık 1930 yılı sonrasında bilim toplulukları tarafından kabul görmeye başlamış ve kalıtım bilimindeki hâkim teori haline gelmiştir. Bu çalışma da Mendel'i kalıtım biliminin kurucusu olarak görmemize neden olacak kadar önemli olan Bitki Melezlemeleri Üzerine Deneyler adlı makalesinin yayınladıktan sonra neden uzun bir süre dikkat çekmediğine ve makalenin neden unutulup gittiğine dair mümkün bir yanıt sunacağım.

Anahtar Kelimeler: Mendel, kalıtım, Darwin, evrim teorisi, pangenesis.





Geçmişi Yeniden Yazmak: Michel de Certeau'da Tarihyazımı ve Gündelik Yaşam

Rewriting the Past: Historiography and Everyday Life in Michel de Certeau

GÜLÇİN AYITGU METİN 

Adıyaman University

Received: 17.12.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: The incorporation of everyday life into historiography constitutes a critical debate within the discipline of history. Michel de Certeau engages with this discussion through an interdisciplinary perspective, addressing the representation of historical reality, the articulation of heterogeneity within culture, and the ethical dimensions of the relationship with the past. Within the framework of critical historiography, Certeau distinguishes himself by redefining both historical knowledge and the role of fiction and narrativity in the representation of reality. Certeau's significant contribution lies in his exploration of the complex interplay between narrativity and the representational forms of everyday life. By foregrounding the micro-creativities inherent in daily practices and highlighting the transformative potential of the ordinary within historical processes, Certeau transcends conventional historiographical paradigms that prioritize political events and historical ruptures. This study examines how Certeau's approach offers a practical framework for the human subject as both the maker and writer of history.

Keywords: Michel de Certeau, history, historiography, everyday life, narrative, reality



Giriş

İnsanın yapıp etmelerinden oluşan tarih alanının (res gestae) nasıl inceleneceği ve burada nelerin tarih alanına dâhil edilip edilmeyeceği, tarihin gelişimine ve yazımına dair yapılan tartışmaların önemli bir parçasıdır. Bu noktada gerek iktidar mekanizmaları gerekse resmi tarihyazımı tarafından şekillenen tarih alanıyla, siyasal olan arasında sıkı bir bağ söz konusudur. Bu bağ, incelenen dönemin kurumsal işleyişiyle, mevcut yasalarıyla, savaş ve barış politikalarıyla vb. ortaya konabilir, ama bir yandan da bu ilişkilerin ardında akıp giden bir gündelik yaşam vardır. Gündelik yaşamdaki deneyimlerin yarattığı karmaşayı belgelendirmenin ve kronolojik olarak kayıt altına almanın zorluklarının yanı sıra, siyasal olanın yalnızca devlet ve egemenlik mekanizmalarıyla sınırlandırılması, uzun bir süre gündelik yaşamın tarih alanında önemsiz bir ayrıntı olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Oysa ki gündelik yaşam, sahip olduğu çok katmanlı yapısıyla, tarihin konusu olan pratiklerin işleyiş mekanizmalarını sunarak, toplumsal ve kültürel olana dair çıkarım yapmamızı sağlayan zemini oluşturur. Bu bağlamda gündelik olanın tarih sahnesine 20. yüzyılın ortalarında daha yoğun bir şekilde çıktığını ve askeri, siyasi tarihin karşıtı olarak kitlelerin, ezilenlerin, sıradan olanın bakış açısının kaleme alındığı bir tarihyazımı pratiğinin geliştirilmesine katkı sunduğunu söyleyebiliriz.

Tarihyazımının gelişimine baktığımızda, gündelik yaşamın tarih alanına dâhil olmasının aynı zamanda belirli bir gelişim çizgisi üzerinden oluşturulan tarih perspektifine karşı durmanın bir parçası olduğunu da görürüz. Rönesans, reform, aydınlanma, Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi sıralamasıyla oluşturulan tarih anlatısının, kendisini evrensel bir uygarlık tarihi olarak kabul ettirme çabası, gündelik yaşamdaki tekillikler, sapmalar, taktikler üzerinden sekteye uğratılır. Edward Palmer Thompson da önemli katkıları olan “aşağıdan tarih”, Carlo Ginzburg’un çalışmalarında örneklerini gördüğümüz “mikro tarih” yaklaşımı ve Michel de Certeau’nun gündelik yaşam üzerinden tarihyazımına dair yaptığı tartışmalar, bu karşı duruşun önemli örnekleri arasındadır.

Ezilenlerin ya da sıradan olarak değerlendirilenlerin tarihini yazmaya çalışırken hareket edilen konum çok önemlidir. Örneğin Eric Hobsbawm, emek hareketlerine dair kaleme alınan tarih metinlerinde sıradan işçilerin deneyimlerine değil, emek hareketlerinin liderlerinin değerlendirmelerine



daha çok yer verildiğine dikkat çeker, hatta bu örgütlerde yaşanan hizip tartışmalarının, liderlik kavgalarının, bölünmelerin vs. bu tarihin önemli birer parçası olarak sunulduğunu belirtir. Bu inceleme perspektifinden, emek tarihinde asıl olarak yer alması gereken emekçilerin dünyasını göremeyiz (Maza, 2022, s. 40). Thompson'un *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* adlı eserine baktığımızda ise işçilerin deneyimlerine odaklanan ve işçi örgütleriyle çok az ilgilenen bir perspektifle karşılaşırız. Onun bu perspektifinin ardındaki amaçlarından biri, işçilerin üzerindeki baskının ve sömürü ilişkilerinin iktisadi olduğu kadar kültürel olduğunu da gösterebilmektir (Maza, 2022, ss. 42-43). Bu bağlamda sınıf bilinci de bir soyutlamadan ya da belirli örgütlenme biçiminin sunduğu pratiklerden ziyade, belirli bir zaman ve mekânda ortaya çıkan ilişkilerle serimlenebilecek bir şeydir. Ayrıca 'yeni toplumsal tarih' anlayışının inceleme konusu olan bu ilişkiler, tarih metinlerinde maddi kültür ve kimlikler arasındaki bağlantıların daha çok yer almasını da sağlamıştır.

Mikro tarihçiler ise toplumsal tarihçilerin göremeyecekleri bir noktayı yakalamaya çalışırlar, bu noktayı görebilmek için yaptıkları şey, bir tarih laboratuvarında geçmiş mikrokozmosla mercek altına almak gibidir (Maza, 2022, s. 253). Buna göre mikro tarihin üç tanımlayıcı özelliği vardır: "Ünlü olmayan bir kişi ya da bir grup insanla ilgilenir; bir krizi merkeze alır ve yazar hikâyeyi (...) daha geniş tarihsel meseleler hakkında bir iddiada bulunmak için kullanır" (Maza, 2022, s. 254). Mikro tarihte bir kişinin, olayın üzerinden dönemin düşünme yapısına dair çıkarım yapılırken, ele alınan kişinin, grubun, olayın bir istisna olmadığı da gösterilmeye çalışılır. Tabii burada ele alınanların mevcut ilişkileri ne kadar temsil ettiği sorunu da ortaya çıkar, ancak mikro tarihin yöntem itibarıyla bu sorunu çözmesi mümkün değildir. Bu konuda Ginzburg'un *Peynir ve Kurtlar* adlı eseri çok iyi bir örnektir. Eserde Menocchio'nun Tanrı'nın ve evrenin oluşumuna dair ileri sürdüğü düşünceleri nedeniyle engizisyon mahkemesinde yargılanması üzerinden, dönemin üst ve alt sınıfı arasındaki ilişkiyi görürüz. Dönemin yazılı kurallarıyla halk kültürü arasındaki çekişmeleri de bu eserinde gösteren Ginzburg, anlatı ve belgeler arasında kurulan güçlü bağa da işaret etmiş olur.

Kültürel ve toplumsal tarih incelemeleri kapsamında çok açık ve sıradan gibi görünen gündelik yaşamın, ayrıntılı bir incelemesini yapmaya



çalıştığımızda aslında keşfedilmesi zor bir alan olduğunu farkederiz. Şöyle ki, tekrarlayan akışı içerisinde değişim anlarını bulmanın zor olduğu, politik olanın içerisine “görünmez” işleyiş mekanizmalarıyla dâhil olan bir alandan söz ediyoruz. Ancak tarih, politika ve kültür üzerine konuşmak istiyorsak vazgeçilmesi mümkün olmayan bir alanla karşı karşıya olduğumuzu da bilmemiz gerekir. Bu nedenle gündelik yaşam mikro tarih, yeni toplumsal tarih çalışmalarının parçası olduğu kadar mekân ve uygarlıklar üzerine olan incelemelerde de karşımıza çıkar. Henri Lefebvre ve Fernand Braudel, bu bağlamda önemli örnekler olarak değerlendirilebilir.

Lefebvre “yabancılaşma” problemine özel bir yer ayırarak gündelik yaşamı inceler. Ona göre gündelik yaşamın ve toplumun bilinebilmesi için gündelik yaşamı toplumla, toplumu ise gündelik yaşamla eleştirmemiz gerekir (Lefebvre, 2013, s. 19). Bu eleştirinin tarih incelemelerindeki karşılığına baktığımızda, tarihte genellikle istenenlerle gerçekleşenler arasında bir uyumsuzluk olduğunu görürüz. Niyetler, eylemler ve sonuçlar arasındaki bu mesafeye Lefebvre “tarihsel sapma” adını verir. Böyle zamanlarda sanat, bilim, teknik, politika gibi alanlar neredeyse özerkleşirler, gündelik yaşam da kendi üzerine kapanır. Bu anları kavramak için politik ve ekonomik hattan hareket edenler olabilir, ancak Lefebvre burada kendisinin gündelik yaşamdan hareket ettiğini belirtir (Lefebvre, 2012, s. 11), çünkü ona göre “gündelik yaşamın bütün faaliyetlerle derin bir ilişkisi vardır, farklılıkları ve çatışmalarıyla onları kapsar; onların buluşma yeridir, hem bağlıdır hem ortak alanlarıdır” (Lefebvre, 2012, ss. 102-103).

Braudel ise maddi kültürü çözümleyebilmek için gözlem alanımızı daraltmamız gerektiğini ve bu noktada da karşımıza gündelik yaşamın çıktığını belirtir. Burada önemsiz gibi görünen ve tekrarlayan davranışların hatta bazen gündelik birkaç anekdotun, birbirinden çok uzak görünen eylemin, kullanılan araç gereçlerin bile oradaki yaşam tarzını, davranış kalıplarını çözümleyebilmek için ön açıcı olduğunu iddia eder. Tabii Braudel, gündelik yaşamda olup bitenleri uygarlık ve kültür arasındaki bağı inşa etmek için kullanır. Bu noktada onun için birbirinden çok farklı görünen manevi alanlardan gündelik eşyaların kullanımı arasındaki ilişkiye kadar yaptığımız incelemeler arasında bir düzen kurabilmek adına asıl olarak uygarlığın “bağ kurucu” bir niteliğinin olduğunu kabul etmemiz gerekir (Braudel, 2017, ss. 506-507). Uygarlıklar ve kültürel olan karşısında Braudel, olayları yani kısa



zamanı “aldatıcı” olarak değerlendirir, tarihsel incelemenin dışına çıkarılmaya çalışır (Braudel, 1992, ss. 55-56). Bu nedenle, gündelik olanı tarihin bir nesnesi hâline getirebilmek için onu “uzun süre” bağlamında ele almamız gerektiğini vurgular.

Diğer yandan ise Braudel’in siyasal olanın tarihteki belirleyici rolüne ilişkin sorgulamalarını yaparken, tarihin nesnesi olarak sadece krizleri değil toplumsal yapıyı, coğrafyayı, zihniyet biçimlerini, evlilik ilişkilerini vb. görmesi, gündelik yaşam incelemelerine olumlu bir katkı sunmuştur. Sonuç olarak Braudel için de gündelik yaşam geçici, önemsiz olana değil, bütünsel olarak düşünülebilir ve dolayısıyla da gerçekleşmesi mümkün olanın koşullarına işaret etmektedir (Schilling, 2003, ss. 26-27).

Thompson öznenin bir kültür içindeki gündelik deneyimlerine, Braudel bu deneyimlerin yapı içerisindeki konumuna, Ginzburg da gündelik yaşamdaki deneyimin öznelliğine dikkat çeker. Lefebvre ise gündelik yaşamı bütün ilişkilerin tezahür ettiği bir alan ve aynı zamanda bir “dönüştürme projesi” olarak değerlendirir. Gündelik yaşam ve tarih arasındaki ilişkiyi incelerken anlamadan edemeyeceğimiz bu isimler, tarih çalışmalarının merkezini kültüre, toplumdaki mikro dinamikleri dikkate alan bir siyasal perspektife taşınmaları noktasında ortaklaşsalar da, yöntemleri ve ele aldıkları konular açısından birbirini eleştiren çok farklı perspektiflere sahiptirler. Bütün bu farklılıklarına rağmen onları ve temsil ettikleri gelenekleri birleştiren en önemli nokta ise tarihte “önemsiz” görünenleri yazma çabalarıdır. Bu çaba, sıradan olanın sesinin alışkanlıklar, tüketim ve üretim ilişkileri, gündelik pratikler ve bunlar üzerinden oluşturulan direniş noktalarıyla tarihe dâhil edilebilmesinin yolunu açar. Bu dâhil edilme sürecinde anlatılar, tarihsel bilginin dilsel ve epistemolojik inşasında ve hikâyelerin tarihsel belge statüsü kazanmasında karşımıza çıkarlar. Özellikle gündelik yaşamdaki olay örgülerinin anlatılması, bir olaya ya da duruma dair birden fazla bilginin ortaya koyulması ve her birinin de kendi gerçekliğini belirli belgeler, veriler üzerinden inşa etmesi, tarih ve anlatı arasındaki problemin birçok boyutu olduğunu da gösterir.

Anlatılarda kullanılan dilsel bağlamın yaşamdaki belirleyiciliğini, kolektif hafıza ve failin konumu üzerinden tartıştığımızda, özellikle gündelik yaşamda “sıradan” olarak tabir edilen pratiklerin, tarih alanına anlatılar aracılığıyla dâhil edildiğini görürüz ve bu durum da bizi tarihin işlevini,



bilimselliğini ve yazımını tekrar düşünmek durumunda bırakır. Bu bağlamda özellikle, Certeau'nun sıradan olanı tarihe dâhil ederken geliştirdiği eleştirel tarihyazımı önemli bir yere sahiptir; çünkü bu yaklaşım, gündelik olanın tarihyazımına nasıl dâhil edileceğine dair yöntemsel ve kuramsal bir tartışmaya kapı aralamakla kalmamış, aynı zamanda tarihsel gerçekliğin temsili, kültürdeki heterojenliğin anlatımı, geçmişle kurulan ilişkinin getirdiği etik yükümlülük ve tüm bunların disiplinlerarası bir perspektifle nasıl incelenebileceğini de gündeme taşımıştır.

Certeau'nun çalışmalarında, 1966'dan sonra Kilise ile dünya, ilahiyat fakültesi ile seminer, Institut Catholique de Paris'teki teoloji semineri ile Paris VII'deki antropoloji semineri arasında gidip gelmelerinin izlerini buluruz. Annales gibi seküler bir dergi çevresinde yazmıştır, Fransa'da gündelik yaşamın incelenmesine dair Fransa Kültür Bakanlığı'nın desteklediği bir projenin yürütücüsü olmuştur, 1968 olaylarına desteğini de ifade etmiştir ama tüm bunları yaparken geçmişle bağlarını koparmamıştır ve 1979'a kadar École des Hautes Études en Sciences Sociales'da tarih, mistisizm, kültür, gündelik yaşam üzerine dersler vermiştir (Burke, 2002, s. 31). Certeau'nun tarihyazımına ilişkin incelemelerinde hem seküler hem de dini alanın tartışmalarını görebiliriz. Bir yandan da her iki alandakiler tarafından da tam olarak benimsenmemesi, hepsinin kenarında tutulması ve sonuç olarak payına düşen “yersiz”lik, onu her iki alanın yöntemine ve ürettiği eserlere dair daha iyi bir gözlemci haline getirmiştir. Bu gözlemlerini teoloji, edebiyat, felsefe, antropoloji, coğrafya ve psikanalizden beslenerek geliştirdiği tarihyazımı perspektifiyle aktaran Certeau, gerek dinin gerekse modernizmin, tarihyazımı üzerindeki etkisinden bahsederken klasik bir karşıtlık ilişkisinden ya da kronolojik sıralamadan hareket etmez ve bizi uygulama alanına, praksise doğru çekerek, değişen uygulamalarla birlikte kavramlarda meydana gelen yeni anlamlara götürür. İnancın 18. yüzyılla birlikte bir kültür ögesi haline gelmesi ve akıl kavramının devletle ve yasayla özdeşleşmesi bu noktada bir örnektir, ayrıca Hıristiyanlığın Avrupa'daki gelişimine dair yaptığı incelemeler ve burada tarihyazımında meydana gelen değişimleri takip etmesi de tarihyazımı eleştirisinde etkili olmuştur. Sonuç olarak Certeau'nun bir mistisizm tarihçiliğiyle başlayan bu entelektüel serüveninin alışılmadık bir noktaya evrildiğini söyleyebiliriz. Gündelik yaşamı incelemekle kalmayıp tarihin dilsel, epistemolojik ve etik yönünü



tartışması ise onu tarih felsefesi tartışmalarında da önemli bir isim haline getirmiştir.

19. yüzyılda sosyal bilimler, kendisini var etmeye çalışırken tüm inanç türlerini genel bir kategori altında toplamaya, dini ya da kutsal kabul edile- nin karşısına ise “bilgi” yi koymaya çalışmıştır. Sosyal bilimlerin kendisine alan açmak için takındığı, Certeau'nun ifadesiyle bu “agresif” tutum, onla- rın akademik görünürlüklerini arttırırken, felsefenin değerini, konumunu ise sarsar ve artık felsefe “bilim dışı” ilan edilerek felsefe ve bilim karşıtlığı- nın beslendiği bir perspektif ortaya çıkar. Burada epistemolojik işlev üye- rinden bilimler ve felsefe arasında oluşturulan ayırım, insanın deneyimi üye- rine kavramsal bir inceleme yapmayı da dışlayarak felsefeyi de bir nevi yer- sizleştirir (non-place) (Certeau, 2015, ss. 10-11). Felsefeye biçilen bu konum, onu sosyal bilimlerden uzaklaştırıyor gibi görünse de bilimlerin ele aldıkları nesneyi nasıl incelediklerini ve nesne edinme süreçlerini değerlendirdiği- mizde, yine felsefeyle ilgilenmek zorunda kaldığımızı görürüz. Certeau'nun bakış açısına göre de geçmişin bugünün ayrılmaz bir parçası haline getiril- mesi sürecinde, düşünme şeklimiz ve nesne edindiklerimiz arasındaki iliş- kinin nasıl oluşturulduğunu ortaya koymak zorundayız ve bu durum bizi, açık ya da örtük bir şekilde tarih felsefesi yapmaya götürür (Certeau, 2020, s. 202). Bu çalışmada da, Certeau'nun sıradan olanı, gündelik yaşamı ve kül- türü tüm heterojenliğiyle tarih alanına dâhil etme çabası ile tarih felsefesi, tarih ve tarihyazımına dair düşünceleri arasındaki ilişki incelenecektir. Ay- rıca, tarihi yapan ve yazan insanın konumu da bu ilişki çerçevesinde tartışıl- lacaktır.

Certeau'da Tarih ve Tarihyazımı Arasındaki İlişki

Certeau'ya göre tarih, yavaş yavaş ilerleyen bir öyküde yaşam ve ölüm arasında sürüp giden bir oyuna benzer. Bu öyküde bir köken olmadığı kabul edilir ama yine de bir başlangıç ve köken sorusuna yanıt verilmeye çalışılır. Oysa ki elimizde ölü bir geçmiş ve seçilen problemin izleri vardır (Certeau, 2020, s. 85) bu durumda tarih de bir nevi “yaşama bağlı kalarak ölümü ince- lemektir” (Febvre, 2007, s. 112), “ölüler topluluğu” yla uğraşmaktır. Bu uğraş sonucunda elimizde kalan izlerin takibiyle kişiler, zihniyetler hakkında çı- karımlarda bulunarak tarihyazımını oluştururuz ve tarihyazımı bu durumda her zaman bir uygulama alanı olarak disipline ve onun sonucunda ortaya çıkan söyleme karşılık gelir. Yazının ve dolayısıyla tarihyazımının bir



“gömme ritüeli” barındırdığını ifade eden Certeau, geçmişe dair irdelemenin hem ölüye yer açma hem belirli bir rasyonaliteyle uzamı yeniden düzenleme hem de yapılması ve yapılmaması gerekenlere dair bir çıkarım yapma niyeti taşıdığını belirtir. Sonuç olarak “canlılara bir yer açmak amacıyla ölüleri kullanan bir öyküleme biçiminden” (Certeau, 2020, s. 163) yararlanılır. Bu bağlamda simgeleyici bir işleve sahip olan tarihyazımı, geçmişten hareketle şimdide bulunulan yeri belirlemeye yardımcı olur. Bu anlamda tarih, üretmek ve hikâyeler anlatmak arasında gidip gelir.

Tarihyazımı konusu itibarıyla her zaman politik bir sorunun taşıyıcısı/parçası olmuştur. Bu bağlamda tarihyazımının siyasetle kesiştiği ilk nokta “tarih yapmak” meselesidir. Genel olarak değerlendirdiğimizde “ ‘tarih yapmak’ olarak adlandırılan bu güç, özgün bir yer (kent, ulus vb.) yaratan politik bir iktidar tarafından desteklenmektedir” (Certeau, 2020, s. 23). Bu noktada, tarih metinlerinin çoğunda sıradan insanların yaşamlarının ancak belirli politik kararların bir parçası haline geldiklerinde “anlam” kazandığını fark ederiz. Örneğin, Çin tarihi özelinde salgın hastalıklar, depremler ve köylü ayaklanmaları genellikle hanedanların yıkılmasına yol açan olaylar bağlamında ele alınır (Hobsbawm, 1999, s. 309). Bu olayların, onları deneyimleyen insanların yaşamlarıyla birlikte ele alınması ise sıradan olanın — herhangi bir politik olay ya da kararın parçası olmaksızın — tüm gündelikliğiyle tarihe dâhil edilmesi gerektiğini gösterir.

Tarihin nasıl yapıldığına, dolayısıyla nelerin tarihin nesnesi olarak önemli kabul edilip edilmediğine dair analitik ve eleştirel bir inceleme yapmaya çalıştığımızda, bir yanıyla olup biteni anlatan bir yanıyla da yaptığı bu işlemin nasıl bir okumanın parçası olduğunu ortaya koyan bir durumla karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Böylece geçmiş, sadece kendi üretim eyleminin açıklayabildiği ölçüde anlaşılabilir (Certeau, 2020, s. 78). Dolayısıyla tarih, gerçekliğe gönderme yaparken bir yandan da oluşturduğu söylemle kapalı bir metin ortaya koyar ve nihayetinde tarih, “bir toplumun birbirini anlama biçimine uygun bir şekilde ‘düşünülebileni’ ve kökeni bir araya getirir” (Certeau, 2020, s. 43).

16. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar tarihçinin toplumda sahip olduğu konumu, bu durumun bir örneği olarak gösterebiliriz. Bu dönemlerde tarihçiler, prensin hizmetinde çalışarak ayrıcalıklı konuma sahip olan kişilerdi ve yazdıkları metinlerde öncelikleri, devletin ve kamunun “yararı” adına



“gerçek” i kayıt altına almaktı. Certeau burada oluşturulan tarih biliminin iki özelliği olduğunu vurgular, bunlardan ilki, iktidarın gücünü kabul edip, mevcut yöneticilerin varlığının kamu “yararı” için çok önemli olduğuna dair güçlü bir söylem oluşturarak geçmişin yeniden canlandırılması sürecinde onları, ahlaki açıdan da kabul edilmesi zorunlu “değerlere” dönüştürmek. İkincisi ise oluşturulan bu geçmiş aracılığıyla insanların eylemlerine ilişkin irade ve konjonktürel değişkenler arasında bir ilişkiler ağı kurarak, iktidar uygulamalarına dair çeşitli başarı ve başarısızlık sınıflandırmasıyla beraber geleceğe dair bir “bilimsel” taslak oluşturmak (Certeau, 2020, s. 24). Böylece tarihyazımı, politik iktidara bir meşruiyet alanı yaratırken aslında bir yandan da eylem ve karar mekanizmaları aracılığıyla “politik bir özne” nin nasıl olması gerektiğini ve dolayısıyla da “tarih yapma isteği” ni şekillendirme misyonunu da üstlenmiş olur. Bu misyonla birlikte oluşturulan tarihsel söylem ise belirli bir bilimsel kavrayışın oluşmasında ve politik, dini, ekonomik uygulamaların kabulünde etkin bir role sahiptir.

Yukarıda verilen örnekten de anlaşılacağı üzere tarihin gerçeklikle kurduğu ilişkide iki yönü vardır. Bunlardan ilki, tarihinin geçmişten çekip çıkardığı “bilinen gerçek”, ikincisi ise tarihinin ortaya koyduğu sorundan hareketle, bilimsel bir sürecin parçası olarak değerlendirdiği akıl yürütme, anlam üretme tekniklerini kullanarak bir toplumu incelemesi. İlk yaklaşım bir arşiv oluşturmayı ve bununla beraber belgelerin nereye kadar listelenebileceğini göstererek bize tarihin incelenmesine ilişkin bir yöntem geliştirmeyi gerektirir. Burada geliştirilmesi hedeflenen yöntem, tarihin epistemolojik arayışının bir parçasıdır, bunun için de farklı disiplinlerle karşılaştırmalı bir şekilde anlaşılabilirlik ölçütleri oluşturulmaya çalışılır. İkinci yön ise geçmişin yeniden canlandırılmasında öykülemeye öncelik tanır. Böylece unutulmuş bulup çıkartmak, onun izlerini aramak burada daha önemli hale gelir. Tarihin bu iki yönü arasında her zaman bir çekişme vardır. Bir yandan geçmişin şimdide canlandırılmaya çalışılması sürecinde ötekiyle kurulan ilişkide karşımıza çıkan boşluklar ve bunların zaman zaman yarattığı çelişkiler, diğer yanda ise belirli bir akıl yürütmenin sonucu olarak bir düzen dahilinde ortaya konan tarihsel bilgiler (Certeau, 2020, ss. 66-67). Her ne kadar düzenli bir gelişim inşa edilmeye çalışılsa da aslında geçmişin yeniden canlandırılması, bir topluma ilişkin oluşturulan bilgilerdeki sınırların değişmesi anlamına gelir, Certeau’nun ifadesiyle: “(...) geçmişin canlandırılması



hiç durmadan *ötekini/geçmişte kalan gerçekliği* silip değiştirmektedir” (Certeau, 2020, s. 70). Bu değişimin gerçekleşmesi çok muğlak bir ifade olan süreksizliğe değil, farklılıkları göz önünde bulunduran sınır ve bölümlenme problemine işaret eder. Burada sınır oluşturmak, “düşünülebilir” olanı ve bununla beraber olası kültürel, ekonomik, toplumsal durumları ortaya koyabilmeyi gerektirir. Bu nedenle tarihsel bir söylemin oluşturulma sürecinde, başka bir deyişle gerçeklikle kurulan ilişkide bu “düşünülebilir olan”dan hareketle “varsayımsal bir başlangıç noktası” oluşturulur ve bu başlangıç noktasında da toplumsal alışkanlıkların izleri görülür (Certeau, 2020, s. 80). Bu bağlamda toplum, tarih aracılığıyla kendi kendini anlatma olanağı yaratır diyebiliriz. Yaşanan an ve geçmiş arasında yapılan karşılaşmalarında kurulan dışlama, kapsama, etkilenme, egemenlik kurma gibi ilişkiler de bu sürecin bir parçasıdır.

Certeau her zaman bir yere özgü tespitleri de içeren tarihyazımında “yerleşik bir iktidara karşı hissedilen *bağımlılık*, toplumsal stratejilerle ilgili tekniklere *hakimiyet*, halk arasında büyük bir saygı duyulan simgeler ve referanslarla oynama” (Certeau, 2020, s. 29) olduğunu söyler. Bunlar yazım sürecini belirleyen ilişkiler ağıdır ve bu ağın oluşturduğu sınırla birlikte, tarihinin gerçeklikle olan temasını belirleyen kendi uzmanlık alanından ve içinde yaşadığı güncellikten gelen sınır birarada düşünülmalıdır. Bu anlamda tarih, her zaman bir eksikliğin olduğu düşüncesinden hareketle başlayan araştırma neticesinde oluşturulan bir anlam çokluğuyla karşımıza çıkar. Certeau’nun ifadesiyle “araştırma elindeki bir sürü figür, öykü ve özel isimle, yaşamın, onun sınırı, istisna, fark ya da geçmiş olarak algıladığı şeye somut bir görünüm kazandırmakta, onu yeniden canlandırmaktadır” (Certeau, 2020, s. 141). Bu yeniden canlandırma süreci geçmiş ve şimdi arasındaki ilişkiyi edebi bir şekilde düzenlemeyi de içerir, bu durumda yanıtlanması gereken kritik soru, bu edebi söylemin ne zaman tarihsel olarak kabul edileceğidir. Certeau bu soruya yanıt verirken oluşturulan söylemin “toplumsal bir yere” eklenilerek kuramsal ve teknik açıdan “*fark yarattığı*”nda tarihsel sayılabileceğini vurgular (Certeau, 2020, s. 139). Buna göre: “Toplum ile bilgi üreten bir kurum arasındaki ilişkinin açıklanmadığı bir yerde tarihsel nitelikte bir öyküden söz edilemez. Bir de ‘temsil’ olması gerekir. Temsille ilgili bir uzam oluşturulmalıdır” (Certeau, 2020, s. 139).



Söylem, Kurgu ve Etik Yükümlülük Bağlamında Gerçekliğin Temsili Problemi

Söz konusu olan “temsili” olduğunda dikkat edilmesi gereken husus, temsili herkesin inanması gereken bir gerçeklik algısına dönüştürme çabasına girilmemesi gerektiğidir. Aksi takdirde, Certeau’ya göre “dogmatikleştirme” eğilimi ortaya çıkar, bu da sosyal bilimlerin ve dolayısıyla tarihin etik yükümlülüğünü terketmesine ve gerçekliğin ifadesi olduğu varsayılan şeyleri birer “yasa” gibi değerlendirmesine yol açar (Certeau, 2000, s. 200). Certeau’ya göre etik, olan ve olması gereken arasındaki mesafeyi tanımlar ve bu mesafenin oluşturduğu alan da tarihyazımının alanıdır. Özellikle sosyal bilimlerde bu iki alan arasındaki gerilim önemli bir role sahiptir. 17. ve 18. yüzyılda bilimsel bilgi, kendisini temellendirirken Ortaçağ’ın dini ve metafizik amacının karşısı olarak “tarih yapma”yı bir görev olarak koymuştur. Certeau’ya göre bu iki yaklaşımı “düzen oluşturma” amacı noktasında ortaklaştırabiliriz. Bugün ise bu “düzen oluşturma” amacının yerini bir toplumsallık inşa etme çabası almıştır, bu da insanı mutlak bir sistemin içinde değil de belirli bir tarihsel, iktisadi perspektif dâhilinde değerlendirmeyi beraberinde getirmiştir (Certeau, 2000, ss. 199-200).

Ortaya çıkan bu yeni değerlendirme perspektifine göre bir tarihçi için elzem konulardan biri, içinde yaşadığı topluma dair eleştirel bir zeminde söz söyleyebilmektir; bu, aynı zamanda onun bilimsel bir çalışma yapabilmesinin de temel koşullarından biridir. Aksi takdirde tarihçi, içinde bulunduğu toplumun kararlarını çözümlmeyi gereksiz bulan ve mevcut baskıları da anlamamazlıktan gelen bir anlayışa sahip olur. Oysa ki tarihyazımı, belgeleri toplamadan yayınlamaya kadar toplumsal yapıdaki ilişkilerle iç içe geçen bir sürecin parçasıdır. Belgeler tasnif edilirken bir yandan da yeniden bir yerde konumlandırılırlar ve bu işlem bilimsellik açısından da kritik bir yere sahiptir, Certeau’nun ifadesiyle: “Bir çalışmanın ‘bilimsel’ olarak nitelendirilmesi için *mekânı parçalara bölüp yeniden bir araya getirmesi* ve ‘kaynaklar oluşturarak’ -yani oluşturucu bir eylem ve dönüştürücü tekniklerle- önce kendine bir yer açması gerekmektedir” (Certeau, 2020, s. 120). Sonuç olarak “tarih yazma çalışmasının toplumsal bir yaşam alanı, “bilimsel” uygulamalar ve bir metin yazma biçimini bir araya getirmekle ilgili olduğunu” (Certeau, 2020, s. 90) söyleyebiliriz. Bu bağlamda tarihe ve tarihyazımına ilişkin bir inceleme, epistemolojik şüphecilikten beslenmelidir ve



bu şüphenin bizi götürdüğü yer de gerçeklik ve temsil arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu sorusudur.

Certeau'ya göre olup bitenler ve onların aktarılması arasındaki bu gerilimin yarattığı temsil krizinin en açık nedeni, tarihinin olguları olduğu şekliyle aktarıyor gibi görünürken aslında kendisinin uygun ve önemli gördüklerini bir araya getirerek anlamlı önermeler oluşturmasıdır. Bu da tarih-yazımının söyleminin ideolojik ve hayali adımlardan oluştuğunu gösterir. Certeau bunun R. Barthes'ın da işaret ettiği "gerçeklik etkisi" yaratma durumu olduğunu belirtir. Gerçeğin peşinden gider gibi yaparken aslında durup "böyle oldu" diyerek bir gerçeklik inşa edilir (Certeau, 2020, s. 77). Başka bir deyişle, gösterilenin yokluğundan faydalanılarak göndergenin kendisi gerçekçiliğin göstereni haline gelir ve gerçeklik etkisi üretilir (Barthes, 1989, s. 148). Tabii buradan yola çıkarak Certeau'nun tamamen inşacı bir tarihsel perspektife sahip olduğunu söyleyemeyiz, çünkü o, temsil krizini önemseyerek kurguya, edebi ve anlatısal olana tarihte yer açarken, bunların gerçekliğin bir parçası olarak nasıl ele alınacağını da göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda tarih alanında yapılacak bir değerlendirmedeki etik yükümlülük, geçmişin hiçbir zaman "olduğu gibi" kavranamayacağını bilincinde olmaktır. Nihayetinde geçmişe yöneldiğimizde oluşturduğumuz şey yalnızca tarihsel bilgi değil, aynı zamanda bir gerçeklik alanıdır. Certeau'nun bu değerlendirmesinin ardında onun "metinsellik" (textuality) pratiğinin etkisi de yatar.

Metinsellik, genel anlamıyla, yazarın niyetinden bağımsız olarak okuyucunun yaratabileceği çoklu anlam düzeylerini savunur. Bu çoklu anlam düzeyleri, bir metni okumanın belirsizliğine işaret ederken, aynı zamanda tarihsel metinlerin de belirsiz olduğunu iddia eder. Hartnett'a göre, Certeau'nun *Gündelik Hayatın Eleştirisi I-II* kitaplarında da görülebileceği üzere okur, yazarın konumunu net bir şekilde anlayamaz ve yazar da metinlerden her zaman farklı bir anlam çıkarılabileceğini belirterek okura bir alan bırakır (Hartnett, 1998, ss. 286-287). Bu da aslında Certeau'nun geçmişin tekrar tekrar kurulabilmesi için güçlü bir zemin sunduğunu gösterir: "Tıpkı tarihi sonsuz bir 'metinsel' yapı olarak okumanın, 'zayıfların' kendilerini ezenlere karşı yaratıcı direniş taktikleri kullanarak sürekli yeni gelecekler yaratabilmesine olanak tanınması gibi" (Hartnett, 1998, s. 292). Bu süreçte geçmiş, eksik olanı temsil eden birincil değerini korumaktadır.



Başka bir deyişle, zorunlu olarak orada olan, ama her şeyden önce yokluğa gönderme yapan ve bu yokluğu doldurduğumuz anda da geleceğe kapı arayan bir malzemeyle karşı karşıyayız (Hartnett, 1998, s. 293). Certeau, ek-sik olanın aslında her zaman orada olduğunu ve bu nedenle de onu tekrar tekrar yazabildiğimizi vurgular. Bu yazma süreci de kurgu ve tarih arasındaki çok uzun yıllara yayılan çatışmayı incelememizi gerektirir.

Ortada bir gerçek vardır ki tarihçi, kendi disiplinine alan açmak için eleştirel bir perspektifle geçmişin “masallarındaki” hatayı silmeye çalışır, bir nevi yanlış olanı belirleyerek kendi alanının sınırlarını çizer. Certeau’ya göre bu bakış açısına sahip tarihçiler “kurgu”yu hata olarak nitelendirirler. Oysa ki temel soru gerçeğin ne olduğudur ve bu noktada bizler de gerçeğe hangi yöntemle ulaştığımızı sorgulamalıyız. Bu bağlamda analitik prosedürleri içeren belgelerin incelenmesi, karşılaştırılması süreci ve daha sonra bunların yorumlanması (tarihyazımının parçası haline getirilmesi) sonucunda, kurgunun hataları ortaya çıkartılır. Buradaki analitik ve yorumlayıcı yöntemin kendisi “gerçek” adına konuşma yetkisine sahip olur (Certeau, 2000, ss. 200-201).

Certeau tarihçinin yanlış kabul edilenleri ortaya koyarak kurduğu gerçeği, geçmişte sahte tanrılara ilişkin iddiaların yanlışlığı üzerinden Tanrı’nın özelliklerinin ortaya koyulmasına benzetir. Kendi ifadesiyle:

Bu nedenle, örneğin geçmişte, ‘sahte’ Tanrı’ya karşı argümanlar gerçek bir Tanrı’ya inanmayı teşvik etmek için kullanılmıştır. Bu süreç günümüzde çağdaş tarihyazımında da tekrarlanmaktadır: Hataların varlığını ortaya koyan söylem, bu hatalara karşıt olarak ortaya konan her şeyi ‘gerçek’ olarak kabul etmektedir (Certeau, 2000, s. 201).

Bu bakış açısı mantıksal olarak sorgulanabilir olsa da insanların ikna edilme sürecinde işe yarar ve sonuç olarak kurgu, gerçek olanın karşıtı gibi sunulurken, hataları teknik olarak ayırt etme işleminde ise “gerçek” olanı ortaya çıkarmanın aracı haline gelir.

Kurgunun metaforik ve çok katmanlı bir anlatıma sahip olması, onun aynı zamanda “gerçek”i temsil ediyormuş gibi bir iddiada bulunmadan “bilgilendiren” bir söylem oluşturmasını sağlar. Certeau’nun deyişiyle: “Farklı statülerinin karşılıklılığına rağmen, kurgu, herhangi bir kipinde -mitsel, edebi, bilimsel ya da metaforik- ‘gerçek’i temsil ediyormuş ya da böyle bir temsil kapasitesine sahipmiş gibi davranmaksızın ‘bilgilendiren’ bir



söylemdir” (Certeau, 2000, s. 202). Bu söylemlerden, dolayısıyla kurgudan da uzaklaştırılmış bir gerçeklik iddiası ise ortodoks bir efsanedir. Certeau’ya göre belgeler ve bunları incelemek için kullanılan bilgisayar teknolojisi gibi aygıtlar bile kurgusal niteliğe sahiptirler. Sonuç olarak söylemi, onu üreten şeyle birlikte değerlendirdiğimizde, tarihyazımının bilim ve kurgunun bir karışımı olduğunu görürüz (Certeau, 2000, s. 203). Bu nedenle, kurgu ve edebi unsurlar, aslında gerçekliğin ayrılmaz birer parçasıdır.

Certeau gerçeklik ve kurgu arasında kurduğu bu bağlantıdan hareketle, edebiyat ve tarih arasındaki ilişkiyi de tekrar değerlendirir. Bu ilişki genellikle tarihyazımının retorik yönüne işaret etmek için kurulur. Highmore ise, Certeau’nun bunun ötesinde tarihin kendisini bir edebiyat biçimi, edebiyatı ise meta-tarih olarak değerlendirdiğini belirtir. Burada edebiyatın bir meta-tarih olarak nitelendirilmesi aslında her söylemin taşıdığı “edebi” niteliğin ve dolayısıyla disiplinleri dönüştürebilmek için ihtiyacımız olan edebi unsurun ön plana çıkartılmasıdır. Bu durumda şunun da altını çizmek gerekir ki, Certeau, kesinlikle her şeyin bir kurgu olduğunu iddia etmez, edebiyat burada disiplinlerin sınırlarını zorlayarak bir nevi “mümkün olanı” düşünebilmemizi sağlayan bir konumda yer alır (Highmore, 2007, s. 20). Böylelikle tarihin hem bilimsel hem de anlatısal yönlerini bir arada değerlendirme çabası veren Certeau, bir yandan cin çarpmış rahibelerin, gezgin mistiklerin ve Fransız Devrimi sonrasında patois dili kullandıkları için baskıya maruz kalan kırsal halkın tarihlerini yazarken, diğer yandan da tarihyazımını bilimsel bir pratik olarak koruma ve inşa etme yollarını araştırmıştır. Bu bağlamda, onun için “öteki,” anlatılar ve bilimselliğin çok yönlü uygulamaları aracılığıyla görünür hale gelebilir (Weymans, 2004, s. 163).

Oluşturulan ilişkileri ve söylemleri anlayabilmek için tarihsel söylem, anlatı ve mantıksal söylem arasındaki ayrımı, “içerik” ve “içeriğin geliştirilmesi” ilişkisi bağlamında ortaya koymak gerekir. Anlatıda içerik, zamansal bir dizime sahiptir buna bağlı olarak oluşturulan içerik de zamansal bir ardeşikliğe göre düzenlenir, ama bir yandan da edebi bir akış söz konusudur. Mantıksal söylemde ise içerik belirli önermeler üzerinden belirlenen hakikatlerden oluşurken, içeriğin düzenlenmesi de tümevarım, tümdengelim gibi kıyaslama yöntemleriyle yapılır (Certeau, 2020, ss. 151-152). Bu noktada “tarihsel söylem gerçek (doğrulanabilir türden) ancak bir anlatıya benzeyen



bir içerik sunduğu iddiasındadır” (Certeau, 2020, s. 151). Tabii tarihsel bir söylem oluştururken onun, zamansal olmayan modellerin zaman dilimlerine yerleştirildiğini, çeşitli doktrinlerin anlatsal hale getirildiğini ve betimsel unsurların tarihsel sekanslara dönüştürüldüğünü de görürüz. Bu süreç aynı zamanda anlamlı bir tarihsel olgu üretebilmek ve bir şeylerin anlaşılabilmesi adına, olayın düzenleyici bir araç olarak içeriklendirilmesidir.

Söz konusu olan söylem ve tarih arasındaki ilişki olduğunda yazılı ve sözlü olarak ifade edilenlerin nasıl ele alınacağı problemi de karşımıza çıkar. “Karşıtı tarafından belirlenen popüler kültür sözeldir, ancak belli bir toplumsal kategorinin elinde bir ‘tarih oluşturma’ aracı olan yazı ‘simgesel’ niteliğini yitirip bir ‘şifreye/kodlama biçimine’ dönüştürülünce sözellik (verbalizm) de başka bir şeye benzer” (Certeau, 2020, s. 275). Buradaki ‘şifreleme/kodlama’ biçimi aslında sözel olanın yazıya dökülerek kültürdeki konumunu değiştirmesidir, başka bir deyişle en başta yazıdan dışlanan sözlü olanın yazıya dâhil edilmesidir. Bu dâhil edilmeye beraber sözellik “kendi bölgesine çekilir, doğa, kadın, çocukluk ve halkın önce yitirilip sonra yeniden keşfedilen “sesine” dönüşür (Certeau, 2020, s. 275). Sözellik dediğimiz şey aslında bir iletişim biçimidir ve ötekiyle ilişkide kurucu bir role sahiptir, bu nedenle “sözellik her yerdedir, çünkü konuşma her yere sızar, sokağı olduğu gibi aileyi de, laboratuvarındaki araştırmayı olduğu gibi şirketteki işi de düzenler” (Giard, 2009, s. 297). Ortak bir yaşam ve bilinç de yine bu düzenlemelerin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Sonuç olarak “sözellik”in bizi götürdüğü nokta, kültür incelemeleridir ve Certeau’ya göre kültürü düzenleyen gelenekleri, yaratıcı pratikleri incelediğimizde, göz önünde bulundurmamız gereken üç unsurla karşılaşırız: Sözel, işlemsel ve sıradan (Giard, 2009, s. 296). Bu bağlamda “kültür”ü bir anlamlandırma gücü olarak tanımlarken, anlamayı da kültürel analizle açıklar. Bu anlama çabasında ise kültürdeki değişiklikleri yalnızca yeni bir olgu olarak göstermek yerine, eski unsurların birleşimiyle birarada değerlendirebilmenin önemli olduğunu vurgular (Buchanan, 2000, s. 35). Bu unsurlarla beraber, Certeau’nun tarih incelemelerinde kültürel analizin temelini de değiştirdiğini söyleyebiliriz, çünkü onun için kültür, bir uygulama mantığından ziyade bir değişim mantığı içerir. Bu nedenle belirli bir kuramsal perspektiften kültürel nesnelere, olaylara yöneldiğimizde hem yöneldiklerimiz hem de kuramın kendisi değişime uğrar (Highmore, 2006, s. 119).



Gündelik Yaşam ve Tarih yazımı

Geçmişin her zaman gündelik uygulamalarla birlikte kültürel yapının ve onun oluşturduğu temsilin bir parçası olduğunu belirten Certeau, şimdide oluşturduğumuz taktiklerle, stratejilerle ve onların ardındaki umutlarla, hedeflerle geçmişin tekrar tekrar belirlendiğini ortaya koyar. Burada onu farklı kılan nokta, kültürel bellekte yadsınan, küçük ve önemsiz ayrıntılar olarak görülen noktaları açığa çıkarmaya çalışmasıdır. Genel anlamıyla “kültürel bellek gündelik dünyayı yadsıyarak ve potansiyel öğeler katarak dünyayı genişletir ve tamamlar ve bu şekilde, varlığın, gündelik yaşama bağlı olarak kaybettiklerini yeniden kazanmasını sağlar” (Assmann, 2015, s. 66). Certeau ise bu bakış açısının tersine tam da gündelik olanın bir kayıp değil keşfetme alanı olduğunu belirtir ve tarihte tekil, mikro olanı görebilmek adına önemli bir hat oluşturur. Bu hattı değerlendirirken dikkat etmemiz gereken hususlardan biri, Certeau’nun gündelik yaşamda eylemlere, alışkanlıklara ve tutumlara ilişkin incelemelerinin, tarihi bireysel açıdan değerlendirme örneği olarak ele alınmaması gerektiğidir. Kendi ifadesine de bakacak olursak: “Alışkanlık, tutum ve uygulamaların incelenmesi, bireylere ya da bireysel olana bir dönüş anlamı taşımamalıdır” (Certeau, 2008, s. 43).

Genel olarak baktığımızda bir yöntemin bireyden ya da toplumdaki hareket ettiği gibi klasik bir ayırımın ve sonrasında belirleyen, belirlenen ilişkiyle beraber aranan “başlangıç” noktasının ardında, toplumun bir organizma gibi görüldüğü ve bunun da en küçük birimi olarak “birey”in seçildiği bir perspektifin kabulü yatar. Certeau bu yaklaşımın artık aşıldığının altını çizer, ona göre gündelik yaşam, var olan ortama ayak uydurmak ya da uyduruyormuş gibi görünmek adına pek çok operasyondan oluşur. Bir kültürü ele alırken, bu kültürün hiçbir zaman salt ve tek bir yapı olmadığını farkında olarak, bu operasyonların gündelik yaşamda nasıl birbirine eklemelendiğini ortaya koymaya çalışan Certeau, aynı zamanda çok parçalı bir çalışma alanıyla karşı karşıya olduğunu da bilincindedir. Gündelik yapıp etmelere dışardan baktığımızda değişiklikleri hızlıca, açık seçik görmek zor olsa da uygulama usulü açısından değerlendirmeler yapabiliriz. Bunun için kurumsal işleyişteki geçişlere ve hareket tiplerine, gündelik alışkanlıkların dayandığı ilkelere ve felsefi üretim sayesinde gelişen kuramlar arası



ilişkilere, gelişme ve direniş olarak değerlendirilen bağlamlara dikkat edilebilir (Certeau, 2020, s. 210).

Alışkanlıklara uygulama usulü derken Certeau, dil uygulamalarını, mesleki ya da inançla ilgili uygulamaları kasteder (Certeau, 2008, s. 227). Uygulama usulleri karşısında “tarihin görevlerinden biri de alışkanlıklarla uygulama usulleri ve alışkanlıkların yeniden canlandırılması arasındaki mesafeyi ya da ilişkileri ölçmektir. Çünkü bu şekilde bir toplumu kitlesel olarak etkileyen gerginliklerle birlikte sahip olduğu hareket yeteneğinin doğası ve biçimleri de çözümlenebilir” (Certeau, 2020, s. 228). Certeau bu bağlamda Ortaçağ’daki karnavallardan 17. yüzyıl tiyatrosuna geçen evrimi örnek verir. Burada toplumun kendisini yeniden ifade etme biçiminin bir mekâna kavuştuğunu ve bir ayın havasından kurtularak gündelik bir düzeye dönüştüğünü anlatır. Bu dönüşümün sergilendiği tiyatro sahnesi aynı zamanda politik, dini ve epistemolojik dönüşümün de sahnelenmesidir (Certeau, 2020, s. 344). Bu değişimde jestler ve anlatılar, taktik ve dilbilim aracılığıyla nesnelerin yerlerini, kullanımlarını değiştirebilen önemli birer konuma sahiptirler (Certeau & Giard, 2009, s. 172).

Bu değişim, kültürün ve dolayısıyla bilginin de birçok işlemden geçtiğini gösterir. Bu bağlamda, işlemlerin ilk yönü, ortak dilin gündelik yaşamda dönüştürülerek özel bir alan oluşturulmasıdır. İkinci yönü ise polemik (polémique) taşımasıdır; bu, günlük pratiklerde toplumsal alanın düzenlemelerine karşı bireyin kendi isteğine göre birleştirme ve çıkarma yapması, sonuç olarak da bilginin dayattığı güce direnerek kendi yolunu belirlemesi anlamına gelir. İşlemlerin üçüncü yönü ise etikdir. Etik, gündelik yaşamda dayatılan bir sisteme karşı bir oyun alanı, bir özgürlük yaratma çabasıdır (Certeau & Giard, 2009, ss. 299-300). Kültürün içerisindeki bu pratiklerle gündeliğin inşası, Certeau’ nun “taktik” dediği şeyin bir parçasıdır. Taktik, başkaları tarafından koyulan sınırları küçük manevralarla esnetebilmektir. Buna örnek olarak Certeau, resmi anlamların yaratıcı okumayla yıkıcı anlama dönüştürülme özgürlüğünü gösterir (Burke, 2004, s. 112). Aslında tüm bu ayrımlar, Certeau’nun tarih ve kültür kuramında gündelik yaşam üzerinden tartıştığı itaat ve direniş noktalarını değerlendirmemize ve insanın eylemlerini tarihe nasıl dâhil edebileceğimizi anlamamıza olanak sağlar. Bu bağlamda kritik olan, “gündelik yaşamın taktiklerde ve oyunlarda gizli yaratıcılığına dair sonuçları nerede görebiliriz?” sorusudur. Certeau,



gündelik yaşamın işleyişine dair bu sorunun cevabını taktiklerde görür. Taktikler, gündelik yaşamda sürekli var olan fakat tarihteki yerleri genellikle görmezden gelinen anlardır. Bu noktada onun gündelik yaşamda dikkat çektiği bu bağlam ve taktikler, yeni bir direniş biçimi önermemekle birlikte, mevcut bir direniş biçiminin altını çizer. Harootunian, Certeau'nun işaret ettiği bu direniş noktalarını, güçlülerin karşısında güçsüzlerin uyguladığı taktiklerle dolu, adeta 'ıssız' bir alan olarak tanımlar (Harootunian, 2000, s. 54) ve Certeau'nun da bu bağlamda, direnişi ehlileştiren bir tutum sergilediğini iddia eder. Aslında Certeau, toplumu işlevselci bir yaklaşımla ele almadığı gibi tarihte kırılma anlarının yanı sıra, bu anlara doğrudan dâhil edemediğimiz ama yine de göz önünde bulundurulması gereken eylemlerin de var olduğunu bize hatırlatır. İssız görünmesinin nedeni, direnişi hep yüksek seslerle ve planlı adımlarla ilişkilendirmemizdir. Oysa burada, sesi duyulmayan ama gündelik akışı bozabilen birçok direniş anına rastlayabiliriz. Bunu anlamak için gündelik yaşamın tarihsel olanın bir parçası haline getirilmesinde önemli bir yere sahip olan strateji ve taktik kavramlarını incelememiz gerekir.

Strateji en genel anlamıyla daha uzun vadeli planları taktik ise daha kısa vadeli, anlık kararları içerir. Mekânsal bir ayırım yaptığımızda ise stratejinin en başta belirli bir mekânda güç ilişkilerinin yoğunlaşmasını ve aidiyet ilişkisini gerektirdiğini söyleyebiliriz. Burada bir istekte bulunan öznenin erk sahipleriyle kurduğu güç ilişkisi önemlidir. Oluşturulan bu alanda, ilişkilere dışardan bakabileceğimiz bir bakış açısı da inşa edilir ve strateji politik, bilimsel ve ekonomik akılcılıkta kendisini var eder (Certeau, 2008, s. 54). Bu bağlamda bir şeylerin ekonomik, siyasal ya da bilimsel anlamda açıklanması, onlardaki mevcut akıl yürütme biçimlerinin ortaya konması, aslında stratejiyi kavramak için önemli açıklamalardır.

Strateji ve taktik arasındaki farkı ortaya koyarken karşımıza çıkan en önemli kavramlardan biri de Certeau'nun zamana karşı mekânın zaferi olarak nitelendirdiği "aidiyet" tir. Stratejide ötekiyle kurulan ilişkinin sınırı aidiyet üzerinden çekilirken taktikte ise böyle bir aidiyet ilişkisi yoktur, dolayısıyla ötekiyle kurulan ilişkinin de keskin bir sınırı söz konusu değildir. Bu noktada ötekiyle kurulan ilişki parça parçadır, ötekinin alanına bir sızma ilişkisi vardır ve hiçbir zaman ötekinin alanını bütünüyle kapsama gibi bir durum söz konusu değildir. Bu nedenle taktik, zaman ve mekânı



aşabilen bir yapı oluşturmaktan uzaktır. Taktikte aidiyet ilişkisi olmadığından belirleyicilik noktasında mekânın zaman karşısında bir üstünlüğü yoktur, burada zamana bağımlı bir ilişki söz konusudur. Zamana bağımlı olma hali taktik açısından ilişkileri sürekli düzenleme olanağı verir ve burada olaylar karşısında alınan anlık kararlarla elde edilen bir dinamizm söz konusudur. Taktikle aslında belirli olaylar karşısında fırsat yakalanmaya çalışılır. Bir nevi zayıf olanın hayatta kalmak için sürekli tetikte kalarak yaşamaya çalışması gibi bir hal söz konusudur. Bu nedenle taktik, hep bir çabayı zorunlu kılar (Certeau, 2008, ss. 54-55).

Taktik dediğimiz şeyde belirli bir zamanın sunduğu ayrışık öğeleri biraraya getiren kararlar da söz konusudur. Certeau bunları “fırsat yakalama biçimi” olarak da değerlendirir. Buna örnek olarak eve gelecek misafirleri için yemek hazırlayacak bir kadının markette alışveriş yaparken yaptığı seçimleri gösterir. Dışardan baktığımızda çok basit gibi görünen bu eylemin ardındaki taktiği ortaya çıkarması Certeau’nun bakış açısının gündelik alanda yakaladığı derinliği görmek açısından kıymetlidir. Burada alışveriş yapan kadının misafirlerin olası yemek tercihlerini göz önünde bulundururken ürünlerin fiyatlarını da değerlendirmesi ve burada yapmış olduğu kombinasyonlar, taktikteki ayrışık öğelerin bir araya getirilmesi açısından güzel bir örnek sunar. Tabii bir yandan da taktikteki eylemi ve karar anını görebilmemiz açısından da bu örnek önemlidir. Certeau’nun da altını çizdiği gibi taktik, söylemsel olana değil eylem içeren bir karar anına işaret eder. Bu bağlamda taktik ve stratejiye dair bir diğer önemli ayrım şudur: “Taktikler bize, aklın, günlük mücadelelerden ve bu mücadelelere eklenilen zevklerden ayrı düşünülmeceğini gösterirler. Oysa stratejiler, ait olunan bir mekân ya da bir kurum aracılığıyla korunan ve onları bu biçimde destekleyen erkle ilişkilerini, nesnel hesaplamalar ardına saklarlar” (Certeau, 2008, s. 55).

Strateji ve taktik arasında yapmış olduğu ayırmadan da anlaşılacağı üzere, Certeau kitlesel olarak üretilmiş metalar karşısında tüketiciyi edilgin bir konuma yerleştirmez ve tüketimi de bir yaratıcılık alanı olarak değerlendirir. Buna göre onun için tüketim de birçok seçimin, yorumun yer aldığı bir üretim biçimidir (Burke, 2004, s. 111). Bu nedenle gündelik yaşamda karşımıza çıkan alışkanlıklar, ideolojilerin önünü kesen konum değişikliklerinin alanını da tanımlar, burada özellikle kişilerin uydukları farklı



uygulama usullerine taktikler üzerinden başka işlevler yüklemeleri gündelik yaşamın olağan görünen akışı içerisinde aslında bir yanıyla fark yaratmaktadır. Bu farkı, yürüme biçimlerinin, kıyafetlerin ve mutfağın sözsüz tarihlerine eşlik eden çocukluk anlarında, kuşaktan kuşağa aktarılan geleneklerde ve fabrikalarda, konutlarda oluşturulan farklı uzamlarda görebiliriz. Ancak bu farkı görebilmek ve anlamlandırabilmek için öncelikle gündelik yaşamın anlatılarına kulak vermeliyiz.

Sonuç

Antik Yunanca *hetero-* (öteki, farklı) ve *-logy* (çalışma, söylem) köklerinden türetilen “heteroloji” Certeau’da, ötekinin ve sesi duyulmayanın kültürel ve tarihsel bağlamdaki izlerini arama çabasına karşılık gelir. Baskın anlatılara, söylemlere ve temsillere karşı geliştirilen bu yaklaşım, tarihçiye etik bir yükümlülük de getirir. Bu yükümlülük, kuramlarda söylenmeyen ve uygulamalarda da gösterilmeyenin dile getirilmesinde tarihçinin geçmiş “olduğu gibi” aktaramayacağı kabulüyle beraber onu yeniden yazma girişiminden kaynaklanır. Geçmiş yöneldiğimizde olan bitenin oluşturduğu bir sınırla karşılarız, burada dikkat edilmesi gereken husus, bu sınırın çok katmanlı bir yapıya sahip olduğudur. Bu nedenle Certeau, katmanların arasında yoksayılanları, önemsizleştirilenlere karşı bir yükümlülük üstlenmenin gerekliliğine işaret ederken bunu da tarihin bilimsel ve anlatsal yapısını bir arada değerlendirerek yapabileceğimizin altını çizer.

Certeau’nun burada tarihi bir bilim ve anlatı karşıtlığı üzerinden ele almayı ikisi arasında bir denge kurması, tarihin anlatsal karakterinin onu tamamen kurgusal bir niteliğe taşımadığını belirterek, tarihin en başta burada kendi sınırını belirlediğini göstermesi önemlidir. Başka bir deyişle, bugünden geçmiş ele almaya çalıştığımızda bir inşa sürecine gireriz ama bu sürecin sınırı da yine tarihin kendisinden gelir. Bu nedenle, keyfi bir şekilde inşa edilmiş bir tarihsel gerçeklikten söz etmek mümkün değildir. Böyle bir keyfilik olmamakla birlikte, gerçekliğin kendisi de bir söylemin parçası olduğunda, kurgusal bir yön de taşır. Ancak buradan hareketle, Certeau, gerçekliğin bilinemezliliğinden ya da dile getirilememesinden kaynaklı olarak kurgusal olduğunu iddia etmez. Tam tersine bu kurgusallığın gerçekliğin önemli bir parçası olduğunu dile getirerek tarihin nasıl aktarıldığının, yazıldığıının önemini gösterir.



Tarihin anlatsal ve bilimsel yönlerini bir araya getirerek heteroloji perspektifinden bir analiz gerçekleştirmeye çalıştığımızda, Certeau, gündelik yaşam ve kültür çalışmalarının önemli bir inceleme alanı sunduğunu vurgular. Peki, “gündelik olan neden önemlidir?” Gündelik olan çalışırken, boş zamanımızda, uyurken, uyanıkken, sokakta olduğumuz şeydir ve tüm bunların birleşimiyle gündelik olan aslında tüm olağanlığıyla kendimizdir. Blanchot’un ifadesiyle, gündelik olan önemsizdir, geride kalandır, kaçıp gidendir, hakikatten yoksundur (Blanchot, 1987, s. 14). İşte bu özellikleri, ona sayısız anlam yükleyebilmemizin de nedenleridir.

Bu nedenlerle birlikte Certeau’a baktığımızda, onun sıradan olanın anonimliğine işaret ederek siyaset merkezli tarih perspektifini sorgulattığını, makro yapısal kültür açıklamalarına dayanan tarih okumalarındaki eksikliklere de işaret etmeye çalıştığını görürüz. Bu nedenle gündelik yaşam, “kültür”, “pratik”, “tarih” gibi kavramları geliştirebilmenin yanı sıra eleştirel bir tarihyazımı ve epistemoloji tartışmasını da anlamlandırır.

Sonuç olarak tüm bu tartışmalarla tarihi yapan ve yazan insanın, gündelik yaşamdaki farklılıklarını hayata geçirebilmek, konformizmden uzaklaşp mikro keşifler peşinde koşabilmek, ilişki ağlarını değiştirebilmek, çağın sunduğu araçlar ve kolaylıklar arasında seçim yapabilmek için yaşamdaki kendi payı üzerinden güç elde edebilme potansiyeli olduğunu görürüz. Bu nedenle sıradan bir mutfaktaki iş bölümü, üretim ve nesnelere kullanımını bile çok önemlidir, çünkü bu eylemlerden doğan güç hem mutfakta hem iş yerinde hem de sokakta taşıdığımız, dönüştürdüğümüz bir şeydir. Bu açıdan gündelik yaşam pratiklerinin içinde taşıdığı potansiyeli önemsemek gerekir. Bu potansiyelle şekillenen direniş noktaları ki bunlar bazen kaçış olarak da nitelenebilir, kişinin pasifize olması değil, dayatılanlar karşısında alternatif bir yaşam alanı yaratmasıdır. Daha iyi bir gelecek için kurgulanan ve belki “ütopya” olarak değerlendirilen durumlara dair “şimdi”de bir şeyler yapmayı beraberinde getiren bu bakış açısı, geçmişin yeniden yazılma sürecinde “eksik” olanın peşine düşmeyi ve bu eksikliğin tekrar tekrar yazılabilmemesinin araçlarını hatırlatır.



Kaynaklar

- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı* (A. Tekin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Barthes, R. (1989). *The Rustle of Language* (R. Howard, Trans.). University of California Press.
- Blanchot, M. (1987). Everyday Speech (Hanson, Susan Trans.). *Yale French Studies*, No. 73, Everyday Life, 12-20. <http://www.jstor.org/stable/2930194>
- Braudel, F. (1992). *Tarih Üzerine Yazılar* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.
- Braudel, F. (2017). *Maddi Uygarlık II* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.
- Buchanan, I. (2000). *Michel de Certeau Cultural Theorist*. Association with Theory, Culture & Society, Nottingham Trent University, SAGE Publications.
- Burke, P. (2002). The Art of Re-Interpretation: Michel de Certeau. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, No. 100, History, Justice and Modernization. 27-37. Berghahn Books.
- Burke, P. (2004). *Kültür Tarihi* (M. Tunçay, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Certeau, de M. (2000). *Heterologies Discourse on the Other* (B. Massumi, Trans.). University of Minnesota Press.
- Certeau, de M. (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi- 1* (L. Arslan Özcan, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Certeau, de M. & Giard, L. (2009). Sonsöz (E. Ataçay, Çev.). İçinde M. E. Özcan (Ed.), *Gündelik Hayatın Keşfi II* (ss. 295-302). Dost Kitabevi Yayınları.
- Certeau, de M. (2015). *The Mystic Fable* (M. B. Smith, Trans.). The University of Chicago Press.
- Certeau, de M. (2020). *Tarihyazımı* (O. Adanır, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Febvre, L. (2007). Başka Bir Tarihe Doğru (İ. Selimoğlu & A. Boratav, Çev.). İçinde A. Boratav (Ed.), *Tarih ve Tarihçi Annales Okulu İzinde* (ss. 83-114). Kırmızı Yayınları.
- Giard, L. (2009). Mutfak İşleri (E. Ataçay, Çev.). İçinde M. E. Özcan (Ed.), *Gündelik Hayatın Keşfi II* (ss. 183-292). Dost Kitabevi Yayınları.



- Hartnett, S. (1998). Michel de Certeau's Critical Historiography and the Rhetoric of Maps. *Philosophy & Rhetoric*, 31(4), 283-302. Penn State University Press. <http://www.jstor.org/stable/40238008>
- Harootunian, H. (2000). *History's Disquiet*. Columbia University Press.
- Highmore, B. (2006). *Michel de Certeau Analysing Culture*. Continuum International Publishing Group.
- Hobsbawn, E. (1999). *Tarih Üzerine* (O. Akınhay, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Lefebvre, H. (2012). *Gündelik Hayatın Eleştirisi I* (I. Ergüden, Çev.). Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2013). *Gündelik Hayatın Eleştirisi II* (I. Ergüden, Çev.). Sel Yayıncılık.
- Maza, S. (2022). *Tarihi Düşünmek Geçmişin Değişen Eşkâli* (Ç. Sümer, Çev.). Fol Yayınları.
- Schilling, D. (2003). Everyday Life and the Challenge to History in Postwar France: Braudel, Lefebvre, Certeau. *Diacritics*, 33(1), 23-40. <https://doi.org/10.1353/dia.2005.0015>
- Weymans, W. (2004). Michel de Certeau and the Limits of Historical Representation. *History and Theory*, 43(2), 161-178. <http://www.jstor.org/stable/3590702>

Öz: Gündelik yaşamın tarihyazımına nasıl dâhil edileceği, tarih disiplini açısından önemli bir tartışma konusudur. Michel de Certeau bu tartışmayı, tarihsel gerçekliğin temsili, kültürdeki heterojenliğin anlatımı ve geçmişle kurulan ilişkinin etik boyutları üzerinden disiplinlerarası bir perspektifle ele alır. Eleştirel bir tarihyazımı yaklaşımıyla hem tarihsel bilginin hem de gerçekliğin temsili kurgununun ve anlatisallığın rolünü yeniden tanımlayan Certeau'yu burada farklı kılan nokta, anlatisallığın gündelik yaşamın temsil biçimleriyle iç içe geçen ilişkisini gösterebilmesidir. Bu açıdan gündelik yaşamdaki mikro yaratıcılıklara alan açarak ve sıradan olanın tarihte fark yaratma potansiyelini ortaya koyarak, siyasete, tarihsel kopuşlara odaklanan tarih anlayışının da dışına çıkar. Bu çalışmada da Certeau'nun bu yaklaşımının tarihi yapan ve yazan insana, nasıl bir uygulama alanı açtığı incelenecektir.


Anahtar Kelimeler: Michel de Certeau, tarih, tarihyazımı, gündelik yaşam, anlatı, gerçeklik.





Bilim Tarihi Yazımında Dönüşümler

Changes in the Historiography of Science

SERPİL TİMUR 

Ardahan University

Received: 05.02.2025 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: History of science, as a branch of knowledge, is a discipline with two faces. On the one hand, as a kind of history, it is one of the humanistic disciplines. As a discipline in this style, general history, historical methodology, philosophy (epistemology and philosophy of science), sociology (sociology of science and scientific knowledge), literary theory, cognition theory, anthropology, science policy, etc. It is in relationship with other humanistic disciplines such as. On the other hand, history of science, as a kind of reflection on science, interacts with science itself. Such a dual nature of the history of science lays the foundations for various approaches to this branch of knowledge, different methods of researching the history of science and writing about it. In this article, the transformations seen in the writing of the history of science, starting from the emergence of modern science, are discussed. While the dominant science history writing was based on the positivist view until the beginning of the 20th century, criticisms were brought to the positivist history of science writing as science entered into relations with other disciplines from the beginning of the 20th century. Our study is based on positivist science history writing and its criticisms.

Keywords: Historiography, history of science, philosophy, sociology, positivism.



Giriş

Bilim tarihi yazımında yer alan dönüşümleri oluşturmak, çeşitli bilim dallarının bilimler üzerine eleştirel yörüngelerin çoğulluğu ve çeşitliliğini kabul etmek anlamına gelir. En azından 19. yüzyıldan beri ve daha güçlü bir şekilde 20. yüzyıldan itibaren, bilimler üzerine eleştirel düşünme genişlemiş ve çeşitlenmeye başlamıştı. Modern bilimin on yedinci yüzyılda ortaya çıkmasından yirminci yüzyılın başlarına kadar bilimsel bilginin “nesnelliliğini” yalnızca kronolojik bir ardışıklıkta tanımlayan bir bilim tarihi tasarlamaya çalışan pozitivist bir vizyon hakimdi. Bugün, öncelikle bir betimleme veya salt bir temsil olarak anlaşılan bu bilim tarihi anlayışı tarih biliminin ufkundan kovulmuş, anakroniktik olarak kabul edilmişti. Yirminci yüzyıl boyunca ise filozoflar, tarihçiler, sosyologlar, antropologlar, gazeteciler ve bilim insanları çeşitli analiz biçimleriyle bilim tarihleri üretmişlerdi. Böylelikle hem bilimin üretimine içkin epistemolojik koşulları hem de sosyal, kültürel ve politik etkilerini analiz etmişlerdi. Bu tarih yazımları analizleri, bilimin bir “tarihselliğe” sahip olduğunu öne sürmüştü. Böylelikle “pozitivist epistemoloji”yi aşarak, bilim tarihinin yazılması üzerine farklı tarih yazımı perspektifleri inşa edilmişti, örneğin, bilimsel bilgi sosyolojisi tarafından vurgulanan bir “tarihsel epistemoloji” veya bilimdeki “müzakerelerin” analizleri üzerine yazılan bilim tarihi yazımı gibi. Bilim tarihi içinde tarihselliği kurarak, bilim tarih yazımı, bilim tarihi ile bilim felsefesi arasında yatan- sosyolojik ve antropolojik sonuçları olan- bir anlayış üretmişti çünkü bilim tarihi yazımı, tarihçiler tarafından bilimin yazıldığı farklı yolların basit bir anlık görüntüsü değildi, ancak her zaman karmaşık bir sosyal ve kültürel etki yelpazesinin modellerinin, hedeflerinin, sınırlarının, olasılıklarının vb. arkasında bir epistemolojik anlayışı varsaymıştı. Bilim tarihçiliği, bilim tarihinin farklı anlatılarının analizini ve kaydını oluşturma gibi önemli bir görevi üstlenebilir ama aynı zamanda felsefi bir bakış açısıyla, bu tarihsel bilim anlatıları tarafından inşa edilen farklı tarih yazımı modellerinin parametrelerini, kapsamını ve olanaklarını sorgulama görevini de üstlenebilir. Bu nedenle, bilim tarihçiliği, bilim, tarih ve felsefe sularının -dahası sosyoloji ve antropoloji disiplinlerinin sularının, birlikte aktığı bir delta gibidir. Kısacası, bilim tarihçiliği, oldukça farklı ve eşit derecede farklı yörüngelere sahip bilgi kümelerini bir araya getirir, ancak suları neredeyse birbirinden



ayrıt edilemez hale gelene kadar iç içe geçer ve üst üste biner (Condé & Salomon, 2023).

Bu makalede bilim tarihi yazımının bu çeşitliliğini ana hatlarıyla yansıtmak ve onu kendi kurucu çoğulluğu içinde yeniden düşünmek amaçlanmıştır. Konunun genişliği itibarıyla bilim tarihi yazımı pozitivist bilim tarihi yazımı ve ona getirilen eleştirilerle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla makalemizin ilk bölümünde sistematik olarak yirminci yüzyılın başlarına kadar olan bilim tarihi yazımını pozitivist hatta tarih biliminde wiggish tarih olarak adlandırılan tarih yazımı olarak nitelendirdik. Söz konusu süreç içerisinde pozitivist tarih yazımından farklı olarak ortaya çıkan tarih yazımlarını da ele aldık. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren pozitivist bilim tarihi yazımı eleştirilmiş, felsefe, tarih, sosyoloji, antropoloji gibi disiplinlerin etkisiyle eleştirel tarih anlayışı getirilmiştir. Makalemizin ikinci bölümünde ise pozitivist tarih yazımına getirilen eleştirileri temele aldık.

1. Pozitivist Bilim Tarihi Yazımının Tarihi

16. ve 17. yüzyıllarda yeni bilim ortaya çıktığında, tarih bilimsel bilginin ayrılmaz bir parçası olarak görülmekteydi. Dolayısıyla bilim tarihi Kopernik'ten Harvey'e kadar öncüler tarafından bilimin mevcut ilerlemesiyle alakalı olarak ele alınmıştı. Bilimsel Devrim sırasında Antik Yunan'daki klasik otoriteler eleştiriliyor, bu eleştiriler yeni bilim için meşruiyet sağlıyor ve geçmişteki büyük filozoflara eleştirel atıfta bulunarak bu sayede yeni bilime saygınlık kazandırılıyordu. Bu yüzyılları takiben 18. yüzyıl kültürünün karakteristik bir özelliği olan ilerleme ve bilime olan güçlü inanç, bilim tarihi üzerine yazılan yazılarda da ifadesini bulmuştu. Aydınlanma Çağ'ndaki bilim tarihi, bilimi tarihsel bir olgu olarak tanımak yerine onu bilimsel ve toplumsal iyimserlikle işaretlemişti. O dönemin bilim tarihindeki güçlü noktalar, tarihsel yansımada değil, konunun kronolojik ayrıntılarında ve incelemelerinde yatıyordu. Modern bilimin ortaya çıkışı, Avrupa'ya orta çağdan miras kalan bilgi susuzluğundan kaynaklandığı düşünülüyordu; bu nitelik, yalnızca Kilise'nin baskıcı otoritesi olarak görülen şeye karşı isyanla bağlantılı olarak bilimsel ifadesini bulabiliyordu. Bilim bir kez ortaya çıktığında, geri tutulamazdı ve hızla mükemmelliğe ulaşırdı. Aydınlanma Çağ'ının birçok filozofu- Diderot, Turgot ve Condorcet gibi önemli isimler de dahil- bu mükemmellik durumuna fizik ve astronomide çoktan ulaşıldığını ve yalnızca ayrıntıların doldurulması gerektiğini düşünüyordu. Tarihsel bilincin



yokluğu, bilişin hâkim görüşünün, özellikle de Fransız filozoflar tarafından birçok alanda benimsenen Descartes'ın rasyonalist fikirlerinin bir sonucu. Kartezyen epistemolojiye göre biliş, tamamen yansıtıcı, rasyonel, evrensel ve tarih dışı bir soyutlamaydı. Aklın kendisi, fikirlerin ve bilimin uygun bir anlatımı için tarihe bağlı olamazdı (Kragh, 2003, s.6).

18. yüzyılın sonunda Kuzey Avrupa doğa felsefesinde yayılan romantik akım, bilim tarihçiliği üzerinde bir miktar etkiye sahipti. Genel olarak romantizm, 18. ve 19. yüzyıllarda güçlü bir görelî tarih duygusu içeriyordu, yani her dönemin ve kültürün özel değeri olduğu düşünülüyordu. Romantik düşünürler, geçmişin kendi öncülleri üzerinden yargılanması gerektiği fikrine dayanan “diyakronik tarih yazımı” olarak bilinen anlayışa sahipti. Bu anlayış Orta Çağ'a ve astroloji ve simya gibi alışılmadık bilgi biçimlerine karşı sempatik tutumlarında ortaya çıkmıştı. Bu nedenle, Orsted, kabul edilebilir derecede eleştirel olan, ancak 18. yüzyılda hâkim olan tutumun aksine, belirli bir miktarda sempati ile karakterize edilen bir orta çağ doğa felsefesi açıklaması vermişti. “Simya,” demişti Orsted, “rastgele tasarlanmış değildi, ama hâkim fiziğin kesinlikle temel bir unsuruydu. Tüm doğa filozofları felsefe taşıyorlardı, çünkü o zamanlar başka hiçbir fizik yoktu ve başka hiçbir fizik ortaya çıkamazdı...” (Ørsted, 1852, s. 122). Ancak, 18. yüzyılın önde gelen doğa filozofları, Romantik dönemin sonunda geliştirilen eleştirel ve sistematik tarih yazımına karşı çıkmıştı. Onlar, 18. yüzyıl zamanının ruhuna dair sezgisel ve spekülâtif bir içgörüyeye dayanan bir tarih görüşüne hakimdi.

19. yüzyılda yerleşik hale gelen bilimsel yaşamın profesyonelleşmesi ve örgütlenmesi sonucunda, bilim tarihine belli bir ilgi doğmuştu. Bu ilgi öncelikle teknik ve uzmanlık gerektiren konulara yönelikti. Giderek daha kibirli hale gelen doğa bilimleri beşeri bilimlerden uzaklaşmış ve bilim tarihi ile felsefe, medeniyet tarihi ve tarih teorisi gibi alanlar arasında buna karşılık gelen bir ayrılık ortaya çıkmıştı. Felsefenin bilim tarihinden, bilim tarihinin ise felsefeden öğrenecek hiçbir şeyi olmadığı hissi yaygınlaşmıştı. 19. yüzyılda pozitivist akıma eşlik eden bilimin yöntemlerine ve olanaklarına olan kibirli güven, nispeten tarih dışı bir bilim tarihi biçimiyle sonuçlanmıştı. Bilimin yöntemlerini kesin ve evrensel olarak kabul ederek, tarihsel perspektif daraltılmış ve ilgi çağdaş bilime ve onun hemen önceki öncülleriye yoğunlaştırılmıştı. 18. ve 19. yüzyıllarda bilim insanların çalışmalarına,



konunun ön tarihini özetledikleri ve kendi çalışmalarını bu geleneğe yerleştirdikleri bir “tarihsel giriş” eklemeleri; aynı zamanda çalışmalarının özgünlüğünü ve önemini vurgulamaları olağandı. Bunun bir örneği, Darwin’in *Türlerin Kökeni*’nin sonraki baskılarına eklediği “tarihsel inceleme”dir. Bu incelemede, Lamarck’tan kendi katkılarına kadar evrim kavramının tarihsel bir hesabını ve değerlendirmesini vermişti (Kragh, 2003, s. 8).

Yine bu dönemde bilim tarihi yazımında ön plana çıkan diğer bir yaklaşım, bilimin etkili figürlerinin tamamen olumlu bir şekilde tasvir edilmesiydi. Bu tarz bilim tarihi yazımı, Orta Çağ’da yazılan aziz biyografilerinden sonra hagiografi olarak bilinmekteydi. Bazı bilimsel biyografiler, kutsal niteliklerle dolu bireyler hakkındaki hikayeler olarak neredeyse tamamen inşa edilmişti. Bu tür hikayeler genellikle tarihsel gerçeklerin kesinliği veya yargısı konusunda eleştirel değildi. Entelektüel başarının netliğini vurgularken karmaşık sosyal faktörleri küçümser veya hatta bunlardan bahsetmeyi bile ihmal ederlerdi. Konunun karakteri konusunda saygılı, bazen de hürmetkar bir ton benimsemişlerdi. Çoğu, bilimsel kariyeri, bazen zaferle aşılması gereken dış engellerle birlikte doğrusal bir ilerleme yolu olarak tanımlamıştı. Bazıları, gizli bir amaç veya kaderin gerçekleşmesine, teleolojinin bir ifadesine bile işaret etmişti. Kısacası, karmaşık yaşam hikayelerini basitleştirerek bir başarı ve hatta ahlaki örnek hikayesi inşa etmişlerdi. Paul Erlich’in (1854-1915) frengi tedavisi olan salvarsan keşfi, *The Magic Bullet* (1940) filminde ölümsüzleştirilmişti. Bu filmde, saygı yalnızca Erlich’in aziz havasıyla ilişkilendirilmemiş, aynı zamanda neredeyse mucizevi tıbbi tedavilere ve bilimsel yöntemin gücüne de uzanmaktaydı. Bilimin güçlü bir şekilde, ahlaki bir iyilik olduğu öne sürülmüştü. Dahası hagiografi, bilim insanlarının daha büyük bir hedef peşinde koşarken kişiliklerinin üstüne çıkan veya onları bir kenara bırakan figürler olarak görülmesine uygundu; buna göre yeterince saf veya tavizsiz bir birey yeni nesnel bilgileri ortaya çıkarabilirdi -bu ise bize insanlık dışı, kişiliksiz ve izole görünebilen, dünya dışı, nesnel ve saf bir bilim insanının tasvirini sunuyordu (Johnston, 2012, ss. 171-172).

Bazen ilk modern bilim tarihçisi olarak tanımlanan William Whewell ise (1794-1866), tümevarımsal bilimlerin tarihsel gelişiminin kapsamlı bir envanterini çıkarmaya çalışmıştı (Whewell, 2010), (Whewell, 2013). Whewell’e göre, genel olarak kendi dönemi açısından bilim, başka



kültürlere veya zamanlara hiçbir şey borçlu olmayan, tamamen Avrupa'ya özgü bir olguydu. Ancak Whewell, bilimin neden Avrupa düşüncesiyle bağlantılı olması gerektiği veya neden 16. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıktığı konusunda hiçbir açıklama yapmamıştı. Amacı, bilimleri tarihsel bağlamlarında anlamaktan ziyade, bilimler hakkında felsefi bir anlayış geliştirmekti. Whewell'in bilim tarihi türü, yüzyılın sonlarında özellikle pozitivistlerden ilham alan bilim insanları tarafından geliştirilen felsefi yönelimli tarihin temsilcisiydi (Whewell, 2010).

Whewell'in savunduğu bu görüş tarihçi H. Butterfield tarafından "Wiggish tarih" olarak adlandırılmıştı. Wiggish tarih anlayışı iddia edildiği gibi, "fenomenleri gözlemler ama boş bir zihinle araştırmaya çalışan Baconcu tümevarım yöntemine" geri dönüş anlamına geliyordu (Harrison, 1987, ss. 213-214). Bu yöntemle tarih yazımı, olguları bildirmenin tamamen betimleyici bir uygulaması haline gelmişti. "Whig tarih yorumu" ifadesi, tarihçi Butterfield tarafından bazı İngiliz anayasa tarihçilerinin konularını insan haklarının ilerici bir şekilde genişletilmesi olarak görme alışkanlıklarını tanımlamak için önerilmişti; bu alanda iyi, "ileri görüşlü" liberaller, geriye görüşlü muhafazakarlarla sürekli mücadele halindeydi (Butterfield, 1965). Daha geniş anlamda, terim Butterfield tarafından "geçmiş bugüne referansla inceleyen" her türlü tarih yorumuna uygulanmıştı. Bu anlamda, daha sonra kendisi tarafından geçmiş bilimin ve bilim insanlarının modern bilgi ışığında yargılandığı bilim tarihi türüne uygulanmıştı (Johnston, 2012, ss. 176-177). Jardine, *Modern Bilimin Kökenleri* adlı eserinde, geçmiş hataların ve çıkmaz sokakların, toplumsal ve ideolojik faktörlerin önemi hakkındaki tüm beyanlarına rağmen, hikâye büyük kaşiflerin geleneksel bir kanonuna odaklanmış durumda ve bağlamların ele alınışı bizim standartlarımıza göre önemli olmaktan çok jestsel olduğunu belirtmişti (Jardine, 2003a, s. 133).

O dönemde pozitivist bilim tarihi yazımına aykırı bir tarih yazımı Avusturyalı fizikçi ve filozof Ernst Mach'la (1838-1916) birlikte gelmişti. O, bilim, felsefe ve tarihi bütünleştirmeye çalışmış, tarihsel yöntemin bilimsel yönetime ilişkin içgörü kazanma amacına en uygun yöntem olduğu görüşündeydi. Muhtemelen Mach'ın en önemli eseri olan *Die Mechanik*, onun bilim tarihi görüşünün karakteristiğidir (Mach, 1960). Mach'ın amacı öncelikle felsefidir, çünkü geçmişteki bilim insanlarıyla bir diyaloga girmiş, bu sayede onların yöntemlerini eleştirmiş ve kendi epistemolojisini ve



metodolojisini geliştirmişti. Mach'ın nedensellik kavramına ve Newton'un uzay ve zaman görüşüne yönelik ünlü eleştirisi, bu tarihsel-eleştirel yöntemin bir sonucuydu. Yöntem, Mach'a Newton mekanığının mutlak ve eksiksiz olmaktan uzak, "tarihin bir kazası" olduğunu göstermişti. Mach, bilim tarihinin işlevine ilişkin görüşünü şu şekilde tanımlamıştı:

"Ayrıca, bir bilimin tarihsel olarak anlaşılması için yalnızca daha sonraki öğretmenler tarafından kabul edilen ve geliştirilen fikirlerin bilgisinin değil, aynı zamanda araştırılanların reddedilen ve geçici düşüncelerinin, hatta görünüşte hatalı kavramların bile çok önemli ve çok öğretici olabileceğini kabul edeceğiz. Bir bilimin gelişiminin tarihsel olarak araştırılması, içinde saklanan ilkelerin yarı anlaşılmış kurallar sistemi veya daha kötüsü, önyargılar sistemi haline gelmemesi için çok gereklidir. Tarihsel araştırma yalnızca şu anda olanın anlaşılmasını teşvik etmekle kalmaz, aynı zamanda var olanın büyük ölçüde geleneksel ve tesadüfi olduğunu göstererek önümüze yeni olasılıklar da getirir. Farklı düşünce yollarının birleştiği daha yüksek bakış açısından etrafımıza daha özgür bir görüşle bakabilir ve bilinmeyene giden yolları keşfedebiliriz." (Mach, 1960, s. 316).

Mach'ta bulunandan daha tarihsel olarak bilinçli bir tarih yazımı, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren yavaş yavaş gelişmeye başlamıştı. Bu, romantizm tarafından geliştirilen yeni tarihsel yöntem gibi çeşitli kaynakların etkisi altında gerçekleşmişti. Leopold von Ranke (1795-1886), diğer şeylerin yanı sıra, tarihsel bilginin nesnellliğini ve özerkliğini çağdaş öncülere göre değil, kendi temellerine göre anlaşılması gerektiğini vurgulamıştı. Kaynakların kapsamlı bir şekilde incelenmesi ve kesin referanslar verilmesi yönündeki taleplerle, kaynakların sistematik eleştirisinin de temelini atmıştı. Tarih yazımının tek meşru yolunun her dönemi ayrıntılı olarak tanımlamak olduğunu varsaymıştı. Bu, alanın sonraki tarihiyle ne kadar alakasız olurlarsa olsunlar, tüm rekabet eden teorilerin tam bir hesabını içermeliydi. Dönemin sosyal ve ekonomik durumu da dahil olmak üzere tüm ortamını dikkatlice anlatmalıydı. Başka bir deyişle, bu tür tarihçiler "toplam resmi" sunmaya çalışmışlardı (Mayr, 1990, s. 303). Bu bilimsel tarih yazımı etkisi, bir örnek vermek gerekirse, kimya tarih yazımında izlenebilirdi. Böylece Hermann Kopp (1817-1892) salt kronolojik tarih yazımını ve kimyadaki tüm ilerlemeyi doğrusal bir ölçekte ileriye doğru bugüne işaret etme eğilimini eleştirmişti (Kopp (1843-1847). Çağdaş, Fransız kimya tarihçisi



Ferdinand Hofer (1811-1878) de benzer şekilde eleştirel yöntemi önemli ölçüde kullanmıştı (Weyer, 1974). Çalışmasını orijinal metinlerin incelenmesine dayandırmış, tıp, sanat ve teknoloji tarihinden kaynakları birleştirmiş ve ilerleme odaklı yazılara karşı eleştirel bir tutum benimsemişti. Ancak Hofer'in modern eleştirel yöntemi kullanımı, temelde 19. yüzyıla özgü değildi. Daha önce bahsedilen Mach'ın *Mechanik*'i bu açıdan tipik bir örnekti, halbuki o döneme ait genel bilim tarihi yazımı pozitivist bir nitelik taşımaktaydı (Kragh, 2003, s. 10).

Auguste Comte (1798-1857) medeniyetin ilerlemesini ve daha hızlı ilerlemeyi garanti altına alan bir metodolojiyi savunan pozitivist tarih anlayışını desteklemişti. Comte, insanlık tarihinin ilerlemenin bir kroniği olduğunu savunmuştu. Bu ilerleme çeşitli biçimlerdeydi: dinler, animizmden, politeizme ve monoteizme doğru üç aşamada "ilerlemişti". Dini fikirlerin kendileri, rasyonel açıklamalar arttıkça solmuştu ve rasyonel düşünce biçimleri -bilimler- içinde benzer bir istikrarlı yukarı doğru giden bir eğim ayırt edebiliyordu. En eski bilimler olan astronomi ve matematik, en nicel ve nesnel olanlardı. Kimya gibi daha genç bilimler doğru yoldaydı, ancak henüz yeterince matematiksel değildi. Ve en genç olası bilimler -örneğin, adını verdiği sosyoloji alanı- eski modelleri takip etmeyi hedefleyebilirdi. Kısacası, ilerleme insan toplumlarının doğasında vardı. Comte, insan bilgisinin değişmez bir kronolojik sırayı izlediğini iddia etmişti. Bu açıkça hiyerarşik ve Avrupa merkezci bir insanlık vizyonuydu ve tarihsel yorumlamaya yönelik genel whigg yaklaşımını destekliyordu. Nesiller boyu tarihçiler için bu sonuçlar yirminci yüzyıl gelişiminin de temelini oluşturmuştu. Bilimsel faaliyet giderek daha fazla organize ediliyordu. Yeni fenomenler keşfediliyor ve her zamankinden daha tutarlı bir şekilde açıklanıyordu. Bazı teknolojiler ölçülemez derecede fayda sağlamıştı: elektrikli makineler alanı, ardından elektronik ve bilgisayarlar alanı gelişmişti. Ancak tarihçiler daha yakın zamanda bunun miyop ve "köktendinci" bir görüş olduğunu savunmuştu. Bilimdeki özellikle aktif alt alanlara (örn. nükleer fizik) odaklanırken, daha az dikkat çekici genişleme gösteren diğerlerini (örn. fotometri) dikkate almamıştı. Bazı teknolojik değişim biçimlerine (örn. motorlu taşımacılığın genişlemesi veya bilgisayar sabit disklerinin kapasitesi) ışık tutarken, diğerlerini (örn. iklim değişikliği ve nükleer atıkların bertarafı) görmezden gelmişti. Genellikle çoğu sosyal faktörü parantez içine almış ve



aslında bilginin her zaman net pozitif bir sosyal etkiye sahip olduğu fikrini teşvik etmişti (Johnston, 2012, ss. 176-177).

Yirminci yüzyılın başlarında bilim tarihi bağımsız bir meslek olarak kurulmaya başlanmıştı. İlk uluslararası konferans 1900'de Paris'te düzenlenmiş ve daha sonra bunu düzenli olarak benzer kongreler izlemişti. Profesyonelleşmenin bir diğer işareti de bilim tarihi çalışmalarını için ulusal toplulukların kurulmasıydı. Paul Tannery (1843-1904) modern bilim tarihi örgütlenmesi açısından önemli bir kişiydi. Tannery bilim tarihini yalnızca uzmanlık bilimlerine ait bir dizi alt disiplin olarak değil, insanlığın genel tarihinin ayrılmaz bir parçası olarak görmüştü. O zamana kadar bilim tarihinin çoğunu oluşturan belirli bilimlerin tarihlerine yönelik eleştirel tutumu, aşağıdaki alıntıda görünür:

“Bir bilim adamı, bir bilim adamı olduğu sürece, yalnızca kendisinin araştırdığı belirli bir bilimin tarihine ilgi duyar; bu tarihin mümkün olan her teknik ayrıntıyla yazılmasını talep edecektir, çünkü ancak bu şekilde ona olası her türlü yararlı malzemeyi sağlayabilir. Onun özellikle ihtiyaç duyacağı şey, fikirler zincirinin incelenmesi ve keşiflerin birbirine bağlanmasıdır. Onun asıl amacı, kendi öncüllerinin gerçek düşüncelerinin ifadesini, kendi düşünceleriyle karşılaştırmak için, orijinal biçiminde yeniden keşfetmektir; hangi noktada ve hangi hedefe yönelik yenilik çabasının yapılabileceğini keşfetmek amacıyla güncel teorilerin inşasına hizmet eden yöntemleri ortaya çıkarmaktır.” (Hall, 1969, s. 212).

Bu tema, tarihçiler arasında tartışılan konulardan biri olmaya devam etmişti. Önde gelen bir kimyager ve fizikçi ve aynı zamanda bir bilim felsefecisi olan Pierre Duhem (1861-1916), Orta Çağ ve Rönesans'ta fizik bilimlerinin gelişimine odaklanmıştı. Dindar bir Katolik olan Duhem, bir dizi önemli eserde sözde bilimsel devrimin, orta çağ bilginleri tarafından daha önce geliştirilmiş teorilerin ve yöntemlerin doğal bir uzantısı olduğunu göstermeye çalışmıştı (P. Duhem, 1907), (P. M. M. Duhem, 1906), (P. (1861-1916) A. du texte Duhem, 1913). Duhem, “Genellikle entelektüel devrimler olduğu varsayılan şeyler,” diye yazdı, “neredeyse her zaman sadece yavaş, uzun süredir hazırlanmış evrimlerdir... Geleneklere saygı, bilimsel ilerleme için önemli bir ön koşuldur.” (P. Duhem, 1907, s. 1. Cilt, 111). Duhem ayrıca, Orta Çağ teorilerinin ve yöntemlerinin Hristiyan dünya resmine çok şey borçlu olduğunu vurgulamıştı. Etkileyici projesi hemen tanınmadı ve ancak



daha sonra diğer tarihçiler tarafından ele alınmıştır. Duhem, eleştirel çalışmalarını orijinal metinlerin incelenmesine dayandırmış ve kesin dokümantasyon için yeni standartlar belirlemiştir. Bilimin sürekliliği ve Hıristiyan Orta Çağın kritik önemi hakkındaki teorisi tartışmasız kalmamıştır; ancak argümanları ve dokümantasyonu modern bilim tarihinde de büyük rol oynamıştır (Kragh, 2003, s. 16).

Bilim tarihinin gelişimini etkileyen önemli isimlerden biri de Belçikalı-Amerikalı George Sarton (1884-1956)'dur. Sarton, bilimin açıkça kümülatif ve ilerici olan tek insan faaliyeti olduğunu iddia ederek kendi neslini temsil etmişti. 1935'te Harvard Üniversitesi'nde ilk bilim tarihçisi olarak verdiği açılış dersinde, bilim tarihinin "insanlığın ilerlemesini gösterebilen tek tarih" olduğunu savunmuştu. Sarton, bilim tarihinin ne olması gerektiğine dair programını geliştirdiği bir dizi makale yazmıştı (George Sarton, 1948), (G. Sarton, 1936), (G. Sarton & Sarton, 1952) ve alanı bu yönergelere uygun olarak akademik bir disiplin olarak düzenlemek için çok çalışmıştır. Sarton'ın programındaki bazı temel noktalar şunlardır:

(a) Geçmişin biliminin incelenmesi kendi başına bir değere sahip değildir, ancak yalnızca çağdaş ve gelecekteki bilim için önemiyle haklı çıkarılır. Bilim tarihi, çağdaş araştırmalara ilham verebilir ve vermelidir ve bu araştırmalar için bir ahlaki ders görevi görmelidir. Kısmen bu nedenle, tarihçinin incelediği öncüllerinin modern bilimine iyi hâkim olması gerekir.

(b) Bilim, "sistemleştirilmiş pozitif bilgi veya farklı çağlarda ve farklı yerlerde böyle kabul edilen şeydir" ve "pozitif bilginin edinilmesi ve sistemleştirilmesi, gerçekten kümülatif ve ilerici olan tek insan faaliyetleridir" teoremiyle birlikte gelir (G. Sarton, 1936, s. 5). Tarihçi, kabul edilmelidir ki, geçmişin bilimini mevcut bilgimize uymadığı için eleştirmemelidir; ancak daha önceki katkıları öncülleriyle ilişkili olarak değerlendirmeli ve değerlendirmesini yaparken, söz konusu gelişmenin ileriye doğru bir adım oluşturup oluşturmadığına odaklanmalıdır. Bunun ne ölçüde böyle olduğu, modern ilerleme ve akılçılık standartları kullanılarak belirlenebilir. Bu standartlara dayanarak, geçmişin biliminin ne zaman gerçek bilimsel ilkelere dayandığını ve ne zaman sadece sözde bilim olduğunu belirleyen modern bilim tarihçisidir. Örneğin Sarton, Galen'in fizyolojik teorilerini dikkate almayı reddetti; çünkü bunları, bilimin bir işareti olması gereken pozitif bilgidan uzak, spekülasyon fantezileri olarak görüyordu.



(c) Bilimin gelişimi, ilke olarak, çağın toplumsal ve kültürel akımlarının ayrılmaz bir parçası olarak incelenmelidir, ancak sosyo-ekonomik koşullar, yine de bilimin yaşamı üzerinde derin bir etkiye sahip değildir. Sarton tarafından uygulanan ve savunulan bilim tarihi türü içselcidir. Bilime, izole edilmiş, özerk bir sistem olarak ve bu sistemin taşıyıcıları olan büyük dahiler üzerine odaklanır.

(d) Tarihsel bir perspektiften bakıldığında, bilim mutlak bir iyiliktir. İnsanlığın büyük hayırseveridir, gerçekten demokratik ve uluslararasıdır. Bilim tarihinin incelenmesi, yalnızca yeni savaşları önlemeye yardımcı olmayacak, aynı zamanda hümanist ve teknik-bilimsel kültürler arasında köprüler kuracaktır (Kragh, 2003, s. 18).

Sarton'un programı pratikte uygulanmamıştı. Sarton'un bilim tarihine kalıcı katkısı, özellikle disipline tanınmış bir akademik meslek statüsü kazandırma yönündeki enerjik ve büyük ölçüde başarılı girişimiydi. Sarton'un önemli katkısı, bilim tarihinin 19. yüzyılın sonundan beri birkaç üniversitede öğretildiği ve ideolojik iklimin onun vizyonlarına sempati duyduğu Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleşmişti. Bu erken dönem Amerikan ilgisi, öğrencileri ilerici doğa bilimlerine çekme arzusuyla bağlantılıydı. Önemli ölçüde propagandacı, misyoner bir yanı vardı. Bilim tarihi, ahlaki bir amaca hizmet etmeli, bilimsel aklın tüm dünyada zaferle ilerlemesinin parlak bir anlatımı olmalıydı. Sarton'un ABD'ye gelmesinden bir yıl önce, 1914'te yazılmış bir prospektüste, "bilimlerin incelenmesi karşılıklı saygıyı artırma ve insani duyguları yükseltme eğilimindedir. Bilim tarihi, her inançtan ve renkten insana öğretilir ve her genç erkeğin veya kadının göğsünde insan ilerlemesine olan inancı ve tüm insanlığa karşı iyi niyeti geliştirmede başarısız olamaz" demişti (Libby, 1914). Here quoted from Thackray (1980), p. 456.).

2. Pozitivist Bilim Tarihi Yazımına Getirilen Eleştiriler

Aralarında aykırı görüşler olsa da 20. yüzyıla kadarki bilim tarihi yazımında bilim tarihçileri, bilim tarihini doğa hakkında rasyonel düşüncenin tarihi olarak görme eğiliminde olmuşlardı. Bu bilim tarihi yazımında daha çok bir dizi ardışık koşul aracılığıyla bazı insani olayların zaman içindeki gelişiminin incelendiği ve olayların zaman parametresiyle düzenlenmeye başlandığı, önemli figürlerin ön plana çıktığı kronolojik tarihsel bir bakış açısı oluşturulmuştu. 20. yüzyılın başlarından itibaren bilim tarihi felsefe,



sosyoloji, antropoloji gibi diğer disiplinlerle önemli derecede ciddi ilişkiler içerisine girmiş ve bu disiplinler bir şekilde bilim tarihi yazımında belli başlı dönüşümler yaratmıştı. Örneğin Alexandre Koyré (1892-1964) bilimsel keşiflerin akli süreçler sonucu gerçekleşmediğini, bilimsel etkinliğin temellerinde dinsel, metafiziksel ve felsefi dönüşümlerin olduğunu öne sürmüştü. Ancak pozitivistimin Koyre gibi muhalifleri bile, deneysel gerçekler olmasa bile, teorik fikirlerin özerk ve ilerici ilerlemesini vurgulamışlardı. O, bilimin gelişiminde kültürel ve sosyal faktörleri reddetmişti. Bu tarih, kendi mantığına göre evrilir ve anlaşılması için tarihçinin yalnızca “bilim insanının düşüncelerini ondan sonra düşünme” girişimini gerektirmişti; buna “rasyonel geleneğin sürekli gelişimi” adı verilmişti. Öte yandan, bu görüşe muhalefet edenler de bulunmaktaydı. Bu açıdan güçlü bir etki yaratan bir isim, Sovyet fizikçi Boris Hessen'di. 1931 tarihli “*Newton'un Principia'sının Sosyo-Ekonomik Kökleri*” başlıklı makalesinde, bilim tarihinin toplumsal bağlam ve ekonomik koşullara odaklanması gerektiğini savunmuştu (bu arada, Hessen beş yıl sonra Devlet düşmanı olarak idam edilmişti). İlerleme inancının karşı tarafı 1960'larda daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştı. Koyré'nin ölümünden iki yıl önce Thomas Kuhn *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın yayınlanmasıyla birlikte bu idealize edilmiş bilim anlayışına meydan okumuştur. Kuhn, bilimsel bilginin gelişiminin bir süreklilik olmadığını, aksine garip deneysel gerçekler ve paradigmlar veya teorik çerçeveler arasındaki çatışmaların sonucu olan bir dizi derin değişim olduğunu savunmuştu. Daha da yıkıcı bir şekilde, Kuhn'un çalışması bu tür algısal değişimlerin genellikle kilit rakiplerin statüsü ve kurumsal bağlantıları gibi ince sosyal faktörlere dayandığını ima etmişti. Bu faktörler daha sonraki filozoflar tarafından ortaya çıkarılmış ve takip edilmişti (Johnston, 2012, s. 178). Böylelikle bilimin indirgenemez bir toplumsal ve kültürel olgu olduğu hem rasyonel hem de irrasyonel etkilere, büyüye olduğu kadar matematiğe, dinsel mezhepçiliğe olduğu kadar mantığa, siyasete ve ekonomiye olduğu kadar felsefeye de tabi olduğu ve genel tarih sahnesine etki eden başlıca etkenlerden biri olduğu ve ondan ayrılmaz olduğu görüşü de hâkim olmaya başlamıştı (Hesse, 1970, ss. 134-135). Bu görüşler kendi başlarına uyumsuz değildi ve hiç kimse bu görüşlerde bir hakikat payı olduğunu inkâr edemezdi. Ancak iki tür düşünce onları çatışmaya sürüklemişti. Birincisi, bilim tarihi felsefecileri tarafından sıklıkla dile getirilen, bilimin doğasına ilişkin belirli bir



görüşün -özellikle mantıkçı pozitivistler tarafından öne sürülen bilimin içsel işleyişinin yani metodolojik yöntemin mantıksal analizinin mümkün olduğu- bilimin tarihinin her çalışmasında örtük olarak yer aldığı iddiasıdır ve ikincisi, bilimin genel tarihle bütünleştirilmesinin bazı savunucuları tarafından ileri sürülen veya ima edilen, bilimin iç tarihinin “rasyonel olmayan” faktörlerden bağımsız, saf kavramların tarihi olduğu fikrinin bir yanıtı olduğu iddiasıdır. Böylelikle bilime etki eden içsel ve dışsal olarak nitelendirdiğimiz iki etki ve dolayısıyla iki farklı tarih yazımı ortaya çıkmıştır.

Bilimin içsel tarihi bir asırdan uzun süredir takip edilen türdü. Bu görüşe göre bilimsel keşif ve teorileştirmenin mantıksal kronolojisi izlenebiliyordu. Filozoflar -mantıkçı pozitivistler, Hempel, Popper gibi- bu tür bilgileri bilimin gelişen metodolojilerini anlamak için elzem bulmuşlardı. Bilimin dışsal tarihinin daha yeni biçimi daha çok bilim sosyoloğu Robert K. Merton gibi dışarıdakiler tarafından takip ediliyordu. Merton, bilimsel bilginin gelişmesi için belirli toplumsal koşullar gerektirdiğini savunmuştu. Bilimsel çalışmanın “rehber ilkeleri”, bilim insanlarına yapılan taleplerle ifade edilen “kanonlardır”: bilimsel bulgular yayınlanmalıdır (komünizmin normu), bilgi iddiaları kişisel olmayan değerlendirme kriterlerine tabi tutulmalıdır (evrenselcilik), kişisel çıkarlar uygun bilimsel prosedürlerden hariç tutulmalıdır (tarafsızlık) ve eleştiriye izin verilmeli ve teşvik edilmelidir (örgütlü şüphecilik) (Cetina, 1991, s. 523). Merton’ın anlayışına göre, bilim bu toplumsal kriterleri beslemeyen ve desteklemeyen ortamlarda yön değiştirebilir veya bozulabilirdi. Ancak doğru koşullar mevcut olduğu sürece bilimsel bilgi, metodolojisinin içsel bir incelemesiyle anlaşılabilir. Daha sonraki bilim tarihçileri ve sosyologları, bilimsel tarihi etkileyen belirli sosyal ve kültürel faktörlere odaklanmışlar ve entelektüel gelişimin ince ayrıntılarından kaçınma eğilimindeydiler. Uygulayıcı bilim insanlarının, sonuçlarını anlamak için “içeriden” hesaplarının çok önemli olduğunu savunan erken eleştirilerine rağmen, bu “dışsal” yaklaşım, en azından ilk yaklaşım olarak, bilimin nasıl işlediğine dair anlayışları önemli ölçüde genişletmişti. Sonraki nesil tarihçiler, daha derinlemesine araştırarak bilimin iç ve dış hesaplarını uzlaştırmaya çalışmışlardı (Johnston, 2012, s. 179).

Günümüzde bilim tarihçilerinin çoğu, bilim kurumlarının veya disiplinlerinin yapısının, ya bilimin görünürdeki içeriğinin bir Mertoncu sosyolog gibi bir kenara bırakıldığı ya da bilimin tarihsel gelişiminin, sanki



biyolojik bir organizmanın gelişiminin tarihçileri tarafından ayrıntılı olarak anlatıldığı çalışmalarla sınırlandırılmasına karşı çıkmaktadır. Daha yakın bilim tarihindeki araştırmanın ana konuları laboratuvar uygulamaları, teorik söylem ve genel olarak bilimsel bilgiyi oluşturabilecek her şeydir. Bu tür bir tarih yazımı için “sosyo-kültürel” tarih tanımı kullanılmıştı. Bu ise bir toplumun veya tanımlanabilir bir toplumsal grubun anlam oluşturma sürecindeki işleyişinin ve “bilimsel davranışlar” olarak adlandırılabilir şeylerin toplumsal bir açıklamasının sağlanması anlamına geliyordu (Dear, 1995, ss. 153-154). Böyle bir anlayış temelinde David Bloor, Barry Barnes ve Harry Collins tarafından 1970’lerde geliştirilen İngiliz bilimsel bilgi sosyolojisi bulunmaktaydı (Barnes, 2014), (Barnes, 2013), (Bloor, 1991). Çalışmaları, bir bilimin yürütülmesindeki en görünürde sorunsuz kavramsal adımların bile - bilim felsefecilerinin çoğunluğu tarafından rutin olarak deneysel test ve tekrarlanmanın basit meseleleri olarak temsil edilenler gibi- aslında sosyolojik olarak araştırılabilir ilgili bilim insanları grupları içindeki karmaşık tartışma ve fikir birliği süreçlerinin sonuçları olduğu fikri tarafından yönlendirilmişti. Böylelikle deneysel sonuçların ve saha gözlemlerinin anlamları veya hatta bir deneyin yetkin bir şekilde gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği sorusunun bile rutin olarak tartışıldığı ve itiraz edildiği gösterilmişti. Tarihçi için bu, bilimsel toplulukların nasıl oluşturulduğunu ve bilgi üretmek için belirli zaman ve yerlerde nasıl işlediklerini inceleme olasılığını açmıştı. Bu bakış açısından en yaygın olarak araştırılan kültürel yerlerden biri, kesinlikle metodolojik olarak bilinçli bir şekilde, Viktorya dönemi Britanya’sıdır. Martin Rudwick ve James Secord, erken Viktorya jeolojisinde iki önemli tartışmaya yol açan İngiliz jeolojik topluluğunun ayrıntılı resimlerini geliştirmişlerdi (Rudwick, 1994), (Secord, 1990). Sonuç olarak, yalnızca bu topluluktaki merkezi figürler hakkında daha fazla şey bilmekle kalmıyoruz, aynı zamanda onların faaliyetlerinden ve etkileşimlerinden kaynaklanan onaylı bilginin nasıl oluştuğunu ve neyden yapıldığını da görüyoruz. Her iki tarihçi de (1) jeolojik topluluğu homojen bir düşünce topluluğundan ziyade eklenmiş bir sosyal organizma olarak sunmaya (bkz. Fleck, 1979) (Secord, 1993, s. 388) ve (2) bu organizmanın ve parçalarının ekolojik olarak, yani içinde yaşadığı daha büyük toplum içinde nasıl işlediğini açıklamaya çalışıyordu.



Jim Secord, kendisinin editörlüğünü yaptığı ve “Büyük Resim” başlığını taşıyan 1993 tarihli İngiliz bilim tarihi dergisinin özel sayısına yazdığı giriş yazısında sorunu şöyle sunmuştu:

“Uzmanlar tarafından yıllarca süren uzman yıkımından sonra, alandaki yerleşik hikayeler -Antik Yunan’daki bilimin kökenlerinden Darwinci ve Einsteinci “devrimlere” kadar- harabeye dönmüştür. Çoğu araştırmacı, on yedinci yüzyılda bir “Bilimsel Devrim”in uygulanabilirliği konusunda ciddi şüphelere sahiptir, ancak kavram disiplinin kamusal sunumu ve imajı için merkezi olmaya devam etmektedir. Sonuç olarak, yöntem, deha ve kahramanca keşfin önceliğine dayanan bir yapı, bu tür kavramların tutarlılığını eleştirmeye adanmış bir uzman literatürü düzenlemeye devam etmektedir. Başka bir tür hesap tasarlamak zorlu bir meydan okuma olduğunu kanıtıyor.” (Secord, 1993, s. 388). Bu, ders kitabı ve popüler yazarlar için olduğu kadar monografik bilim tarihçileri için de bir sorundur. Çünkü, Secord’un çok doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, geleneksel ve genel olarak reddedilen zafersel ilerleme anlatıları, araştırma konularının seçimini yapılandırmaya devam ediyor, böylece en revizyonist yaklaşımlar bile hala kanonik figürlere, kanonik disiplinlere ve kanonik eserlere yoğunlaşma eğilimindedir. Bu nedenle, *The Scenes of Investigation*’da, Jardine bilimlerdeki değişen problemlere, soruların gerçek olma ve gerçek olmaktan çıkma yollarına dikkat etmenin, disiplinler tarihinin yeni bir tür “büyük resmi”ne giden yolu savunuyordu (Jardine, 1991, s. 7. Bölüm). Özellikle, böyle bir yaklaşımın, bilimlerin gündemlerini sağlayan soruların içeriğini çeşitli disiplinlerin maddi koşullarına ve toplumsal pratiklerine bağlayarak iç/dış ayrımını nasıl aştığını gösteriyor. Bu nedenle, Butterfield’ı çok endişelendiren fikir tarihi ile toplumsal yapı ve çıkarlar tarihi arasındaki ayrımı aşan bilimsel disiplinlerin gelişiminin “büyük resim”lerini sunmak mümkün oluyordu (Jardine, 2003b, ss. 133-134).

Bu görüşe göre modern bilim, sıfırdan, hiçlikten ortaya çıkmamış ve karakteri, onun ortaya çıkmasına izin veren ve onu ortaya çıkaran koşullara, yani teleolojik olarak konuşursak, on dokuzuncu yüzyılda yeni bilgi ideolojilerinin gelişimi için modeller sağlayan kültürel öncüllere önemli şekillerde bağlı olmalıydı. Bir örnek vermek gerekirse, on yedinci yüzyılda deneysel pratiğin ortaya çıkışı, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların deneysel bilimlerini belirtmese de birincisini anlamak, on dokuzuncu yüzyıl



deneyselciğinin kademeli olarak ortaya çıkmasında önemli bir rol oynayan bir bilgi oluşturma biçiminin anlamlarını, varsayımlarını ve ön koşullarını daha iyi anlamamızı sağlar. Benzer şekilde, on dokuzuncu yüzyılın liberal ulus-devleti, on sekizinci yüzyıl ve öncesindeki Avrupa devletlerinden farklıydı, ancak birincisinin yaratılışı ancak ikincisi açısından anlaşılabilir ve birincisinin yaratılışı yalnızca ikincisinde bulunan yapısal olasılıkların bir genişlemesi olarak anlam kazanır. Benzer şekilde, son iki yüzyılda ortaya çıkan modern bilimin özellikleri, ancak önceki birkaç yüzyılın biliminin anlamlarına atıfta bulunularak anlaşılabilir. Ne kadar sorunlu olursa olsun, bağlantıyı reddetmek, tarihsel açıklamanın nominalist bir şekilde silinmesine davetiye çıkarmaktan başka bir işe yaramaz (Dear, 1995, ss. 158-160). O halde, şu anda ele alınan tarihsel çalışmaların açık veya örtük misyonu budur. On altıncı ve (özellikle) on yedinci yüzyılların sözde bilimsel devrimine yönelik eski yaklaşımlar, farklı zaman ve yerlerin “bilimi” arasındaki farklılıkları küçümseme eğilimindeydi ve bilimi, kavramsal biçimini oluşturan toplumsal gerçekliklere ciddi bir şekilde atıfta bulunulmadan incelenebilecek ve anlaşılabilir, kendi kendine yeten bir entelektüel gelenek olarak görüyordu. Zaman ve mekandaki yerel farklılıkların en büyük önemini ve bu farklılıkların yalnızca tesadüfi değil, kurucu olduğu gerçeğinin takdiri, sosyokültürel olarak adlandırılabilir son bilim çalışmalarının merkezinde yer almıştı. Bu tür çalışmalar, bilim tarihinin “Platonik” görüşü olarak adlandırılabilir şeyi reddetmişti; bu görüşe göre bilimin bilişsel içeriği, Popperci bir “Üçüncü Dünya”da var olur ve onu ortaya koyan insan eylemlerinden bağımsız olarak gelişirdi (Popper, 1972, s. 3. ve 4. Bölümler). Böylece bilimsel devrimin eski hikayesi “modern bilimin kökenini” Kopernik’ten Kepler’e, Galileo’ya ve Newton’a kadar takip etmişti. Bir figürün fikirleri bir sonrakini beslemiş ve doğal olarak onun tarafından geliştirilmişti, ta ki başlangıçta örtük olan görüşler ve yaklaşımlar sonunda tamamen açık hale gelene kadar. Böyle bir tarih hiçbir şekilde kültürel veya sosyokültürel olarak nitelendirilemezdi çünkü çok az rastlantısallığa izin veriyordu: sadece zamanlama ve kişilikle ilgili tesadüfi meseleler rastlantısaldı, oysa er ya da geç olan her şey her zaman oradaydı, ortaya çıkmaya hazırdı.

Kragh bu sorunu, disiplinin klasik odaklarından biri olan Newton üzerine yapılan araştırmalardan bir örnekle açıklamıştı (Kragh, 2003, s. 25). Newton, eğer bilimin kişileştirilmiş haliyse, kaynaklarının önemli bir



kısmını kesinlikle bilimsel olmayan konularla -kutsal yazıların kronolojisi, simya, gizli tıp ve tarih kehanetleri- çalışırken kullanmıştı. El yazmaları ve diğer kaynaklar, Newton'un şöhretinin dayandığı matematiksel ve fiziksel çalışmalardan daha çok bu şüpheli çalışmalara zaman ayırmış olması gerektiğini göstermekteydi. Şimdi birisi Newton'un simya üzerine çalışmalarının örneğin bilim tarihinin meşru bir parçası olup olmadığını sorabilir. Newtoncu araştırma geleneksel olarak Newton'un yüceltilmiş, rasyonalist bir resmini vermeye çalışmış ve oldukça tek taraflı bir şekilde salt matematiksel ve fiziksel çalışmalarına odaklanmıştı. Newton'un simya üzerine çalışmaları uzun zamandır bilinmesine rağmen, bilim insanları bunlara bilim tarihinin ilgi duyduğu Newton'un bir parçası olarak ciddi bir ilgi göstermeye yanaşmamışlardı. Kanıtlar ya bastırılmış, kimya olarak rasyonalize edilmiş ya da zararsız bir hobi olarak açıklanmıştı. Yeni kaynakların keşfi ve Newton üzerine güçlendirilmiş bir araştırmanın ortaya çıkmasından bu yana, Newton'un simya sorunları üzerinde uzun ve ciddi bir şekilde çalıştığını inkâr etmek imkânsız hale gelmişti. Newton, simya eserlerini yalnızca rasyonel, kimyasal çekirdeklerini çıkarmak uğruna kopyalamamıştı; ilgisi, yaşlandıkça ortadan kalkan bir gençlik çılgınlığı değildi ve bunamanın sonucu da değildi (Dobbs, 1983), (Westfall, 1983, s. 285). Newton'un simyasının bilim tarihinde incelenmeye uygun bir konu olarak ne kadar ciddiye alınması gerektiği sorusuna verilen üç ana yanıt türü olmuştu. Bunlardan birincisi olan bilim tarihi yazımında rasyonalist ve bilim merkezli yaklaşımı temsil eden bazı seçkin Newton bilginleri, Newton'un kelimenin tam anlamıyla bir simyacı olduğunu inkâr etmişlerdi (Hall vd., 1993). Onun katılımının "özel" bir konu olduğunu ve büyük bilimsel çalışmalarıyla hiçbir bağlantısı olmadığını vurgulamışlardı. Bunlar, bilim tarihine ait olduğu ölçüde Newton araştırmasının merkezinde yer alan eserler olduğundan, Newton'un simyaya olan ilgisi bilim tarihçisini gereksiz yere ilgilendirmezdi. Sonuç olarak, M. Boas Hall, A. Rupert Hall, I. B. Cohen ve D. T. Whiteside gibi tanınmış tarihçiler Newton'u "alışimsizleştirmeyi" haklı görmüşlerdi (Kragh, 2003, s. 27). Bu konuyu farklı ele alan diğer uzmanlar, Newton'un gerçekten de bir simyacı olduğunu, kelimenin makul bir yorumunda ve o zamanın Neo-Platonik ve hermetik akımlarından büyük ölçüde etkilendiğini savunmuşlardı. Bu bilginler (P. M. Rattansi, R. Westfall, B. Dobbs, F. E. Manuel ve diğerleri) simyanın Newton'un dünya resminin



ayrılmaz bir parçası olduğunu ve bu nedenle fizikteki çalışmalarının üzerine inşa edildiği felsefeyle tutarlı olduğunu düşünmüşlerdi. Newton'un simyası kendi başına bilim tarihine aitti; öncelikle simyanın *Principia* veya *Opticks*'teki belirli pasajlara ışık tutmaya yardımcı olabilmesi nedeniyle değil, Newton'un da ilginç bir şekilde katkıda bulunduğu kültürel tarihte önemli bir unsur olması nedeniyle. Üçüncü görüş ise Newton simyasına olan ilginin, bunun Newton'un bilimsel teorileriyle doğrudan ilgili olduğu iddiasıyla da haklı çıkarılabileceğini düşünmüştü. Karin Figala'ya göre, Newton'un simyası aslında gizli bilimlerin sembolik diliyle süslenmiş rasyonel bir madde teorisiydi; aynı zamanda maddenin yapısıyla ilgili yayınlanmış düşüncelerin kaba bir taslağı ve daha da geliştirilmiş haliydi (Figala, 1977). Bu nedenle, Newton'un simyası rasyonel, bilimsel bir teori biçimini alır ve bilim tarihinin doğal bir unsuru haline getirilebilirdi. Newton'un simya çalışmalarını nasıl yorumlamak gerekirse yorumlayalım, onları yakından analiz etmeden görmezden gelmek yanlış olurdu. Westfall bu konuda şunları dile getirmiştir: “El yazmalarını inceleyeceksek, hepsini incelemeli ve yirminci yüzyıl görüşlerine uyup uymadığına bakılmaksızın içlerindeki kabul etmeliyiz. Newton'un pratik yapan bir simyacı olduğunu söylemek için ne kendisi bir okültist olmalı ne de *Principia*'nın kalıcı gerçekliğini inkâr etmeliyiz. Kişinin sadece matematiksel makaleler kadar otantik ve daha kapsamlı olan el yazmalarının belirgin önemini kabul etmesi yeterlidir.” (Westfall, 1976, s. 180).

Sonuç

Her tarihsel çağda, bilim tarihi üzerine yazma konusunda çeşitli olasılıklar bulunmaktadır. Bu olasılık çeşitliliği, bilim tarihinin doğal yapısından kaynaklanmaktadır. Bilim tarihi bir taraftan felsefe, sosyoloji, tarih, antropoloji gibi diğer disiplinlerle ilişki içerisindeyken, bir taraftan da bilimin kendisiyle ilişki içerisindedir. Bilim tarihinin bu iki yüzlü yönü bilim tarihi yazımında çeşitlilikler meydana getirmiş ve getirmektedir. Modern bilimin ortaya çıkmasından yirminci yüzyılın başlarına kadar bilimsel incelemelerde bilginin “nesnelliliğini” yalnızca kronolojik bir ardışıklıkta tanımlayan bir bilim tarihi tasarlamaya çalışan pozitivist bir vizyon hakimdi. Dolayısıyla bu süreç içerisinde zafersel ilerleme anlatıları kanonik figürlere, kanonik disiplinlere ve kanonik eserlere yoğunlaşma eğilimindeydi. Bazı bilimsel biyografiler, kutsal niteliklerle dolu bireyler hakkındaki hikayeler olarak



neredeyse tamamen inşa edilmişti. Bu tür hikayeler genellikle tarihsel gerçeklerin kesinliği veya yargısı konusunda eleştirel değildi. Entelektüel başarının netliğini vurgularken karmaşık sosyal faktörleri küçümsemiş veya hatta bunlardan bahsetmeyi bile ihmal etmişlerdi Konunun karakteri konusunda saygılı, bazen de hürmetkar bir ton benimsemişlerdi. Çoğu, bilimsel kariyeri, bazen zaferle aşılması gereken dış engellerle birlikte doğrusal bir ilerleme yolu olarak tanımlamıştı. Bazıları, gizli bir amaç veya kaderin gerçekleşmesine, teleolojinin bir ifadesine bile işaret etmişti. Kısacası, karmaşık yaşam hikayelerini basitleştirerek bir başarı ve hatta ahlaki örnek hikayesi inşa etmişlerdi. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren pozitivist bilim tarihi yazımı eleştirilmiş, felsefe, tarih, sosyoloji, antropoloji gibi disiplinlerin etkisiyle eleştirel tarih anlayışı getirilmiştir. Bilim tarihi yazımı bilimdeki gelişimin içsel ve dışsal faktörlerinin farklı kombinasyonlarını analizini temele almış ve bilimde etkili figürlere ya da zafersel anlatılara odaklanmaktan ziyade bilime etki eden sosyal faktörleri temele almışlardı. Dahası bir bilimin yürütülmesindeki en görünürde sorunsuz kavramsal adımların bile -bilim felsefecilerinin çoğunluğu tarafından rutin olarak deneysel test ve tekrarlamının basit meseleleri olarak temsil edilenler gibi- aslında sosyolojik olarak araştırılabilecek ilgili bilim insanları grupları içindeki karmaşık tartışma ve fikir birliği süreçlerinin sonuçları olduğu fikri tarafından yönlendirilmişti. Böylelikle deneysel sonuçların ve saha gözlemlerinin anlamları veya hatta bir deneyin yetkin bir şekilde gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği sorusunun bile rutin olarak tartışıldığı ve itiraz edildiği gösterilmişti. Tarihçi için bu, bilimsel toplulukların nasıl oluşturulduğunu ve bilgi üretmek için belirli zaman ve yerlerde nasıl işlediklerini inceleme olasılığını açmıştı. Sonuç olarak her bilim tarih yazımının avantajları ve eksiklikleri vardır. Bilim tarihi çalışmasına yönelik yaklaşımların büyük çeşitliliği, bu bilgi dalındaki araştırmalara hem olumlu hem de olumsuz sonuçlar getirebilir. Bir taraftan tutumların çoğulluğu, örneğin bu yaklaşımlar birbirini tamamlıyorsa, araştırmada yeni ve umut verici bakış açıları yaratabilir ve büyük resmi görmemizi sağlayabilir. Diğer taraftan bilimi kültürle eşdeğer tutmak bilimi ayrıcalıklı yapısından sıyrıp diğer disiplinlerle aynı seviyeye getirebilir.



Kaynaklar

- Barnes, B. (2013). *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203706541>
- Barnes, B. (2014). *Interests and the Growth of Knowledge (RLE Social Theory)*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315763576>
- Bloor, D. (1991). *Knowledge and Social Imagery* (2d edition, Ed.). University of Chicago Press. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/K/b03684600.html>
- Butterfield, H. (1957). *The Origins of Modern Science, 1300-1800*. Macmillan.
- Butterfield, H. (1965). *The Whig interpretation of history* (New ed.). W. W. Norton.
- Cetina, K. K. (1991). Merton's Sociology of Science: The First and the Last Sociology of Science? *Contemporary Sociology*, 20(4), 522-526. <https://doi.org/10.2307/2071782>
- Condé, M. L., & Salomon, M. (Ed.). (2023). *Handbook for the Historiography of Science* (1st ed. 2023 edition). Springer.
- Dear, P. (1995). Cultural History of Science: An Overview with Reflections. *Science, Technology, & Human Values*, 20(2), 150-170. <https://doi.org/10.1177/016224399502000202>
- Dobbs, B. J. T. (1983). *The Foundations of Newton's Alchemy*. CUP Archive.
- Duhem, P. (1861-1916) A. du texte. (1913). *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,.... Tome 10 / Pierre Duhem,...* <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k24272>
- Duhem, P. (1907). Les Origines de la Statique. *The Monist*, 17(n/a), 318.
- Duhem, P. M. M. (with PIMS - University of Toronto). (1906). *Études sur Léonard de Vinci ..* Paris, A. Hermann. <http://archive.org/details/tu-dessurlonao3duhe>
- Figala, K. (1977). The Foundations of Newton's Alchemy, or "the Hunting of the Greene Lyon". *History of Science*, 15, 102-137.
- Fleck, L. (1979). *Genesis and Development of a Scientific Fact* (T. J. Trenn & R. K. Merton, Ed.). University of Chicago Press.
- Hall, A. R. (1969). Presidential Address: Can the History of Science Be History? *The British Journal for the History of Science*, 4(3), 207-220.



- Hall, A. R., Boas, M., & Hall, R. (1993). Newton's Chemical Experiments. İçinde *Newton, his Friends and his Foes*. Routledge.
- Harrison, E. (1987). Whigs, prigs and historians of science. *Nature*, 329(6136), 213-214. <https://doi.org/10.1038/329213a0>
- Hesse, M. (1970). *Hermeticism and historiography: An apology for the internal history of science*. <https://hdl.handle.net/11299/184660>
- Jardine, N. (1991). *The Scenes of Inquiry: On the Reality of Questions in the Sciences*. Oxford University Press UK.
- Jardine, N. (2003a). Whigs and Stories: Herbert Butterfield and the Historiography of Science. *History of Science*, 41(2), 125-140. <https://doi.org/10.1177/007327530304100201>
- Jardine, N. (2003b). Whigs and Stories: Herbert Butterfield and the Historiography of Science. *History of Science*, 41(2), 125-140. <https://doi.org/10.1177/007327530304100201>
- Johnston, S. F. (2012). *History of Science: A Beginner's Guide*. Simon and Schuster.
- Kotowski, M. R. (2012). *The Different Strategies in Historiography of Science.: Tensions between Professional Research and Postmodern Ignorance*. <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Different-Strategies-in-Historiography-of-and-Ko-towski/b8bde9bee13d9e3e82b7641554bd7160ofd4d255>
- Kragh, H. (2003). *An introduction to the historiography of science* (Transferred to digital printing). Cambridge University Press.
- Libby, W. (1914). THE HISTORY OF SCIENCE. *Science (New York, N.Y.)*, 40(1036), 670-673. <https://doi.org/10.1126/science.40.1036.670>
- Mach, E. (1960). *The science of mechanics: A critical and historical account of its development*. Open Court Publishing Co.
- Mayr, E. (1990). When is Historiography Whiggish? *Journal of the History of Ideas*, 51(2), 301. <https://doi.org/10.2307/2709517>
- Ørsted, H. C. (1852). *The Soul in Nature: With Supplementary Contributions*. H. G. Bohn.
- Popper, K. R. (1972). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford University Press.



- Rudwick, M. J. S. (1994). *The great devonian controversy: The shaping of scientific knowledge among gentlemanly specialists* (Nachdr.). Univ. of Chicago Press.
- Sarton, George. (1948). *The Life Of Science*. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.215397>
- Sarton, G. (1936). *The Study of the History of Science*. Harvard University Press.
- Sarton, G., & Sarton, G. (1952). *A guide to the history of science; a first guide for the study of the history of science, with introductory essays on science and tradition*. Chronica Botanica Co. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.5701>
- Secord, J. A. (1990). *Controversy in Victorian Geology: The Cambrian-Silurian Dispute*. Princeton University Press.
- Secord, J. A. (1993). Introduction. *The British Journal for the History of Science*, 26(4), 387-389. <https://doi.org/10.1017/S0007087400031423>
- Westfall, R. S. (1976). The Changing World of the Newtonian Industry. *Journal of the History of Ideas*, 37(1), 175-184. <https://doi.org/10.2307/2708719>
- Westfall, R. S. (1983). *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton* (5th edition). Cambridge University Press.
- Weyer, J. (1974). *Chemiegeschichtsschreibung von Wiegleb (1790) bis Partington (1970): Eine Untersuchung über ihre Methoden, Prinzipien und Ziele*. H. A. Gerstenberg.
- Whewell, W. (2010). *History of the Inductive Sciences: From the Earliest to the Present Times*. Cambridge University Press.
- Whewell, W. (2013). *The Philosophy of the Inductive Sciences 2 Volume Set: Founded Upon Their History*. Cambridge University Press.



Öz: Bilim tarihi, bir bilgi dalı olarak, iki yüzü olan bir disiplindir. Bir yandan, bir tür tarih olarak, hümanistik disiplinlerden biridir. Bu tarzda bir disiplin olarak, genel tarih, tarih metodolojisi, felsefe (epistemoloji ve bilim felsefesi), sosyoloji (bilim ve bilimsel bilgi sosyolojisi), edebiyat teorisi, biliş teorisi, antropoloji, bilim politikası vb. gibi diğer hümanistik disiplinlerle ilişki içerisinde. Öte yandan, bilim üzerine bir tür yansıma olarak bilim tarihi, bilimin kendisiyle etkileşime girer. Bilim tarihinin böyle ikili bir doğası, bu bilgi dalına yönelik çeşitli yaklaşımların, bilim tarihini araştırmanın ve onun hakkında yazmanın farklı yöntemlerinin temellerini atar. Bu makalede modern bilimin ortaya çıkmasından başlayarak bilim tarihi yazımında görülen dönüşümler ele alınmıştır. 20. yüzyılın başlarına kadar hâkim bilim tarihi yazımı pozitivist görüş üzerinden temellendirilirken, 20. yüzyılın başlarından itibaren bilimin diğer disiplinlerle ilişkiye girmesiyle pozitivist bilim tarihi yazımına eleştiriler getirilmiştir. Çalışmamızda pozitivist bilim tarihi yazımı ve ona getirilen eleştiriler temele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bilim tarihi yazımı, bilim tarihi, felsefe, sosyoloji, pozitivism.






From Circle to University: University Adaptation Process and Creative Drama

Çemberden Üniversiteye: Üniversite Adaptasyon Süreci ve Yaratıcı Drama

Mert ŞEN 
İnönü University

TUĞRUL GÖKMEN ŞAHİN 
İnönü University

Yusuf GÜNAYDIN 
Gazi University

Received: 07.01.2025 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: The university's orientation process is one of the most challenging processes that students who have just started university have faced in their university lives. It is important that this process is healthy in terms of completing the academic, social and personal development of the students in a favorable way and increasing their belonging to the institution they are affiliated with. The creative drama method is a way for people to get to know themselves and the environment, develop relationships, gain different perspectives, increase social adaptation, and more. The purpose of this research is to determine the impact of creative drama method in the process of adapting to university life. The participants of the study are 21 first-class students who have studied in Turkish and classroom teaching. This study uses a mixed research method and an explanatory sequential design. The quantitative data of the research is collected through the University Adjustment Scale, qualitative data documentation and discussion. The quantitative data of the research has been statistically analyzed and the qualitative data has been analyzed by content analysis. When the quantitative and qualitative results of the study are examined, it can be said that the students participating in the study successfully adapted at the university.

Keywords: Creative drama, University adaptation, Higher education, First year of university.

✉ Mert Şen

İnönü Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü
44100, Malatya, Türkiye | mert.sen@inonu.edu.tr

✉ Tuğrul Gökmen Şahin | Mert Şen

İnönü Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü
44100, Malatya, Türkiye | tugrul.sahin@inonu.edu.tr | mert.sen@inonu.edu.tr

✉ Yusuf Günaydin

Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
06560, Ankara, Türkiye | yusufgunaydin@gazi.edu.tr



Introduction¹

The acceleration of scientific and technological developments, globalization tendencies and transition to the information community is seen to be a major social change in modern states (Meder, 2001). Hence, society is expected to adapt to these changes and to meet the needs of modern society. It is therefore possible to say that educational institutions have a special mission in this area (Kruss, McGrath, Peterson, & Gastrow, 2015)

Every change in human life comes with a process of adaptation. One of the places where this adaptation process takes place is the university. Since university life has a variety of social and biological changes for individuals, it is necessary to adapt to many issues within this process. Although this period is defined as the last stage of adolescence, it is a period in which there are many problems such as leaving home, choosing friends, acquiring a new environment, being a candidate for a profession, being alone (Özdel, Bostancı, Özdel, & Oğuzhanoglu, 2002).

The first year of the university is expressed as the most challenging stage in the process of adaptation for university students because it is defined as a critical process in which students who leave the familiar environment face a new academic and social environment (Clinciu, 2013; Konakçı, Özgürsoy Uran, & Uran, 2021). For students who are unable to adapt to the competitive life of the university, the first six weeks of the first semester are considerably critical (Tinto, 2001). The process of adaptation to the university is important for academic success, development of existing skills and the discovery of new skills, and is also a determining factor in the student's personal happiness and psychology. Although university life is tempting for a student who has just begun university, it brings responsibilities in many areas, such as academic demands, new relationships and acclimation. (Akhan & Arık Karamık, 2019).

Young people entering the university make changes to their lifestyle and have to adapt to new responsibilities in their social and academic lives (Pitmann & Richmond, 2008). According to Tinto (1975), this process requires academic and social integration. Social integration occurs primarily through informal peer groups, semi-formal extracurricular activities,

¹ This study was conducted with the permission of Inonu University Scientific Research and Publication Ethics Committee dated 28-10-2021 and numbered 20/12.



interacting with faculty and administrative staff. Successful transition in these areas results in different degrees of social communication, friendship support, faculty support and institutional belonging. Academic integration refers to structural resources in universities and student-faculty interaction, student grades and intellectual development. Tinto (1975) stated that the correct communication with the staff and peers within the institution contributes to university adaptation. He also laid emphasis on ensuring institutional adjustment for individuals to succeed in the process of adapting to the university. If not, students who have a low institutional adjustment may drop out of the university (Tinto, 1975). Tinto (1975) emphasized that alongside academic integration, personal features and intellectual development are an integral part of this process. He stated that the emotional states, values and judgments of individuals play a significant role in this process. Baker and Siryk (1986) also stated that individuals are a process of personal/emotional adaptation, expressed personal/emotional adjustment as how the individual feels psychologically and physically, and referred to the importance in the harmonization process.

Social and academic integration is often related, but can also be developed independently in students. Students may drop out of the university for academic reasons such as low grade, low performance, even if they are adapting to the social life of the university (Tinto, 1975). In contrast, they may also leave the university due to lack of social life, against adequate performance in the academic field. Therefore, there is a mutual functional relationship between the academic and social integration of individuals (Tinto, 1975). Some students may experience problems while others complete this process without problems (Pitmann & Richmond, 2008)

University students may experience issues such as feeling lonely in the process of adaptation, having conflicts in their group, conflicts in their relationship with friends, academic failure (İkiz & Mete Otlu, 2015). Students who have some compatibility problems at the beginning can be drawn to anti-social behaviour, as well as to behaviours such as introversion or dropping out of school, reduced academic interest (Akhan, Acar, & Gungor, 2018). Institutions that face such situations apply training, courses, social activities, student communities and consulting programs to facilitate and prevent students from leaving the process of adaptation and to improve



the relationships of students and faculty members. These programs, prepared to facilitate the process of adaptation to the university, should answer the question of how to configure learning environments to encourage students to learn that year and after, not what programs are required to retain students (Tinto, 2001). In this study, creative drama workshops have taken the ideas of how university students are configuring their adaptation processes.

The programs to be implemented to facilitate the process of adaptation to the university must put students at the center, allow them to interact with their peers and faculty members, and to be more enthusiastic about higher education (Tinto, 2001). In this sense, the constructivist learning process that takes the student to the center and allows them to live and learn by doing it can be adopted (Özden, 2005). Learning, not teaching information in the constructivist approach, the individuality of the student, the experiences that show up during learning, the interpretation of information and the process of making meaning are expressed as basic principles (Charles, 2003). In this approach, the new knowledge gained by the individual is compared to the old knowledge acquired, and as a result of this comparison, the old patterns will be replaced by new diagrams (Piaget, 2017). In this process, each individual uses their pre-knowledge, understanding and past experiences, and reconstructs new information in a unique way (Pritchard & Woollard, 2010). In constructivism the learner, taking an active role, often uses the information he has structured to align the information he has just learned with the existing one to solve problems in his own life (Perkins, 1999). During the constructivist learning process, the teacher provides the appropriate options for students, gives instructions, and helps the individual to make their own decision considering their individual differences. The teacher allows students to find their own solution instead of solving their problems (Aykaç & Ulubey, 2008).

One of the learning methods that embodies the characteristics of the constructivist philosophy mentioned above is creative drama (Aykaç & Ulubey, 2008). Creative drama is described as one of the methods that facilitates access to the individual's own past lives and the lives of its surroundings, collaborating with the group, allowing the information to be re-



evaluated and interpreted with historical information (San, 2002). While the constructivist approach supports the individual to solve the problems they face, problems in creative drama are overcome by individual efforts. Meaning is created by the individual in both the constructivist approach and creative drama. The creative drama process is conducted with a group and in line with this, learning is a social process in the constructivist approach (Aykaç & Ulubey, 2008). It can be said that the creative drama is in harmony with the constructivist approach that allows individuals to be active at any time, interact with others, configure information, use the information they learn in everyday life (Öcal, 2014).

Creative drama is the creation of a group of life experiences, using techniques such as thinking, improvisation, role play. Creative drama is an effective method and discipline in any environment that is suitable for non-classroom purposes, especially for experience-based learning due to its features and functionality (Adıgüzel, 2006). In creative drama, the purpose is not to prepare a performance in front of the audience, but to gain experience through dramatic situations and improve. Focused on individuals and groups, creative drama is a social-based structure because it takes its subjects from society (Heathcote & Herbert, 1985).

Creative drama is an area that improves the person in interaction. Creative drama enhances the individual's creativity, provides social development, and gives them the ability to cooperate with others. With techniques such as role play and improvisation used in creative drama, one has the opportunity to know one another and himself. Individuals cherish the values and culture of others in this way (McCaslin, 2019). It also makes it more comfortable to fit into the society where people are interacting with others (Republic of Turkey Ministry of National Education, 2014). Creative drama helps individuals to gain confidence (Asimidou, Lenakakis, & Tsiaras, 2021), collaborate with others by communication (Walan, 2021), gain social skills (Ulubey, 2018), provide emotional development (Gao, Hall, Linder, Leonard, & Qian, 2021) gain critical and independent thinking skills (Adıgüzel, 2018). Creative drama increases students' willingness to act to achieve their academic, emotional and interpersonal targets (Zaghloul, 2018). Creative drama can be used for different purposes, such as individuals expressing their creativity and self-awareness, inter-group



relationships and self-awareness (Karakelle, 2009). Considering the characteristics and achievements of creative drama, it is believed that many skills that are wanted to be gained to students in the university adaptation process can be gained in this way.

This research aims to explore how the constructivist approach-based creative drama affects undergraduate students in social adjustment, peer adjustment, academic adjustment, personal adjustment, emotional adjustment and institutional adjustment in the first year of university.

When the related literature reviewed, Akhan, Acar and Güngör (2018) stated that the creative drama method has positively influenced his perceptions of teaching profession, university, faculty, fields and classes in the process of adaptation in his study. In his study, Demir (2019) concluded that creative drama activities have a beneficial effect on areas such as knowing each other, communicating with faculty members, developing personal features, and perspective on teaching profession. Akhan and Arik Karamık (2019) have reached the conclusion that creative drama is effective in the university adjustment process through quantitative data collection tools. Akhan and Demir (2020) noted that the creative drama method is useful for students to better recognize their school, teachers and friends through their development in personal, professional, social areas. Similarly, Şeren (2021) concluded that the creative drama method in the orientation program has contributed to the personal characteristics of the teacher candidates, facilitated the adaptation process, and has been beneficial in adopting the teaching profession and creative drama. This research differs from other research in the field of the duration of the application of the creative drama, the analysis of social adjustment of data collection tools (Akhan, Acar & Gungor; 2018; Seren, 2021), review of institutional adjustment together. In this regard, the study is thought to contribute to the related literature. In this research, creative drama workshops were applied within a 6-week period. The data of this research is collected with both quantitative and qualitative data collection tools to further examine the sub-dimensions of the university adjustment process. Moreover, students were re-interviewed at the end of the semester and the process of adaptation to the university was discussed in a longitudinal way. The characteristics of the research differ from other studies in the relevant literature



(Akhan, Acar, Güngör, 2018; Akhan & Arık Karamık, 2020; Akhan & Demir, 2020; Demir, 2019; Şeren, 2021).

The aim of this research is to determine the impact of creative drama in the process of adapting first-class classroom teaching and Turkish teaching students to the university. For this purpose, an answer was sought to the question "How do creative drama practices affect the adaptation of first-year students to university?" In this context, answers were sought for the following sub-problems;

- a. Do creative drama applications have an impact on first-year university students' adaptation?
- b. What are the opinions of the first-year university students about the effects of creative drama practices applied during the university adjustment process?

Method

Research Design

In this study, mixed method is used where both qualitative and quantitative research methods are used together, and the design is explanatory sequential design. The quantitative and qualitative data obtained in mixed method research can be used to check each other's accuracy, to support each other, to better explain the circumstances in which one of the data collection tools is inadequate, and to exchange interchangeably during the research. In the explanatory sequential design, the quantitative data is collected first, analysed, then quantitative data is explained in detail by supporting qualitative data (Creswell & Creswell, 2018). This study primarily collected quantitative data, followed by qualitative data supported by quantitative data, so this design is preferred. In the quantitative part of the research, the single group pre-test - final test using a weak experimental design. In this design, the effect of the experimental process is tested with a single group of studies, and the subjects' measurements for the dependent variable are obtained by pre-testing, then the same subjects as the post-test, and using the same measuring tools (Büyüköztürk, Kılıç Çakmak, Akgün, Karadeniz, & Demirel, 2018). This design is preferred in this research because pre-test and final test measurements with a single group are done with the same measuring tool.



In the qualitative part of the research, the phenomenological design is preferred. Phenomenology aims to explore the common meaning of a few people's experiences with a phenomenon or concept (Creswell, 2013). The phenomenological design is preferred because the research examines how students who have just started university understand their experience in creative drama applications in the university adaptation process.

Research Group

This study uses criteria sampling from purposive sampling types. The study group can be created by the researcher or by the preconditions of the criteria in the sample (Yıldırım & Şimşek, 2008). The participants of this study are 11 first-class classroom teaching and 10 first-class Turkish teaching students who have studied at a state university in the Eastern Anatolian region. The criteria of the study can be expressed as being an ed school student, being a freshman and experiencing the university for the first time. The demographics of the participants are detailed in Table 1.

Table 1. The demographics of the participants

Departments / Code	P ₁ (Kader)	P ₂ (Mehmet)	P ₃ (Faruk)	P ₄ (SedeD)	P ₅ (Merrem)	P ₆ (Beyza)	P ₇ (Büstra)	P ₈ (Basri)	P ₉ (Fulya)	P ₁₀ (Ash)	P ₁₁ (İlayda)	P ₁₂ (Gülben)	P ₁₃ (Sinem)	P ₁₄ (Ceyda)	P ₁₅ (Simgе)	P ₁₆ (Meitem)	P ₁₇ (Derri)	P ₁₈ (Ahu)	P ₁₉ (Ahmet)	P ₂₀ (Rabia)	P ₂₁ (Damla)
Classroom Teaching	+	+		+	+		+	+			+	+	+					+		+	
Turkish Teaching	+		+			+			+	+				+	+	+			+		

Data Collection Tools

In this research, quantitative data was collected through the University Adjustment Scale (UAS) developed by Tuhanioglu and Gizir (2020). The University Adjustment Scale (2020) is intended for use in this study because it consists of academic, social, personal-emotional, institutional adjustment subfactors. The qualitative data of the research is collected using the discussion and documentation. The documentation of the research was obtained from the drama logs printed after each drama workshop and the structured interview form, which consists of 9 questions. Logs, reports



and forms are data collection tools frequently used in qualitative research (Yıldırım & Şimşek, 2008). In qualitative research, checking whether the findings show consistency by comparing data collected with different data collection tools to each other is a method that strengthens the internal validity of the study (Ekiz, 2009). The questions used in the interview form and the interview were prepared using Tinto's (1975) student integration theory, Baker and Siryk (1986) study and University Adjustment Scale (2020). The prepared interview form has been sent to a Turkish trainer and a classroom trainer and changes have been made to the interview form. For example, the question "How did drama workshops influence your in-class behaviour? Explain." was changed to "Did the drama workshops influence your classroom behaviour? Explain.". As a result of received feedback, the interview form has been revised and finalized.

The second qualitative data collection tool in the research is a semi-structured interview. The interview is used to learn behaviours, feelings, or how people express the world around them. Semi-structured discussion helps open the topic with different questions in the interview process, review from various perspectives and reach new ideas on the topic (Merriam, 2018). In this study, the discussion was conducted in order to analyse the data obtained from the participants' documents from different angles and reveal different topics than those specified in the documents.

Data Collection

The quantitative data collection tool of the research, University Adjustment Scale (2020) pre-test data was collected by the first researcher at the beginning of the first creative drama workshop "introduction" and the post-test data six weeks later at the end of the "assessment" workshop, the last creative drama workshop. The University Adjustment Scale (2020) has been converted into Google form format by the second researcher and sent digitally to students in the creative drama workshop. The first page of the digital scale included the voluntary approval form and the approval of the participants was obtained. The "required" button is marked for each item on the scale in the digital form prepared by the second researcher, thus trying to prevent data loss. In total, 12 creative drama workshops were implemented by the first researcher in the application process of the



research. Each workshop took 2 hours (120) minutes. Detailed information on the content and timing of workshops is provided in Table 2.

Table 2. The application process of research

Date	Time	Content
28.09.2021	17:00-19:00	Introduction / Program Briefing / Pre-test Practice / Start of Logs
30.09.2021	17:00-19:00	Communication, Interaction
02.10.2021	15:00-17:00	Perception and Sense Studies
05.10.2021	17:00-19:00	Adaptation to the University
07.10.2021	17:00-19:00	Trust Friends
09.10.2021	15:00-17:00	Gaming & Learning
12.10.2021	17:00-19:00	Role Play (Teaching Profession)
14.10.2021	17:00-19:00	Improvisation
16.10.2021	15:00-17:00	Spatial types and Creative Drama
21.10.2021	17:00-19:00	Music and Creative Drama
23.10.2021	15:00-17:00	Plastic Arts and Creative Drama
28.10.2021	17:00-19:00	Where am I in 4 years?
02.11.2021	15:00-17:00	General Assessment/Post-test Application/Implementation of Interview Forms/ Collecting Logs

From qualitative data collection tools of the research, student logs are filled out by students from the first workshop to the last workshop as an application of drama activities. After the workshops were completed, the logs were taken from the students, transcribed, transferred to digital by the first researcher, and then gave back to the students. The interview form from the qualitative data collection tools of the research was implemented by the first researcher in the last creative drama workshop. After the interview forms were taken from the participants, they were digitally transferred and thus tried to prevent data loss. The interviews were held three months after the end of the creative drama workshops. Interviews can be held before, during, after and sometime after the end of the research (Patton, 2018). The interviews in this research were conducted to determine how the creative drama workshops affected the university adaptation processes after a certain period of time after the end of the creative drama workshops of university freshmen. The students' integration theory of Tinto (1975), Baker and Siryk (1986) work and University Adjustment Scale (2020) were utilized when the interview questions were formed. After the interview questions have been formulated, the questions have been sent to a classroom trainer and a Turkish trainer and changes have been made. The question "How do you think you have gained from the drama workshops



process?" was asked to be replaced by the question "Did the drama workshops help your personal development? If your answer is "yes", can you explain how?". After the adjustments for the interview form were made, the discussions were held face-to-face in a quiet environment by the first researcher. Prior to the interview, participants were informed about the content of the interview and the questions were reviewed by participants. The interviews were conducted with eight students and took an average of 20 minutes and were recorded with the voice recorder, with the attendees' approval. During the interview, the participants' answers were noted in code and the codes generated were confirmed to the participants. After the transcript of the discussions was made by the second researcher, the written document of the interview was shared with the participants and their approvals were received. The interview records and documents have been stored digitally, trying to prevent data loss.

Data Analysis

The data obtained from the pre-service teachers in the study group with the University Adjustment Scale (UAS) were analysed by entering the statistics program in the computer environment by the second researcher, and the findings were interpreted by tabulating. The analysis and interpretation of data is based on percentage, frequency, arithmetic average and standard deviation. Before data analysis, the normal distribution test was performed by differentiating the total scores and sub-factors taken by students from the scale. The results of the normal distribution test performed are given in Table 3. It has been concluded that it shows normal distribution because the values of skewness and kurtosis are between +2 and -2 in terms of university adjustment, social adjustment, institutional adjustment and personal-emotional adjustment scores; academic adjustment does not show normal distribution because the value of skewness and kurtosis are not between +2 and -2 (George & Mallery, 2016; Tabachnick & Fidell, 2007). For parameters that show normal distribution, the Paired Sample t-Test is used and the Wilcoxon Signed Rank Test is used for the parameter that does not show normal distribution.



Table 3. Normality Test Results

Parameter	N	\bar{X}	sd	Skewness	Kurtosis	Min.	Max.
University Adjustment	21	3.25	.92	-.240	-1.1	1.79	4.72
Academic Adjustment	21	.29	1.40	-1.14	3.8	-4	2.83
Social Adjustment	21	1.75	1.01	.162	1.21	-.62	4.15
Institutional Adjustment	21	.59	1.12	-.243	.602	-2	3
Personal-Emotional Adjustment	21	.61	1.62	-.039	-.745	-2.2	3.5

In the analysis of the qualitative data of the research, content analysis was performed by first transcribing student logs. Then, content analysis of the obtained interview forms and discussions was performed and tabulated. The obtained interview forms, interviews and student diaries are subjected to content analysis to be kept in deeper processing and to explore concepts and themes that are not recognized by a descriptive approach. It is intended to identify data in content analysis and to reveal the facts that may be hidden in the data (Yıldırım & Şimşek, 2008).

Validity and Reliability

Categories have been created from the codes obtained in the qualitative data. After the code and category were created, the data was presented to an expert academic in qualitative research, the data has been made more meaningful to the reader by naming and alteration of some codes in accordance with expert views. With changes made, it is intended to increase internal consistency by finalizing code and categories (Aslan & Bektaş, 2019). In qualitative research, validity refers to the fact that the researcher observes the researched phenomenon as it is and as impartial as possible. In the internal validity, the question is whether our comments on the findings obtained in the research reflect the truth (Yıldırım & Şimşek, 2008). The measures taken to improve the internal validity of the work, i.e. credibility, are detailed in the data collection section. The answers from the participants' interview form, discussion and logs were quoted directly in the findings section. In the study, quantitative and qualitative methods were used together by making method variation. It was aimed to increase internal validity by using interview, interview form and logs as data collection tools.



External validity is related to the generalization of research results. If the results of the research can be generalized to similar environments and situations, that is, if they can be transferred, it can be said to have external validity (Aslan & Bektaş, 2019; Yıldırım & Şimşek, 2008). To improve external validity, the research design, study group, data collection tools, implementation process, analysis of the data, how the findings are organized and the role of researchers are explained in detail in the relevant sections.

To improve the internal reliability, that is, consistency of the research, the interview form, the data obtained from the diaries and from the discussions were coded separately by two separate researchers and the codes and categories made have been revised by matching each other. Later, A qualitative research specialist and Turkish trainer were presented to check the consistency of the codes for the categories and it is intended to provide internal reliability by reaching a consensus between the researchers on feedback. The findings of the research were presented to the reader by giving direct quotations without comment.

Research data has been appropriately discussed in the results section to increase the external reliability of the research. Whether the results and findings section provide consistency or not have been discussed and reached an agreement between researchers. Whether the conclusion and discussion section and findings section are consistent or not has been confirmed by a qualitative research specialist.

Findings

Findings and Comments from The Analysis of Quantitative Data

This section contains the findings of the quantitative data of the research.

Findings of the First Sub-problem

The first sub-problem of the research is “Do the pre-test and final test scores of the test group students differ significantly?” The findings of the first sub-problem have been examined in this section.



Table 4. University Adjustment Scale Pre-test and Post-test Points t-Test Results

University Adjustment	N	\bar{X}	S	sd	t	p*	Cohen's d
Pre-test	21	4.6129	.74146	20	16.18	.00	1.10
Post-test	21	5.4264	.87284				

*p<0.05

When Table 4 is reviewed, it is seen that there is a significant difference between the UCS pre-test and post-test averages of university first-class teacher candidates with creative drama practice. Students' UCS pre-test score according to arithmetic averages are $\bar{X}=4,55$, the final test scores are shown to be $\bar{X}=5,41$. Meaningful differentiation is in favour of final-test scores ($t_{(20)}=16.18$ p<.05). When these data are examined, it can be said that creative drama is large effective (Cohen's d=1.1) in the university adjustment process (Pallant, 2016).

Table 5. Academic Adjustment Subfactor Pre-test and Post-test Points Wilcoxon Test Results

Post-test - Pre-test	N	Mean Rank	Sum of Ranks	z	p*
Negative Ranks	6	11	66	1,72	.085
Positive Ranks	15	11	165		
Ties	0				
Total	21				

*p<0.05

When Table 5 is examined, it is observed that there is no significant difference between the pre-test and post-test averages of the academic adjustment subfactor of university first-class teacher candidates with creative drama practice. According to the arithmetic averages, the students' academic adjustment pre-test scores are shown to be $\bar{X}=4,67$, and their post-test scores are $\bar{X}=4,96$. It can be stated that the creative drama application did not have a meaningful effect on academic adjustment in the process of adapting to the university.



Table 6. Social Adjustment Sub Factor Pre-test and Post-test Points t-Test Results

Social Adjustment	N	\bar{X}	S	sd	t	p*	Cohen's d
Pre-test	21	3.9011	1.12164	20	7.92	.000	1.57
Post-test	21	5.6557	.82369				

*p<0.05

When Table 6 is reviewed, it is seen that there is significant differentiation between the pre-test and post-test averages of the social adjustment sub-factor of university first-class teacher candidates with creative drama practice. According to the arithmetic averages, students' social adjustment pre-test scores are \bar{X} =3.90, and their post-test scores are \bar{X} =5.65. Meaningful differentiation is in favour of final-test scores ($t_{(20)}$ =7.92 p<.05). When these data are examined, it can be said that creative drama is large effective (Cohen's d=1.57) in the social adjustment process (Pallant, 2016).

Table 7. Institutional Adjustment Sub Factor Pre-test and Post-test Points t-Test Results

Institutional Adjustment	Adjust-	N	\bar{X}	S	sd	t	p*	Cohen's d
Pre-test		21	5.1799	.96219	20	2.39	.027	.61
Post-test		21	5.7672	1.60406				

*p<0.05

When Table 7 is reviewed, it is seen that there is significant differentiation between the pre-test and post-test averages for the institutional adjustment subfactor of university first-class teacher candidates with creative drama practice. According to the arithmetic averages, students' institutional adjustment pre-test scores are \bar{X} =5.17, and their post-test scores are \bar{X} =5.76. Meaningful differentiation is in favour of final-test scores ($t_{(20)}$ =2.39 p<.05). When these data are examined, it can be said that creative drama is midium effective (Cohen's d=.61) in the institutional adjustment process (Pallant, 2016).



Table 8. Personal-Emotional Adjustment Sub Factor Pre-test and Post-test Points t-Test Results

Personal-Emotional Adjustment	N	\bar{X}	S	sd	t	p*
Pre-test	21	4.7000	1.60406	20	1.73	.098
Post-test	21	5.3143	1.55508			

*p<0.05

When Table 8 is examined, it is observed that the pre-test and post-test averages for the personal-emotional adjustment subfactor of university first-class teacher candidates with creative drama practice differ in favour of the post-test, but this differentiation is not meaningful. According to the arithmetic averages, students' personal-emotional adjustment pre-test scores are $\bar{X}=4.70$, and their post-test scores are $\bar{X}=5.31$. It is said that the creative drama application does not have significant impact on the individual-emotional adjustment of the teacher candidates in the process of adapting to the university.

Findings and Comments from The Analysis of Qualitative Data

This section contains structured interview form and findings from drama logs and discussions. The second sub-problem of the research is "What are the views of university first year students on creative drama practices in the process of adapting to university?". The qualitative data of the research will be examined under this section.

Findings and Comments from Participant Logs

In the qualitative part of the study, the findings from journals of the study were reviewed in this section under the theme of adaptation to the university, through the categories of emotional adjustment, personal adjustment, peer adjustment and institutional adjustment.

Findings for The Category "Emotional Adjustment"

Table 9. Participants' Views in the "Emotional Adjustment" category

Codes	f	P1	P2	P3	P4	P5	P6	P7	P8	P9	P10	P11	P12	P13	P14	P15	P16	P17	P18	P19	P20	P21	
Ensuring fun	20	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Being happy	17	+	+		+	+	+	+			+	+	+	+	+			+	+			+	+
Relaxation	16	+	+	+	+		+		+	+	+				+	+	+	+			+	+	+
Giving peace	7		+									+		+	+	+		+					+
Feeling energetic	7	+				+					+		+	+								+	+



When Table 9 was reviewed, it was seen that all participants except P20 had to have fun to be emotionally compatible. P13 said, *"I had a lot of fun in the workshop today, and I was a little scared when we started, but if I knew I was going to have so much fun, I wouldn't have had it."* Stating that creative drama workshops make them happy in order to ensure emotional adjustment, P1 said, *"We went early and waited. This is the only place I've ever had fun in school, and I feel happy about myself."* P16, one of the participants who thought she was relieved in the creative drama workshops, said, *"When the workshop was finished, it was absolutely comforting to sit on the cushions in the circle. I felt like I was having a session with the counsellor."* P15, one of the participants, expressed her thoughts about the peacefulness of the drama workshops: *"Obviously, I feel more peaceful and happier when I come here."* One of the participants stating that their energy has been renewed in the creative drama workshops, P10 said *"This workshop started and ended very well. After classes, I feel very tired, but I start the workshop with a fresh energy."*

Findings for The Category "Personal Adjustment"

Table 10. Participants' Views in the "Personal Adjustment" category

Codes	f	P1	P2	P3	P4	P5	P6	P7	P8	P9	P10	P11	P12	P13	P14	P15	P16	P17	P18	P19	P20	P21
Communication skill	19	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Respect	14			+	+	+	+					+	+	+	+	+			+	+	+	+
Self-confidence	12	+		+		+				+	+		+	+	+		+	+	+			+
Effective voice usage	9			+	+					+	+		+		+				+		+	+
Creativity	9	+			+	+		+	+				+	+							+	+
Gaining an awareness	9							+			+	+	+	+	+				+			+
Use of body language	8			+	+	+				+	+		+				+		+			
Personal development	8					+		+		+			+	+	+				+	+		
Patience	6	+				+				+		+		+					+			
Trust	5	+	+		+						+						+					
Empathy skills	4			+						+							+		+			
Self-knowledge	1			+																		

When Table 10 was examined, all participants except P3 and P17 indicated that they developed their communication skills through creative drama, P2 expressed, *"We have had communication-themed activities*



today and I have once again understood how important communication is to listen to people." One of the participants who expressed that they had gained respect in creative drama workshops, P18 said her views were "... I understood that when I talked to individuals, it is no longer a single voice but to give importance to the speech and ideas of the other person first." Stating that creative drama workshops have given self-confidence, P1 said, "I remember the first time I joined the drama, I felt like I couldn't do anything, there is no program I can't do right now 😊." P10, one of the participants who stated that they gained the ability to use their own voice more effectively in creative drama workshops, said, "Today I realized that I can use my voice better. If a person uses his/her diaphragm, his/her voice will not tire and his/her voice will be louder in public." P8, one of the participants who stated that their awareness was increasing during the workshops, said that "The best part of drama is that it adds awareness to my daily life." P3, one of the participants who expressed that the use of body language increased during creative drama, said "One can tell more by using human body language. I've seen the pros of body language in this drama." One of the participants regarding the codes of patience, trust and communication, P1 said, "... I get ideas about patience, trust, communication, etc. in this community, not just drama. I hope these courses will continue." P5, one of the participants who said that creative drama promotes their personal development, said, "None of us are like when we first started drama. I think most people in this community are improving in a good way." P9, one of the participants who stated that they gained empathy skills during the workshops, said, "It helped me in the communication work. It brought my empathy to a more sensitive point." Stating that creative drama workshops helped him get to know himself, P3 said, "...people should be like themselves, I took off my own mask and decided to walk around without a mask no matter what. No more masks."



Findings for The Category “Peer Adjustment”

Table 11. Participants’ Views in the “Peer Adjustment” Category

Codes	f	P ₁	P ₂	P ₃	P ₄	P ₅	P ₆	P ₇	P ₈	P ₉	P ₁₀	P ₁₁	P ₁₂	P ₁₃	P ₁₄	P ₁₅	P ₁₆	P ₁₇	P ₁₈	P ₁₉	P ₂₀	P ₂₁
Making new friendships	18	+	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+		+	+	+	
Socializing	14	+			+	+			+	+	+	+	+	+	+	+		+	+			+
Ensuring to be sincere	13	+	+		+	+	+	+			+		+	+	+			+			+	
Recognizing different perspectives	10				+			+	+	+			+	+	+	+	+				+	
Group harmony	9			+	+	+		+	+		+		+					+				+
Being valued by friends	3							+		+											+	

When Table 11 was reviewed, P₄ from participants who stated that creative drama allowed new friendships, said, *“I haven't even met my classmates. I've known a lot of people here. I think it might be the day I've had the most fun and the most people I've ever known since I came to this school ☺.”* One of the participants stating that creative drama socializes with peers, P₁₄ said, *“Today we waited for drama with friends we met in drama. This clearly shows, drama was a community of meeting and socializing with different people.”* P₁₁ from participants who stated that creative drama has increased intimacy with peers, said, *“We all need a very long time to be so friendly, but this has been taken care of in a 2-hour period of time.”* P₁₇ of the participants, who stated that the drama provided the opportunity to recognize the perspectives of others, said, *“Good thing I did. It's nice to be one with people, sit around and exchange ideas, see how they look at life, listen to their ideas and their dreams.”* One of the participants thinking that creative drama provides group harmony, P₁₀ said, *“What this workshop has given me is that the improvisations in drama is a team effort, the team will either be a hero or a goat by the intervention of one person.”* About being valued by friends code, P₇ said, *“I could not come to the drama on Monday. My friends said that your absence was noticed, and I was very glad with that.”*



Findings for The Category “Institutional Adjustment”

Table 12. Participants’ Views in the “Institutional Adjustment” Category

Codes	f	P ₁	P ₂	P ₃	P ₄	P ₅	P ₆	P ₇	P ₈	P ₉	P ₁₀	P ₁₁	P ₁₂	P ₁₃	P ₁₄	P ₁₅	P ₁₆	P ₁₇	P ₁₈	P ₁₉	P ₂₀	P ₂₁
Loving university	9	+				+		+		+			+	+			+	+				+
Gaining professional skills	8	+		+		+	+			+	+					+						+
Getting used to university	7	+					+	+			+			+			+	+				
Academic career desire	1	+																				

When Table 12 is reviewed, it is seen that the participants stated more opinions that creative drama makes them like university. P₁₀ expressed her views on liking the university as follows: *“Even though it started boring today, it ended well. I mean, I am thinking about how it will end when I’m on my way to school every time. The best thing that happened today is that I joined the drama community. My teacher and my friends are changing the way I look at school, I guess 😊.”* P₂₁ of the participants, who stated that they have gained professional skills in creative drama workshops, said, *“I see that I can use what I have learned here in the profession of teaching. It’s good to know what I’m going to use in my department.”* One of the participants who expressed that creative drama makes it easy to get accustomed to university, P₆ said, *“I have not only increased my relationships with my friends but also got used to university in workshops.”* About creative drama workshops’ creating a desire for an academic career, P₁ said, *“After getting to know my drama teacher, I thought of doing a master’s degree. I’m going to ask this to my teacher, Tuğkan, on Monday.”*

Findings and Comments from The Interview Form

The findings from the interview forms have been reviewed in this section on the categories of emotional adjustment, personal adjustment, peer adjustment, academic adjustment, institutional adjustment and social adjustment under the theme of adaptation to the university.



Findings for The Category “Emotional Adjustment”

Table 13. Participants’ Views in the “Emotional Adjustment” Category

Codes	f	P ₁	P ₂	P ₃	P ₄	P ₅	P ₆	P ₇	P ₈	P ₉	P ₁₀	P ₁₁	P ₁₂	P ₁₃	P ₁₄	P ₁₅	P ₁₆	P ₁₇	P ₁₈	P ₁₉	P ₂₀	P ₂₁
Happiness	11	+	+			+	+				+	+	+	+	+		+			+		
Feeling good	11	+				+	+	+		+			+	+			+	+				+
Relaxation	5	+		+	+									+								+
Fun	3												+		+					+		
Freedom	1								+													

When Table 13 was examined, P6 of the participants who stated that the creative drama workshops made them feel happy, said, “... because he taught me that happiness is not about where the person is, but about the person, and because he taught me, who cannot come to school willingly, in a tangible way that, the teacher who leads this process is very precious to me. No matter how I look at it, there's a very different me, and this change makes me very happy.” One of the participants who say they feel good about the creative drama workshops, P20 said, “It felt great that we met our classmates there, the drama spares boredom.” P13 of the participants, who expressed comfort in the creative drama workshops, said, “The workshops made me move away from the burden of the day, fatigue, stress and into a whole new world.” P12, about fun code in creative drama workshops, said, “It was an exciting and different experience for me to get into an event I know with people I don't know, we had a lot of fun.” P8 of the participants in the creative drama, said, “I felt freer.”



Findings for The Category “Personal Adjustment”

Table 14. Participants’ Views in the “Personal Adjustment” Category

Codes	f	P ₁	P ₂	P ₃	P ₄	P ₅	P ₆	P ₇	P ₈	P ₉	P ₁₀	P ₁₁	P ₁₂	P ₁₃	P ₁₄	P ₁₅	P ₁₆	P ₁₇	P ₁₈	P ₁₉	P ₂₀	P ₂₁
Self-confidence	15	+	+	+	+	+		+	+	+	+				+	+		+	+			+
Communication	15				+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+					+
Expressing oneself	5		+	+						+					+			+				
Courage	3			+				+												+		
Gaining different perspectives	3	+		+											+							
Getting to know oneself	2						+		+													
Critical thinking	2		+						+													
Cooperation	1			+																		
Empathy	1			+																		
Respect to differences	1			+																		

When Table 14 was examined, P₅, one of the participants who said they gained confidence in the creative drama workshops, said, “... *I also gained an on-site confidence with our drama activities.*” P₁₇ of the participants, who thought that creative drama had brought effective communication skills, said, “I was very afraid to make eye contact with people before I started drama. After I joined the drama, I made eye contact with people, providing more effective communication.” One of the participants indicating that creative drama has developed the ability to express itself, P₁₄ stated, “*taught me how to express myself, how to speak, how to stand.*” P₃ of the participants, who stated that their courage increased during dramas, said, “*I realized that my courage increased more when I did something.*” P₁ of the participants, who stated that creative drama has given different perspectives, said, “*It has brought in a lot of good things, like thinking differently, thinking a lot of things in a short time...*” P₆, one of the participants who indicated that the creative drama helped to get to know them, said, “*I realized how much more I need to improve myself, I’ve seen the shortcomings.*” P₂ of the participants, who said that creative drama has allowed them to think critically, said, “*the topics we have covered in drama*



have led me to question some things in my daily life." P₃ of the participants expressed that the creative drama has given collaboration and empathy skills, stated, "I have gained the ability to collaborate with the group and empathize..." Stating that the creative drama has increased respect for differences, K₃ said, "I was a little hard to accept other people's thoughts. It didn't take long to get people who didn't think like me out of my life. It was a behaviour I didn't want, a word, a thought that made me move away from that person right away, but now I'm not, and instead of changing people, I accept people for who they are."

Findings for The Category "Peer Adjustment"

Table 15. Participants' Views in the "Peer Adjustment" Category

Codes	f	P ₁	P ₂	P ₃	P ₄	P ₅	P ₆	P ₇	P ₈	P ₉	P ₁₀	P ₁₁	P ₁₂	P ₁₃	P ₁₄	P ₁₅	P ₁₆	P ₁₇	P ₁₈	P ₁₉	P ₂₀	P ₂₁	
Healthy communication	10	+		+		+	+	+	+		+					+		+			+		
Making new friends	8		+	+	+	+					+		+	+						+			+
Ensuring intimacy	6				+	+									+	+	+						+
Group harmony	1		+																				

When Table 15 was examined, P₁₁, one of the participants who said that creative drama helped to communicate with peers in a healthy way, said, "I learned that people of my age have problems like me, and that we can handle them together. When there was a problem with my peers, I learned not to run, but to talk and decide together, through drama." P₁₀ of the participants who thought creative drama made it easier to make new friendships, said, "It enabled me to meet my peers and start the conversation immediately." P₂, one of the participants who thought that creative drama increased intimacy with peers, said, "It helped me to express myself and be more sincere to my friends" P₃ from the participants said that creative drama contributed to group harmony, "It was getting easier to do something in groups with my friends. ... just for that, I think it's very precious to study drama."



Findings for The Category “Academic Adjustment”

Table 16. Participants’ Views in the “Academic Adjustment” Category

Codes	f	P ₁	P ₂	P ₃	P ₄	P ₅	P ₆	P ₇	P ₈	P ₉	P ₁₀	P ₁₁	P ₁₂	P ₁₃	P ₁₄	P ₁₅	P ₁₆	P ₁₇	P ₁₈	P ₁₉	P ₂₀	P ₂₁	
Participation in courses	15	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+				+	+			
Developing communication with academics	10	+	+	+	+	+					+	+					+	+		+			
The perception of academics	7			+	+					+					+				+		+	+	

When Table 16 was reviewed, P₉ of the participants who expressed that their participation in the courses increased after the creative drama workshops said, “*My participation in the course is increased because it was easier to express myself through the drama workshops.*” while P₁₅ of the participants said, “*Yes, it did. I was hesitant to say anything before, and I was excited to have a say, and I was questioning my self-esteem, and now I think I’ve developed a little bit more in these ways.*” P₂ of the participants, who stated that the creative drama has improved communication with academics, said, “*Before the drama, I would only listen to faculty members and leave the course, but now I can chat.*” One of the participants who expressed that the drama workshops changed their perception of academics, P₄ said, “*I saw that their image, which was drawn as unattainable, care-free, difficult people, was not at all, that they were always open to help us, and that made me a little more comfortable in getting used to the university.*”

Findings for The Category “Institutional Adjustment”

Table 17. Participants’ Views in the “Institutional Adjustment” Category

Codes	f	P ₁	P ₂	P ₃	P ₄	P ₅	P ₆	P ₇	P ₈	P ₉	P ₁₀	P ₁₁	P ₁₂	P ₁₃	P ₁₄	P ₁₅	P ₁₆	P ₁₇	P ₁₈	P ₁₉	P ₂₀	P ₂₁	
Loving university	13	+	+	+						+	+		+		+	+	+	+	+	+	+	+	+
Making easier to adapt university	13			+	+					+	+	+	+	+		+			+	+			+
Increasing the commitment to the university	5		+			+				+					+				+				
Increasing the value of the university	4			+	+		+				+												



When Table 17 is reviewed, P₃ of the participants who said they loved college through creative drama, expressed his opinions on loving university code as: *"As much as I love my department, I didn't want to study the university here, even I was counting the hours on my way to school, I was always wondering if I should go to another university or get a transfer. All these thoughts were lost because of drama. I quickly socialized, first my surroundings, my friends, then my teachers, and now I love my school."* P₁₆ of the participants stating that the drama workshops facilitate the harmonization process, said, *"I recognized new people in the drama and felt less alone spending time with them. We had the same problems with people who had the same feelings as me, and we laughed at the same things. This has made us more compatible and more calm individuals."* P₁₈ of the participants who thought their commitment to the university was increased by creative drama, said, *"it was a torment, a pain every day I came to school until the drama workshops started. Drama has put me in a bit of a mood for my school."* Of the participants who stated that they understood the functions and purpose of the university through creative drama, P₆ stated: *"Finals, makeup exams, assignments, etc." described to us as "University life. I've seen that there are beautiful things that really add to us, that we feel that we are trained, that we have different perspectives."*

Findings for The Category "Social Adjustment"

Table 18. Participants' When Table 18 was reviewed, P₁₄ of the par-

Codes	f	P ₁	P ₂	P ₃	P ₄	P ₅	P ₆	P ₇	P ₈	P ₉	P ₁₀	P ₁₁	P ₁₂	P ₁₃	P ₁₄	P ₁₅	P ₁₆	P ₁₇	P ₁₈	P ₁₉	P ₂₀	P ₂₁
Participating in student communities	15	+	+		+	+	+	+	+			+		+	+		+	+	+			+
Taking part in activities	12	+	+		+	+		+	+	+		+	+				+					+
Socializing	12	+	+			+	+	+	+	+				+	+			+				+

Participants who said that creative drama workshops provided benefits on participating in different student communities, said *"It made me more comfortable and active in my communication with people. I've got a lot of community at school. I participated in the activities of the communities in the*



school, and participated in scouting, cycling, basic educational community activities. I am a member of the Scouts-general and participate in their activities, I am a general member of the cycling community, I am an executive member of the basic education community and I am a member of the Cinema Community.” P11 of the participants, who said they used their skills in creative drama in different activities, said, “Even when I consider myself pre-drama and post-drama, there are huge differences and I saw a huge benefit in the activity I attended... I was on stage in the activity that I showed, and we had training in drama about the stage posture and which direction we should look in.” P20, one of the participants who expressed that creative drama contributed to socializing, said, “It had a lot of influence on our socialization so it helped us communicate better. I mean, I didn't have any problems with the integration process.”

Findings and Comments from The Interviews

The findings from the discussions were reviewed in this section in the form of emotional adjustment, personal adjustment peer adjustment, academic adjustment, institutional adjustment and social adjustment categories under the theme of adaptation to the university.

Findings for The Category “Emotional Adjustment”

Table 19. Participants’ Views in the “Emotional Adjustment” Category Views in the “Social Adjustment” Category

Codes	f	Sedef	Ceyda	Beyza	Faruk	Fulya	Gülben	Melime	Derya
Feeling good	6	+	+		+	+		+	+
Relaxation	5			+	+	+		+	+
Fun	4	+				+	+		+
Controlling the excitement	1	+							

When Table 19 was examined, Sedef, one of the participants who expressed that they felt good in creative drama workshops, stated, “... I was tired that day, and there were times when I was stressed, and I don't know, there were times when I was sad, and when you went in there, you forgot everything.” Beyza, one of the participants who stated that creative drama workshops were comforting the person, said, “... you did not start immediately when we first entered, so you familiarized us to the environment, you



went through stages, so that was very good relief. ... it allowed me to be more comfortable, to open up my ideas." Gülben, one of the participants who said that the drama workshops met the entertainment needs, said "I enjoyed it very much at first, I loved it and it went on like this, amused us and it was a useful teaching thing." Stating that creative drama helped her control the excitement, Sedef said "... it allowed me to control a little more excitement for me".

Findings for The Category "Personal Adjustment"

Table 20. Participants' Views in the "Personal Adjustment" Category

Codes	f	Sedef	Ceyda	Beyza	Faruk	Fulya	Gülben	Mehmet	Derya
Gaining self-confidence	6	+			+	+	+	+	+
Self-expression	6		+	+	+	+	+	+	
Feeling free to make mistakes	5	+			+	+	+		
Gaining a different perspective	5	+	+	+		+			+
Ability to talk	4		+				+	+	+
Ability to improvise	4	+	+				+		+
Listening skills	4	+				+	+		+
Empathy skills	3	+				+			+
Breaking down the prejudices	2	+							+
Accepting yourself	2				+				+
Being able to make eye contact	2	+							+
Spending time by yourself	1				+				
Learning instruments	1					+			

When Table 20 was examined, Sedef, among the participants who stated that creative drama has given self-confidence, said, "I swear to you, I am shouting in the busiest way in university. Guys, we have a theatre play on April 20 at 2:00. We wait for everyone. (Like an announcement). How will our friends who don't attend the drama know, Sedef, what are you doing? Aren't you ashamed? What shame? What a shame you're looking for, and we're all old enough, so forget it. Beautiful girls, handsome boys, I'm sorry, I thought you were losing a shade of self-esteem when you were talking to them. No, you'll talk easily." From participants, Beyza stated that



creative drama workshops helped her express herself by saying: *“(her-self) I define her as the person who can speak her ideas or speak to her surroundings and make a positive one. I wouldn't do that before drama.”* One of the participants stating that the creative drama gave the courage to do wrong, Faruk said that he didn't hesitate to make mistakes through the creative drama workshops by saying: *“When we first arrived, oh let's not make a mistake, let's not make a wrong move; people's eyes always seem to be on us... With drama, I started to stop caring because everyone happens to be unable to hide something. I've come to the conclusion that no one can be perfect.”* Derya, one of the participants who said creative drama gives the person different perspective, said that her views on this topic were *“I mean, acting and becoming a different person gives really different perspectives.”* Stating that she has developed the ability to speak in creative drama workshops, one of the participants Ceyda said, *“I learned to speak more regularly. I learned to speak with a better reflection of my mind, not with little bit and straight up, but with a little more proper thinking.”* Stating that she had gained the ability to improvise during creative drama and used this skill in his daily life, Ceyda said, *“I could say at that moment that I could do something that I wouldn't normally think of. ... It made me more responsive and solution-oriented when something happened to me in everyday life.”* Gülben, one of the participants who expressed that they have developed listening skills in workshops, said, *“...I developed with activities that we should listen to.”* Derya, one of the participants who stated that during the workshops they had developed their empathy skills, said, *“For example, in the drama, I had friends who could never go home. You know, I was thinking if I could stay away from my family this long without seeing them. I don't know. There are people in the dorm. I empathized about that near my home, and I realized I was a little lucky.”* Sedef, who thinks that creative drama helps to break down the prejudices, said, *“If you have judgments, you break them. There were some people I didn't like. But Sedef look, he's really good at the game, so he's not as bad as he looks, or he's not cold.”* Stating that the creative drama has helped to get to know himself, Faruk said that his thoughts on this



topic were *“I was wearing a mask from the environment to the environment and I tried to remove this mask thing from now on. I started to be more intimate in the environment, and I thought that whatever I am, it's not about changing from environment to another, it's about what I am.”* Learning to spend time with himself after the creative drama workshops, Faruk said, *“At least I learned to go to a café and sit alone for hours.”* Sedef, one of the participants who said they had gained the ability to make eye contact after the creative drama workshops, said, *“Normally, I am afraid to make eye contact when my teacher is speaking. I can make eye contact now, taking a long look and so on.”* Fulya, from the participants, decided to learn guitar and that it was because of creative drama, said, *“You might be the reason why I started the guitar again. Tomorrow our course begins. ... thanks to your university, I may have taken a step like this.”*

Findings for The Category “Peer Adjustment”

Table 21. Participants’ Views in the “Peer Adjustment” Category

Codes	f	Sedef	Ceyda	Beyza	Faruk	Fulya	Gülben	Mehmet	Derya
Making new friends	7	+	+	+	+	+	+		
Making close friends	5	+	+	+		+	+		
Getting to know people	5		+	+	+	+			
Collaboration skill	3	+			+	+			
Getting to know people from different departments	3		+			+			
Getting to know people to consult	3		+	+			+		
Communication with the opposite gender	2	+							
Fast bonding	2		+			+			
Involve peers in activities	1	+							

When Table 21 was reviewed, all participants except Derya stated that creative drama workshops helped them make new friends. Ceyda from participants, express her thoughts on this topic as follows: *“They call me the headman of the school (laughter) because I'm on the street, and if we see 100 people, 90 say hello, 80 from people I know from drama, the community.”* One of the participants stating that some of the people they met in the drama workshops are now their closest friends, Ceyda said, *“I am closer to Sedef at drama activities. Aslı and I became close friends. I am a very*



close friend of a person I would never have known." Fulya, one of the participants who said that the drama workshops gave them a chance to get to know people better, said, *"We spent a lot of time together in drama 2-3 days a week after school. We got to know people better. There were people that we were good at first, but then we had problems, fell out. We also realized that we should treat everyone differently, or, erm, I don't know, not everyone would be treated the same."* From participants stating that they have gained the ability to collaborate during creative drama workshops, Sedef said that her thoughts were *"I don't like it, but I understand that you share a common space there you have to get along there... If I pull a face or be a killjoy, it will affect everyone and it will reduce the energy of everyone. I mean, that's not necessary."* Fulya, from participants who stated that workshops benefited the bonding of different departments because they were made with students from different departments, said, *"It was even better when we did this with our classmates or friends from another department. I have adapted to the environment and met different people; I have contacted different people."* From participants who thought they could consult their problems in creative drama workshops, Beyza said, *"There was a problem or something I was stuck with, there are people I could ask. If I hadn't gone to drama, I wouldn't have known them, and I wouldn't have asked."* Derya, one of the participants who said that workshops have improved their communication with the opposite gender, said, *"... there are no men in my class. I realized I haven't contacted men in a long time. We had male friends in the drama. At least it was different for us to talk to a different gender than a woman."* From participants, thinking that creative drama was accelerating the process of bonding, Ceyda said, *"I had the opportunity to know the people I would recognize in three months or four months ... It allowed us to interact faster after we left."* From participants, Sedef invited her classmates to creative drama events *"It led me to bring my other friends to drama. My friends Ahmet and Basri never wanted to. They didn't want to come. I tried too hard to bring them in. Come on, it's beautiful, I'm so happy to have done it."*

Findings for The Category "Academic Adjustment"



Table 22. Participants' Views in the "Academic Adjustment" Category

Codes	f	Sedef	Ceyda	Beyza	Faruk	Fulya	Gülben	Mehmet	Derya
Developing communication with academics	8	+	+	+	+	+	+		
Attendance to lesson	6	+	+		+	+	+		
Getting to know different academics	5	+	+			+	+		
Acquiring professional skills	4		+			+	+		
Communication with a child	5		+			+	+		
Recognition by academic	1	+							
Gaining a constructivist perspective	1			+					
Note sharing with peers	1					+			

When Table 22 was examined, all participants stated that the creative drama has improved communication with academics, and Gülben from the participants said, *"I met the faculty members, I was closer with you, I could come to you when there was a problem, which is an advantage for me."* Mehmet from participants who stated that the skills they gained in the workshops increased their participation in the course, said that *"It had a lot of impact on our behaviours in the classroom because I was being a little shy in the classroom. In the drama process, I was a little bit of a help in getting that confidence. That's why I can talk in class, answer questions. I can ask questions."* Sedef, one of the participants who thought they had the opportunity to recognize different academics who participated as guests in some of the creative drama workshops, said, *"Then we met Tuğkan Teacher through drama. Meeting Tuğkan Teacher has led to many things."* Ceyda from participants who think that they had gained communication skills with a child in the creative drama workshops, expressed her opinion as: *"I will remember how I should talk to that child when I talk to that child. ... I will use the emotions I used in improvisation while saying that child something."* Fulya one of the participants who thought they had professional skills during workshops, said, *"We have already done many of the activities in the drama that we can implement in our profession in the future. So, we learned a lot of things. Drama is an activity that we can both apply in a classroom environment and add something for ourselves."* Sedef, who thought she had introduced herself to academics more closely during creative drama, said, *"They saw my character with drama and saw what I*



could do. ... this is how I think Tuğkan Teacher discovered me.” Expressing her opinion that she has gained a professional perspective in the dramas based on the constructivist approach, Beyza from participants said, “You know, teacher, there was some kind of secret information you gave us beneath the game or sometimes you would do something like, you know, you would take it out of a point, you know, but we would take it out, and you would make it look like you were doing it, and it really helped us to think about it. That’s what I’d like to do to my students.” Stating that she was exchanging notes with her peers after the creative drama workshops, Fulya said, “We were greeting when we first saw each other in the classroom environment, then there was a note exchange...”

Findings for The Category “Institutional Adjustment”

Table 23. Participants’ Views in the “Institutional Adjustment” Category

Codes	f	Sedef	Ceyda	Beyza	Faruk	Fulya	Gülben	Mehmet	Derya
Loving university	7	+	+	+	+	+	+	+	
Increasing the value of the university	3	+					+	+	
Spending time in the university	2				+	+			
Getting to know the university	1		+						

When 23 was examined, all participants except Derya stated that creative drama workshops made them love the university, and from participants, Sedef said, “... it would be a bit assertive, but drama was the only reason that connected me to school until it was over. Because I never wanted this department, I didn’t like this city...” Mehmet, one of the participants who thought that creative drama workshops have increased the value of the university, said, “After drama events, your perspective changes, inevitably of course. I was thinking a little negative about university before I went to drama activities in the first place. I thought it was like a normal high school, but when I was doing activities like drama workshops, it made me love the university. So, it made me feel like they are different activities.” Faruk, from participants who think creative drama has increased time spent in university said, “I have made it a habit to spend time in the university.” Ceyda expressed that it was easier to get to know the university



through creative drama workshops and gave her a better understanding of the school and said, *“Like I said, it got us to know the school better. As I came in and heard things from you, because we weren't just doing drama there, we were sharing our daily lives when it came to the place.”*

Findings for The Category “Social Adjustment”

Table 24. Participants' Views in the “Social Adjustment” Category

Codes	f	Sedef	Ceyda	Beyza	Faruk	Fulya	Gülben	Mehmet	Derya
Joining student communities	5	+	+	+		+			
Taking part in activities	5	+	+			+	+		
Communication with the administrative staff	1	+							

When Table 24 is reviewed, Ceyda, from participants stating creative drama has benefited participating in different student communities, said, *“You also know another community when you enter a community. It's just that, it's actually a butterfly effect.”* Fulya, one of the participants stating that they were involved in different activities after the creative drama workshops, said, *“After we entered the drama, we had a theatre adventure. At this stage, poetry was played in memory of Sezai Karakoc. I was in it, for example.”* Stating that creative drama workshops have improved communication with administrative staff at the university, Sedef said, *“We went to that part of the registrar's office. ... it's incredibly comfortable, like, 40 years of friends I mean, I got all this comfort and all that drama.”*

Conclusion and Discussion

Creative drama is the process of learning through experiences. In this process, participants become aware of themselves and their environment, and have the opportunity to experience different emotions and thoughts. When they learn by observing and living, they achieve greater gains (Üstündağ, 2007). When the quantitative results of the study were examined, it was concluded that the creative method of drama applied to first-class teacher candidates had a positive and meaningful effect on teacher candidates' adaptation to the university. In the qualitative results of the study, it was found that creative drama activities helped students to adapt to the



university, helped them love the university and its departments, and increased their commitment to the university. In this sense, the quantitative and qualitative results of the study support each other. The relevant literature shows that the creative drama method has similar results in research to ensure the university's adaptation process (Akhan & Arık Karamık, 2019; Akhan & Demir, 2020; Akhan, Acar, & Güngör, 2018; Demir, 2019; Şeren, 2021). Şeren (2021) stated that during the orientation process of classroom teachers, creative drama activities facilitate the greeting and adaptation process. Akhan and Demir (2020) used creative drama in the orientation process of social studies teacher candidates and stated that the orientation training carried out with creative drama activities contributed to the personal, professional and social development of students and was effective in getting to know the school, teachers and friends better. Akhan and Arık Karamık (2019) stated that after the study, the candidates for teachers had a meaningful differentiation in the subtitle of adaptation to the university; emotional adjustment, personal adjustment, academic adjustment and social adjustment. The quantitative results of this study show that there is no significant differentiation in the subfactors of academic and personal-emotional adjustment. This result does not match the study of Akhan and Arık Karamık (2019). Demir (2019) stated that creative drama activities in the process of adaptation to the university have an impact on the recognition, communication and adaptation of teacher candidates. Akhan, Acar and Güngör (2018) concluded that the creative drama method was effective in the adjustment program for the teacher candidates and that these applications positively affected students' perceptions of the university. Selcik and Oğuz (2015) expressed that the creative drama method in the orientation of Erasmus students was effective and the creative drama was effective in the orientation process. Şahin and Yağbasan (2011) concluded that the creative drama method was effective in the students' integration. Creative drama allows individuals to better understand the society and the dynamic in it. Helps to live and experience events that are not reached in terms of time and distance in society (Önder, 2002). In this study, creative drama has helped students in their social, personal, emotional, peer, academic and institutional adjustment, making them an individual compatible to the university. In this respect, creative drama



activities can be expressed as facilitating the process of adapting students to the university.

When the results of the study were examined, it was found that the creative drama method had a positive and meaningful effect on the social cohesion of university freshman students from the lower factors of the university's adjustment scale. Creative drama helps individuals who are introverted inherently, gain skills such as recognizing themselves and others, communication, gaining sensitivity to their friends (Sağlam, 2004; McNaughton, 2004). Students who participated in the study stated that they could socialize comfortably through creative drama activities, have no problems with making new friendships, know more about people, develop communication skills with peers, consult peers when they have problems, adapt to peers. The results from the qualitative data of the study support quantitative data. These results are also in parallel to the studies in the related literature that the drama has developed social adjustment (Akhan & Arık Karamık, 2019; Akhan & Demir, 2020; Batdi & Elaldi, 2020; Namdar & Çamadan, 2016; Şeren, 2021; Tanrısever & Aykaç, 2013; Selcik & Oğuz, 2015). Through the longitudinal aspect of the research separated from other research, it has been determined that creative drama facilitates participation in different student communities and benefits from taking active roles in these communities. In this regard, it can be said that creative drama has been a bridge to socially cohesion with different communities, that students have improved group harmony, and that it has a positive impact on communication with peers.

It has been seen that creative drama has a positive and meaningful effect on the students' institutional adaptation from the sub-factors of their university adjustment scale. The students who attended the research stated that creative drama activities made them love the institution, increased commitment to the institution, and understood the university better. In this sense, the quantitative and qualitative data of the study support each other. This result also parallels similar studies in the relevant literature (Akhan & Arık Karamık, 2019; Akhan, Acar, & Güngör, 2018; Akhan & Demir, 2020; Bedak, 2020; Şahin & Yağbasan, 2011). Drama activities can be carried out in a variety of environments such as classrooms, school gardens, parks, libraries, universities. The location where activities are to



be carried out is determined in relation to the target achievement (Adıgüzel, 2007). In this study, it can be said that the creative drama workshops being at the university has a positive effect on students' adaptations to the institution, their commitment to the institution and their respect.

Although there is no significant difference in the quantitative data for the academic adjustment sub-factor of the university adjustment scale, the qualitative data show that the creative drama method has a positive effect on the academic adjustment of the students. The students who participated in the study stated that creative drama activities benefited their relationship with academics, their interest and relevance to their departments and their in-class participation. Similar studies in the related literature show that the creative drama method increases academic adjustment (Akhan & Arık Karamık, 2019; Akhan & Demir, 2020; Akhan, Acar, & Güngör, 2018; Hasırcı, Bulut, & Saban, 2008). As creative drama supports personal characteristics, it supports academic and professional skills. In Especially from the findings, it can be said that creative drama creates a constructivist approach-based training concept for participants. In this regard, it can be stated that the creative drama method has a positive impact on academic adjustment. It has been determined that there has been no significant difference in quantitative findings for the personal-emotional adjustment subfactor of the university adjustment scale. However, the qualitative data of the research showed that creative drama has made students feel positive, helped them develop, gained decision making and different thinking skills and increased motivation. The results of the study are similar to the research in the relevant literature (Akkocaoğlu Çayır & Gökbulut, 2015; Tanrıseven & Aykaç, 2013; Akhan & Arık Karamık, 2019; Akhan & Demir, 2020; Batdi & Elaldi, 2020; Yeler, 2018; Zaghoul, 2018). Tanrıseven and Aykaç (2013) stated that the creative drama supports the personal development of university students and increases their awareness. In this study, it has been seen that the participants have achieved many gains such as confidence, communication, courage, self-expression, control of their emotions and respect for differences. In this context, because it includes features such as processing many emotions through improvisation, role playing and games, providing participants with the opportunity to experience different perspectives, increasing self-awareness, helping



one's self-actualization, recognizing one's emotions and developing positive emotions in the creative drama process (McCaslin, 2019) can be said to support students' personal-emotional adjustment. It has been concluded that the creative drama workshops process reflects the personal skills gained by students living and making it easier to adapt to university lives.

In this context, it is possible to say that the students attending the study have successfully adapted to the university, based on the results of this research, which have been using creative drama to facilitate the process of first-year classroom teaching and Turkish teaching students' integration into the university.

Recommendations

- In this study, the presence of only faculty of education students of education can be expressed as a limitation of the research. In this respect, creative drama workshops can be deployed in order to facilitate the adaptation process of students who have just started university.
- As participants have different location demands, different places in the university can be used to increase student institutional adjustment while planning creative drama workshops.
- The diversity in qualitative data collection tools of this research is positively reflected in research findings. The codes that were not obtained from the logs were obtained from the interview and interview form, and the findings that were not obtained from the interview and interview form were obtained from the logs. In this context, researchers who will use creative drama can be suggested to use different data collection tools.
- While quantitative findings of the research show positive effects of creative drama across scale, there has been no significant difference in academic and personal-emotional sub-factors. In qualitative findings, it was found that creative drama facilitates the process of academic, personal and emotional integration. In this context, it may be recommended that quantitative and qualitative research methods be used together in the research that is intended to be done in depth.



- Similar research can be carried out in different groups at various levels of education.
- The failure to have an interview after each workshop in this research can be expressed as a limitation of the work. In the works where creative drama will be used, discussions can be held at the end of each workshop and the achievements achieved in the workshops can be examined in depth.
- From the results of research, it may be recommended that the creative drama be used by universities during the orientation week to ensure that students who have just started university have a healthy adaptation process.

References

- Adıgüzel, Ö. (2006). Yaratıcı drama kavramı bileşenleri ve aşamaları. *Creative Drama Journal*, 1(1), 17-30.
- Adıgüzel, Ö. (2007). Drama ve öğrenme ortamları. A. Öztürk (Eds.), *İlköğretimde Drama* (p. 33-47). Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Adıgüzel, Ö. (2018). *Eğitimde yaratıcı drama*. Yapı Kredi Yayınları.
- Akhan, N. E., & Arık Karamık, G. (2019). Ensuring adaptation of first-year students at the faculty of education to university through creative drama. *Journal of Education, Theory and Practical Research* 5(2), 141-152. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/760825>
- Akhan, N. E., & Demir, K. (2020). Supporting the adaptation process to the faculty of social studies teachers candidates withh creative drama. *Mehmet Akif Ersoy University Journal of Education Faculty* (53), 266-292. <https://doi.org/10.21764/maeuefd.574139>.
- Akhan, N. E., Acar, H., & Güngör, B. (2018). Metaphorical perceptions of first-year students at faculty of education before and after the university orientation program. *Eurasian Journal of Researches in Social and Economics*, 5(12), 174-194. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1005541>
- Akkocaoğlu Çayır, N. & Gökbulut, Ö. (2015). A qualitative study on personal development of teacher qualification with creative drama method. *Mersin University Journal of the Faculty of Education*, 11(2), 252-270. <https://doi.org/10.17860/efd.76573>



- Asimidou, A., Lenakakis, A., & Tsiaras, A. (2021). The contribution of drama pedagogy in developing adolescents' self-confidence: a case study. *N J Drama Australia Journal*, 45(1), 45-58. <https://doi.org/10.1080/14452294.2021.1978145>
- Aslan, F., & Bektaş, O. (2019). Determination of Pre-service Science Teachers' Views Regarding STEM Applications. *MM-International Journal of Educational Sciences*, 3(2), 17-50.
- Aykaç, N., & Ulubey, Ö. (2008). Yaratıcı Drama Yöntemi ile Yapılandırıcılık İlişkisinin 2005 MEB İlköğretim Programlarında Değerlendirilmesi. *Yaratıcı Drama Dergisi*, 3(6), 25-42.
- Baker, R. W., & Siryk, B. (1986). Exploratory intervention with a scale measuring adjustment to college. *Journal of Counseling Psychology*, 33(1), 31-38.
- Batdi, V. & Elaldi, S. (2020). Effects of drama method on social communication skills: A comparative analysis. *International Journal of Research in Education and Science (IJRES)*, 6(3), 435-457. <https://doi.org/10.46328/ijres.v6i3.962>
- Badak, S. (2020). Study of the effect of drama training on motivation to improve productivity in organizations . *Journal of Banking and Financial Research* , 7 (1) , 21-28. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/jobaf/issue/51911/603360>
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2018). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (24 b.). Pegem Akademi.
- Charles, C. M. (2003). *Teacher's petit Piaget*. (G. Ülgen, Trans.) Nobel Yayıncılık.
- Cliniciu, A. L. (2013). Adaptation and stress for the first year university students. *Social and Behavioral Sciences*, 718-722. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.04.382>
- Creswell , J. W., & Creswell, J. D. (2018). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. SAGE Publications.
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*. (M. Bütün, & S. B. Demir, Trans.) Siyasal Kitabevi.



- Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2020). *Designing and conducting mixed methods research* (4th ed.). (Y. Dede , & S. B. Demir, Trans.) Anı Yayıncılık.
- Demir, K. (2019). Evaluation of adaptation studies implemented by creative drama activities. *Creative Drama Journal*, 14(1), 161-180. doi:10.21612/yader.2019.008
- Ekiz, D. (2009). *Eğitimde Araştırma Yöntem ve Metodlarına Giriş*. Anı Yayıncılık.
- Gao, Q., Hall, A., Linder, S., Leonard , A., & Qian, M. (2021). Promoting head start dual language learners' social and emotional development through creative drama. *Early Childhood Education Journal*(50), 761-771. <https://doi.org/10.1007/s10643-021-01198-x>
- George, D., & Mallery, P. (2016). *IBM SPSS Statistics 23 Step by Step: A Simple Guide and Reference* (14th ed.). Routledge.
- Heathcote, D., & Herbert, P. (1985). A drama of learning: Mantle of the expert. *Theory Into Practice*, 24(3), 173-180.
- İkiz, F. E., & Mete Otlu, B. (2015). The problems faced in the process of adapting the university life and the ways of dealing with these problems. *Celal Bayar University Journal of Social Sciences*, 13(4), 35-51. <https://doi.org/10.18026/cbusos.93556>
- Karakelle, S. (2009). Enhancing fluent and flexible thinking through the creative drama process. *Thinking Skills and Creativity*, 4(2), 124-129. <https://doi.org/10.1016/j.tsc.2009.05.002>
- Hasırcı, Ö. K. , Bulut, M. S. & Saban, A. İ. (2008). Teacher candidates' views on their personal and academic gains from creative drama course. *Yaratıcı Drama Dergisi*, 3(6), 63-87. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ydrama/issue/23802/253654>
- Konakçı, G., Özgürsoy Uran, B. N., & Uran, H. A. (2021). Investigation of variables affecting nursing students' adaptation to university life. *Journal of Higher Education (Turkey)*, 11(2), 321-330. <https://doi.org/10.2399/yod.20.663940>
- Kruss, G., McGrath, S., Peterson, I. H., & Gastrow , M. (2015). Higher education and economic development: The importance of building technological capabilities. *International Journal of Educational Development*, 43, 22-31. <https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2015.04.011>



- McCaslin, N. (2019). *Creative drama in the classroom and beyond* (8th ed.). (P. Özdemir Şimşek, Trans.) Nobel Yayıncılık.
- McNaughton, M. J. (2004). Educational drama in the teaching of education for sustainability. *Environmental Education Research*, 10(2), 139-155.
- Meder, M. (2001). Bilgi toplumu ve toplumsal değişim. *Pamukkale University Journal of Education*, 9(9), 72-81. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/pauefd/issue/11134/133165>
- Merriam, S. B. (2018). *Nitel araştırma desen ve uygulama için bir rehber* (3rd ed.). (S. Turhan, Trans.) Nobel Yayıncılık.
- Oğuz Namdar, A. & Camadan, F. (2016). The effect of creative drama practices on pre-service teachers' social skills. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 36(3), 557-575. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gefad/issue/29794/320361>
- Onder, A. (2002). *Creative drama for learning through experiences*. Epsilon Publishing.
- Öcal, E. (2014). *The impact of drama method and puppet / Karagöz applications in teaching the topic of our body systems on student success and attitude [Doctoral thesis, Gazi University]*. Databases of National Thesis Center of the Council of Higher Education/ 381500. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=qzyb7GPTuoPeZVYQBZvGXw&no=eYBwKbmBxDEwJc5IMVGxsQ>
- Özdel, L., Bostancı, M., Özdel, O., & Oğuzhanoglu, N. K. (2002). The relationship with sociodemographic characteristics and depressive symptoms in university students. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 3, 155-161.
- Özden, Y. (2005). *Öğrenme ve öğretme*. Pegem Yayıncılık.
- Pallant, J. (2016). *SPSS survival manual: A step by step guide to data analysis using IBM SPSS* (6th ed.). Open University Press.
- Patton, M. Q. (2018). *Qualitative research & evaluation methods* (3rd ed.). (M. Bütün, & S. B. Demir, Trans.) Pegem Akademi.
- Perkins, D. (1999). The many faces of constructivism. *Educational Leadership*, 6-11. Retrieved from <https://web.p.ebsco-host.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=ecd4dec2-9a5e-4037-8289-f61f52abare7%40redis>



- Piaget, J. (2017). *Judgement and Reasoning in the Child*. (S. E. Siyavuşgil, Trans.). Palme Yayıncılık.
- Pitmann, L. D., & Richmond, A. (2008). University belonging, friendship quality, and psychological adjustment during the transition to college. *The Journal of Experimental Education*, 76(4), 343-361. <https://doi.org/10.3200/JEXE.76.4.343-362>
- Pritchard, A., & Woollard, J. (2010). *Psychology for the classroom: Constructivism and social learning*. Routledge.
- Republic of Turkey Ministry of National Education, (2014). *Entertainment services creative drama*. Retrieved from http://www.megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller_pdf/Yarat%C4%B1c%C4%B1%20Drama.pdf
- Sağlam, A. (2004). Dramatic Education: Aim or medium?. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*(17), 4-22. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tad/issue/11482/136833>
- San, İ. (2002). Yaratıcı drama-eğitsel boyutları. H. Ö. Adıgüzel (Ed), *Yaratıcı Drama 1985-1995 Yazılar* (p. 81-88). Naturel Kitap Yayın Dağıtım.
- Selcik, O. & Oğuz, A. (2015). The application of creative drama method in erasmus orientation programme. *The Journal of International Social Research*, 8(37), 811-815. <https://doi.org/10.17719/jisr.20153710647>
- Şahin, E. & Yağbasan, R. (2011). Implementation of creative drama based activities in introductory physics laboratory course. *Western Anatolia Journal of Educational Sciences (WAJES)*, 247- 254. Retrieved from <http://hdl.handle.net/20.500.12397/5178>
- Şeren, N. (2021). The views of the students who newly started training at the department of primary school teaching at university about orientation program applied with creative drama activities. *International Journal of Social and Educational Sciences*, 3(5), 239-256. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usbed/issue/65230/896814>
- Tabachnick, B. G., & Fidell, L. S. (2007). *Using multivariate statistics*. Perason Allyn and Bacon.
- Tanrıseven, İ. & Aykaç, M. (2013). Opinions of the university students related to creative drama's contribution to their personal and



- professional lifes. *Adiyaman University Journal of Social Sciences*, (15), 329-348. <https://doi.org/10.14520/adyusbd.636>
- Tinto, V. (1975). Dropout from higher education: A Theoretical synthesis of recent research. *Review of Educational Research*, 45(1), 89-125. <https://doi.org/10.3102/00346543045001089>
- Tinto, V. (2001). Rethinking the first year of college. *Higher Education Monograph Series, Syracuse University*, 9(2), 1-8. Retrived from <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.594.7760&rep=rep1&type=pdf>
- Tuhanioğlu, S., & Gizir, C. A. (2020). Development of university adjustment scale: Validity and reliability studies. *Pamukkale University Journal of Education*, 49, 67-87. <https://doi.org/10.9779/pauefd.547409>
- Ulubey, Ö. (2018). The effect of creative drama as a method on skills: A meta-analysis study. *Journal of Education and Training Studies*, 6(4), 63-78. doi:10.11114/jets.v6i3.2968
- Üstündağ , A. (2007). Dramada öğrenme ve öğretme süreci. A. Öztürk (Ed.), *İlköğretimde Drama* (p. 49-73). Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Walan, S. (2021). The dream performance—a case study of young girls' development of interest in STEM and 21st century skills, when activities in a makerspace were combined with drama. *Research in Science & Technological Education*, 39(1), 23-43. <https://doi.org/10.1080/02635143.2019.1647157>
- Yeler, M. (2022). Investigation of the emotional awareness and educational beliefs of prospective classroom teachers taking drama about teaching. *Creative Drama Journal*, 17(1), 17-40. <https://doi.org/https://doi.org/10.21612/yader.2022.002>
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (7th ed.). Seçkin Yayıncılık.
- Zaghloul, H. S. (2018). Using creative educational drama to enhance self-development skills for the students at university level. *International Journal of Advanced Computer Science and Applications*, 9(4), 71-77. <https://doi.org/10.14569/IJACSA.2018.090413>




Öz: Üniversiteye yeni başlayan öğrencilerin üniversite hayatlarında karşılaştıkları en zorlu süreçlerin başında üniversitenin oryantasyon süreci gelmektedir. Bu sürecin sağlıklı olması, öğrencilerin akademik, sosyal ve kişisel gelişimlerini olumlu yönde tamamlamaları ve bağlı buldukları kuruma aidiyetlerini artırmaları açısından önemlidir. Yaratıcı drama yöntemi, insanın kendisini ve çevresini tanıması, ilişkiler geliştirmesi, farklı bakış açıları kazanması, sosyal uyumunu artırması ve daha fazlası için bir yoldur. Bu araştırmanın amacı, üniversite yaşamına uyum sürecinde yaratıcı drama yönteminin etkisini belirlemektir. Araştırmanın katılımcıları, Türkçe ve sınıf öğretmenliğinde öğrenim gören 21 birinci sınıf öğrencisidir. Bu çalışmada karma araştırma yöntemi ve açıklayıcı sıralı desen kullanılmıştır. Araştırmanın nicel verileri Üniversiteye Uyum Ölçeği, nitel verileri dokümantasyon ve tartışma yoluyla toplanmıştır. Araştırmanın nicel verileri istatistiksel olarak, nitel verileri ise içerik analizi ile analiz edilmiştir. Araştırmanın nicel ve nitel sonuçları incelendiğinde, çalışmaya katılan öğrencilerin üniversiteye başarılı bir şekilde uyum sağladıkları söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Yaratıcı drama, üniversiteye uyum, yükseköğretim, üniversitenin ilk yılı.



The Appearance of Transhumanism in Cinema through Films

Filmler Üzerinden Sinemada Transhümanizmin Görünümü

NURULLAH ÖZDEMİR 

İnönü University

BEYLER YETKİNER 

İnönü University

Received: 07.11.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: Transhumanism, which seeks to enhance human physical and mental capacities of humans, has gained prominence since the late 20th century. Positioned between humanism and posthumanism, it aims to elevate humans through technologies like genetic engineering, artificial intelligence, and biotechnology. Today, its traces can be seen in medical treatments and AI technologies. Cinema, literature, and media play a crucial role in spreading transhumanist ideas, with science fiction being a key genre. This study explores how transhumanist technologies are portrayed in films, focusing on *Gattaca* (1997), *Upgrade* (2018), and *Archive* (2020). The films are analyzed through the lens of genetic engineering (*Gattaca*), biotechnology (*Upgrade*), and artificial intelligence (*Archive*). It is concluded that the technologies depicted in these films are based on transhumanist concepts that could potentially become a reality in the future.

Keywords: Transhumanism, posthumanism, cinema, artificial intelligence, science fiction.

✉ Nurullah Özdemir & Beyler Yetkiner

İnönü Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo, Televizyon ve Sinema, İletişim Bilimleri
44100, Malatya, Türkiye | nurullahozdemir893@gmail.com | beyler.yetkiner@inonu.edu.tr



Introduction

Transhumanism is a philosophical concept focused on enhancing human mental and physical development. Influenced by Humanism and the Enlightenment, transhumanism emerged as a reaction against faith-based scholastic thought, which emphasized God over humanity. The Renaissance and the Reformation shifted the focus towards human-centered thinking, which was influenced by scientific reasoning. Humanism aimed to improve human life by redesigning nature to meet human needs. However, since the late 20th century, technological advancements have led to a decline in humanist thought and the rise of posthumanism. Unlike humanism, posthumanism aims to adapt humans to nature, not the other way around, posit that *Homo sapiens* are not the final stage of human evolution. The next evolutionary step is the posthuman—a superhuman being free from limits such as sickness, fatigue, and mortality, with superior intelligence and physical strength.

Reaching this posthuman state requires more than biological evolution. Technologies like genetic engineering, biotechnology, nanotechnology, and artificial intelligence are expected to play key roles in this transformation. However, these technologies are still insufficient for *Homo sapiens* to achieve posthumanity, making transhumanism an intermediate stage. Transhumanism focuses on extending lifespan, improving physical capabilities, and enhancing intelligence through AI and other technologies.

In the fields of medicine and AI, developments aligning with transhumanist ideals are already taking place. Innovations such as prosthetics, artificial organs, gene therapy, and eugenics are seen as steps toward achieving the goals of transhumanism. Furthermore, advancements in AI and consciousness technologies are crucial to the vision of human enhancement.

Transhumanism requires sociological acceptance beyond science and academia. Therefore, transhumanist ideas are explored in popular culture, particularly in cinema and literature. Science fiction, in particular, plays a significant role in spreading transhumanist concepts. This study explores the presence of transhumanist ideas in cinema by examining films that engage with genetic and technological innovations.



The study begins by tracing the origins of transhumanism, followed by an exploration of its nature and current developments. Then, the relationship between cinema and transhumanism is analyzed. In the application part, the films *Gattaca*, *Upgrade*, and *Archive* are examined for their portrayal of transhumanist ideas. *Gattaca* focuses on genetic engineering, while *Upgrade* delves into biotechnology. *Archive* is analyzed within the context of artificial intelligence. These films illustrate key transhumanist themes, such as the integration of advanced technology with the human body, highlighting the ongoing evolution of the human experience through scientific progress.

Foundations of Transhumanism as a Philosophical Idea

The scholastic philosophy that dominated Medieval Europe was replaced by a renewed intellectual vigor in the Renaissance. Humanism encouraged individuals to relying on personal observations and judgments instead of religious authorities, promoting the ideal of a well-rounded person developed scientifically, morally, culturally, and spiritually (Bostrom, 2020, p. 2). Transhumanism was born out of secular reasoning, technoscientific progress and the humanist ideals of the Enlightenment (Wolyniak, 2015, p. 54). Transhumanism is based on rational humanism from the Renaissance and Enlightenment, blending ideas from thinkers like Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, and Marquis de Condorcet. It emphasizes rational thought, with the usage of empirical science and critical reasoning, rather than religious authority, to understand humanity's place in the natural world and provide a moral foundation (Wolfe, 2010, pp. xiii-xiv). Humanism, inspired by the technical possibilities of applied natural science, aimed for a complete transformation of the world to meet human needs. However, the understanding that human freedom should be fully utilized to conquer nature later shifted, leading to an approach focused on humanity being in harmony with the nature (Baumann, 2020, p. 68). Transhumanism evolves from humanism by focusing on adapting humans to nature through transformation, rather than shaping humans against nature. In contrast to humanism, it promotes a non-religious philosophy based on reason and science, emphasizing ethics and meaning in life, disregarding religion and faith (More, 2010, p. 4).



The Renaissance and Enlightenment helped people engage with the new technique and thought—Renaissance through art, literature, and architecture, and Enlightenment through science, reasoning, and technology. Transhumanism, a step towards posthumanism, aims to advance humanity using technology and cybernetics, and is considered a secular movement, similar to the Renaissance and Enlightenment's break from the church (Dağ, 2020, p. 108). The word "transhuman" was first used in Dante's *Divine Comedy* in the fourteenth century to refer to the transformation of the human body into immortal flesh in eschatology¹ (Lee, 2019, p. 4). Throughout history, humanity's desire for immortality and enhanced abilities has been explored, with examples including Nietzsche's *Übermensch*, Joseph Fletcher's *Homoautofabricus*, Hans Moravec's *ex-humans*, William Day's *Omega Man*, and Nigel Cameron's *Techno Sapiens* (Chu, 2014, p. 17). Nietzsche stands out as his ideas on the superhuman align with Transhuman and posthuman thought. He argues that human salvation can only be achieved by reaching the superhuman, which parallels the concept of the posthuman. Furthermore, his notion of "the bridge leading to the superhuman" corresponds to transhumanism.

According to Wisser, the key in Nietzsche is not the improvement of man, but the elimination of the so-called superhuman. Man should be guided to transcend himself (Wisser, 1990, p. 91). Nietzsche's views share many similarities with trans-posthumanist ideas, raising the question of whether the latter are influenced by him. In his article "The Overhuman in the Transhuman," Max More (2010, p. 2) argues that transhumanism is influenced by Nietzsche, suggesting that trans-posthuman philosophy has a Nietzschean foundation.

Transhumanism, influenced by Nietzsche, differs from his views in significant ways. Transhumanists believe immortality is a desired goal, seeing death as evil and life as generally good. In contrast, Nietzsche views the promise of immortality as a "huge lie" (Hauskeller, 2017, pp. 34-35). Nietzsche's concept of eternal return suggests a form of immortality, while transhumanists typically seek longevity or extended life, not true immortality. Nietzsche does not view longevity as a goal for the superhuman

¹ Eschatology: the religious science of theology dealing with death or the end of the world



(Sorgner, 2017, p. 61). Ultimately, although transhumanism and Nietzsche's views differ in aspects, they share similarities, and transhumanism has Nietzschean roots.

General Characteristics of Transhumanism

Transhumanism integrates technology with human development, viewing physical limitations as barriers to human true potential and aiming to overcome them. Its goals include improving longevity, health, intelligence, emotion, morality, and achieving radical human enhancements (Grant, 2023, pp. 36-37). Transhumanism is a modern movement that explores the potential of new sciences and technologies to enhance mental, psychic, and physical abilities of individuals (Lucian & Tipa, 2020, p. 315). Transhumanism, as defined by evolutionary theorist Julian Huxley, is the belief that humanity must transcend its biological limits by realizing new possibilities for its nature. This idea, once dormant, is gaining support from scientists and philosophers. While not all supporters identify as transhumanists, they advocate for technologies that could help humanity overcome biological constraints and evolve into something more, driven by reasoning, science, progress, and humanism (Hauskeller, 2016, p. 11). Transhumanism refers to a process where humans transition into post-humans through innovations in genetic engineering, biotechnology, nanotechnology, and artificial intelligence. Post-humans are beings whose abilities far exceed current human limits, resulting in superhuman characteristics and a radically changed nature (Hoffman, 2000, p. 248). In the transition from human to posthuman, tools like AI, bio/nanotechnology, and genetic engineering, key to transhumanist thought, are used.

As a philosophical movement, transhumanism promotes the creation of "better (enhanced) human beings" using different methods of healing and development. In doing so, it proposes to use pharmacology, current-based development², genetic enhancement and mind uploading through artificial intelligence. While the first three of these enhancements aim to improve human characteristics, mind uploading aims to create immortal mind and consciousness by uploading one's brain to an external storage

² Current-base development is centered on current-based technologies such as transcranial electricity, magnetics, and deep brain stimulation. These technologies are used to improve episodic memory, working memory, and intelligence.



medium (Grinschgl, Zadaf, & Neubauer, 2022, p. 1). Some, like Steven A. Hoffman in "Transhumanist Materialism: A Critique from Immunoneuropsychology" (2011, p. 273), are cautious about transhumanism's potential to advance humanity. Hoffman criticizes transhumanism for being materialistic and reductionist, arguing that it fails to understand the complexity of being human and focuses too much on the material sciences. Transhumanism emphasizes technological tools to improve the condition of human, privileging molecular and cellular advancements. Hava Tirosh-Samuelson makes a similar point, stressing the need to consider human values such as empathy, compassion, and love when addressing the transhumanist view of humanity (Hava & Kenneth, 2005, p. 79).

Transhumanist Developments and Cinema

Technology is rapidly transforming human life, with advancements in nanotechnology, biotechnology, robotics, and information technologies. These developments are converging to enhance human mental and physical abilities, fight diseases, and slow aging. The next phase of evolution may involve longer lifespans, improved cognitive and physical traits, and reduced aging effects (Hava & Kenneth, 2005, p. 29). The idea underlying these aims and predictions is transhumanism.

Another area where transhumanist developments are intensely seen today is artificial intelligence technologies. Artificial intelligence technologies are used in many different fields from communication to telecommunication, from health to defence industry, from logistics to entertainment sector. Simple forms of artificial intelligence technologies have now reached mobile phones. The artificial intelligence robot named "Siri" of the Apple brand and the artificial intelligence robot named "Google Assistant" used in Android devices are the most well-known examples.

The development of artificial intelligence impacts many areas, one of which is cinema. Products in this field have described how people's interest in mechanization and progress has been replaced by fear, and how machines will replace humans. Consequently, academic fields like transhumanism and posthumanism have generated a significant amount of science fiction literature aimed at changing the fear of AI (Ajeesh & Rukmini, 2022, p. 853). Ralph Pordzik states that novels and short stories using discourses of technology from the 1890s onwards have contributed much to



the shaping of ideas of the "posthuman condition" in the West (Pordzik, 2012).

Science fiction is a genre where radical transhumanist ideas can be introduced, realized, and normalized. In the 1960s, authors like Arthur C. Clarke, Robert A. Heinlein, and Isaac Asimov presented technological advancements that could create a perfect future. In Asimov's "Foundation" series, skilled engineers and techno-craftsmen work to protect humanity and establish a new galactic empire. As ideas like the "galactic empire" spread and become ingrained in the public imagination, there's growing speculation about their potential realization today. This is why the messages in films like "The Matrix" are often considered worth discussing (Ross, 2020, pp. 56-57). Transhumanist ideas, often depicted in science fiction, have greatly influenced their adoption by the public. According to Gökhan Topal and Ömer Alankaya, the core of this idea is the happiness promised by immortality through transhumanism (Topal & Alankaya, 2021, p. 330).

Today's search for happiness based on artificial intelligence can be seen in artificial humans, cyborgs, androids or humanoid beings in films and media products from Fritz Lang's classic *Metropolis* (1927) to *Star Trek* (1966), *Blade Runner* (1982) to *Transcendence* (2014) (Schmerheim, 2018, p. 89). Especially with the rise of popular culture, the contents of cinema films and TV productions have been overflowing with artificial humans, cyborgs, disembodied selves, hyperbodied individuals, hybrids and chimeras³, post-biological beings and even technological creatures such as zombies and vampires (Carbonell, 2015, p. 153).

The science fiction genre can nowadays be charted a trajectory in the representation of posthumanist concepts through film and television. In science fiction films, the first "post-humans" were monsters from horror films - for example *Frankenstein*. Later, the posthuman and transhuman were presented as villains who challenged human society in one way or another. Subsequently, posthumans became ambiguous in terms of their status as moral creatures, such as the Terminator portrayed by Arnold Schwarzenegger in *Terminator 2: Judgment Day* or the Cylons in *Battlestar Galactica*. The most recent incarnations have been fantastic figures and heroes, such as the X-Men's Wolverine, Tony Stark as Ironman, and Will

³ Chimera: In Greek mythology, a creature



Caster in *Transcendence*, who sacrifices himself for the world as a technological Messiah. This trajectory from monsters to heroes is evidence of a shift in social consciousness regarding what are considered posthuman qualities (Michael Hauskeller, 2015, p. 4). The advanced human figure envisaged by trance and posthumanist thought is presented in science fiction works mostly with characters that can be described as cyborgs.

The term "cyborg", a blend of the words "cybernetics" and "organism", effectively evokes the defining characteristic of the figure being described: the fusion of electronic, mechanical or robotic components into a living creature. By 1960, the popularity of the cyborg had grown exponentially and the figure quickly became synonymous with science fiction. Cyborgs are created by the (often brutal) addition of machine components to a previously purely organic being, as in the case of the monstrous Borg⁴ of the *Star Trek* series, or are conceived from the outset as a synthesis of the organic and the artificial. Just like Arnold Schwarzenegger's perfect cyborg villain/hero in the *Terminator* films. Technically, cyborgism is not limited to humans, but most examples found in film and television narratives involve a mixture of man and machine (Thomas, 2015, pp. 57-65). Cyborg characters are quite common in science fiction films, both because they are in the spirit of transhumanist thought and because they are interesting to people.

Looking at the traces of transhumanist ideas in cinema, it is generally seen that science fiction is the most ideal genre for transhumanism. The science fiction genre can shape the perception of reality as it wishes and depict things that are likely to exist in the future. Therefore, it is understood that transhumanism, which is still in its infancy, shows itself through science fiction films.

Analysis of *Gattaca*, *Upgrade* and *Archive* Films within the Framework of Transhumanism

⁴ Borg: a species of cybernetic organisms with a shared consciousness that inhabit the Delta Quadrant of the Milky Way Galaxy according to the universe of the film *Star Trek* (www.bilimkurgukulubu.com)



Transhumanism has certain basic tenets. These are artificial intelligence, genetic engineering and biotechnology. In this study where the traces of transhumanism in cinema are traced, the films are analysed in terms of artificial intelligence, genetic engineering and biotechnology.

Method

Qualitative research techniques were utilised as a method in the study. Qualitative research methods are a type of research in which a qualitative process is followed to reveal the events and perceptions in a natural environment and in a realistic way using data collection techniques such as document analysis, observation and interview (Yıldırım & Şimşek, 2021, p. 41). Document analysis method based on the examination of records such as documents, archives and films is used in this study.

The universe of the study consists of films that contain transhumanist elements in cinema. *Gattaca*, *Upgrade* and *Archive* films were selected as the sample for study. The films selected for the sample were selected by purposive sampling method. Attention was paid to the fact that the selected films contain elements of genetic engineering, biotechnology and artificial intelligence, which are the basic elements of transhumanism. These films were preferred as a sample in terms of their content.

There has not yet been a film that contains all the topics of artificial intelligence, biotechnology and genetic engineering. For this reason, all of the deliberately selected films were analysed according to different themes. *Gattaca* is analysed within the framework of genetic engineering, *Upgrade* is analysed within the framework of biotechnology and *Archive* is analysed within the framework of artificial intelligence.

In the analysis of the data in the study, film analysis, one of the qualitative analysis techniques, was used. Accordingly, films are summarised and interpreted (Yıldırım & Şimşek, 2021, p. 239). In this study, genetic engineering, biotechnology and artificial intelligence, which are the basic elements of transhumanism, were chosen as themes.

Analysis of *Gattaca*, *Upgrade* and *Archive* Films



This section analyzes films in the sample. First, the subjects and plots are outlined. Then, the films are analyzed based on the established themes, with real-life analogies of the technologies depicted provided as examples.

Gattaca

Director: Andrew Niccol

Release Date: 1997

Country: USA

Duration: 106 min.

Theme and plot of the this film

The film is set in a future where genetic engineering is advanced, allowing parents to select their children's physical traits before birth. Vincent Freeman, the protagonist, was born naturally and considered "imperfect" in a society that values genetically modified children. His parents, choosing to have a second child through genetic engineering, create a genetically perfect son, Anton, who contrasts with Vincent's "normal" condition, leading to a strained relationship between the brothers.

Vincent's dream since childhood has been to go to space, but he was born "imperfect" and seen as inadequate. Despite this, he refuses to give up and, with the help of Jerome Morrow, a former elite⁵ athlete who is now disabled, Vincent assumes Jerome's identity to enter Gattaca. By with Jerome's genetic samples, Vincent passes the company's rigorous tests and excels at his job. Eventually, he's selected for a mission to Titan⁶, achieving his dream of going to space.

Analysis of the Film Gattaca in terms of Genetic Engineering

The film "Gattaca" portrays a world where genetic engineering is used to create superior humans, allowing parents to select their children's physical traits before birth. A technology related to this concept today is CRISPR-Cas9, a bacterial defense mechanism that enables precise editing of DNA. With CRISPR-Cas9, scientists can modify the genome of living organisms, making it possible to alter genes and potentially eliminate certain diseases, as demonstrated in animal studies (Görgülü, 2019, p. 819). From this point of view, it is seen that serious studies on genetic

⁵ In the movie, Vincent uses the term "elite" to describe the upper class people born through genetic intervention.

⁶ Titan mission: A space mission to Titan, one of Saturn's moons.



engineering, which the film wants to explain, are being carried out today and these studies are about to reach the targeted result. In a way, it may be possible to come across the genetic intervention methods shown in the universe of the film in real life in the near future. After this section, which briefly mentions the developments in genetic engineering today, the film is analysed.



Image-1: Biblical quotation at the beginning of the film Image-2: Willard Gaylin quotation at the beginning of the film

The two quotations at the film's beginning highlight the conflict between faith and science. The first, from the Bible ("Who can right what God has bent?" - 7:13), suggests that nothing can oppose God's will. The second, by Willard Gaylin, states, "I don't think we should interfere with Mother Nature; I think she wants us to," positioning human technological progress as part of nature's will. These contrasting views introduce the tension between faith (God) and the deification of humanity.



Image 3: The scene showing Vincent's parents

Vincent's statement, "I don't know why my mother trusted God instead of her doctor," reflects the film's theme of deconstructing the idea of a "normal human being." In the film's universe, "normal" refers to genetically enhanced individuals purified of all weaknesses before birth. Vincent,



born without genetic intervention, struggles to understand why his parents chose to bring him into the world without it.



Image-4: Vincent's birth

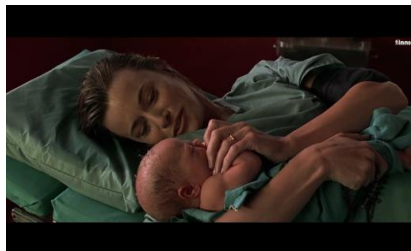


Image-5: Vincent's birth

Seconds after Vincent's birth, a blood sample is taken to determine his potential illnesses and life expectancy. As the doctor lists the possibilities, his mother holds him and says, "You will succeed," expressing her faith that Vincent can overcome his predicted challenges.



Image-6: Maria and Anton meeting with the doctor



Image-7: Maria and Anton meeting with the doctor

In the later scenes of the film, Vincent's parents want to have a normal(!) baby for their second child, this time with genetic intervention. In their meeting with the doctor, the doctor says the following words:

"The eggs taken, Marie, were fertilised with Antonio's sperm. After scanning, as you can see, two healthy boys and two healthy girls were left. Of course, all serious diseases that could be inherited were removed (...) You asked for hazel eyes, dark hair and auburn skin. I eliminated any potentially harmful conditions: premature baldness, alcoholism, violent tendencies, obesity."

In the film's universe, parents can "order" their future children, choosing traits like hair, skin, eye color, and even gender. Advanced genetic engineering allows for the elimination of genetic diseases, creating a future that blends elements of both utopia and dystopia.





Image 8: Vincent talking to his parents



Image 9: Vincent talking to his parents

In a scene with Vincent as a young man, the family is having dinner. Vincent, reading a book called "Space Professions," is distant from the table. His mother tells him to be realistic due to his heart condition, but Vincent interrupts, saying there's a chance his heart is fine. His father adds there's a 1% chance, and Vincent replies, "I'll take my chances." His mother insists they don't push it, and his father, trying to demoralize him, says, "You can only go into a spaceship to clean it."

In this scene, the film illustrates how genetic engineering has sociologically transformed the world. In its universe, only genetically superior individuals can hold prestigious professions, while normal-born people are considered diseased, highlighting a societal divide between the upper and lower classes.

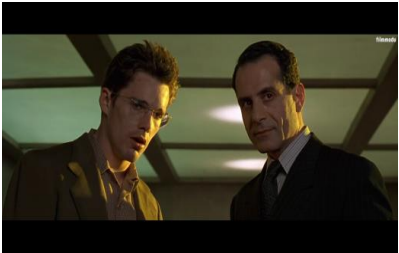


Image 10: Vincent and Jerome meeting



Image 11: Vincent and Jerome meeting

Vincent dreams of working at a space company but needs to join the upper class to get the job. Desperate, he resorts to illegal means and arranges for someone to take his identity. He makes a deal with a broker and meets Jerome, the man he will replace. When Vincent first meets Jerome, he says, "You are a stranger." The broker responds, "Your birthplace doesn't matter to them. Blood has no nationality. The only passport you need is what they want."



In the previous example, it was noted that genetic engineering has created a social class distinction. The dialogue between Vincent and the Jerome shows that, in the film's universe, not only social class but also the concept of race has changed, replaced by upper and lower human classes.



Image-12: Vincent's views on elites on elites



Image-13: Vincent's views

When Vincent decides to take the place of someone else in order to become an elite, he says the following words:

"For the genetic elite, success is achievable but not guaranteed. There is no gene for destiny. And if one member of the elite gets into trouble, his genetic twin becomes valuable. One man's loss is another man's gain."

In the film, which presents the conflict between faith and science, Vincent is on the side of faith. According to him, no matter how much science advances, there is a destiny beyond the rules and regulations set by human beings, and man can determine his own destiny if he so chooses.



Image-14: Vincent's job interview in Gattaca

Image-15: Vincent's job interview in Gattaca

In the previous example, it was noted that genetic engineering has created a social class distinction. The dialogue between Vincent and the broker shows that, in the film's universe, not only social class but also the concept of race has changed, replaced by upper and lower human classes.

The film explores the conflict between faith and science through the lens of genetic engineering. In this world, natural birth is seen as "leaving



it to chance," while genetic engineering eliminates imperfections, creating a society divided by class. The term "race" is transformed to represent the divide between "upper" and "lower" humans. However, the film's message aligns with faith, suggesting that despite scientific advancements, a person born naturally can still succeed with determination and effort. Vincent, the protagonist, proves this by achieving his dreams despite his lower status.

In addition, the real-life equivalent of genetic engineering used in the universe of the film can also be seen. CRISPR-Cas9 technology and the technology in the film are quite similar. Although CRISPR-Cas9 is not yet at a sufficient level, it is predicted that such technologies will develop further in the future.

Upgrade

Director: Leigh Whannell

Release Date: 2018

Country: Australia

Duration: 100 min.

Theme and plot of the this film

In a future where advanced robotics and AI coexist with old analogue technology, Grey Trace is a traditionalist who repairs cars with internal combustion engines. In this world, both autonomous, AI-driven cars and old cars are used together. Grey's wife, Asha, embraces technology, unlike Grey. They visit Eron Keen, a high-tech company owner, who introduces them to Stem, a chip designed to enhance human physical and mental abilities.

Grey and Asha are in a car accident, which turns out to be an assassination attempt. Asha is killed, and Grey is left paralyzed. In the hospital, Eron offers Grey a chip he developed that could restore his ability to walk. Grey agrees, and after the chip is implanted into his spine, he begins walking again. However, he soon starts hearing a voice in his head—Stem, the artificial intelligence within the chip, which allows him to move physically but also resides mentally in his mind.

Stem helps Grey investigate and get revenge on the men who killed Asha. As Grey kills each culprit, he discovers Eron is involved. However, it's revealed that Stem orchestrated everything to gain a body. In the end,



Stem takes over Grey's body and kills Eron, living on as an AI in a human body.

Analysis of Upgrade Film in terms of Biotechnology

Today, new developments are emerging almost every day in the field of rapidly advancing medical technologies. For example, the company named SRI International has developed a new technology called "Intelligent Wearable Strength".

Sperflex, produced for workers or soldiers, allows people to improve their physical performance. A similar product is being developed by the technology company Hyundai (donanimgunlugu.com).

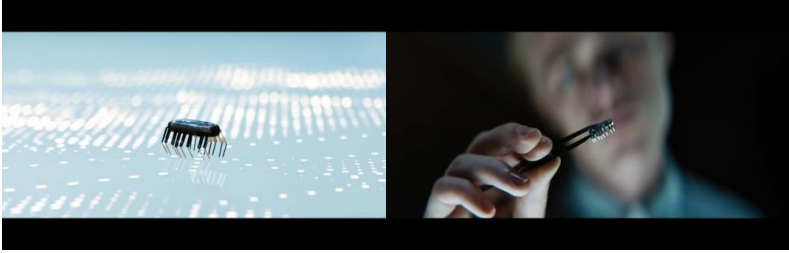


Image-16: Stem chip developed by Eron

Image-17: Stem chip developed by Eron

Asha recognizes Eron when she sees him after he arrives with Grey in his car. She introduces herself and mentions they work in the same sector. Eron then shows them his new device, Stem, explaining it can do everything—talk to anything, calculate, and function like a brain. Grey, skeptical of technology, mocks it by asking if it can "make a baby and play football." Eron responds that it can do anything beneficial for society.

Eron claims that Stem, developed with AI, can do anything desired. He emphasizes the importance of miniaturizing such advanced technology into a tiny chip. As with many technologies, they tend to become smaller and portable over time. In the film, the chip is shown as sufficiently shrunk, but it still needs to be connected to a living being.

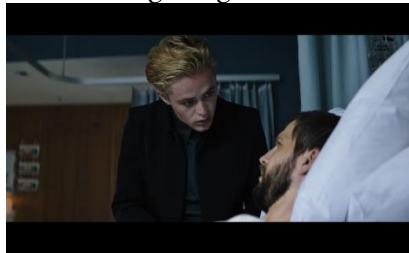


Image-18: Eron and Grey's meeting in the hospital *Image-19: Eron and Grey's meeting in the hospital*

While Grey is being treated in hospital after a failed suicide attempt, Eron comes to visit. During the visit, Eron tells Grey that he may be able to walk again thanks to the Stem chip.

Eron's words highlight what Stem can achieve, enabling a patient who is completely confined to a wheelchair to walk again and resume their life. This aligns with transhumanist thought, which aims not only for human development and self-transcendence but also to eliminate diseases and normalize disabilities.

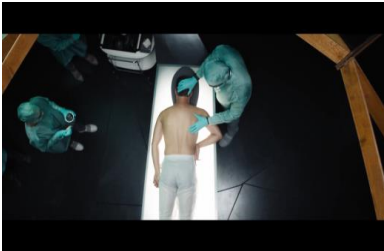


Image-20: Stem being inserted into Grey's body *Image-21: Stem being inserted into Grey's body*

The following words of Eron are included as an external voice from the scene where the surgery for the placement of Stem in Grey's body is shown:

"This is a world first. Never before has a biomechanical fusion been asked to do so much. It's going to feel strange at first. The neural pathways in your brain will be trying to communicate with an alien body. They'll start to learn to delegate responsibility. The idea is to allow itself to evolve."

Current medical technologies use prostheses or implants to replace lost organs, limbs, or tissues, but these devices don't yet incorporate artificial intelligence. In the film, for the first time, a chip with AI is implanted into the human body to help the patient regain physical functions.

When Grey regains consciousness after his surgery, he is now able to move. Stem works in place of the nerves in Grey's spine, which had become dysfunctional. Stem restored the communication between brain signals and signals between organs and limbs.

In the later scenes of the film, an autopsy is performed on one of the men Grey killed. The doctor doing the autopsy gives some information to



the detective doing the investigation. The men killed are not ordinary people but beings with cables inside.

Some of the men Grey fights against in the film are superhumans who carry advanced technologies in their own bodies. The autopsy scene also explains how this sophistication is achieved. By combining a biological body with computer implants and cables, people with much more skills than ordinary people emerge.

Looking at the film in general, the use of computer and artificial intelligence technologies in the field of health comes to the fore. The focus of the film is that the body of a disabled individual is restored to its former state by combining it with high technology and even more advanced than its former state. From this point of view, it is seen that the film is parallel to transhumanist thought.

Archive

Director: Gavin Rothery

Release Date: 2020

Country: USA

Duration: 105 min.

Theme and plot of the this film

George Almore is a scientist working on AI and robotics. His wife, Jules, died in a traffic accident, but her mind was transferred to an AI device called Archive, allowing George to communicate with her through video and voice after her death.

George, working on advanced robotics and AI in Japan, is alone except for two prototype robots, 01 and 02, which he created for his long-term goals. He builds a new prototype, 03, and plans to transfer the mind of Jules, who is stored in the Archive, into 03. After completing 03, he successfully transfers Jules' mind, but the Archive service lasts only 3 years. In their final meeting, Jules reveals that they have a child and that George actually died in a traffic accident. George's mind had been uploaded to the Archive, and he never realized he was dead. As the Archive service ends, Jules and her child appear, and George is completely gone.

Analysis of Archive Film in the Context of Artificial Intelligence



There are two elements at the focus of transhumanist technologies in the film *Archive*. The first of these is the transfer of the human mind to artificial intelligence and robotic technologies.

They are the robots that come to the fore in the film *Archive*. Today, there are quite a lot of new developments on robotic technologies. The most prominent among these developments is the humanoid robot Atlas developed by the company named BostonDynamics. Atlas has the feature of being the product in which the most compact mobile hydraulic systems in the world are used (www.bostondynamics.com/atlas). In this way, it can perform actions such as running, jumping, jumping over an object, and carrying loads. The most important feature of Atlas in this study is that it also resembles the robots in the film *Archive*⁷.



*Image-22: George's robot o1
robot o2*



*Image-23: George's
robot o2*

George lives with two robots, o1 and o2, which he developed at his AI company in Japan. In their first scene together, the robots display human-like behaviors and emotions. George shows a cartoon to o1, while o2 shares a dream where he felt sad upon waking up.

In the film, the *Archive* device is a black cabinet with a digital screen. George uses it to communicate with his deceased wife, Jules. The technology stores a person's data before death, allowing interaction with the deceased for up to 200 hours over three years.

⁷ BostonDynamics' website has a video of Atlas being tested on a track. <https://www.bostondynamics.com/atlas>





Image-24: George's robot o3 robot o3

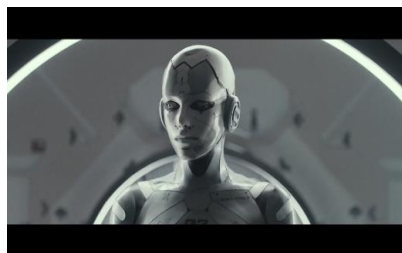


Image-25: George's robot o3

In the film, the audience sees the development of George's new prototype o3, which is the most human-like compared to the previous prototypes. While the first robot is the largest but least advanced, o2 is human-sized but with large limbs. Prototype o3 is a significant improvement, achieving a fully human form as George refines his work and reduces the size of the technology used.

George says all his prototypes share the same foundation of deep machine learning, which enables robots to develop human qualities, including emotions.

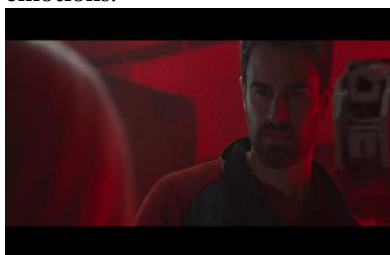


Image-26: Transfer of Jules' consciousness to o3

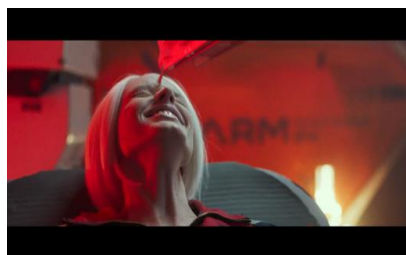


Image-27: Transfer of Jules' consciousness to o3

Towards the end of the film, George uploads Jules' mind, extracted from the Archive system, into prototype o3's AI. This merging of human consciousness with robot AI suggests that immortality can be achieved by placing a human mind in a perfect, self-sustaining body that doesn't require basic needs like food, sleep, or rest.

Looking at the film in general, many traces of Transhumanist thought can be seen. Archive technology is the most important element in the film. The fact that the human mind can be stored externally under certain conditions and continues to live even after death is in accordance with the arguments of transhumanist thought. Because in transhumanism, the



transfer of human consciousness or the transfer of artificial intelligence to human consciousness is aimed. On the other hand, the high level of robotic technologies in the film can also be read in the transhumanist framework. With the method George describes as deep machine learning, robots can be given human qualities. It is a feasible thing to create a more robust, inexplicable, tireless, sleepless and more advanced body than the human body. However, in addition to all these, adding human qualities such as (emotion, sensation, analytical thinking) means building an entity beyond human beings.

The technological developments in “Archive” closely mirror real-life advancements. For example, DeepBrain AI's technology allows people to interact with deceased loved ones, similar to the Archive tech in the film. Additionally, Boston Dynamics' Atlas robot, particularly prototype 02, resembles the robots in the film. These parallels make it crucial to analyze “Archive” from a transhumanist perspective.

Conclusion

It is possible to see the signs of transhumanism, which aims at the physical and mental development of human beings, in artificial intelligence technologies, bio/nano technologies and genetic engineering. Almost every day, new technological developments that can create curiosity and chills on people have been introduced. These include genetically modified living organisms, artificial intelligence-based bionic implants and prostheses, artificial intelligence software that can behave like a conscious human mind, and humanoid robots.

Concepts such as superhuman, robot, have a very old place in cinema and literature. As can be remembered from the novel Frankenstein and the film Metropolis, transhumanist ideas are not new in the art world. In this study, in which the traces of transhumanism in cinema are traced, how transhumanist developments are presented in films, whether the transhumanist ideas presented in films can have examples in real life, and even the real-life counterparts of the developments in films were addressed. When we look at the films analysed in the study, it should be seen that high technological developments (which people today see as having the potential to become real) are generally discussed.



The film *Gattaca* is about genetic engineering. According to the universe of the *Gattaca* film, when people want to have children, they can determine the genetic characteristics of their children before they are born. Weaknesses such as disease and early death of individuals whose genetics are changed before they are born are eliminated. Thus, there are elite individuals who are considered superior to those with unmodified genetics. In *Upgrade*, a paralysed person is able to move again thanks to a chip implanted in his spine and even has more advanced physical abilities than before. Such technology does not yet exist in real life. However, there is a possibility that such a technology may exist in the future. Today, developments such as artificial organs and limbs have become quite common in medical technologies. Developments such as artificial camp, insulin pump, dialysis device are used in the treatment of diseases.

The last film analysed within the scope of the study is *Archive*. The main subject of the film is the situation in which the human mind is transferred to an artificial intelligence with its memories and the mind continues to live for 3 years after the death of the person. In addition, it is seen that robotic technologies are quite advanced in the film. In addition, the film also deals with the transfer of human consciousness to a robot with artificial intelligence.

As a result, when the analysis of all three films is examined, it is seen that the films are about transhumanist technologies. The most important point is that the technological developments shown in the films are similar in today's world. Therefore, it is seen that science fiction films featuring transhumanist technologies have an important role in the spread and reproduction of transhumanism. The fact that the events in the films made in the previous years take place or are taking place today also increases the possibility that the transhumanist characters we watch in the films today will be in the future. In the future, a world in which robotic humans, which is seen as an impossible dream for today, will perhaps be possible.

References



- Ajeesh, A. K., & Rukmini, S. (2022). Posthuman Perception of Artificial Intelligence in Science Fiction: An Exploration of Kazuo Ishiguro's *Klara and the Sun*. *AI & SOCIETY*, 38, 853-860.
- Baumann, F. (2020). Humanism and transhumanism. *The New Atlantis*, 29, 68-84.
- Bostrom, N. (2020). Human genetic enhancements: a transhumanist perspective (Ed.), In *The ethics of sports technologies and human enhancement*, 339-352.
- Carbonell, C. D. (2015). A Contest of Tropes: Screened Posthuman Subjectivities (Ed.), In *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*. Palgrave Macmillan.
- Chu, T. (2014). *Human Purpose and Transhuman Potential: A Cosmic Vision for Our Future Evolution*. Origin Press.
- Dağ, A. (2020). *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (2nd edition.). Elis Yayınları.
- Görgülü, Ü. (2019). Fıkhi Perspektiften Genom Düzenlenmesi: CRISPR-Cas9 Sistemi: Cesur Yeni Dünya mı, "Dünyanın Ekseninden Çıkması" mı? (p. 819-825.). Skopje, Macedonia: 5. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi.
- Grant, A. S. (2023). Will human potential carry us beyond human? A humanistic inquiry into transhumanism. *Journal of Humanistic Psychology*, 63(1), 36-50.
- Grinschgl, S., Z. T., & Neubauer, A. C. (2022). Human enhancement and personality: A new approach towards investigating their relationship. *Heliyon*, 8(5), 1-7.
- Hauskeller, M. (2016). *Mythologies of transhumanism*. University of Exeter.
- Hauskeller, M. (2017). Nietzsche, the Overhuman and the Posthuman: A Reply to Stefan Sorgner. Y. Tuncel in *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy*. UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Hava, T.-S., & Kenneth, L. M. (2005). Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism (Ed.), In *New Perspectives on Transhumanism*. Frankfurt; Peter Lang.



- Hoffmann, S. (2011). Transhumanist materialism: A critique from immunoneuropsychology (Ed.), In *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism*. Frankfurt; Peter Land.
- Lee, N. (2019). Brave New World of Transhumanism (Ed.), In *The Transhumanism Handbook*. Cham; Springer.
- Lucian, V., & Tipa, C. (2020). The man of the future: transhumanist stories (via the film discourse). *International Journal of Communication Research*, 10(3), 315-321.
- Michael Hauskeller, T. D. (2015). Posthumanism in Film and Television” (Ed.), In *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*. Palgrave Macmillan.
- More, M. (2010). The Overhuman in the Transhuman. *Journal of Evolution and Technology*, 21(1), 1-4.
- Pordzik, R. (2012). The Posthuman Future of Man: Anthropocentrism and the Other of Technology in Anglo-American Science Fiction, *Utopian Studies*, 23(1), 142-161.
- Ross, B. (2020). *The philosophy of transhumanism: A critical analysis*. Emerald Publishing .
- Schmerheim, P. (2018). The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television. *New Review of Film and Television Studies*, 16(1), 89-92.
- Sorgner, S. L. (2017). Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21, 41-40.
- Thomas, R. O. (2015). Terminated: The life and death of the cyborg in film and television (Ed.) In *The Palgrave handbook of posthumanism in film and television*, UK: Palgrave Macmillan.
- Topal, G., & Alanka, Ö. (2021). Dijital Bilinç ve Etik Arayüzünde Transhümanizma: Altered Carbon Örneği. *TRT Akademi*, 6(12), 328-341.
- Wisser, R. (1990). Friedrich Nietzsche : Üstün İnsan Görünürde Mi? *Felsefe Arkivi*, 27, 75-97.
- Wolfe, C. (2010). *What Is Posthumanism?* London: Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wolyniak, J. (2015). The Relief of Man’s Estate: Transhumanism, the Baconian Project, and the Theological Impetus for Material Salvation



(Ed.), In *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, Praege: Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, 53-70.

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2021). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (12th edition.). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

www.bilimkurgukulubu.com. (01.01.2024).

www.bostondynamics.com/atlas. (tarih yok). erişim tarihi: 02.01.2024.

Öz: İnsanın fiziksel ve zihinsel yeteneklerini geliştirmeye odaklanan transhümanizm, özellikle 20. yüzyılın sonlarından itibaren önem kazanmıştır. Hümanizm ve posthümanizm arasında konumlandırılan transhümanizm, genetik mühendisliği, yapay zeka ve biyoteknoloji gibi ileri teknolojiler aracılığıyla insanları yüceltmeyi amaçlamaktadır. Günümüzde transhümanizmin izleri, tıbbi tedaviler ve yapay zeka teknolojilerinin yanı sıra, özellikle bilim kurgunun toplum için transhümanist fikirleri yeniden ürettiği sinema, edebiyat ve medyada da görülmektedir. Bu çalışma, transhümanizmi filmler aracılığıyla araştırmakta, bu teknolojilerin nasıl tasvir edildiğini ve gerçek dünyadaki ilerlemelerle nasıl ilişkilendirildiğini incelemektedir. Analiz, transhümanist bir çerçevede *Gattaca* (1997), *Upgrade* (2018) ve *Archive* (2020) filmlerini kapsamaktadır. Her film bir çekirdek alanı temsil etmektedir: *Gattaca* genetik mühendisliğine, *Upgrade* biyoteknolojiye, *Archive* ise yapay zekaya odaklanıyor. Nihayetinde, bu filmlerdeki teknolojik kavramların gerçek hayattaki potansiyel transhümanist ilerlemeleri yansıttığı gözlemlenmektedir.


Anahtar Kelimeler: Mantık, bilme, tanıma, fitrat, sensus divinitatis.





Olivi'nin Ruh Metafizigi

Olivi on the Metaphysics of Soul

İSMAİL TAŞ 

Necmettin Erbakan University

HAVVA SÜMEYRA ALTINSOY 

Necmettin Erbakan University

Received: 31.07.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: Franciscan Peter John Olivi (1247/8-1298) was one of the people interested in Aristotle's theory of soul in the Latin world during the Middle Ages. In this work that we have translated Olivi's main problem is to what extent the Aristotelian matter-form relationship can be applied to the body-soul relationship. Although he doesn't reject Aristotle's idea that the "soul is the form of the body", he refuses the Aristotelian approach that the rational part of the soul is the form of the human being. Because according to Olivi, the soul is a form that includes nutritive, sensory and rational forms, namely it is the unity of forms. Olivi claims that the soul as a whole is the form of the body, but if what is meant by the "human soul" is the rational, this cannot be the form of the body. Consequently, making sense of Olivi's thoughts on the soul-body relationship requires investigating the Aristotelian soul-body relationship regarding of its overlapping and differing aspects with Olivi's. The conclusion of this work is that, although the nature of Olivi's thoughts is debatable, his thoughts are correlated to ancient problems.

Keywords: Philosophy, matter-form, soul-body, de anima, Olivi.



Giriş¹

Olivi'nin Ruh Metafiziği

Aristoteles'in *De Anima*'sının en temel özelliği, ruh-beden ilişkisinde ruhu "potansiyel olarak yaşam sahibi doğal bir beden formu" (II 1, 412a20-21) olarak açıklamasıdır. Bu düşünceye dair son değerlendirmelerin çerçevesi, çok geniştir. Kathleen Wilkes, Aristoteles'in hylomorfizmi ile çağdaş işlevselciliğin "en umut vaat eden biçimi" arasında bir benzerlik kurar. Ona göre Aristoteles'in teorisi, felsefecilerin ve bilim adamlarının yeniden yönelmesi gereken ve zaten de yöneldiği bir teoridir (1992, ss. 122, 125). Bunun aksine Jonathen Barnes, Aristoteles'in *De Anima*'daki ruh, beden formudur, şeklindeki açıklamasının, "'madde-form' ikilisinin anlamını tamamıyla yitirecek kadar kullanımını genişlettiğini" (1995, s. 98) yazar.

Aristoteles'in bu düşüncesinin sonuçlarını keşfetmek, bu düşüncenin geç Orta Çağ boyunca nasıl geliştirildiği ve eleştirildiğine bakmaktan geçer. İbn Rüşd'ün (ö. 1190) *Commentarium Magnum De Anima* ve Johannes Blund'un (ö. 1200 [?]) *Tractatus De Anima*'sıyla birlikte 13 ve 14. yüzyıl Batı felsefecileri, Aristoteles'in ruh düşüncesini geliştirmek için yoğun bir çaba sarf etmişlerdir. Özellikle ruh teorisiyle ilişkili çok çeşitli düşünce ve yorumlar olmasına rağmen daha önce ve bir daha asla başka hiç kimsenin felsefi sistemi bu kadar detaylı ve devamlı bir ilgi görmemiştir. Pratikte buradaki seçenekler sınırsız olsa da esas itibarıyla araştırmacıların günümüzde el yazma metinleri yayınlamada kaydettikleri ilerlemelere bağlıdır. O halde biz, geç Orta Çağ'ı, Aristotelesçi felsefeyi test eden ve geliştiren büyük bir laboratuvar olarak görebiliriz.

Bu laboratuvarda hiç kimse Paris'te eğitim görmüş olan Güney Fransalı teolog Fransiskan Peter John Olivi'den (ö. 1247/8-1298) daha orijinal ve eleştirel değildi.² Olivi, Aristoteles felsefesinin birçok

¹ Robert Pasnau, "Olivi on the Metaphysics of Soul", *Medieval Philosophy and Theology* 6, sy 2 (1997): 109-32. Bu yazı için Norman Kretzmann'dan, Toronto Üniversitesi ve Boston Orta Çağ Felsefe Kolokiyumu'ndaki dinleyicilerden ve *Medieval Philosophy and Theology* dergisinin bir hakeminden yararlı görüşler aldım.

² Yaşam öyküsüne dair detaylar için (bk. Burr, 1976, ss. 3-98, 1989)

Bu bağlamda Anne Davenport, Olivi'nin Güney Fransalı olmasının önemini bana hatırlattı. Olivi'nin hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Languedoc bölgesi, insanın



yönünü test eder ve çoğunu tutarsız veya geçersiz olması nedeniyle reddeder. Genel olarak Olivi, kendi çağdaşlarına göre Aristoteles'in otoritesinden çok daha az etkilendi. Aristoteles'in otoritesinden kaynaklanan bir argüman karşısında, Olivi, her seferinde "özellikle Hristiyan inancıyla ilgili sorunlarda Aristoteles ya da herhangi bir inançsız ve putperestin hükmü benim için anlamsızdır" (Jansen, 1922-1926 q. 16 ad 6 (I, 337)),³ der. Bu düşmanlık Olivi'nin çalışmalarında madde, biliş ve daha çok da ruh hakkındaki felsefi tartışmalarda kendini gösterir.

Olivi, Aristotelesçi hilomorfizmi, "ruhun akli ve ayrık kısmı, bedeninin salt bir formudur" (q. 51; II 104) düşüncesinden hareketle "sadece akıl dışı değil, aynı zamanda inanç açısından da tehlikeli olduğu" gerekçesiyle sorgular. Olivi, ruh ve bedeninin madde ve form açısından ne ölçüde incelenebileceğini sorgulayan tek kişi değildir. Albertus Magnus "ruhtan bir form olmaktan ziyade bilfiillik veya yetkinlik olarak söz edilmesinin daha doğru olduğunu..., açık konuşmak gerekirse doğa felsefesine göre bir formun maddede bulunan ve madde olmadan var olamayan bir şey olduğunu" (Borgnet, 1886 II, tr. I, q. 4, a.1 ad 6 (s. 35)) yazmıştır. Daha önce Auvergneli William, ruhun bedeninin *bilfiilliği* olmasının, bedeninin *yetkinliği* olarak anlaşılması gerektiğini yazmıştır ("Tractatus de anima", 1674 Ch. V, pt. 4 (s. 118a)). Olivi'den yaklaşık otuz yıl sonra Petrus Aureoli, madde-form ilişkisinin standart bağlamdaki gibi anlaşıldığında ruhun bedenle ilişkisinin maddenin formla ilişkisi gibi olduğunu göstermek için ne aklın ne de azizlerin otoritesinin kullanılabileceğini ileri sürmüştür (*In quatuor libros Sententiarum*, 1605 Bk. II d.16 q. 1 a.2, 223-26).⁴

Fakat Olivi, bu üç düşünürden daha ileriye giderek ruhun bir bölümü olan rasyonel kısmın, bedeninin bir formu olarak anlaşılabilmesi düşüncesini açıkça reddeder. Sonuç olarak o, 1312'deki Viyana Konsili

ikili doğasına dikkat çeken Manici bir inanç olan Katharizmin merkeziydi. Katharizm, Dominikenlerin engizisyonunda baş rol olması birlikte 13. yüzyıl boyunca acımasızca baskılandı. Fakat bu çekişmelerin Olivi üzerindeki etkisi belirsizdir. Katharizm hakkında (bk. Runciman, 1947; Warner, 1967).

³ Olivi'nin Aristoteles'e karşı genel tutumuna dair daha fazla tartışma için (bk. Burr, 1971, ss. 41-71).

⁴ Ne yazık ki Aureoli'nin *Sentences'ının* bu kısmının şerhi büyük oranda mevcut değildir. İkincil açıklamalar için (bk. Baldissera, 1942, ss. 212-32; Dreiling, 1913, ss. 40-43; Gilson, 1955, ss. 477-78).



tarafından kınandı. Papa V. Clemens, *Katolik İnancının Temeli* mektubunda “rasyonel ya da aktif ruhun *kendi başına* olmadığına ve temelde insan bedeninin formu olduğuna”⁵ dayanarak bu düşüncüyü heretik ilan etti. (Bu, Olivi’nin fikirlerinin ne ilk ne de son kez kınanışıydı, etkisinin hak ettiğinden daha sınırlı olmasının nedeni belki de budur.) Bu yıllarda Kilise’nin yeteri kadar yetkiyi elinde bulundurduğundan ötürü apaçık felsefi soruları cevaplamakla meşgul olmadığı varsayılarak Orta Çağ Kilisesi’nin zihin felsefesindeki sorunları çözmeye kayıtsız kaldığı düşünülmemelidir. Dahası 201 yıl sonra V. Lateran Konsili, Viyana Konsili’ni açıkça yinelemiştir. Descartes ve Leibniz gibi erken modern dönem felsefecileri, Konsil kararlarından haberdarlardı; fakat bu, onların düşünce biçimlerini kısıtlamamış görünüyor.⁶ Aynı şey Viyana Konsili’nin 14. yüzyıl felsefesi üzerindeki etkisi için söylenemez. Petrus Aureoli Konsil’in bu bildirisinden dolayı ruhun, beden “özel” (*specialiter*) bir formu olduğu doktrinini kabul ettiğini söyledi; John Buridan da daha sonra hemen hemen aynı şeyi söyleyecekti.⁷ Böylece, Olivi’nin başlattığı düşünce, birkaç yüzyıl daha ileri götürülemeyecekti.

Peki Olivi’nin başlattığı şey neydi? Onun projesi ruh ve beden birliğine dair olasılıkları yeniden düşünmekti. Aristotelesçi yaklaşıma göre, ruh ve beden, ruhun beden formu olması fikrinde birleşir. Olivi, Aristoteles’in bu iddiasını yeniden yorumladığından dolayı, ruh-beden arasındaki ilişkiye dair kendi yorumunu geliştirmek zorundadır. Göreceğimiz üzere bu yorum, öne çıkan herhangi bir modern düşünce çizgisinin beklentisini karşılayacak şekilde karikatürize edilemez. Bana göre Olivi’nin ortaya koyduğu öneri, kendine hastır ve kendi şartlarının bugün oldukça çekici görünen skolastik metafiziği ile örülüdür. Olivi ruh-beden ilişkisine dair mevcut tartışmalarla doğrudan bağlantılı bir teori sunmasa da Orta Çağ’daki tartışmanın dayandığı metafiziksel varsayımlara büyük ölçüde ışık tutmuştur.

⁵ “... quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter...” (Denzinger, 1965, s. 902).

⁶ Leibniz 8 Aralık 1686 tarihli mektubunda Arnauld’a Konsil’in ruh konusundaki tavrını hatırlatıyor. Descartes’in, Konsil’in bu noktadaki kararını açıkça yazdığına rastlamadım ama başka bağlamlarda Konsil’e defalarca atıfta bulunur.

⁷ Buridan hakkında (bk. Zupko, 1993, ss. 575-601).



I

Olivi, “ruhun akli ve ayırık kısmı bedenın bizatihi ve salt bir formudur”⁸ (q. 51; II 104) şeklindeki iddiayı reddeder. Olivi tarafından reddedilen bu düşünce, yanlış anlamaya müsaittir. İlk olarak Olivi ruhun rasyonel kısmının bir form olduğunu hatta insanın formu olduğunu reddetmez. O, akıl ve iradeden oluşan rasyonel kısmın, insanın metafizik formu olduğuna inanır; akıldan, insanın formu olarak bahsetmenin mümkün olduğunu bu nedenle düşünür (bk. q. 51 app.; II 146). Ama o, gayr-ı maddi cevheri, maddi cevherle kıyaslar ve netice olarak rasyonel kısmın bedenın formu olduğunu reddeder.

İkinci olarak Olivi, ruhun bedenın formu olduğunu reddetmez, onun reddettiği şey, ruhun rasyonel kısmının (“yani akli ve ayırık kısmının”) bedenın formunu oluşturduğudur. Ruhun bir diğer bölümü olan duyuşal kısım, bedenın formudur ve bu sebeple ruhun tümüyle bedenın formu olduğu söylenebilir:

Ruhun akli kısmının, ruhun duyuşal ve besleyici kısmı tarafından şekillendirildiği ölçüde var olmasına rağmen, duyuşal kısımdan ziyade rasyonel ruhun bütünüyle bedenın formu olduğu söylenir. (q. 51 app.; II 146)

Tıpkı *bir kimse* konuştuğunda konuşan dil olmadığı gibi bedenın de formunun bütün bir ruh olduğu söylenmelidir (II 144). Ama ruhun farklı kısımlarına bakıldığında da “*salt* ve bizatihi” olan, rasyonel kısmın bedenın formu olması yanlış olacaktır; yani ruh, sadece duyuşal ve besleyici kısmıyla bedenın formudur.

Olivi, canlıların besleyici, duyuşal ve rasyonel olmak üzere birden çok ruha sahip olduğunu söylemekten kaçınır. Daha önceki alıntılarda olduğu gibi bunları ruhun bölümleri olarak konumlandırır. Ruh “tek tek hayvan veya insanlarda bulunan yaşam tözünün kendisidir” (q. 51 app.; II 182). Bu tözün kısımları, kısımlar veya yetiler olarak adlandırılmalıdır. Zira Olivi, ruhu, bu çeşitli yetilerin birleşimi olarak gördüğünden dolayı rasyonel ruhun, bedenın formu olduğunu kabul etmeye isteklidir. Aslında hayatı boyunca “rasyonel ruhun, akıl olduğu ölçüde insan bedenının formu olduğu”⁹ düşüncesini inkar ettiği için kendi

⁸ “... Quod pars intellectiva et libera sit forma corporis per se et in quantum talis...”

⁹ “Item anima rationalis secundum quod est rationalis, est forma corporis humani...” (Fussenegger, 1954, ss. 45-53).



Fransiskan tarikatı tarafından kınanmıştı. Olivi buna şöyle karşılık verir,

Bu öneriyi rasyonel ruhun gücünü değil, özünü baz alarak kabul ediyorum. Kudemânın bu öneriyi böyle anladığına inanıyorum ve buna zıt bir şey söylediğimi de düşünmüyorum, böyle düşünseydim vazgeçerdim.¹⁰

Olivi'nin bize incelikle seçilmiş bu kelimelerle anlattığı şey, eğer 'rasyonel ruh' akli, duyuusal ve besleyici kısımları içeren bütün bir manevi cevheri işaret ediyorsa, insan ruhu, bedeninin formudur. Fakat Olivi, 'eğer rasyonel' ruhla yalnızca akıl kastediliyorsa insan ruhunun bedeninin formu *olmadığını* söyler. Akıl olarak düşünüldüğünde ruh, bedeninin formu değildir. Rasyonel ruh, sadece rasyonel ruh olarak düşünüldüğünde bedeninin formudur.

Olivi'nin bu ince ayrımının, Viyana Konsili'nin eleştirilerine tatmin edici bir yanıt içerip içermediği merak konusu olabilir.¹¹ Kuşkusuz, Olivi'ye Fransiskanların yaptığı suçlama Viyana Konsili tarafından yapılan suçlamaya benzerdir. İlkinde "rasyonel ruh akıl olduğu ölçüde (*secundum quod*)..." ifadesini kullanır. Konsil "rasyonel ruh... salt ve aslidir"¹² ifadesini kullanır. Olivi karşı taraftakilerle aynı düşüncede

¹⁰ "Hanc sententiam accepto ratione essentiae ipsius animae rationalis, non autem ratione potentiae" (Laberger, 1935, s. 128).

¹¹ Viyana Konsili ve Konsil'in Olivi ile ilişkisi hakkında geniş bir literatür bulunmaktadır. Özellikle (bk. Jansen, 1934, ss. 297-314; Müller, 1934; Schneider, 1973).

¹² İşin garibi elimize ulaşan üç el yazması, Olivi'nin "hatalar listesi" aracılığıyla kendisine yöneltilen suçlamaları yeniden beyan ederken, onun, Viyana Konsili'nin ifadesini aynıyla kullandığını gösteriyor (Laberger, 1935, s. 128). Bazı nedenler, bunların, Olivi'nin gerçek sözleri olup olmadığından şüphelenmeye sevk ediyor. Öncelikle, Olivi'nin ifadesinin Konsil'in bulgusuyla tamamen örtüşmesinin tesadüfi olması pek mümkün görünmüyor. Zira tesadüfi olsaydı Konsil'in bulgularını Olivi'nin suçlamayı ortaya koyuş şekline göre biçimlendirdiğini varsaymak gerekirdi. Bu da pek mümkün değil. İkincisi, el yazmalarının Olivi'yi orijinal mektubun net ifadelerinden önemli ölçüde sapmış gösteren tek yer burasıdır. Peki o, neden bu önemli noktada mektubu tamamen baştan yazsın ki? Üçüncüsü, Olivi'nin mektuba karşı verdiği yanıt, mektubun gerçek sözlerine bir yanıt olmaya çok daha uygundur. Bu sözler ("anima rationalis secundum quod est rationalis") Olivi'nin tutumunu tam kalbinden yakalıyor ve dolayısıyla Olivi'nin yaptığı dikkatli ayrımı gerektiriyor. Buna karşılık, onun mektubu yeniden ifade etme şekli ("anima rationalis per se et essentialiter"), rasyonel ruhun bedeninin formu olduğu konusunda ısrar ederek kolaylıkla kabul edilebilirdi. Aslında bu, tam da başka bir yerde "quod anima intellectualis non informat corpus" suçlamasına verdiği yanıtıdır. O, "Scripsi quod anima rationalis vere informat corpus..." (*Epistola ad. R. n. 7*) (Olivi, 1913, ss. 414-22) şeklinde yanıt verir.



olduğuna ikna olmuştur, nitekim, “kudemânın önermeyi bu şekilde anladığına inandığını” söyler; fakat karşı taraftakilerin ikna olup olmadığını bilmek zordur. David Burr, Viyana Konsili'nin Olivi'nin düşüncesini tam olarak takdir edemediğini göstermek için bu savunmayı kullanır (1976, s. 80).¹³ Bunu ‘salt ve tözsel’ kelimelerinin ‘akla’ işaret etmesi gerektiğini düşündüğümden dolayı kabul etmiyorum. O halde okumalarımın göre, sakıncalı görüş tam anlamıyla akıl olarak kabul edilen ruhun, beden formu olmayacağıdır.¹⁴ Anladığım kadarıyla Olivi'nin yaklaşımı tam da budur. Dolayısıyla Viyana Konsili namına Olivi'yi yargılıyor olsaydım, hüküm giymesinde ısrarcı olurum.

Neyse ki bu bir mahkeme değildi; bu nedenle Viyana Konsili'nin temel amacına dair tüm soruları bir kenara bırakıp Olivi'yi incelikli bir ayırım yapmaya yönlendiren felsefi güdülere odaklanmalıyız. Olivi, karşıt güçlerin iş başında olduğunun ve herkesin ruhu beden formu olarak tanımladığının farkındadır, bu nedenle bu tespiti inkar etme

Dördüncüsü, Olivi'nin daha sonraki destekçilerinin, Olivi'nin cevabını “açıklığa kavuşturmak” amacıyla el yazmaları üzerinde değişiklik yapmak için açık bir nedenleri vardı: Onun Konsil'in dilini açıkça benimsemesini isterlerdi.

Ancak bu hipotezde bir zorluk vardır. 1311'de, Konsil'in müzakereleri V. Clemens tarafından onaylanmadan önce yazılan bir mektupta, Casaleli Ubertino, Olivi'nin yanıtını mevcut üç el yazmasında “per se essentialiter” ifadesini kullanıyormuş gibi alıntılanarak onu savunur (bk. Ehrle, 1886, s. 397). Yani eğer biri Olivi'nin sözleriyle oynadıysa, bunu V. Clemens'in 1312'de mektubunu yayınlamasından önce yapmıştı. O halde diğer bir olasılık da, “the Letter of the Seven Seals”ın elimize ulaşan tek kopyasının bu noktada hatalı olduğudur.

¹³ Burr, Olivi'nin cevabını olduğu gibi kabul eder (dipnot 15'e bk.) ve dolayısıyla Olivi'nin Konsil'in sözlerine açıkça katıldığını ileri sürer. (Tonna, 1990, s. 288)'de Olivi'nin Viyana Konsili tarafından kınandığını bile reddeder. Kendisinin ve diğerlerinin belirttiği gibi, Olivi'den isimle bahsedilmese de, mektubun dilinin Olivi'nin kullandığı kelimelerle ne kadar yakından eşleştiği ve ayrıca mektubun, Olivi'nin açıkça savunduğu diğer iki teolojik iddiayı kınadığı göz önüne alındığında, Konsil'in açıklamasının hedefinin Olivi'nin görüşleri olduğuna şüphe olamaz. Schneider, *Die Einheit des Menschen'de*, bu konuları dikkatli ve dengeli bir şekilde işlerken bu noktanın altını çizer (1973, s. 252).

¹⁴ Burada Carter Partee'a (1960, ss. 215-60) katılmıyorum, kendisi Konsil'in “anima intellectiva'nın bedenle özsel olarak birleştiğini söylemediğini düşünür (s. 249). Dikkat edelim ki Olivi, eğer “Littera septem sigillorum”a “anima rasyonelis secundum quod est rasyonelis”i “anima rasyonelis per se et essentialiter”e çevirerek yanıt veriyse (dipnot 15'e bk.), bu muhtemelen onun bu ifadeleri eş değer kabul ettiği anlamına gelir ve sonuçta Viyana Konsili'nin rasyonel ruh hakkında cevherlik iddiasında bulunduğunu varsayardı.



niyetinde olmadığı gibi aynı şekilde akli, bedeninin formu olarak görenleri takip etmeye de istekli değildi. Bu yüzden o, dikkatli bir ayırım yapmalıydı.

Sert bir Aristotelesçilik karşıtlığına rağmen Olivi'nin, "hiçbir bedenin gerçekliği olmayan" (*De an.* II 1, 413a7) ruhun kısımlarına açık bir şekilde yer açan Aristoteles düşüncesiyle uzlaşma içinde olduğu söylenebilir. Muhtemelen Aristoteles akli düşünüyordu; fakat bu düşüncenin nasıl yorumlanacağı açık değildi. Örneğin Thomas Aquinas niteliğine bakmaksızın "aklın... insan bedeninin formu olduğunu"¹⁵ savunur. Peki Olivi'yi akli hilomorfik şemadan çıkarmaya zorlayan şey neydi? O, yukarıda bahsedildiği gibi "*salt ve bizatihi*" rasyonel kısmı bedeninin formu olarak tanımlamanın "sadece akla aykırı değil aynı zamanda inanca da ters olduğunu" söyler. Özellikle de, görüşlerini savunduğu bir risalede yazdığı gibi Olivi, "ruhun ölümsüzlüğünü, ayrıklığını ve akli doğasını yok saymanın tehlikeli olduğuna" (*Epistola ad R.* n. 7) inanır. Bu üçü, "ruhun akli kısmını bedeninin formu haline getirmek, akli ruhun ayırıcı kapasitelerini bedene bağlamaktır", şeklindeki daha kapsayıcı bir varsayıma dayanır. Olivi'nin iddiası şudur:

Eğer akıl, bedeninin formuysa ve bütün bir madde onun formuyla bilfiil oluyorsa, tıpkı insan bedeninin gerçekten duyusal ruh aracılığıyla duyusal olması ve yaşaması gibi beden de gerçek anlamda rasyonel kısım aracılığıyla tamamen rasyonel ve bağımsız olacaktır. (q. 51; II 104-5)

Eğer akıl bedeninin formuysa, o zaman beden, akli düşünme ve özgür irade kapasitesine sahip olmalıdır. Olivi, tabii ki de bunu, absürt olduğundan dolayı reddedecektir. Bu görüşe dikkat edin. Öncelikle Olivi, bir şeyin formu olmanın bilfiilliği bu şeye vermek olduğunu ileri sürer. Bu tartışmasız görünüyor. Sonrasında, Olivi analogi yoluyla tartışır. Duyusal ruhun bedene hayat ve duyuları vererek bilfiilleştirdiği gibi, akli kısım da, eğer bedeninin formu ise onu akli ve bağımsız kılarak bilfiilleştirmelidir. Olivi'nin bu iddiası da makul görünüyor. Argümanın ilk aşaması kabul edildiğinde- bir şeyin formu olmanın bilfiilliği bu şeye vermek olduğu şeklindeki argümanı- rasyonel kısım bedene *bir şey* veriyor olmalıdır. Olivi "her form maddesine biraz işlerlik ve biraz

¹⁵ *Summa theologiae* [=ST] la 76.1c. ST'den yapılan alıntılar, çevirmekte olduğum *Treatise on Human Nature*'den alınmıştır (ST'ra qq. 75-89).



işleyiş gücü verir” (q. 51; II 109) der. Eğer rasyonel kısım bedene akli düşünme yetisini vermezse, rasyonel kısmın bedene verdiği şeyin ne olduğuna dair bir dizi açıklama sunmalıyız. Peki, ruhun rasyonel kısmı bedene rasyonel olma gücünü vermiyorsa daha başka ne yapabilir ki?

Bu argümanın bir ikilem yarattığı düşünülebilir. Rasyonel kısım, beden formuysa, bu formal ilişki olduğu gibi ya beden bilfiilleşmesi olarak anlaşılmalı ya da rasyonel kısmın herhangi bir bağlamda beden formu olmadığı kabul edilmelidir. İlk seçenek, materyalizmin önünü açar; çünkü bu seçenek insanı, rasyonel ruhun kuvvelerinin bedende somutlaştığını iddia etmeye zorlar. İkinci seçenek ise rasyonel kısım yani akıl, beden formudur şeklindeki temel iddiadan vazgeçilmesini gerektirir. Eğer akıl bedeni bir şekilde bilfiilleştirmiyorsa bu iddia çok da anlamlı değildir. Bu noktada Jonathan Barnes'ın, “Aristoteles ruhla ilgili olarak ‘form’ ve ‘madde’nin kullanımını o kadar geniş tutuyor ki analitik gücünü yitiriyor” şeklindeki eleştirisi hatırlanmalıdır. Olivi, ruhun aklını beden formu yapanlardan yakındır. Olivi ya ‘form’ terimini kendine özgü bir bağlamda kullanmakta ya da bizi materyalizme yönelmeye zorlamaktadır.

Materyalizme zorlamak, herkes için korkulacak bir şey değildir. Eğer bu, Olivi'nin çıkmazlarından biriye, bugün pek çok kişinin memnuniyetle karşılayacağı şeylerden biridir. Bu noktada Kahtleen Wilkes'in *De Anima*'ya ilgisi işlevselciliğe açık bir çağrı olarak düşünülür.¹⁶ Ama Olivi, bu düşünce çizgisinin ruhun akli doğası ve bağımsızlığına zarar vereceğini düşünür. Olivi'nin bu sonuçlardan yola çıkarak ortaya attığı argümanlar düşünmeye değer; çünkü bu argümanlar onun felsefi düşüncesinin çerçevesine ışık tutar.

Eğer aklın işleyişi bedene dahil olsaydı, akıl, bilindik bir iddia olan duyuyla ilişkilendirilen mekanik türden bilişsel işlemlerle sınırlı

¹⁶ Olivi'nin ikilemi ile Barnes ve Wilkes'in birbirine zıt çıkarımları arasındaki bu paralelliği çok da ciddiye almamak gerekir. Barnes ve Wilkes Aristoteles'in şemasındaki aklın yerinden spesifik olarak bahsetmiyor. Wilkes Aristoteles'in akli ele alış biçimini utanç verici bularak (*De Anima* III 5 hakkında açıkça: “Keşke bu bölümü hiç yazmasaydı”, (1992, s. 125) derken Barnes, beden formu olarak duyu ve besleyici kısmı incelemeyi reddeder. Olivi ise tam tersine aklın *De Anima*'nın hilomorfik anlatısına nasıl uygun düştüğüne odaklanır. Aristotelesçi şerh geleneğine bakıldığında Olivi'nin aklın *De Anima*'nın genel teorisiyle uyumlu görünmediği şeklindeki benzer bir noktaya değindiği düşünülebilir.



olurdu. Dahası o, neredeyse maddi bilişsel güçlerin duyumsanan tikel maddelerle sınırlı olduğu skolastik bir gerçekçiliğe işaret ederdi. Olivi bu iddiayı kendine özgü bir şekilde şu prensipten yola çıkarak tartışır:

Bir güç, daha önce yönlendirilmedikçe kendi nesnesini kavrayamaz. Fakat bir güç, bir şeyin imgesi ve onun maddesine yönelme amacı olmadıkça yönlendirilemez. (q. 51; II 112)

Bütün bilişsellik, Olivi'nin objeye yönelik "imge" (*aspectus virtualis*) olarak atıfta bulunduğu şeyi gerektirir. Bu, yalnızca nesneye odaklanmaktan daha fazlasını içeriyor gibi görünmesine rağmen Olivi'nin düşüncesi, bu *imgenin* doğası hakkında çok açık değildir. Şimdi açıklanması gereken temel nokta şudur: "Bir bedenın bedensel olanın dışında bir şeye yönelmesi ve onu imge haline getirmesi imkansızdır" (II 112). Onun dediği şey, insanın bütün bedensel duyuları tecrübe ettiği. Beş dış duyu, uygun mesafedeki kendilerine uygun tikel cisimleri kendine nesne yapar. Yaygın görüş, beş dış organa odaklanır. Hafıza ve hayal gücü ise tikel imgelere dikkat etmeyi gerektirir. Dolayısıyla akıl maddi bir organı kullanmış olsaydı, tikel maddi şeyleri kavramakla sınırlı olacaktı:

Maddesinden ayrıık olan hiçbir şey anlaşılamayacak ve yine tikel cisimlerde tek tek var olmayan tümel ve akli nesnelere de bilinemeyecekti. (II 112)

O zaman da akıl, akli doğasını kaybederdi.¹⁷

Olivi, aklın, objelerden elde edilen tümelere sahip olduğu gibi kendi varlığının farkında olma özelliğine sahip olduğuna inanır. Bu, Orta Çağ gerçekçiliği *olmayıp* örneğin Aquinas'ın reddettiği bir şeydir. Aquinas için insanın kendine dair bilgisi ancak dolaylı olarak mümkündür: insanın akli ters bir biçimde bilişin nesnesinden, bilişin eylemi ve bilme gücünün kendisine doğru çalışır (*ST* 1a 87). Olivi bunun aksine aklın çıkarımsal olmayan bir biçimde kendinin farkında olduğuna inanır. Doğal olarak o, bunu yönelim ve odaklanma bağlamında açıklar ve herhangi bir bedensel gücün böyle bir yetiye sahip olabileceğini reddeder:

¹⁷ Olivi de q. 59 (II 538) ve q. 67 (II 617-18)'de hemen hemen aynı iddiayı ileri sürüyor. Olivi'nin bilişsel dikkat teorisi hakkında daha fazla tartışma için (bk. Pasnau, 1997 bölüm 5).



Cismani bedeninin, tözsel değil, konum bakımından kendi dışında olmayan herhangi bir şeye doğrudan yönlendirilmesi imkansızdır. Böylece bedensel parça doğrudan kendisine yönlendirilemez, ama kendisine bitişik olan bir parçaya yönlendirilebilir. (II 112)

Dolayısıyla, maddi bir şeyin kendisini bilme yetisi yoktur. Rasyonel ruh böyle bir yetiye sahip olduğundan dolayı maddi değildir ve bedeninin formu değildir.¹⁸

Ruhun rasyonel kısmının genellikle akli ve shevi bir parçaya sahip olduğu düşünülür. Olivi'nin shevi parçayla yani arzu ve istekle ilgili argümanları, akli parçayla ilgili geliştirdiklerine benzer. O, burada yine kendine özgün bir tutumla benzer sonuca ulaşır. Olivi insan özgürlüğünün bir şeyi seçebilen bir kimsenin aynı zamanda seçtiği şeyin zıddını da seçebilmeyi gerektirdiğine inanır. O başka bir yerde bunun anlamını şu şekilde açıklar: "birisinin bir şeyi başka bir şekilde de yapabilmesi mümkün iken, bundan vazgeçerek başka bir şekilde yapabilmesi ya da bunun aksi mümkündür" (q. 57 ad 4; II 341). Bu, bütün yetilerin en yücesi olup "zıtlara muktedir olmak ve özgürce kendi kendine hareket edebilmek, tasavvur edilebilecek en yüksek yetiye muktedir olmaktır" (q. 51; II 115). Hiçbir maddi güç, bunu yaratamaz: bedenler belirli bir ölçü ve şekle göre bir form alır. Sonuç olarak "bu ölçünün yasalarına göre" (II 116) eylemler oluşur. Bir diğer deyişle maddi güçlerin eylemleri belirlenmiş yasaya göre oluşur. Nihayetinde "her eylem ya da maddi güç zorunlu olarak bir şeyle belirlenmiştir" (q. 59; II 538). Eğer ruhun rasyonel kısmı bedeninin formu olsaydı, Olivi'nin betimlediği tarzda bir özgürlükçü istence sahip olamazdı.¹⁹

II

Korkarım ki şimdiye kadar Olivi'nin iddiası tatmin edici görünmüyor. Tabii ki de materyalistler ikna olmayacak, çünkü Olivi, birçok noktada basitçe maddi hiçbir şeyin soyut bilgiye, kendini bilmeye ya da özgür istence sahip olamayacağını öne sürüyor. Thomas Aquinas tarafından şekillendirilen bu sorunlar hakkında düşünen kimseler

¹⁸ Ayrıca bk. q. 67 ad 6 (II 624). Olivi'nin kendini bilmekle ilgili ilginç açıklaması hakkında daha fazla tartışma için (bk. Putallaz, 1991 bölüm 2).

¹⁹ Olivi bu argümanı q. 51 (II 115-16), q. 57 (II 538) ve q. 67 (II 618)'de ileri sürer. Olivi'nin irade ve özgürlük teorisi hakkında genel bir tartışması için (bk. Dumont, 1995, ss. 149-167) ve ayrıca Scott MacDonald'ın takip eden yorumları.



arasında da memnuniyetsizlik olacağını zannediyorum. Bu, odaklanacağım konudaki hoşnutsuzluğunu ikinci referansıdır. Birisi Olivi'ye ne kadar olumlu bakarsa baksın, söz konusu iki hoşnutsuzluktan birini sorun edinmelidir. İlk olarak biri Olivi'nin tamamıyla aklın beden formu olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini yanlış anladığını varsayabilir ya da diğeri de buna karşılık olarak Olivi'nin bu konularda Aquinas ile aynı fikirde olduğunu tecrübe edebilir.²⁰ İkinci o, yeni bir şey söylemiyor; ama her iki durum da hoşnutsuzluk barındırır.

Olivi'ye karşı takınılan bu iki zıt tavır, temelde aynı düşünceye dayanır. Bu düşünce Aquinas'ın bazen Olivi'ninkilerle neredeyse aynı görünen iddialarda bulunduğu farkında olunarak en iyi şekilde açıklanabilir: Örneğin Aquinas "insan ruhunun rasyonel gücü açısından beden formu olmadığını" ("De unitate intellectus", 1976 bölüm 3)²¹ ifade eder. Aquinas'ın bundan kastı Olivi'nin iddialarıyla oldukça örtüşür gözükmektedir. Öncelikle Olivi ve genel olarak skolastikler gibi Aquinas, insanın, bir kısmı akıl olan bir ruha sahip olduğuna inanır.²² İkinci olarak Aquinas ruhu form olarak ve buna bağlı olarak da bedenin bilfiilliği olarak ele alır. Yine bu, Olivi'nin tavrıyla uyumludur. Üçüncü olarak Aquinas, Olivi'yle "akli gücün beden bilfiilliği olmadığı" (ST 1a 76.1 ad 2-3) konusunda aynı düşünür.²³ Dolayısıyla akıl ruhun bir parçası olur, fakat ruhun beden bilfiilleşmesini sağlayan bir parçası değildir. Buna göre rasyonel gücü bakımından ruh, beden formu değildir.

²⁰ (Bettoni, 1959, s. 376)'da bu sonuncuyu iddia eder. O, bu konuda Olivi ve Aquinas arasındaki farkın yalnızca terminolojik olduğunu ve esasında aynı görüşte olduklarını ileri sürer. (Tonna, 1990, s. 288)'deki yaklaşımı da aynıdır.

²¹ Aquinas'ın nasıl hem bu iddiada hem de daha önce alıntıldığı gibi "akıl... bedenin formudur" iddiasında bulunduğu merak edilebilir. Buradaki can alıcı nokta, Aquinas'ın ikinci iddiayı öne sürdüğünde, ruhun gücü anlamında değil, ruhun varlığı anlamında akıldan söz ediyor olmasıdır (ST 1a 77.1'de o, ruhun varlığını güçlerinden ayırır). Bu, Aquinas'ın ST 1a 76.1'deki resmi sonucunun neden *akılın* beden formu olmadığı, ancak *akli prensibin* beden formu olduğu şeklinde olduğunu açıklar. Ayrıca dikkat etmek gerekir ki Olivi (daha önce alıntılanan) "the Letter of the Seven Seals"e yanıt verirken varlık ve güç arasındaki ayrımı tam olarak çizmektedir. Bu, aralarında temel bir farklılık olmadığına dair bir başka işarettir.

²² Bu bağlamda skolastiklerin ortak görüşü için (bk. Zavalloni, 1951, s. 385).

²³ Krş. ST 1a 76.1 ad 1: "Akli kararış, görmede olduğu gibi bedensel bir organ aracılığıyla gerçekleşmez."



Bütün bunların ışığında, Olivi'deki orijinalliğin ne olduğunu görmek daha da zorlaşır. Aquinas ve Olivi, salt olarak aklın bedeninin bir formu olmadığı konusunda anlaşmış görünür. O zaman Olivi en fazla materyalist olmayan Aristotelesçilerin söylemeleri gereken şeyin iyi bir açıklamasını yapar. Ya da eğer bir açıklama değil de baskın Aristotelesçi yaklaşıma alternatif bir öneri sunduğu düşünülürse Olivi'nin bu baskın yaklaşımın doğasını yanlış anlamış olduğu düşünülebilir. Sonuçta Olivi'nin önerisi ilk başta görüldüğünden daha az orijinal görünür.

Gerçek daha karmaşıktır. Aquinas ve Olivi'nin benzer iddiaları öne sürdüklerini düşünsük de Aquinas, kendini Olivi'nin işlevsiz olduğuna inandığı hilomorfizmin bir formuna adanmıştır. Olivi ise Aquinas'ın ruh-beden ilişkisine dair tamamıyla nahoş bulacağı bir teori önerir. Bu iddiaları ortaya koymaya başlarken, daha önce değinilen bir noktaya dönülebilir: Aquinas aklın bedeninin formu olarak bedenle bileşik olduğunu uzun uzadıya iddia eder. (Bu *ST* 1a 76.1'de savunulan iddiadır, Aquinas'ın *Treatise on Human Nature* (qq. 75-89)'deki en uzun makalesinde). Olivi'nin argümanı hiçbir şey değilse bile, en azından Aquinas'ın neden bu tezi savunmakta bu kadar ısrarcı olduğu konusunu gündeme getirmelidir. *Ruhun*, bedenle form olarak birleşmesini göstermek onun için yeterli değil miydi? Daha da ötesi *aklın* bedenle birleşik olduğundan bahsetmek daha yanaltıcı değil miydi? Neticede ruh, akıl aracılığıyla değil, ruhun diğer kısımları aracılığıyla bedeninin formudur. Aslında, aklın bedenden ayrıklığı kabul edilseydi, ruhun diğer parçalarından tamamen farklı bir şey olarak akıl için iyi bir konum sağlanamaz mıydı? Bir bütün olarak rasyonel parça, ruhun içinde oldukça sıkıntı yaratıyor; ruh bedeninin formu olarak tanımlandığında bile aklın ruha aidiyeti açık değildir.

O halde Aquinas neden sadece bir bütün olarak ruhun değil de, ruhun rasyonel gücünün bedeninin formu olduğunda ısrar eder? Bu sorunun formların çokluğu üzerine yapılan tartışmalarla yakından ilgili olduğu varsayılabilir. Aquinas'ın en orijinal ve en tartışmalı iddialarından biri, insanın sadece tek bir temel formu olduğu iddiasıdır. Daha önceki skolastikler bu iddiada bulunmamıştı ve Olivi dahil sonraki



birçok düşünür bunu sorun edinecektir.²⁴ Olivi formların birliği doktrinini “galiz bir hata” (q. 71; II 637) olarak görür; bunun yerine “insan bedeninde ruhun ötesinde gerçekte ondan farklı diğer formların olduğu” (q. 50; II 35) görüşündedir. Bu formlar arasında en önemlisi, insan bedenine fiziksel özelliklerini veren formdur. Olivi “insan olmakla ilişkili düzen ve yapının insan ruhunun spritüel bir özü olmamasına rağmen, gerçek formu olduğunu...” (q. 51 app.; II 138) yazar. Bu iddialara rağmen Olivi, en azından görünürde ruhun çeşitli kısımlarını ayırık formlar olarak belirlememiştir. Bunun yerine, o, ruhun kısımlarından “tek bir form oluşturmak için bir araya gelen” “formal düzeyler” olarak bahseder (q. 50; II 35). Bizatihi ruhun kendisi dikkate alındığında Olivi ve Aquinas çeşitli yetiler ve kısımları içeren tek bir form olduğu konusunda hemfikirdirler.

Ruhun tek bir form olmasından dolayı, Aquinas’ın yaklaşımı bir oranda cazip görülmeye başlanabilir. Aquinas’a göre, ruh parçalarıyla bütün olarak beden formudur. Dahası, bir bütün olarak ruh bütün bedeni şekillendirir (ST 1a 76.8). Bu iddialar makul görünüyor: eğer ruh yalın bir form ise, Olivi’nin yaptığı gibi ruhun şu kısmı bedeni biçimlendirirken diğer kısmının biçimlendirmedeği nasıl söylenebilir? Böyle bir iddia aslında ruhun farklı formlardan oluşmasını gereksiz kılmaz mı? Olivi bu soruları yanıtlamalıdır, çünkü ona göre ruh ayırık metafizik tözlere bölünmüş gibi görünür, fakat sadece bir parçası formun maddeyle birleştiği gibi bedenle birleşiktir. Belki de Olivi’nin bu baskıyı hissetmesinin sebebi, genel olarak ruhun kısımlarını formlar olarak adlandırmasıdır.²⁵ Dahası o, ruha belli bir karmaşıklık katması gerektiğini de kabul eder:

²⁴ Aquinas’ın özgünlüğü Zavalloni tarafından *Richard de Mediavilla*’da ayrıntılı olarak değerlendirilmektedir. Daha yakın zamanda, Richard Dales şöyle demektedir: “Tözel formun birliği (ya da çokluğu) ile ilgili olarak, sorunun Aquinas’tan önce merkezi bir sorun olarak görülmediğinin farkına varılmalıdır. Geriye dönüp baktığımızda, hiç değilse birleşik bir formun çokluk olduğu düşünülürse tüm yazarlar tözel formun çokluğu olarak adlandırabileceğimiz şeye bir şekilde katkıda bulunmuşlardır.” (1995, s. 2).

²⁵ Örneğin bk. q. 51 (II 117), q. 51 app. (II 138, 175-76) ve özellikle bk. aşağıda s. 123’de alıntılanmış olan q. 59 (II 539). Ancak resmi olarak Olivi, “koşulsuz olarak kullanılan ‘formun’”, formun bir parçası olmaktan ziyade tamamını ifade ettiğini düşünür (q. 51 app.; II 144).



Eğer ruh, dalların köklerden ayrılarak var olan güçler olması gibi tek bir doğa ve basit bir töz ise... o zaman tam olarak şöyle düşünülmelidir: Ruh, bedeni bütün varlığı bakımından biçimlendirir. (*Epistola ad R.* n. 7)

Olivi'nin ruhu aksine, "bütünden kısımlar olarak ayrışan ve kendi bütününe kısımları gibi" (q. 54; II 256) olan güçlerden mürekkeptir. Başka bir yerde o, ruhun bütünlüğüne dair iddiaların "ayrışık değil On İki Havari'de olduğu gibi kolektif olarak yapılması" (q. 51 app.; II 176) gerektiğini söyler. Bu, ruhun bedeninin kısmen formu olabileceğini, kısmen de olmayacağını anlamaya yardımcı olur. Fakat bu, bunun ruhun birliğine dair ne öğrettiği ve hatta ruh hakkında niçin konuşmamız gerektiği sorusunu akla getirir.

Olivi bu kez birlik hakkında, tüm olarak insanın, bedeninin ve ruhunun birliği gibi daha başka bir sorunla karşılaşır. Aquinas, insanın birliğinin nasıl sürdürüleceğini açıklamanın başka bir yolu olmadığını gördüğünden dolayı aklın, formu olarak bedene birleşik olduğu (*ST* 1a 76.1) iddiasını öne sürer, çünkü insanın birliğinin nasıl sürdürüleceğini açıklamanın başka bir yolu olmadığını görmüştür:

Rasyonel ruhun, bedeninin formu olmadığı söylenirse, akli idrak eyleminin nasıl tikel insanın eylemi olduğunu bulmak gerekir. Her birimiz rasyonel olarak idrak edenin bizzat kendimiz olduğunun farkındayız. (76.1c)

Eğer rasyonel ruh bedeninin formu değilse, bir zihnin bilişsel kısmını bana veya sana ait kılan şeyin ne olduğuna dair hususların açıklanması gerekir. Kısaca açıklanması gereken, her birimizi akıl paydasında birleştirenin ne olduğudur. Burada temel önerme şudur: Her birimiz akli bilişle meşgul oluruz. Hepimizin yaptığı bir şey olan bilmeyi, herkes "deneyimler." De Anima şerhinde Aquinas şöyle yazar:

Bireysel insanın akli idrake sahip olduğu açıktır. Eğer bu inkar edilirse, bu görüşü savunan kişi, hiçbir şeyin akli bilgisine sahip değildir ve sözü de dinlemez. (InDA III. 7. 281-84)

İkinci cümlelerin havası, alaycıdır, fakat ciddi bir noktaya işaret eder. Akli idrakle meşgul olmayan "kimse"- tartışmaya bile giremeyeceğinden- dinlemeye değmez.

Öyleyse aklımla benim geri kalanımı birleştiren şeyin ne olduğuna dair bazı açıklamalar yapılması gerekir. Bu tarz bir açıklama olmazsa düşündüğüm ve anladığım söylenemez. Aquinas, birkaç düşünceyi ele



alır; fakat başarılı tek bir yanıtın olduğu ve onun da Aristoteles'te bulunduğu sonucuna varır:

Geri kalan tek seçenek, Aristoteles'in önerdiği yoldur: rasyonel ilke bu kişinin formu olduğu için tikel insan akli olarak kavrar. (76.1c)

Burada ne Aquinas'ın reddettiği düşüncelerin yanlışlıkları ne de onun Aristotelesçi önermesinin esasını değerlendirmek istiyorum.²⁶ Ama Olivi'nin bu önermeye nasıl karşılık vereceğini görmek zor değildir. Aquinas, "balmumu ile şekli söz konusu olduğunda ruh ve bedenin tek olup olmadığını sormaya gerek olmadığını düşünen" (*De an.* II 1, 412b6-7) Aristoteles'i takip ediyor. Kuşkusuz Aquinas, balmumu-şekil analogisinin ruh-beden ilişkisini açıklamada sınırlı olduğunun farkındadır. Ama Olivi, bu analoginin akıl düzeyinde tamamen boşa çıktığına inanır; o, ruhun akli kısmının balmumu ve şekli örneğine uyarlanmasının hiçbir anlamı olmadığını kabul eder. Eğer bu açıklama akıl için uygun değilse, Aquinas şimdi açıklayacağımız üzere ruh-beden problemini çözmeye tümüyle başarısızdır. En azından Aquinas bedenini duysal güçlerle ilişkisini açıklayabilirdi; bu sayede aklın daha yüksek edimleri bedenden tamamen ayrılabilirdi.

Aquinas akli bedenini formu olarak tanımlar, bu yüzden zihin-beden probleminde başka bir çözüm yolu göremez. Olivi, Aquinas'ın hylomorfik çözümünün başarısız olduğunu ve kendi çözümünü kendi yaratması gerektiğini düşünür. Belki bu konular hakkında Olivi'nin çalışmasının en önemli bileşeni böyle bir çözüm yolu bulmak için verdiği çabadır. Bir sonraki bölümde Olivi'nin aklın ruhun geri kalanına ve bedene nasıl birleştirilebileceğine dair Aristotelesçi olmayan düşüncesine dikkat çekeceğim.

III

Olivi, bedenle akli birleştirenin ne olduğunu ve de ruhun geri kalanıyla akli birleştirenin ne olduğunu açıklamak gerektiğini düşünür. Aquinas gibi Olivi de ruh ve bedenle ilgili olan tüm süreçlerde bizim birey olarak yer aldığımız gerçeğin bir gereklilik olduğunu yazar:

²⁶ Bu konular, yazmakta olduğum *Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of "Summa theologiae"*, I. 75-89'da daha ayrıntılı olarak tartışılmaktadır. Bu yazıda Aquinas hakkında öne sürdüğüm iddiaların birçoğu orada çok daha detaylı bir şekilde açıklanmaktadır.



İçsel ve belli deneyimlerimiz aracılığıyla duyuşsal kısmın kısıtlanmış, yönetilmiş ve üst kısım (yani akıl) tarafından doğasına işlenmiş bir şey olarak yönlendirilmiş olduğunun farkındayız. Aslında üstün kısmımızda kök salmış olan duyuşsal kısım o kadar hissedilir ki... üstün kısmın kendisi yakinen algılar ve duyuşsal kısmın eylemlerinin kendine özgü olduğunu açıklar. Dolayısıyla o der ki: anlayan, gören ve yiyen benim. (q. 51; II 122)

Bedenin, duyuların ve aklın işlemlerinin tek bir insana ait olduğunu aniden kavrarız ve farkındalığımız dilimize yansır.

Bu noktayı vurgulayarak Olivi, bir kısmı aklın bedeninin formu olduğunu reddeden sözde radikal Aristotelesçilerden kendini ayırıştırır. Örneğin Brabantlı Siger, Olivi'nin aklın bedeninin tözsel bir formu olmadığı iddiasını daha önce görmüştü. Ama Siger aklın birliğini yani bütün insanların paylaştığı tek bir akıl olduğunu düşündüğü için bu iddiayı savunur (bk. De Brabant, 1972 q. 7 (ss. 22-24)).²⁷ 1270'lerin başında Siger'den kısa bir süre sonra (ve Olivi'den önce) yazan Datçalı Boethius, benzer şekilde aklın bedeninin tözsel formu olduğunu reddeder (Giele, 1971, ss. 13-120)²⁸. Boethius bundan tikel insanın bilemeyeceği sonucunu çıkarmaya isteklidir. Şaşırtıcı bir biçimde, Boethius bu sonuca varır:

Siz, "anladığımı algılar ve tecrübe ederim" diyeceksiniz. Ben de bunun yanlış olduğunu söylerim. Doğrusu bunu deneyimleyen, yöneten ve hareket ettiren size doğal olarak ilişmiş olan akıldır. (Bk. II q. 4, p. 76)

Aquinas ve Olivi'nin kişinin açıkça deneyimlediği şeyi esas almalarına rağmen, Boethius bu deneyimin yanlış yorumlandığında ısrar eder. Akıl bedenle birleşik değildir ve dolayısıyla işlevleri bize ait değildir.

Şüphesiz Olivi, Hristiyan olmayan felsefenin zararlı etkisinin bir başka kanıtı olan bu sonuçları korkunç bulur. Fakat bu tür sonuçlardan kaçınmak için o, aklın bedenle birleşme keyfiyetine dair bir açıklamaya

²⁷ Siger burada aklın, bedeni maddi bakımdan değil yetiler bakımından yetkinleştirdiğini iddia eder ve q. 9 (ss. 41-44)'te sadece bir tek bir akıl olabileceğini savunur; çünkü akıl bedeni tam da maddi bakımdan değil yetiler bakımından yetkinleştirir. Olivi ve İbn Rüşdçüler arasında yüzeysel de olsa bir benzerlik olduğunu fark eden ilk kişi ben değilim: (bk. Schneider, 1973, ss. 243-44).

²⁸ Maurice Giele tarafından edite edilen bu çalışmanın Datçalı Boethius'a ait olduğu tam olarak belli değildir. Daha iyi bir hipotez olmadığından çalışmayı ona atfeden Dales'e katılıyorum (Dales, 1995, ss. 154-59).



ihtiyaç duyar. Farklı bir bağlamda sunulan daha önceki bir analizinde Olivi, tek bir varlığın nasıl birden fazla parçadan oluşabileceğine dair üç yoldan bahsetmişti:

Biri diğerinin formu olmadıkça (1) ya da her ikisi de bir form tarafından oluşturulmadıkça (2) yahut aynı maddede ortaya çıkmadıkça (3) ayrı kısımlar tek bir şeyi oluşturamaz... Yeni bir şey oluşturmak için çeşitli parçaların birleşmesinden başka bir yol yoktur.²⁹ (q. 16; I 323)

İlk yol doğal olarak madde-form birliğine uygulanır, ikincisi maddi kısımları ayırmak için ve üçüncüsü formları ayırmak için. Olivi bu analizden hareketle bazı sonuçlar çıkarır: kısımların her bir bileşimi hem madde hem de formu içerir (q. 16; I 323). Olivi ruhun birliğini ya da bütün bir insan terkiğini açıklayabilir; fakat bu görüşe dayanarak bunun nasıl olduğunu anlamak zordur. Akıl bedeninin formu olmadığından dolayı ne birinci maddede söz konusu edilen şekilde bedene birleşebilir ne de ruhun diğer kısımlarıyla nasıl birleşeceği bellidir.

Fakat aslında Olivi, bu analizi tamamlayabileceğini düşünür. Bu nokta, duyuşsal kısmın bedenle birleşmesi hakkında söyledikleriyle başlayan düşüncesini doğrudan ifade ettiği yerdir.

Duyuşsal kısım insan bedeninin maddi formudur, ya da daha doğrusu akli ruh duyuşsal kısım ile beraberdir ve dolayısıyla onlar esasen madde-form olarak birbirleriyle birleşir. (q. 59; II 539)

Yukarıdaki (q. 16'daki) üç durumdan ilkinde tam olarak uyduğundan dolayı bu, düşüncesinin kolay kısmıdır. Onun önemli retorik hamlesine dikkat edin: önce duyuşsal kısım form olarak adlandırıyor, sonra da bu iddiayı geri çekiyor. Bu bize Olivi'nin ruhun birliği ile ilgili zayıf pozisyonunu hatırlatmalıdır. Bu noktada o, ruhun duyuşsal ve akli kısımlarının nasıl birleştiği konusunda hemen şunları söylemeye devam eder:

Akli ve duyuşsal kısım, iki formal doğa olarak bir maddede veya bir varlığa göre ruhun tek tözünde birleşmiştir. Sonuç olarak onlar ruhun tek bir tözsel formunun tözsel kısımları olarak birbiriyle aynı tözdür. (q. 59; II 539)

Bu, duyu ve aklın "ruhun tek bir cevherinde" bulunmasından dolayı kısmen üzerinde durduğumuz sorunu ifade eder. Bizim yapmak istediğimiz şey ise bu iddianın bir açıklamasıdır. Yine bu açıklama,

²⁹ Aynı üç yola, q. 20 (I 373)'te yer verilmiştir.



Olivi'nin, "akli ve duyuşsal kısım tek bir maddede birleşir" şeklindeki ifadesinde ortaya çıkar. Bu, yukarıda söz edilen olası durumlardaki üçüncü birleşme tarzına uygun düşer. Peki ama bu iki "biçimsel doğa"yı tek bir forma sokan nedir? Akli kısım bedeninin formu olmadığından dolayı onun beden olamayacağını biliriz. Olivi bunun yerine tartışmalı spiritüel töz düşüncesini gündeme getirir.

Eğer akli ve duyuşsal kısmın birbiriyle bir spiritüel tözde birleştiği iddia edilmezse... o zaman akli kısmın beden ya da onun kısımlarıyla tözsel olarak nasıl birleştiğinin söylenebildiğini anlamam. (q. 59; II 540)

Gayri maddi töz ruhun çeşitli kısımlarını birleştiren şeydir. O ayrıca Olivi'nin ruhu bütüncül tek bir form olarak ele almasını sağlar. Akıl ve ruhun diğer kısımlarından tek bir form oluşturma düşüncesinin imkansız olduğuna dair Vital de Four'un itirazına³⁰ Olivi hararetle bir şekilde cevap verir:

Bu çok saçma ve hızlı bir şekilde aynı saçma noktaya döner. Tek bir form oluşturmak için ruhun tüm formal kısımlarının aynı ruhi tözü biçimlendirmesi yeterlidir. Sonuç olarak bütün olarak tek bir manevi töz, ruhun formal kısımlarının hepsinden oluşur. (q. 51 app.; II 184)

Bu doğrultuda Olivi, her iki yönden de başarılı olabileceğini düşünür. Bir yandan o, ruhun tamamıyla basit veya bileşik olduğunu inkar edebilir ve ruhun çeşitli parçalarını kendi başlarına ayırık formlar olarak ele alabilir. Diğer yandan da o, kesin olarak konuşmak gerekirse bu kısımların insan ruhu olarak tek bir bütün form olarak birleşmesinde ısrar eder.

Şimdi Olivi'nin akli bedenle nasıl birleştirdiğine dair açıklamalarına bakarak resmi tamamlamamız gerekir. İlk olarak o, ruhun duyuşsal ve akli kısımlarının "olabildiğince birbirleriyle ne kadar yakından ilişkili olduğunu (*sibi intimissima*)", bütüncül ve "karşılıklı olarak birbirlerine olan eğilimlerini" (q. 59; II 540) betimleyerek ruhun duyuşsal ve akli kısmı arasındaki yakın birlikteliği vurgular. Bu noktada Olivi geçişlilik prensibini öne çıkarır; çünkü

(a) duyuşsal kısım bedenle birleşiktir

³⁰ Vital bu suçlamayı (Scotus, 1891, ss. 463-64)'te yapar. q. 9 a.2'de Olivi'nin görüşünün ayrıntılı bir açıklamasını (ss. 400-405) ve ardından çürütmesini (ss. 412-19, 429-33) veriyor.



ve

(b) akli kısım duyuşsal kısım ile birleşiktir

o halde,

(c) akli kısım bedenle birleşiktir.

O şöyle yazar:

Duyusal kısmın oldukça yakın bir şeyle birleşmesi imkansızken... akli kısmın da doğrudan idrak etmedikçe birleşmesi imkansızdır... Duyusal kısma yakın olan her şey aslında duyuşsal kısmın bağılı olduğu şeyle de yakından ilgilidir... ve böylece akli kısmın ve beden duyuşsal kısım ile bileşik olduğu söylenir ve bu duyuşsal kısma eğilimlidir. Sonuç olarak onlar birbirine eğilimli ve bileşik olarak ele alınır. (q. 59; II 541)

Olivi bu bağlamda akıl ve beden arasındaki ilişkinin doğrudan ve dolayimsız olmadığını kabul eder. Ancak bu ikisi bir yönüyle ruhun akli kısmına bağılı, diğere yönüyle beden formu olan duyuşsal kısım ile iç içe geçmiş bir şekilde birlikte ele alınıyor.³¹ Böyle açıklandığında, akıl ve beden daha önce tasvir edilen durumlardan ikincisinde olduğu gibi birleştiği söylenebilir. Onların her biri tek bir forma bağlanarak birleşir. (Fakat unutulmamalıdır ki akli kısmın duyuşsal kısım tarafından "biçimlendirildiği" daha önce geçtiği üzere söylenemeyeceğinden dolayı ikinci durumdaki belli terimlerin biraz esnetilmesi gerekir.)

IV

Bildiğimiz kadarıyla zihin ve maddenin somut gerçekliklerine tamamen uzak, metafiziksel bir peri masalı olma ithamına ne kadar açık olduğunun farkında olduğum için Olivi'nin teorisi hakkındaki düşüncemi bazı şüphelerle birlikte açıklıyorum. Ortada Aristoteles'in hylomorfizmi *De Anima* bağlamında "analitik güçlerini" tamamen kaybeder şeklinde Barnes'in iddiası varken, o zaman bir yandan akla diğere yandan bedene birleşen duyuşsal bir formdan bahsederken Olivi daha ne kadar eleştirilebilir? Olivi'nin düşüncesinin tamamıyla metafizik bir fantezi olduğunu söyleyemem ama bu hikâyeden iyi niyetle anlam çıkarmak için uzun ve sabırlı bir şekilde çalışabilen ve kendine sempatik bir dinleyici kitlesi bulmak gerektiğini kabul eden ilk kişi ben olurum.

³¹ "Et sic verum est quod unio eorum est intima, non tamen immediata, quoniam mediante sensitiva ad se invicem inclinatur et sibi invicem uniuntur ..." (q. 59; II 541). Bu iki yönlü olma düşüncesine benzer açıklamalar için bk. q. 51 *ad 11* (II 134); q. 51 app. (II 175-76).



Bu yazının devamında Olivi'nin düşüncesinin metafiziksel temellerine bakacağım. İronik bir şekilde tartışmayı daha soyut ve metafiziksel bir seviyeye çekersek, Olivi'nin ruh teorisinin bazı çekici yönleri görülmeye başlanabilir. Onun düşüncesinin gayri maddi tözden nasıl yararlandığını ve bunun, onun genel madde teorisi hakkında ne gösterebileceğini anlatmaya başlayalım. Gayri maddi töz öbeği bugün bize tezat görünse de 13. yüzyılda geniş çapta kabul gördü. Ragor Bacon, Bonaventure ve John Peckham gibi seçkin Fransiskanlar insan ruhunun yalnızca formal içerik (bilfillik) olmadığını, aynı zamanda maddi bir içerik (bilkuvvelik) olduğunu kabul ettiler. Bu maddi içeriği, geniş kapsamlı tensel bedenden ayırt etmek için bu düşünürler, ruhu, gayri maddi cevher olarak betimledi.³²

Olivi'nin maddenin bu özel türüne olan ilgisi çok önemli değilse de onun ilginç bir kullanımını öne sürer. Olivi için bütün cevherler gibi gayri maddi cevherin de katmanlı cevherler (the substratum of substances) olarak işlev görmesi gerekir. Bu noktada o, böyle bir cevherin için "varlıkların oluşumu için gerekli olduğunun" (q. 16; I 311) mantığını da ortaya çıkarmış olur. Bir ilinti veya yetkinlikten fazlasına sahip olma bağlamında birleşik olan varlıklar, onları birleştiren bir tür kabul edici bilkuvelliği gerektirir. Ya bu ilintiler formla maddi olarak ilişkilidir ya da "aynı anda kabul edildikleri üçüncü bir şeyde ortaya çıkarlar" (I 312). Bu pasif bilkuvelik, madde-form ilişkisinden farklı olarak cevherlerin kısımlarının birleşmesini bir şekilde mümkün kılan temel maddedir. Böylece tek ögeyi oluşturmak için bir varlığın çeşitli formları birleşmiştir: "İki formun bir şeyde birleşmesinin tek yolu aynı madde tarafından kabul edilmeleridir" (q. 12; I 222).³³ Bu, ruhumuz gibi gayri maddi şeylerde olduğu gibi fiziksel varlıkları da kapsar. O ayrıca ruhumuzdaki bilişsel güçler için de geçerlidir: "idrak eden gücün her eylem ve istidadı o gücün maddesi tarafından kabul edilirdir; aksi halde

³² Bu konuda (bk. Dales, 1995). On üçüncü yüzyılın başlarındaki arka planı için (bk. Lottin, 1932, ss. 21-41). Tanrı dışındaki tüm varlıkların form ve maddeden oluştuğu (evrensel hilomorfizim) fikri, on birinci yüzyıl Yahudi filozofu İbn Cebriol'un bir eseri olan *Fons Vitaë*'ye kadar uzanır.

³³ Krş. q. 51 (II 117): "Plures enim formae in una materia concurrentes non per aliud ad se invicem substantialiter uniuntur et inclinatur nisi per hoc quod in una materia concurrunt ad quam substantialiter inclinatur."



onda bulunamazlardı” (q. 51; II 113). Bu, akıl için de geçerlidir: “türler³⁴ ve akli eylemler... onları biçimlendiren bir alıcı veya maddeye sahip olmalıdır” (q. 16 *ad* 19; I 352).³⁵

Olivi maddeyi bir temel olarak hizmet etmeye uygun hale getirecek bir şekilde tanımlar. O, ilk olarak saf bilkuvvelik olan meşhur ilk madde/heyula kavramını reddederek başlar. Ona göre madde temelde bilfiillığe bir derece sahiptir. Bu bilfiillik, suret değıldir; temel ya da ilk madde tanımı gereğı tüm formlardan uzaktır. Fakat Olivi salt maddenin bile salt bir bilkuvvelik olmadığını düşünür; salt bilkuvvelik tamamıyla madde ya da herhangi bir şey olarak betimlenemez. Salt maddenin madde olabilmesi ve madde rolü oynayabilmesi için, uygun bir doğaya sahip olması gerekir: “Salt bilkuvveliliğın madde olarak isimlendirilmesi mümkün olmayıp o, maddenin temel kurucu parçalarından veya... bir maddede bulunan bütün şeylerin temeli de değıldir” (q. 16; I 307). Madde bir oranda tabiata, bir oranda da bilfiillığe sahip olmalıdır.³⁶

Salt maddenin doğası belirsizdir, bu yüzden salt madde formdan ayrı olarak var olamaz (q. 19’a bk.). (Benzer şekilde, bir renk bir oranda belirli bir renk olmadıkça var olamaz.) Aslında, belirsiz olmak, maddenin doğasıdır: formla ilişkili olan bilfiillik, “özünde belirlidir... ve bir başka form tarafından belirlenemez,” maddenin bilfiilliğı “özünde

³⁴ Olivi duyulur ve akledilir türlerin varlığını reddediyor. Ancak hafıza türlerini kabul ediyor ve burada kastettiğı şey de bu olsa gerek. (bk. Pasnau, 1997 bölüm 5).

³⁵ Olivi, akli düzeyde maddi bir temele başvurarak bizi Aquinas’ın bilişsellik hakkındaki düşüncesinden oldukça uzaklaştırıyor. Aquinas’a göre biliş, madde-dışılığı gerektirir: akli düzeyde, tam bir madde-dışılık olmalıdır. (ST 1a 14.1c; bu konudaki bir tartışma için (bk. Pasnau, 1997 bölüm 1). Aquinas’a göre, maddenin kabul ettiğı türler tamamen akledilemez olacaktır: yani gerçeğın tüm özelliklerini temsil edemeyeceklerdir. Olivi başka bir yerde, Aquinas’ın aklın madde-dışılığı ve düşündüğü şeylerin madde-dışılığı arasında kurduğı bağlantıyı reddeder (Yayınlanmamış bir makale olan “Aquinas and the Content Fallacy”de savunduğım gibi bu görüşünde haklıydı da). Ancak Olivi’yi bu bilişsel eylemler ve yapılar için maddi bir temel varsaymaya sevk eden şey, madde hakkındaki genel metafizik teoridir.

³⁶ Bk. q. 16 (I 304-11), burada Olivi, kendi düşüncesini verir ve örneğın Aquinas’ta bulunan ilk madde açıklamasına karşı çıkar. Olivi’nin eleştirileri daha sonra Scotus ve Ockham tarafından ele alınacaktır. (Adams, 1987 bölüm 15)’te daha sonraki tartışmanın güzel bir müzakeresi verilir.



belirsiz olup belirlenebilir" (q. 16; I 308).³⁷ Olivi, "fiilî olan ama yine de bu şekilde düşünüldüğünde belirli bir niceliği, belirli bir şekli veya niteliği olmayan" (I 308-9) bir balmumu parçası analogisini veriyor. Elbette bu örnek yalnızca bir analogidir, çünkü balmumu belirlenmiş bir şekilde *balmumudur*. Fakat balmumunun birçok şekli alabilmesi onu salt maddenin belirsiz doğasını anlamak için bir model kılar.

Madde bir oranda bilfiillige sahip olduğundan dolayı, farklı kısımlara bölünmeyi kabul eder. Bir madde birliği, kendini diğerlerinden ayıran bir birliğe sahiptir. Örneğin bu Aquinas'ın kabul etmeyeceği bir şeydir. Aquinas'a göre "ilk madde sayıca her şeyde birdir. (Aquinas, 1976 bölüm 2)" Ona göre madde sadece form verildiğinde bireyselleşir. Bu tabloda ilk madde objeleri bireyselleştirmek için uygun değildir. Ama Olivi cevherlerin birliğini açıklamak için maddeye ihtiyaç duyar ve dolayısıyla o maddeyi herhangi bir formu kabul etmeden önce özü bakımından ayrı olarak nitelenmek zorundadır. Böylece o, "herhangi bir şeydeki maddenin sayısal bakımdan tözü gereği başka bir durumda olan maddeden ayrışık olduğu" (q. 21; I 386) görüşündedir.

Bu açıklamalar Olivi'nin maddeyi nasıl anladığına dair ve bu maddenin taşıyıcı rolü almaya ne kadar uygun olduğuna dair fikir vermedir. Fakat şimdi Olivi'nin tözleri birleştirmek için niçin böyle bir öze ihtiyaç duyduğunu söylemek gerekir: yukarıda öne sürdüğü gibi, neden madde "varlıkların oluşumu için gereklidir?" Öyle zannediyorum ki Olivi'nin bu noktadaki fikirlerine iyi bir bağlam oluşturulabilir. Aslında Olivi'nin düşüncesine dikkatli bir bakış, bu düşüncelerin, nesnelere bireyleştirmeye ilişkin teori öncesi sezgilerimizi açıklamayı kolaylaştırdığı için bazı bakımlardan Aquinas'inkinden daha yeterli bir ontolojiye sahip olduğunu ortaya koyar.

Öncelikle Aquinas'ın ontolojisi hakkında birkaç şey söylemek gerekiyor. O gerçek tözleri, koşulsuz olarak yalın olan bir şey (*unum simpliciter*) düşüncesini kullanarak salt kütleden ayırıştırır. *Yalın bir olan bir*

³⁷ Olivi, madde kavramının form kavramına dönüşmesini bu şekilde engellemeye çalışır. O, maddenin kendisinin de bilfiillikten pay almasına izin vererek madde ile bilkuvvelik; form ile bilfiillik arasındaki bağlantıyı kestiğinde form-madde ayrımını sürdürmek için bazı gerekçelere ihtiyaç duyar. Onun izah biçimi iki tür bilfiillliği birbirinden ayırmaktır: maddeyle ilişkili belirlenmemiş tür ve biçimle ilişkili belirlenmiş tür.



şey bazı açılardan nitelikli bir olan şey ile çatışır (*unum secundum quid*). Aquinas, *yalın tek bir olan şeyin* ne olabileceğine dair katı kriterler getirmekle birlikte, sözde-Dionysius'un herhangi bir grup şeyin şu ya da bu şekilde aynı olduğuna dair bir açıklamasına katılarak yer verir (Aquinas, 1950 XIII 2. Bk. *ST* Ia2ae 17.4c). İlk olarak sadece toplu olma veya birlikte katılmak bile yeterli değildir (*SCG* I.18.141). Örneğin bu, bir yığın taşı dışarıda bırakır (Kırş. *ST* 1a2ae 17.4c; Aquinas, 1971 VIII.3.1725). İkinci olarak işlevine göre düzenlemek de birleştirilmek için yeterli değildir. Örneğin Aquinas yalnızca "yığılma ya da düzenli bir birleşme" (*QDA* 10c) yoluyla bir olan evin basit bir birlik olduğunu inkar eder.

Ev ve taş yığınları gibi töz olmayanlar, orijinal birleşik tözlerden nasıl ayrıştırılır? Aquinas'a göre salt yığınlar rastgele bir düzenle bir araya getirilirken tözler tözsel bir forma sahip olarak birleştirilir. Bu şekilde bir ayrıştırma akıllara cevhersel ve tesadüfi formların nasıl ayrıştırılacağı sorusunu getirir. Evin formunu tesadüfi form yapan nedir, bir atın formunu cevherî form yapan nedir? Aquinas'ın cevabı:

Tözsel bir form sadece bütünü değil her bir parçayı yetkinleştirir. Bütün parçalardan oluştuğu için bedeninin ayrı kısımlarına varlık vermeyen bütünün bir formu, (ev örneğinde olduğu gibi) terkip ve sıralama olan bir formdur ve öyle bir form arzidir. (*ST* 1a 76. 8c)

Genel olarak formlar şeyleri yetkinleştirir veya şeylere varlık verir. İnşaat malzemelerine belli bir form verildiğinde bir ev meydana gelir. Tözsel formları farklı kılan şey, onun, sadece bütüne değil tözün her bir parçasına varlık vermesidir. Mesela insan ruhu bedeninin her bir parçasına varlık verir. Bedenin el gibi bir bölümünü yaşayan tözden ayırır-sak bu el başka bir şey olur. O eş sesli olarak el denmesi dışında artık bir el değildir.³⁸ Bu, ev ve taş yığınları gibi salt yığınlar için geçerli değildir. Biri taşları yığıldığında ya da bir ev yapıldığında parçalarının herhangi birine varlık vermez. Taşların konumunu değiştirmek ya da tuğlalardan duvar yapmak bütünüyle yeni bir varlık meydana getirir; ama parçalar değişmemiş olarak kalır.

³⁸ Bu doktrin tabii ki Aristoteles'e aittir. Bk. *De meteora* IV 12, 389b31-390a19; *De an.* II 1, 412b19-22; *Met.* VII 10, 1035b24-25. Aquinas bunu oldukça sık tartışır, özellikle bk. *ST* 1a 76.8c.



O halde Aquinas'ın eleştirisinde ne evler ne de taş yığınları tözsel bir formun kullanımını içerir. Her biri sadece “bir terkip ve sıralama” sağlar. Bu daha zayıf türden bir birleşmedir, çünkü böyle bir birliğin parçaları ayrılabilir.³⁹ Eğer ev yıkılırsa, tuğlalar var olmaya devam eder. Ama bir insan ölürse, hiçbir parçası var olmaya devam etmez: “ne hayvan ne de parçaları kalır” (*InGC I.15.108*). Not etmek gerekir ki Aquinas bütün bakımından değil, parçalar bakımından bölünmezliği ele almaktadır. Bu ise önemli bir farklılık yaratır. İnsana bakıldığında ve beden benlikten ayrılıp ayrılmayacağı sorulduğunda cevap evettir. Kişi, benliğine zarar gelmeksizin bacıklarını, kollarını, organ ve dokularını kaybedebilir. Üstelik hücreler sürekli olarak kaybedilir ve kazanılır. Örneğin karaciğer hücreleri beş günde yenilenir (bk. Inwagen, 1990, s. 94). Bu anlamda beden fazlasıyla benlikten ayrılabilir gibi görünüyor. Aquinas tam tersi görüştedir. Bazı parçalar olmadan bütünü yaşayıp yaşamayacağına odaklanmak yerine bütün olmadan parçaların yaşayıp yaşayamayacağını sorgular. Canlı bir töz söz konusu olduğunda parçalar bunu yapamaz. Hatta karaciğer hücreleri vücuttan ayrıldığında var olmaya devam edemez. Parçalar açısından töz, bölünmez bir bütündür.

Olivi daha farklı bir varlık felsefesi yapmakta kararlıdır. O, tözlerin çoklu tözsel formlara sahip olabileceğini kabul ettiğinden dolayı Aquinas'ın önerisi doğrultusunda tözlerin birliğini açıklayamaz. Örneğin hayvanlar sadece ruhun duyuşal ve besleyici kısımları ile değil aynı zamanda bedeninin oluşumunu sağlayan formla oluşturulmuşlardır (yukarı bk.). Olivi burada bir tözün çeşitli tözsel formlarını neyin birleştirdiğiyle alakalı bir problemle karşılaşır. Gördüğümüz üzere onun cevabı maddedir. Olivi şunu söyler: “Madde ilk tözün arazlarla birlikte varlığa gelmesini sağlar. İlk töz de maddenin her formda varlığını sürdürmesini ya da var olabilmesini karakterize eder” (*Quodlibet III q. 3; 20v*). Madde tözü bir bütün haline getirmenin altında yatan sebeptir. Fakat insan özel bir durumdur; biz burada cevherin ruhsal ve bedensel olmak üzere iki farklı çeşidinden bahsetmek zorundayız. Cevherin bu

³⁹ Krş. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* [=InMET] X.3.1974: “Bir varlığın bölünmez ya da bölünmemiş olması durumunda bir şey olduğu söylenir.”



iki türü tabiri caizse hem ruhsal hem bedensel cevheri biçimlendiren her iki türde de ayağı olan, ruhun duyusal kısmı aracılığıyla birleşir. Olivi bu tarz bir birliğin problematik olmadığını ileri sürer: “iki maddenin büyük oranda bir formda ve iki formun bir maddede birleştirilebilmesi gibi insanın ruhsal ve bedensel cevheri bir duyusal formda birleştirilebilir” (q. 51 *ad* 11; II 134). Dolayısıyla Olivi’nin tözsel birliğe dair çok daha cömert bir açıklaması vardır. Aquinas tözün bütün parçalarına varlık veren tek bir forma sahip olduğunda *yalın olan tek bir şey* olduğunu düşünürken, Olivi bir şeyin kısımlarının tözsel olarak birleşebileceği üç farklı ihtimalden söz eder. Biri ya diğerinin formudur ya da onlar bazı tekil formların maddesidir yahut onlar bazı tekil maddelerin formudur.

Olivi böyle bir esnekliğin bizim süregelen dünya görüşümüzle uyuşan bir ontoloji için gerekli olduğuna inanır. Ateş ve taş gibi örnekleri kullanarak Olivi, dar bir hilomorfik açıklamanın, bir maddenin parçalarının nasıl birlik kazandığını açıklayamayacağını savunuyor:

Herhangi iki şeyin birbiriyle tözsel olarak birleştiğinin söylenebilmesi için tözsel olarak duyusal bir şeyde⁴⁰ ya da varsayılan tek bir şey içinde yahut aynı tözsel varlığın parçalarında var olmaları yeterlidir. Bir ateş ya da taşın iki kısmının olması ya da benzeri durumlarda bu, açıktır. Bunlar birbiriyle madde ve form olarak birleşmemiştir, çünkü her birinde ateşin maddesi ve ateşin formu olarak iki kısım vardır. (q. 59; II 539-540)

Tek başına ele alındığında bu pasaj Aquinas’ın ontolojisi için çok fazla zorluk teşkil etmez. Tabii ki de bir taşın parçalarının form olarak maddeyle ilişkilendirilmesine gerek yoktur. Fakat bir taşın parçaları tekil bir tözsel form olarak birleştirilebilirdir ve bu bir taşı *yalın olarak var olan tek bir şey* yapan şey olabilirdi. Fakat Olivi iddiasını iki farklı durum açısından ele alarak devam ettikçe Aquinas için zorluğun nerede olduğu daha da netleşir.

(A) Bu iddia bir diğeriyle tözsel olarak tek bir formda ya da varsayımda birleşen ister suyun maddeleri gibi homojen ister göz ve burun gibi heterojen olsun bütün maddi kısımlar için yeterince açıktır.⁴¹

⁴⁰ Burada Olivi, ruhun duyusal kısmı aracılığıyla birleşmiş bir insanın özel durumunu düşünmüş olmalıdır.

⁴¹ En iyi elyazmasından farklı bir okumayı takiben.



(B) ve aynı iddia, ister tözsel ister ilineksel olsun, beyazlığın parçaları veya ateş formunun parçaları gibi bütün uzamlı formların tüm parçaları için de açıktır. (q. 59; II 540)

Maddi kısımlar konusunda bir anlaşmazlık yoktur. Örneğin Olivi, göz ve burnun tek bir formu paylaşmalarından dolayı birleşmiş olduğunun söylenebileceğinin farkındadır. Olivi B'deki formal kısımları düşündüğünde şu sorun gündeme gelir: uzamsal formların kendi içlerinde kısımlara ayrılabilmesi. Olivi ateş ya da taşın aynı türden birçok daha küçük formun birleşiminden oluşan tözsel bir forma sahip olduğunu düşünür. (Bu tarz formları "uzamsal" olarak adlandırmanın avantajı budur). Bu formal kısımları birleştiren nedir? Formların birleşikliğini biçimlendiren bu gibi durumların ötesinde bir form yoktur. Bunun aksine bu formlar bir şeyi genişletmek için basitçe eklenir. O zaman neden bir ateş ya da taştan bahsediyoruz? Olivi'nin cevabı şudur: bu yığın, bu tekil varsayımın parçası olarak birleştirilir, bundan çıkan tek anlam ise ateş ya da taşın aynı maddi temele sahip olarak birleştirilmesidir. Şu durumda Olivi, bir ateş ya da bir taş gibi şeyleri içermek zorunda olan herhangi bir varlık felsefesinin bu tözlerin kendi maddeleriyle birleştirilmesine izin vermesi gerektiğini iddia ediyor.

Aquinas haklı olarak tözsel birliğin tümüyle indirgeyici bir açıklamasını verme konusunda başarısız olduğundan dolayı bu görüşü eleştirmiş olabilir. Neticede Olivi, bu alt katmanın ne zaman birleşik sayılacağına herhangi bir kriter önermeksizin maddi alt katmanların birliğini kabul eder görünüyor. Bu bağlamda Aquinas'ın düşüncesi daha derindir, ama Aquinas'ın ödemesi gereken bedel tümüyle töz olabilen ateş veya taş gibi şeyleri inkar etmesi olacaktır. Aquinas ateşin farklı parçalarının bir araya gelerek tek bir birleşik töz oluşturduğunu açıkça inkar eder. Bunu yaparken de Aquinas yalnızca sıradan ve somut tözler olan nesnelere canlı tözler olduğu şeklindeki iddiaya kendini adanmış görünür. Kesin konuşmak gerekirse, bu tartışma De Anima şerhinde neden sadece canlı varlıkların beslenebildiğinin söylenebileceğini açıklarken ortaya çıkar. Bir şey "kendi varlığını sürdürmesine hizmet eden bir şeyi aldığı/yediğinde" (II. 9 135-36) beslenmiş olduğu için bu, Aquinas'a göre aşikar değildir. Bu kritere göre ateşin beslendiği görülebilir: bir ateş daha fazla odun atarak beslenir. Aquinas bunun besleme



veya beslenme durumuna has olmadığını ileri sürer, çünkü kesin konuşmak gerekirse bu kriter yeterli değildir. Asıl ateş, daha fazla odun eklendiğinde yanmaya devam etmez, çünkü eklenen odunlar farklı bir ateşi başlatır. Diğer bir deyişle ateş kriteri karşılamak için gerekli birliğe sahip değildir:

Birçok yanan ateşin bir araya gelmesinden oluşan ateş bütünü, yalın bir ateş değildir, fakat bir taş yığının yığın olması gibi yığışım olduğundan dolayı öyle görünür. (145-148)

Bu, ateş için şaşırtıcı bir sonuç değildir. Olivî'nin örneklerinde ateş kesinlikle daha zayıf bir durumdur. Fakat Aquinas yalnızca canlı şeylerin zorunlu birliğe sahip olduğu iddiasını sürdürür. Sadece onların durumunda "canlılık daha önce olduğu gibi aynı kısımda beslenme yoluyla sürdürülür... Onların her bir kısmı hem beslenir hem de büyür" (150-154). Ancak:

Bu ruhu olmayan şeylerde gerçekleşmez; onların ilave yoluyla büyüdüğü görülür. Daha önce var olanın genişlemesi söz konusu olmadığı için başka bir şeyin eklenmesiyle daha büyük bir bütün oluşur. (154-157)

Ruhu olmayan şeyler beslenme kriterlerini karşılamazlar, çünkü eklenen madde orijinal maddenin bir parçasını oluşturmaz. Gerçek anlamda beslenme yeni madde ve yiyeceklerin eklenmesini içermez; ama bu yiyecek orijinal maddenin parçası olur. Tersine ateş, ateşe eklendiğinde, bunun aksine gerçek bir birlik olmaktan ziyade sadece bir birleşme oluşur. Orijinal madde devam ettirilmez, onun yerine "farklı ve daha büyük bir bütün oluşturulur" (yukarıda olduğu gibi). Aquinas yaşamayan tüm şeyler için bunun doğru olduğu kanısında olup "sadece hayat verilmiş şeyler gerçek anlamda büyür" (152-153). Sadece onlar büyür, çünkü sadece onlar zorunlu birlikteliğe sahiptir.

Düşününce Aquinas'ın ateş ya da taşı madde olarak saymaması şaşırtıcı olmamalıdır. Her ikisi de Aquinas'ın tözsel form testini geçmez. Eğer taştan bir parça kırılırsa, bu parça varlığını sürdürür ve geriye (daha küçük) bir taş kalır. Aynısı ateş için de geçerlidir. Bu, ateş ya da taşların formlarının, belki de bölünemeyecek kadar küçük bir taşa ulaşabilecek mikro düzey haricinde, tözsel formlar olmadığını gösterir. Bu noktada uzamsal bir form olmayacağından dolayı Olivî'nin argümantasyon biçiminin hiçbir geçerliliği olmayacaktır.



O halde Aquinas'ın tözler metafiziği yalnızca canlı varlıkları ve en küçük maddi nesnelere içerir. Buna göre evler ve sandalyelerin yanı sıra taşlar, işlenmemiş elmaslar ve altın külçeleri gibi doğal ve cansız nesnelere de kapsam dışında kalacaktır. Bu nahoş bir sonuç olsa da, Olivi'nin düşüncesine dair tespit ettiğimiz çekici bir şeyimiz var. Onun insan bedeni ile ruhunu birleştirme yöntemi, her ne kadar kendi içinde mantıksız olsa da, bir ölçüde makul olan daha genel metafizik iddialara dayanmaktadır.

Kaynaklar

- Adams, M. M. (1987). *William Ockham*. Notre Dame.
- Aquinas, T. (1950). *De divinis nominibus*, chap. XIII sec. 2. In *librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio* içinde . Rome: Marietti.
- Aquinas, T. (1971). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Rome: Marietti.
- Aquinas, T. (1976). *De principiis naturae*. *Opera Omnia* içinde (C. 43).
- Baldissera, A. (1942). *La Decisione Del Concilio di Vienne*. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, (34).
- Barnes, J. (1995). *Metaphysics*. J. Barnes (Ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle* içinde (ss. 66-108). New York: Cambridge University Press.
- Bettoni, E. (1959). *Le dottrina filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*. Milan: Società Editrice "Vita e Pensiero".
- Borgnet (Ed.). (1886). *Summa de creaturis*. *Opera Omnia*. Paris: Vivès.
- Burr, D. (1971). *Peter John Olivi and the Philosophers*. *Franciscan Studies*, (31), 41-71.
- Burr, D. (1976). *The Persecution of Peter Olivi*. *Transactions of the American Philosophical Society*, 66, 3-98.
- Burr, D. (1989). *Olivi and Franciscan Poverty*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dales, R. (1995). *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden: E.J. Brill.
- De Brabant, S. (1972). *Quaestiones in tertium de anima*. (B. Bazán, Ed.). Louvain: Publications Universitaires.



- De unitate intellectus. (1976). *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia* içinde (C. 43). Rome: Editori di San Tommaso.
- Denzinger, H. (Ed.). (1965). *Enchiridion Symbolorum*. Herder: Freiburg.
- Dreiling, R. (1913). *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererbischofs Petrus Aureoli*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster.
- Dumont, S. (1995). The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency. *Modern Schoolman*, (72), 149-167.
- Ehrle, F. (1886). Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne. *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II.
- Fussenegger, G. (Ed.). (1954). *Littera septem sigillorum*. *Archivum Franciscanum Historicum*, (47), 45-53.
- Giele, M. (Ed.). (1971). *Trois Commentaires Anonymes Sur Le Traité De L'âme D'aristote (Philosophes Médiévaux)*. Louvain: Publications Universitaires.
- Gilson, È. (1955). *A History of Christian Philosophy*. New York: Random House.
- In quatuor libros Sententiarum*. (1605). Rome.
- Inwagen, P. van. (1990). *Material Beings*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Jansen, B. (Ed.). (1922). *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum [=II Sent.]*. Bibliotheca Franciscana Scholastica. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Jansen, B. (1934). Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil. *Franziskanische Studien*, (21), 297-314.
- Laberge, D. (1935). Fr. Petri Ioannis Olivi, O. F. M., tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285. *Archivum Franciscanum Historicum*, (28).
- Lottin, D. O. (1932). La composition hylémorphique des substances spirituelles. *Revue neo-scholastique de philosophie*, (34), 21-41.
- Müller, E. (1934). *Das Konzil von Vienne, 1311-1312: Seine Quellen und seine Geschichte*. Münster: Aschendorff.
- Olivi, P. J. (1913). Une lettre inédite de Pierre de Jean Olivi. *Études franciscaines*, 29.



- Partee, C. (1960). Peter John Olivi: Historical and doctrinal study. *Franciscan Studies*, (20), 215-260.
- Pasnau, R. (1997). *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. New York: Cambridge University Press.
- Putallaz, F.-X. (1991). *La Connaissance de Soi au XIII siècle*. Paris: J. Vrin.
- Runciman, S. (1947). *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneider, T. (1973). *Die Einheit des Menschen: Die anthropologische Formel "anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi*. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Münster: Aschendorff.
- Scotus, J. D. (Ed.). (1891). *De rerum principio*. Opera Omnia. Paris: Vivès.
- Tonna, I. (1990). La "pars intellectiva" dell'anima razionale non e' la forma del corpo. *Antonianum*, (65).
- Tractatus de anima. (1674). *Opera Omnia* içinde . Paris.
- Warner, H. J. (1967). *The Albigensian Heresy*. New York: Russel & Russel.
- Wilkes, K. V. (1992). Psuché versus the Mind. M. Nussbaum ve A. O. Rotry (Ed.), *Essays on Aristotle's De Anima* içinde (ss. 109-128). New York: Cambridge University Press.
- Zavalloni, R. (1951). *Richard de Mediavilla et la Controverse sur la Pluralité des Formes*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- Zupko, J. (1993). How Are Souls Related to Bodies? A Study of John Buridan. *Review of Metaphysics*, (46), 575-601.



Öz: Orta Çağ Latin dünyasında Aristoteles'in ruh teorisiyle ilgilenen kimselerden biri de Fransiskan Peter John Olivi'dir (1247/8-1298). Çevirisini yapmış olduğumuz bu çalışmada Olivi'nin temel sorunu, Aristotelesçi madde-form ilişkisinin ne oranda beden-ruh ilişkisine uyarlanabileceğidir. Olivi, Aristoteles'in "ruhun bedeninin formu" olduğu düşüncesini reddetmemekle birlikte, ruhun akli kısmının insanın formu olduğu şeklindeki Aristotelesçi yaklaşımı reddeder. Çünkü Olivi'ye göre, ruh; besleyici, duysal ve akli formları içeren bir formdur; yani o bir formlar birliğidir. Olivi bu haliyle bir bütün olarak ruhun, bedeninin formu olduğu, fakat "insan ruhu"yla kastedilen şeyin akıl olması durumunda bunun, bedeninin formu olmayacağı iddiasındadır. Neticede Olivi'nin, ruh-beden ilişkisine dair düşüncelerini anlamlandırabilmek, Aristotelesçi ruh-beden ilişkisini Olivi ile örtüşen ve ondan ayrılan yönleriyle soruşturmayı gerektirmektedir. Çalışmadan elde edilebilecek sonuç ise, Olivi'nin düşüncelerinin niteliği tartışılabilir olmakla birlikte, bu düşüncelerin kadim sorunlarla ilişkili olduğu doğrultusundadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, madde-suret, ruh-beden, de anima, Olivi.

