

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**RASYONALİTEYİ YENİDEN DÜŞÜNMEK: GASTON BACHELARD VE  
JOHN R. SEARLE'ÜN PERSPEKTİFİNDEN YENİ BİR YAKLAŞIM**

**Doktora Tezi**

**Ömer Faruk KARAKÖSE**

**Ankara, 2025**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**RASYONALİTEYİ YENİDEN DÜŞÜNMEK: GASTON BACHELARD VE  
JOHN R. SEARLE'ÜN PERSPEKTİFİNDEN YENİ BİR YAKLAŞIM**

**Doktora Tezi**

**Ömer Faruk KARAKÖSE**

**Tez Danışman  
Prof. Dr. Celal TÜRER**

**Ankara, 2025**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**RASYONALİTEYİ YENİDEN DÜŞÜNMEK: GASTON BACHELARD VE  
JOHN R. SEARLE'ÜN PERSPEKTİFİNDEN YENİ BİR YAKLAŞIM**

**Doktora Tezi**

**Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Celal TÜRER**

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Adı ve Soyadı**

- 1- Prof. Dr. Celal TÜRER**
- 2- Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR**
- 3- Prof. Dr. Mehmet Hilmi DEMİR**
- 4- Prof. Dr. Murat ARICI**
- 5- Doç. Dr. Tuba Nur UMUT**

**Tez Savunması Tarihi  
24/06/2025**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE,**

**Prof. Dr. Celal TÜNER** danışmanlığında hazırladığım “**Rasyonaliteyi Yeniden Düşünmek: Gaston Bachelard ve John R. Searle’ün Perspektifinden Yeni Bir Yaklaşım (Ankara, 2025)**” adlı doktora tezimideki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

**07/07/2025**  
**Ömer Faruk KARAKÖSE**

## ÖN SÖZ

Yapay zeka teknolojilerinde yaşanan baş döndürücü gelişmeler, insan zihninin ve rasyonalite anlayışının doğasına dair kadim felsefi tartışmaları yeniden görünür kılmıştır. Özellikle ChatGPT, Gemini ve benzeri büyük dil modellerinin (LLM) gündelik yaşama hızla entegre olması, insan zihninin bir tür hesaplama süreci olarak kavranabileceği yönündeki tarihsel yaklaşımı yeni bir güçle tartışma alanına taşımıştır. Bu çerçevede zihin, sembollerin manipülasyonuna indirgenen bir işlemci olarak düşünülmekte; rasyonalite ise tutarlılığı ve verimliliği esas alan formel algoritmalarla eşdeğer görülmektedir. Bu anlayış, rasyonel olanın belirli bir amaç doğrultusunda uygun araçları seçme becerisiyle tanımlanabileceği ve bu yönüyle işlem mantığı içinde garanti altına alınabileceği varsayımına dayanmaktadır. Böylece rasyonalite, insan zihninde işleyen işlevsel bir yeti olarak, hesaplanabilir bir işlem dizgesi biçiminde kavranmaktadır.

İşte bu çalışma, araçsal rasyonalitenin söz konusu varsayımlarını sorgulamayı ve rasyonel olanın doğasına ilişkin daha geniş bir felsefi zemin önermeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, farklı düşünsel geleneklerden gelen Gaston Bachelard ile John R. Searle'ün rasyonaliteye ilişkin tematik yakınlıkları, çalışmanın eleştirel zeminini oluşturmaktadır. Her iki düşünürde de rasyonalitenin işlerlik kazanmasına ilişkin belirginleşen “boşluk” vurgusu — yani nedenselliğin, tutarlılığın ya da anlamın kesintiye uğradığı; fakat aynı zamanda yaratıcı ve sorumlu düşüncenin devreye girdiği alanlar — bu eleştirinin merkezinde yer alır. Çalışma, bu ortak yönelimlerden hareketle “boşluktaki rasyonalite” adını verdiği özgün bir kavramsallaştırma geliştirir. Bu kavramsallaştırma, rasyonalitenin herhangi bir modelle nihai olarak temsil edilemeyeceğini çünkü onun insan zihnine içkin, müstakil bir bilişsel yeti değil sürekli olarak toplumsal, tarihsel ve bilinçsel koşullar altında yeniden şekillenen bir imkan alanı olduğunu savunur.

“Boşluktaki rasyonalite” başlığıyla geliştirilen bu eleştirel okuma, rasyonaliteyi düşünsel açıklığın, sezginin, bağlamsal farkındalığın ve yaratıcı kararın mümkün olduğu bir alana dikkatle yöneltir. Bu anlayış, rasyonaliteyi düşüncenin sınırlarında, belirlenemezliğin içinden doğan ve ahlaki sorumluluğu içeren bir üretkenlik alanı olarak konumlandırır. Rasyonaliteye ilişkin indirgemeci yaklaşımlara karşı bir uyarı işlevi gören bu kavramsallaştırma, rasyonel olanın, onu kavramaya çalışan her temsilin ötesine taşınan bir sürece karşılık geldiğini dile getirir. Bu çalışma, Gaston Bachelard ve John R. Searle’ün eleştirel perspektiflerini bir araya getirerek yapay zeka çağında rasyonaliteyi yeni bir model olarak sunmaktan ziyade felsefi düşüncenin insana özgü olanı yeniden anlama çabasına katkı sunabilecek bir açıklık alanı önermeyi hedeflemektedir.

Bu çalışmanın bugünkü haline ulaşmasında, rehberliği, bilgi birikimi veengin tecrübesiyle yanımda olan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Celal TÜRER’e en derin şükranlarımı sunmak isterim. Doktora ders döneminden başlayarak akademik yolculuğumun her aşamasında karşılaştığım her tıkanıklıkta zihnimi açan yönlendirmeleri ve ufuk açıcı tavsiyeleriyle bana ışık tutmuştur. Kendisinden öğrendiklerim yalnızca bu çalışmayla sınırlı kalmayacak akademik ve kişisel hayatımda kalıcı bir rehberlik olarak varlığını sürdürecektir. Ders dönemimde üzerimde emeği olan, şahsiyeti ve duruşuyla bir akademisyen olarak bizlere örnek teşkil eden değerli hocamız Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ’ye minnettarım. Ayrıca tez izleme sürecinde yapıcı eleştirileri ve yol gösterici katkılarıyla çalışmamı derinleştiren Tez İzleme Komitesi üyelerim Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR ve Prof. Dr. Muhammet Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU’na teşekkürü borç bilirim. Akademik hayatım boyunca hem bir hoca hem de bir baba olarak her zaman yanımda olan, manevi desteğiyle beni yüreklendiren Prof. Dr. Mustafa TEKİN’e şükranlarımı sunarım. Yine çalışmamı okuyan ve değerlendiren Prof. Dr. Mehmet Hilmi DEMİR, Prof. Dr. Murat ARICI, Doç. Dr. Nihat

DURMAZ, Doç. Dr. Metin AYDIN, Doç. Dr. Tuba Nur UMUT ve Doç. Dr. Emrullah KILIÇ'a minnettarlığımı belirtmek isterim. Bu süreçte, özellikle Öğr. Gör. Dr. Yahya İNCETAHTACI'nın katkılarını ayrı bir şekilde anmak isterim. Çalışmamın her aşamasını büyük bir dikkatle okuyarak yönlendiren ve bu tezi tamamlayabileceğime dair inancımı taze tutan yaklaşımı, benim için güçlü bir motivasyon kaynağı olmuştur. Kendisine gönülden teşekkür ederim. Ayrıca Dr. Öğr. Üyesi Samet BÜYÜKADA'ya, tez çalışmamı baştan sona büyük bir titizlikle okuyarak yaptığı düzeltmeler, yönlendirmeler ve sağladığı katkılar için şükranlarımı sunarım. Hayatım boyunca yanımda olan, her koşulda desteklerini hissettiğim sevgili anne ve babama minnettarım. Ancak bu sürecin en büyük teşekkürü, her anımda yanımda olan sevgili eşim Hilal Gizem'e aittir. O, bu yolculuğun yalnızca bir tanığı değil fedakârlıkları, anlayışı ve sabrıyla bu çalışmanın isimsiz bir kahramanı olmuştur. Zaman zaman kendi yükünü de omuzlayarak bana düşünsel alan açan, umutsuzluğa düştüğüm anlarda beni yeniden ayağa kaldıran eşim, bu sürecin görünmeyen ama en güçlü emeğini taşımıştır. Onun varlığı olmasaydı, bu yolun sonu böylesine güçlü bir şekilde tamamlanamazdı. Gözümün nuru çocuklarım İrem ve Asaf Bera ise bu sürecin en büyük anlamı ve neşesi oldular. Varlıklarıyla bana her gün yeniden yaşam sevinci, sabır ve umut aşıladılar. Onlar, bu metnin kelimelere sığmayan ilhamı ve yazılmayan en güzel cümleleridir. Son olarak adlarını burada zikredemediğim hocalarıma, dostlarıma ve arkadaşlarıma da katkı ve desteklerinden ötürü içtenlikle teşekkür ederim. Her biri bu sürecin farklı aşamalarında bana eşlik etmiş ve katkı sunmuştur.

**Ömer Faruk KARAKÖSE**

# İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR.....	VI
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	VII
GİRİŞ.....	1
Rasyonalite Üzerine Eleştirel Bir Bakış: Gaston Bachelard ve John R. Searle .....	4
Rasyonalitenin Sınırlarını Genişletmek: Boşluktaki Rasyonalite'nin İmkânı.....	12
Bir Araçsal Rasyonalite Modeli Olarak Hesaplamalı Yaklaşımlar .....	18
Boşluktaki Rasyonalite Perspektifinden Hesaplamalı Yaklaşımların Sınırları .....	24
Araştırmanın Kaynakları ve Literatürdeki Yeri.....	31
I. BÖLÜM .....	37
1.1.    Rasyonel Düşünmenin Arka Planı .....	38
1.1.1.    Makineler Düşünebilir mi?.....	56
1.1.2.    Bilincin Doğası ve Nitelikleri .....	78
1.1.3.    Zihnin Yönelimselliği ve Çok Boyutlu Düzeyi.....	104
1.1.4.    Dilin İşlevi Sorunu ve Psikolojizmin Direnci .....	120
II. BÖLÜM.....	161
2.1.    Eylemde Beliren Rasyonalite .....	162
2.1.1.    Rasyonalitenin Araçsallaştırılması ve Sınırlılıkları.....	180
2.1.2.    Boşluktaki Rasyonalite: Eylem, Özgürlük ve Benlik Üzerine.....	214

2.1.3.	Rasyonalitenin Öznelerarası Yolculuğu.....	253
2.1.4.	Rasyonalite ve Gerçekçilik Arasındaki Bağlantılar .....	282
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....		314
KAYNAKÇA .....		326
ÖZET .....		348
ABSTRACT .....		349

## KISALTMALAR

A.g.e. : Adı geçen eser

A.g.m. : Adı geçen makale

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

ev. : Türkçeye eviren

d. : Doğum Tarihi

Der. : Derleyen

ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

No: : Number.

. : Ölüm Tarihi

s. : Sayfa

sy. : Sayı

vd. : Ve devamı

Vol. : Volume

Y. : Yıl

## ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Eukleides Algoritması Örneği .....	52
Şekil 2. Turing Makinesi Şeridi.....	53
Şekil 3. Tipik Bir Nöronun Şematik Gösterimi.....	81
Şekil 4: Zihinsel ile Fiziksel Arasındaki Geleneksel Ayrım .....	94
Şekil 5: Boşluğun Aşamaları .....	225

# GİRİŞ

Rasyonalite nedir? Bilgi üretmenin bir yolu mu, düşünmenin düzeni mi yoksa eylemin kılavuzu mu? Bu soruya cevap aramak hem epistemolojik hem de varoluşsal bir alanın kapısını aralamaktır. Robert Nozick'in (1938-2002) de dikkat çektiği gibi rasyonalite sadece neyi bildiğimizi değil nasıl düşündüğümüzü, nasıl karar verdiğimizizi ve nasıl eyleme geçtiğimizi de belirler.<sup>1</sup> Modern düşüncede rasyonalite, insan zihninin işleyişiyle özdeşleşmiş, kimi zaman akıl yürütmenin ideal yapısı, kimi zaman ise bireysel çıkarı maksimize eden bir hesaplama işlevi olarak tanımlanmıştır. Özellikle son yüzyıldaki teknolojik dönüşüm, rasyonalite anlayışını derinden etkilemiştir. Bilgisayar teknolojileri ve yapay zeka modelleri, insanın karar alma süreçlerini biçimsel yapılarla temsil etmeye yönelerek, rasyonalitenin giderek daha işlevsel, ölçülebilir ve algoritmik bir çerçevede anlaşılmasına yol açmıştır. Bu bağlamda hesaplamalı yaklaşımlar, çağdaş rasyonalitenin baskın ifadesi haline gelmiştir.

Rasyonalitenin bu işlevselleştirilmiş çağdaş formu, düşünce tarihine yerleşmiş bir paradigmaya, araçsal rasyonalite anlayışına dayanmaktadır. Aslında bu anlayış, tarih boyunca pratik akıl geleneğiyle sınırlı bir yönelimi temsil etmiş; belirli bağlamlarda eylemi yönlendiren bir ilke olarak şekillenmiştir. Aristoteles'te ereksel neden anlayışıyla amaca yönelmiş eylemin akıl tarafından düzenlenmesi, Hume'da aklın tutkular doğrultusunda çıkarım yapan bir yeti olarak konumlandırılması ve Kant'ta ahlaki buyrukların gerçekleştirilmesinde en uygun araçların belirlenmesine yönelik bir akıl işlevi öne çıkmıştır.<sup>2</sup> Felsefi yönelimleri birbirinden oldukça farklı olan bu üç düşünürde dahi rasyonalite, en

---

<sup>1</sup> Robert Nozick, *The Nature of Rationality* (New Jersey: Princeton University Press, 1983), xi; Robert Hanna, *Rationality and Logic* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2006), xvi.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 433a15; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 279; Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 34.

azından pratik akıl düzeyinde belirli bir hedefe ulaşmayı sağlayan uygun araçların seçimiyle tanımlanmıştır. Bu durum araçsal rasyonalitenin tarihsel olarak ne denli güçlü ve yaygın bir kabul gördüğünü ortaya koymuştur. Nitekim bu anlayış, yalnızca tarihsel felsefi geleneklerde değil zamanla gündelik karar alma biçimlerinde de yerleşik bir norma dönüşmüş; hedefe götüren yolların uygunluğu ve etkinliği, bireysel eylemlerin yönünü belirleyen temel ölçütlerden biri şeklinde kabul edilmiştir.<sup>3</sup>

Araçsal rasyonalite anlayışı, zaman içerisinde sadece belirli eylemlere yön veren pratik bir ilke olmaktan çıkarak, insan zihninin doğasına ilişkin normatif bir modelin zeminini oluşturmaya başlamıştır. Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilgisayar bilimlerinde yaşanan kuramsal ve teknik dönüşümlerle birlikte, zihnin işleyişi giderek hesaplanabilir süreçler bağlamında açıklanmaya başlanmıştır. Bu bağlamda zihin, bir tür işletim sistemi gibi kavramsallaştırılmakta; düşünme, girdi ve çıktılarının biçimsel olarak işlendiği bir süreç olarak tasvir edilmektedir. Rasyonalite ise bu sürecin tutarlı, şeffaf ve verimli şekilde yürütülmesini sağlayan algoritmik bir işlem yetkinliği üzerinden tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Böylece rasyonel düşünme, karar alma ve eyleme geçme gibi zihinsel süreçler, nicel hesaplamalarla temsil edilebilen yapılar aracılığıyla açıklanmakta; zihinsel etkinlikler, formel ve ölçülebilir bir düzlem üzerinden anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Ne var ki zihnin yalnızca hesaplanabilir süreçler üzerinden tanımlanması, insan düşüncesinin bütünlüklü doğasını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Özellikle belirsizlik altında karar verme, yaratıcı sıçrama, anlam inşası ve bağlama duyarlılık gibi özellikler, zihinsel süreçlerin salt biçimsel işlemlerle temsil edilemeyecek kadar karmaşık olduğunu göstermektedir. Hesaplamalı yaklaşımların öngördüğü algoritmik işleyiş, zihnin sadece

---

<sup>3</sup> Nicholas Rescher, *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 1-2; Jon Elster, *Ekşi Üzümler: Rasyonalitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar*, çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 13.

<sup>4</sup> John Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, çev. Kemal Bek (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 35-39.

belirli durumlarda gösterdiği işlem kabiliyetlerini tanımlayabilir; ancak insan zihni, çoğu zaman kural dışı durumlara uyum sağlama, beklenmedik anlamlar üretme ve özgül bağlamlarda özgün eylemlerde bulunma yetisiyle öne çıkar. Bu nedenle araçsal rasyonalitenin çağdaş türevlerinde benimsenen bu hesaplamacı yaklaşım, zihnin indirgenemez niteliklerini göz ardı eden daraltıcı bir çerçeve ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda araçsal rasyonalitenin insanın rasyonel kapasitesini tüm yönleriyle temsil etmekte yeterli olamayacağı söylemek pekâlâ mümkündür. Başka bir deyişle insan, önceden belirlenmiş hedeflere yönelen bir varlık olmaktan ziyade belirsizlik koşullarında karar verebilen, ahlaki değerlendirmelerde bulunabilen, toplumsal ilişkiler içinde anlam kurabilen ve bağlama duyarlı davranışlar geliştirebilen vasıflara sahiptir. Araçsal rasyonalitenin öngördüğü özne modeli ise süreklilik ve tutarlılık ilkelerinden hareketle zihinsel süreçleri salt mekanik işleyişler olarak açıklama eğiliminde olan bir rasyonalite yapısına kapı aralamaktadır. Bu modelin irade çatışmaları, ahlaki gerilimler, değer üretimi ve toplumsal bağlamlar gibi karmaşık süreçleri açıklamakta sınırlı kaldığı gözlemlenir.<sup>5</sup> Ayrıca bu model, araçsal uygunluğu merkeze alırken rasyonalitenin temelini oluşturan ontolojik ve epistemolojik varsayımları da durağanlaştırma yönünde bir eğilim sergiler. Böylesi bir felsefi sabitlik çoğu zaman bilimsel veya sosyal düzeyde değişimin, kırılmanın ve yeniden yapılanmanın önünü tıkayan bir gerçekçilik anlayışına yol açabilir. Gündelik yaşamdaki karar alma biçimlerinden bilimsel yeniliklere, sosyal dönüşümlerden ahlaki sorunlara kadar uzanan çok katmanlı ve dinamik süreçleri kavramakta bu yaklaşımın yetersiz kaldığı ya da açıklama gücünün zayıfladığı durumlarla karşılaşılabilir. Bu nedenle araçsal rasyonalite, sadece teknik düzeyde değil felsefi düzeyde de yeniden düşünülmesi gereken bir çerçeve

---

<sup>5</sup> Jonathan Way, “Instrumental Rationality”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, ts. (Erişim 14 Nisan 2025); Niko Kolodny - John Brunero, “Instrumental Rationality”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, 2023. (Erişim 20 Mayıs 2024)

olarak değerlendirilmeye açıktır. Nitekim Nozick, *The Nature of Rationality* adlı eserinde araçsal rasyonalitenin bu sınırlılıklarını fark ederek onun rasyonalitenin tümü olmadığını ve pratik aklın bütün süreçlerini kuşatmakta yetersiz kaldığını ileri sürer.<sup>6</sup> Nozick'e göre bu yaklaşım, rasyonaliteyi verilmiş hedeflere ulaşmada etkili araçları seçme süreciyle sınırlar ve bu sınır, hedeflerin neye dayanarak belirlendiğini gözden geçirir.<sup>7</sup> Böyle bir çerçevede rasyonel kararların dayandığı değerler, anlamlar ve ilkeler görünmez hale gelir. Bu meyanda Nozick, rasyonalitenin işlemsel başarı kabiliyetinden çok bireyin değer dünyası, etik yönelimi ve kararlarına yüklediği anlamla birlikte düşünülmesi gerektiğini savunur. Bu anlayışta rasyonalite, araçların işlevselliğini aşan, simgesel yapılar, ilkelere bağlı seçimler ve gerekçelendirme yetisiyle örülmüş daha geniş bir düşünme biçimi olarak şekillenir.<sup>8</sup>

### **Rasyonalite Üzerine Eleştirel Bir Bakış: Gaston Bachelard ve John R. Searle**

Rasyonalitenin daha geniş bir bağlamda ele alınması gerektiğine işaret ederek, araçsal rasyonalitenin sınırlılıklarını görünür kılan diğer bir düşünsel eğilim, Gaston Bachelard (1884–1962) ve John R. Searle'nin (1932–) felsefi yaklaşımlarında belirginleşir. Bachelard modern bilim anlayışına ve insan zihnine dair geliştirdiği çok katmanlı yaklaşımıyla kıta Avrupası geleneği içinde öne çıkan son derece özgün bir filozoftur.<sup>9</sup> Ona göre Einstein'ın görelilik kuramı ve kuantum mekaniği gibi modern bilimsel gelişmeler, klasik akılcılığın sınırlarını zorlamış ve yeni bir akılcılık anlayışını zorunlu kılmıştır. Bu doğrultuda Bachelard, salt biçimsel ya da apriori bir akıl anlayışını yetersiz bularak “uygulamalı akılcılık” (*rationalisme appliqué*) kavramını öne sürer. Bu anlayış aklın salt soyutlamalar yerine

---

<sup>6</sup> Nozick, *The Nature of Rationality*, 134.

<sup>7</sup> Nozick, *The Nature of Rationality*, 139.

<sup>8</sup> Nozick, *The Nature of Rationality*, 140.

<sup>9</sup> Roch C. Smith, *Gaston Bachelard Philosopher of Science and Imagination* (New York: Suny Press, 2016), xix.

deneyle iç içe geçmiş dinamik bir etkinlik olduğunu savunur. Akıl, deney aracılığıyla uygulanmalı, deney ise akıl tarafından yapılandırılmalıdır.<sup>10</sup> Bu yaklaşımın epistemolojik karşılığı ise bilginin sabit temeller yerine tarihsel kopuşlara, kırılmalara ve yeniden yapılanmalara dayandığı görüşüdür. Bachelard tarafından “epistemolojik kopuş” (*rupture épistémologique*) olarak tanımlanan bu görüş, bilginin süreklilikten çok kırılmalarla ilerlediğini savunur<sup>11</sup> ki, bu yönüyle Kuhn’un bilimsel devrim anlayışına öncül bir zemin hazırlar.<sup>12</sup> Bu çizgi öğrencisi Georges Canguilhem (1904-1995) aracılığıyla Michel Foucault’ya (1926-1984) kadar uzanır. Bachelard’ın bilgiyle ilişkili epistemolojik süreksizlik vurgusu, her ne kadar kendisini bir epistemolog olarak tanımlamasa da Foucault’nun, özellikle bilgi-iktidar çözümlemelerinde yeniden yankı bulur.<sup>13</sup>

Diğer taraftan Bachelard’ın zihin kavramı üzerine görüşleri sadece bilim felsefesi eserleriyle sınırlı değildir. Poetika alanındaki çalışmaları, onun zihni yalnızca kavramsal değil aynı zamanda imgesel, çağrışımsal ve duygusal süreçlerle işleyen bir yapı olarak ele aldığını gösterir.<sup>14</sup> Bu bağlamda geliştirdiği *şairene zihin* anlayışı, *akademik zihne* karşıt bir kavrayışı temsil eder.<sup>15</sup> Zihnin bu çift yönlü işleyişi — bir yanda kavramsal ve deneysel, diğer yanda sezgisel ve imgesel — onun bilimsel düşünceye yaklaşımının temelini oluşturur. Bachelard’a göre bilim, sabit ilkeler etrafında gelişen kümülatif bir süreç değildir; kavramlarını

---

<sup>10</sup> Gaston Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, çev. Emine Sarıkartal (İstanbul: İthaki Yayınları, 2009), 11-12.

<sup>11</sup> Ferhat Taylan, “Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji”, *Bilimsel Zihnin Oluşumu: Bilginin Psikanalizine Katkı* içinde (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 2.

<sup>12</sup> Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019), 77.

<sup>13</sup> Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 14. Foucault, Fransız felsefesinde Sartre ve Merleau-Ponty gibi deneyim, anlam ve özne merkezli bir çizgi yerine Cavaillès, Bachelard, Koyré ve Canguilhem’in temsil ettiği bilgi, rasyonalite ve kavram felsefesi çizgisini takip eder. Bkz. Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 356. Bachelard’ın epistemolojiye etkisi, bilim felsefesindeki yenilikçi yaklaşımlarının ötesinde Fransız felsefesi içinde tarihsel epistemoloji geleneğinin oluşumuna da yön vermiştir. Lecourt, Bachelard’ı bu geleneğin başlatıcısı olarak konumlandırırken Canguilhem ve Foucault gibi düşünürlerin de bu çizgiyi takip ederek tarihsel epistemoloji bağlamında önemli katkılar sunduklarını belirtir. Detaylı bir okuma için bkz. Dominique Lecourt, *Marxism and Epistemology Bachelard, Canguilhem, and Foucault*, çev. Ben Brewster (London: NLB, 1975), 25.

<sup>14</sup> Gaston Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, çev. Aytaç Yiğit (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995), 84.

<sup>15</sup> Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, 7.

dönüştürme ve yaratıcı bir “hayır” deme kapasitesiyle ilerleyen bir etkinliktir. Bu “hayır diyen felsefe”, olağan bilim anlayışına karşı rasyonel bir eleştiri olduğu kadar şairane zihnin hayal gücüyle kurulan alternatif düşünme biçimlerinin de ifadesidir.<sup>16</sup>

Bu yaratıcı dönüşüm anlayışı, Bachelard’ın bilimsel ilerlemeyi açıklamak için geliştirdiği kavramsal çerçevede netleşir. Bilimsel ilerleme, geçmişin kavramsal tortularına karşı imgesel sıçramalar ve epistemolojik kopuşlarla yön bulur. Bu yaklaşım, “epistemolojik engel”, “epistemolojik kopuş”, “epistemolojik edim” ve “epistemolojik profil” gibi kavramlarla şekillenir ve genel olarak “Bilimsel Değişim Modeli” (*Model of Scientific Change*) olarak adlandırılır.<sup>17</sup> Bu modele göre bilimsel düşünce, durağan bir birikim yerine epistemolojik kopuşlarla ilerleyen, kavramsal engelleri aşarak kendini sürekli yeniden kuran bir etkinliktir. Bu türden bir dönüşüm, bireysel çabanın ötesinde, bilim toplulukları içerisinde işleyen kolektif, eleştirel ve denetleyici süreçler aracılığıyla mümkündür. Bu nedenle Bachelard bilimsel düşüncenin, bireysel bir akıl yürütmenin sonucu yerine tarihsel süreksizlikler, kavramsal dönüşümler ve kolektif eleştiri süreçleriyle biçimlenen toplumsal bir etkinlik olduğuna ifade eder. Nitekim Bachelard’ın sıklıkla kullandığı “bilim şehri” ve “okul” gibi imgeler, bilimsel bilginin bireysel bilinçten çok, bir gelenek ve eleştirel ortam içerisinde geliştiğini gösterir.<sup>18</sup> Diğer bir deyişle bilimsel düşünce ancak zihinsel yönelimin, toplumsal etkileşimin ve kavramsal dönüşümün birlikte işlediği bir zeminde oluşabilir. İşte bu bütünlük, Bachelard için rasyonalitenin de gerçek doğasını oluşturur: Rasyonalite ne

---

<sup>16</sup> Gaston Bachelard, *Yok Felsefesi*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 11; Gaston Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2008), 56.

<sup>17</sup> “Bilimsel Değişim Modeli” (*Model of Scientific Change*) ifadesi, Bachelard’ın bilim anlayışını sistematikleştirmek amacıyla Gary Gutting tarafından önerilmiştir. Gutting, Bachelard’ın epistemoloji kapsamında dile getirdiği engel, kopuş, edim ve profil gibi kavramlarını, bilimsel bilgi tarihindeki dönüşümleri açıklayan kuramsal bir çerçeve olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, Bachelard’ın felsefesini yalnızca bilim sosyolojisi ya da bilim tarihi bağlamında değil yapısal bir epistemoloji modeli olarak da yorumlamaya imkân tanır. Bkz; Gary Cutting, “Gaston Bachelard’s Philosophy of Science”, *International Studies in the Philosophy of Science* 2/1 (1987), 57.

<sup>18</sup> Gaston Bachelard, *L’activité Rationaliste de La Physique Contemporaine* (Paris: Les Presses Universitaires de France, 1965), 25; Gaston Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu: Bilginin Psikanalizine Katkı*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 312.

yalnızca bireysel aklın ürünü ne de teknik bir yöntem meselesidir; o, bilimsel yönelimlerin kavramsal kopuşlarla dönüştüğü, deneyle sınanarak yeniden biçimlenen ve bilim toplulukları içinde inşa edilen çok katmanlı bir zihinsel süreçtir.

Bachelard'a göre rasyonalite, zihnin imgesel yönelimi ile kavramsal müdahale arasında kurulan dinamik ilişkiye ve bu ilişkinin toplumsal ortamlarda işlenmesine dayanır. Ancak bu yapının altında, düşüncenin gerçeklikle kurduğu daha derin bir bağ da yer alır. Rasyonalitenin biçimi yalnızca zihinsel ve kolektif süreçlerle değil aynı zamanda bu süreçlerin dayandığı gerçeklik anlayışıyla belirlenir. Ona göre her rasyonalite modeli, örtük ya da açık biçimde bir gerçeklik tasarımına yaslanır; bu tasarım, bilginin nasıl üretileceğini, hangi yöntemlerle işleneceğini ve anlamın ne tür yapılar içinde kurulacağını yönlendirir.<sup>19</sup> Bu çerçevede Bachelard açısından bilimsel düşünce, sabit ve dışsal bir dünyanın edilgin temsiline indirgenemez; aksine kuramsal müdahaleler yoluyla sürekli olarak dönüştürülen, eleştirel aklın etkinliğinde yeniden yapılandırılan ve dinamik bir gerçeklik anlayışı içinde şekillenen yaratıcı bir faaliyettir.<sup>20</sup> Gerçeklik ise bu bağlamda zihnin dışında duran durağan bir nesnellik değil bilgi üretim süreçleriyle birlikte sürekli olarak yeniden kurgulanan, tarihsel olarak dönüşen ve kuramsal çerçeveye biçimlenen bir inşa alanı olarak kavranır. Bachelard'ın bu yaklaşımı, indirgemeci ve dogmatik rasyonalite formlarına karşı, rasyonalitenin dönüşümcü, bağlamsal ve tarihsel boyutlarını öne çıkaran eleştirel bir perspektif sunar.<sup>21</sup>

Diğer taraftan Searle, çağdaş analitik felsefenin önde gelen figürlerinden biri olarak dil, zihin ve toplumsal gerçeklik alanlarında geliştirdiği çok katmanlı düşünsel çerçevesiyle dikkat çeker. Hocası J. L. Austin ile geliştirdikleri Söz Edimleri (Speech Act) kuramı

---

<sup>19</sup> Gaston Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel* (Paris: Les Presses Universitaires de France, 1972), 141.

<sup>20</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 17-18.

<sup>21</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 45-46.

aracılığıyla Searle, dili salt bir betimleme aracı olarak görmek yerine dünyada eylem gerçekleştiren yaratıcı bir yetenek olarak tanımlar.<sup>22</sup> Bu yaklaşım, anlamın sözdizimsel düzeyi aşarak bilinç, yönelimsellik ve toplumsal etkileşim (bağlam) yoluyla kurulduğunu ortaya koyar. Buna göre dil, insanın bilişsel yapısıyla iç içe geçmiş, yönelimselliğe dayalı ve biyolojik temelli bir yeti olarak tanımlanır.<sup>23</sup> Anlam ise biçimsel yapıların ötesinde zihinsel içeriklerin bağlamsal düzenlenişiyle ortaya çıkar.<sup>24</sup> Başka bir deyişle dil, yalnızca sembolleri işleyen bir sistem değil bilinçli varlıkların yönelimleri ve toplumsal ilişkileri aracılığıyla kurulan anlam dünyasının temel aracıdır. Böylece dil, yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesine geçerek zihinsel ve toplumsal süreçleri birbirine bağlayan kurucu bir işlev kazanır. Bu anlayış, özellikle 1980’li yıllardan itibaren Searle’ün dil felsefesinden zihin felsefesine yönelmesiyle birlikte daha belirgin bir hal alır. Bu yönelimde dil, betimleyici işlevin ötesine geçerek, bilincin yönelimselliğiyle şekillenen ve zihinsel içeriklerin dışavurumuna olanak sağlayan bir kapasite olarak kavranır.<sup>25</sup>

Bu çerçevede Searle’ün geliştirdiği Çince Odası Argümanı (*Chinese Room Argument*), anlamın salt sentaktik işlemlerden üretilebileceği varsayımına yöneltilmiş temel bir felsefi itirazdır.<sup>26</sup> Bu argüman, özellikle bilgisayar devrimi sonrasında ivme kazanan ve zihni sentaktik işlem kapasitesiyle özdeşleştiren hesaplamalı yaklaşımların dayandığı ön kabulü sorgular. Searle’e göre zihin, üçüncü şahıs betimlemeleriyle kavranamayacak olan birinci şahıs deneyiminin alanıdır.<sup>27</sup> Bilinç durumları, indirgenemez nitelikleriyle

---

<sup>22</sup> John R. Searle, *Söz Edimleri*, çev. R. Levent Aysever (İstanbul: Ayraç Yayınları, 2000), 92.

<sup>23</sup> John R. Searle, “What is to be done?”, *Topoi* 25 (2006), 102-103.

<sup>24</sup> John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İçyüz (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 23.

<sup>25</sup> John R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 9.

<sup>26</sup> John R. Searle, “Minds, Brains and Programs”, *The Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), 417-418. Bu çalışmada, Searle’ün “Chinese Room Argument” adlı düşünce deneyine gönderme yapılırken, yaygın kullanımdaki “Çin Odası” ifadesi yerine bilinçli olarak “Çince Odası” ifadesi tercih edilmiştir. Bu tercih, deneyin özünde fiziksel bir mekândan ziyade dilsel işlemenin –özellikle de anlamı bilinmeyen bir dili (Çince) salt sözdizimsel kurullarla işlemeye indirgeme girişiminin– eleştirilmesine dayanır. Söz konusu deney, anlamın yalnızca sentaktik işlemle elde edilemeyeceğini savunarak, dil ve bilinç arasındaki ilişkinin indirgenemezliğini vurgular.

<sup>27</sup> John R. Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, çev. Deniz Saraç (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 134.

rasyonalitenin yalnızca işlem basamaklarına indirilemeyeceğini açık biçimde ortaya koyar.<sup>28</sup> 1990'lı yıllardan itibaren Searle'ün bu kuramsal çerçevesi, toplumsal gerçekliğin doğasına yönelen yeni bir felsefi hat kazanır. Bu doğrultuda dil, yalnızca düşüncenin basit bir dışavurumu yerine hem toplumsal kurumları hem de normatif yapıları, kolektif bilinç yönelimleri üzerinden kuran bir yeti olarak ele alınır. Dil, bilince—hem bireysel deneyimlere hem de kolektif paylaşıma dayanan bir bilinç zeminine— yaslanarak toplumsal gerçeklikleri inşa eder. Bu inşa sürecinde dil, kolektif ve deontolojik bir boyut kazanır; çünkü kurduğu yapılar yalnızca işlevsel değil, normatif geçerlilik talep eden anlam alanlarıdır. Bu yapılar arasında Searle'ün “statü işlevi” adını verdiği kurumsal biçimler—para, mülkiyet, vatandaşlık gibi— yalnızca birer toplumsal kurgu değil, kamusal sorumluluk ve ahlaki yükümlülükler doğuran yapılarıdır.<sup>29</sup> Bu yönleriyle söz konusu gerçeklikler, dilin kurucu olduğu kadar deontolojik bir işleve de sahip olduğunu gösterir. Zira bu yapılar, ancak zihnin hem bireysel hem de kolektif düzeyde bilinçli olmasıyla anlam ve bağlayıcılık kazanır.<sup>30</sup>

Searle'ün rasyonalite anlayışı, tam da bu üç unsur—dil, zihin ve toplumsal gerçeklik—arasındaki eşzamanlı etkileşim içinde biçimlenir. Rasyonalite, yalnızca zihinsel işlem süreçlerine indirgenemez; dil aracılığıyla kurulan anlam yapılarında, bilinçli yönelimsellikte ve toplumsal kurumlarla çevrili yaşam dünyasında eşzamanlı olarak işleyen çok katmanlı bir düşünsel sürece karşılık gelir. Bu nedenle, Searle'ün zihin felsefesinden toplumsal gerçeklik kuramına uzanan çizgisi, rasyonalitenin sadece bireysel karar alma değil aynı zamanda bu kararların nasıl gerekçelendirildiği, nasıl paylaşıldığı ve hangi gerçeklik tasarımı içinde şekillendiği sorularına da yanıt verir.<sup>31</sup> Bu çok katmanlı yapı, yalnızca dışsal

---

<sup>28</sup> John R. Searle, *Rationality in Action* (Cambridge: The MIT Press, 2001), 12-13.

<sup>29</sup> John R. Searle, *Making The Social World The Structure of Human Civilization* (Oxford University Press, 2010), 58.

<sup>30</sup> Searle, *Making The Social World*, 145-146.

<sup>31</sup> John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum Gerçek Dünyada Felsefe*, çev. Alaattin Tural (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 23.

ilişkilere değil aynı zamanda bireyin bilinçli etkinliğine ve anlam kurma çabasına içkin olarak işler. Rasyonel fail, bilinçli yönelimiyle, toplumsal olarak üretilmiş kavramsal şemaları kullanarak dünyaya dair anlamlı temsiller kurar; bu temsilleri dil aracılığıyla ifade eder ve toplumsal anlam zemininde paylaşılabilir kılar. Ancak bu süreç yalnızca içsel tutarlılıkla ya da toplumsal geçerlilikle de sınırlı değildir; zihinsel temsillerimizden bağımsız bir gerçekliğe yönelimi ve bu gerçeklikle ilişki kurmayı mümkün kılan kavramsal-yönelimsel bir bağlamı da içerir.<sup>32</sup> Gerçekliğin zihinsel temsillerden bağımsız olarak var olduğu yönündeki kabul, Searle'ün rasyonalite anlayışının temel koşuludur.<sup>33</sup> Bu anlayışa göre rasyonalite, insanın gerçekliğe yönelmiş tüm anlamlandırma, açıklama ve düşünme çabalarını kuşatan bir süreçtir. Bu sürecin taşıyıcısı bilinçli öznedir; ancak bu özne, yalnızca bireysel kararların değil, kurumsal yapılarla iç içe geçmiş yaşam dünyasının da düşünsel sorumluluğunu üstlenir.<sup>34</sup> Dolayısıyla rasyonalite, gerçekliğe yönelen, dilsel olarak ifadesini bulan ve toplumsal bağlamda geçerlilik kazanan çok katmanlı bir düşünme süreci içinde belirginlik kazanır.<sup>35</sup>

Belirtmek gerekir ki, rasyonalite sorunu bağlamında Bachelard ve Searle, farklı felsefi geleneklerden beslenen ve farklı disiplinsel perspektiflere sahip olmalarından dolayı, ilk bakışta birbirinden ayırışan yönelimler sergilerler. Gerçekten de Bachelard, rasyonaliteyi esasen bilimsel düşüncenin tarihsel evrimi ve epistemolojik dönüşümler bağlamında ele alır.

---

<sup>32</sup> John R. Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 188-189.

<sup>33</sup> John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 23. Burada Searle'ün gerçekçilik anlayışının, zihinden ontolojik olarak bağımsız bir varlık alanı savunusuyla mı yoksa zihinsel temsillerden bağımsız bir gerçekliğin olanaklılığı iddiasıyla mı temellendiği dikkatle ayırt edilmelidir. İlki, Searle'ü bizzat eleştirdiği Kartezyen düalizme indirgemek anlamına gelirken ikincisi, onun zihinsel temsillerin ötesinde, ancak onlarla doğrudan özdeşleştirilemeyecek bir gerçekliğin varlığına işaret eden tutumuyla uyumludur. Bu bağlamda, Searle'ün işaret ettiği ve vurguladığı gerçekçilik, zihinsel temsillerin sınırlarını aşan fakat yine de epistemolojik olarak doğrudan kavranamayacak bir dış dünyanın varlığını savunur. Bu farkın ayrıntılı tartışması "2.4. Rasyonalite ve Gerçekçilik Arasındaki Bağlantılar" başlığı altında yapılmaktadır.

<sup>34</sup> Searle, *Making The Social World*, 139-140.

<sup>35</sup> Searle, "What is to be done?", 108.

Onun için rasyonalitenin biçimlenişi, bilimsel bilginin süreksizlikler ve “epistemolojik kopuşlar” içerisindeki ilerleyişiyle derinden ilişkilidir.<sup>36</sup> Bachelard, bilimsel rasyonalitenin katı mantıksal yapıların ötesinde, hayal gücü ve sezgi gibi unsurları da barındıran dinamik bir süreç olduğunu vurgular. Öte yandan Searle rasyonaliteyi zihinsel durumların yönelimselliği, bilinçli niyetlilik ve toplumsal etkileşimler çerçevesinde inceler. Ona göre rasyonalite, dilin semantik yapısı ve etik normlarla iç içe geçmiş bir biçimde anlam kazanır. Searle, rasyonalitenin pratik alandaki tezahürlerine, yani karar alma ve eyleme geçme süreçlerindeki bilinçli akıl yürütmelere odaklanır.<sup>37</sup> Bu yönüyle Searle’ün yaklaşımı, rasyonaliteyi daha çok insanın gündelik yaşamındaki bilişsel ve ahlaki pratikler üzerinden anlamlandırma eğilimindedir. Ancak bu belirgin farklılıklara rağmen Bachelard ve Searle’ü aynı düşünsel düzlemde buluşturan önemli bir ortak eleştirel eğilim mevcuttur.<sup>38</sup> Her iki filozof da rasyonaliteyi yalnızca araçsal işlevsellik veya basit mantıksal tutarlılık üzerinden tanımlamaya çalışan yaklaşımların yetersizliğini şiddetle eleştirir.<sup>39</sup> Başka bir deyişle her iki filozof, insan zihninin dinamik doğasını ve karar ile eylem arasındaki karmaşık, kesintili ve yeniden yapılandırıcı süreçleri göz ardı eden indirgemeci rasyonalite anlayışlarının, insanın düşünsel ve eylemsel imkânlarını daralttığına işaret eder. İşte tam da bu noktada, dikkatli bir okur için Bachelard ve Searle’ün bir araya gelmesi anlam kazanır. Farklı yollardan gelmiş

---

<sup>36</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 56.

<sup>37</sup> Searle, *Rationality in Action*, xvi.

<sup>38</sup> Bachelard ve Searle’ün araçsal rasyonaliteye yönelik eleştirileri *araçsal rasyonalite* kavramı altında sistematikleştirilmemiş olsa da tartışmaları doğrudan bu rasyonalite anlayışının varsayımlarına yönelir. Bachelard *Sürenin Diyalektiği* adlı eserinde, bir eylemin gerçekleşmesinde fizyolojik koşullarla psikolojik istem arasında doğrudan bir geçiş olmadığını savunur. Örneğin bir bilardo topuna vurma istenci, doğrudan kas gücüyle yapılan hareketle özdeş değildir; bu iki süreç arasında bir süreksizlik, bir aralık vardır. Bu düşünce, eylemi yalnızca amaçlar uğruna seçilen araçların sonucu olarak gören yaklaşıma açık bir eleştiridir. Searle ise araçsal rasyonalitenin “amaçlara ulaşmak için en uygun aracın seçilmesi” şeklindeki tanımını yetersiz bulur. Karar ile eylem arasında, arzulanan amaca indirgenemeyen nedenler bulunduğunu ve rasyonel edimin bu karmaşık yapılar içinde anlam kazandığını ileri sürer. Bu itirazlar, rasyonalitenin araçsal forma indirgenemeyeceğine ve bu biçimiyle insan edimini açıklamada yetersiz kaldığına işaret eden eleştirel bir zeminde birleşir. Bkz. Gaston Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, çev. Emine Sarıkartal (Ankara: Fol Kitap, 2021), 88; Searle, *Rationality in Action*, 1-2.

<sup>39</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 45; Searle, *Bilincin Gizemi*, 25-26.

olmalarına rağmen, rasyonalitenin çok katmanlı, dinamik ve indirgenemez bir yapı olduğunu savunarak, bu karmaşık fenomenin daha derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunurlar. Bu ortak eleştirel duruş, onların arasında sistematik bir birlikten ziyade rasyonaliteye dair daha geniş ve kapsayıcı bir sorgulama arayışında ortak bir düşünsel doğrultu olduğunu gösterir. Bu meyanda çalışmamız, bu ortak perspektifi görünür kılmayı ve araçsal rasyonalitenin ötesinde, rasyonalite kavramının daha kapsamlı ve derinlemesine anlaşılmasına olanak sağlayan yeni bir okuma çerçevesi geliştirmeyi amaçlamaktadır.

## **Rasyonalitenin Sınırlarını Genişletmek: Boşluktaki Rasyonalite'nin İmkânı**

Bachelard ve Searle'de farklı arka planlara rağmen belirginleşen ortak eğilim, çalışmamız tarafından "boşluktaki rasyonalite" başlığı altında kavramsallaştırılmakta ve araçsal rasyonalitenin sınırlarını aşan geniş bir düşünsel yönelimi olarak ele alınmaktadır. Bu kavramsallaştırma, araçsal rasyonalitenin çizgisel, sürekli ve algoritmik olarak hesaplanabilir yapısına karşı, düşünsel bir açıklık ve müdahale alanı önerir. Başka bir deyişle klasik anlamda rasyonalite, belirli bir düzen, süreklilik, yapı ve tutarlılık çerçevesinde işlerlik kazanır. Rasyonel olmak, çoğunlukla önceden belirlenmiş hedeflere ulaşmayı sağlayan hesaplanabilir yolları izlemekle özdeşleştirilir. Buna karşın boşluk, yönsüzlük, kırılma ve belirsizlikle ilişkilendirilir; düşüncenin sürekliliğinin kesintiye uğradığı, kararın ertelendiği ya da anlamın askıya alındığı bir açıklık alanına işaret eder. Bu açıdan bakıldığında "boşluktaki rasyonalite" kavramı, ilk anda çelişkili bir yapı izlenimi uyandırabilir. Zira rasyonalite çoğunlukla düzen, süreklilik ve tutarlılık ilkeleriyle ilişkilendirilirken; boşluk kavramı, belirsizlik, kesinti ve yönsüzlük çağrışımları taşır. Ancak burada kurulan gerilim, basit bir çelişki değildir; bilinçli bir düşünsel yönelimin ifadesidir. "Boşluktaki rasyonalite", rasyonaliteyi önceden belirlenmiş ilkelere indirgemeyen yönelim, müdahale ve yaratım kapasitesiyle işleyen bir imkân alanı olarak kavramsallaştırılır. Bu bağlamda boşluk, belirli bir düzleme ait açıklıktan

ziyade semantik, epistemolojik ve ahlaki düzeylerde açılımları olan, düşünsel yönelimlere ve eylem biçimlerine imkân tanıyan çok yönlü bir potansiyellik alanını ifade eder. Karar ile eylem arasında yer alan bu açıklık, anlamın, bilginin ve karar ve eylem süreçlerinin askıda kaldığı değil öznenin bilinçli müdahalesiyle yön ve biçim kazandığı bir zemin sunar. Böylece rasyonalite, kırılma, belirsizlik ve çoğulluk gibi anların süreklilik ve düzeni mümkün kılan bir yaratım sürecine dönüştüğü bir etkinlik süreci olarak karşımıza çıkar.

Boşluktaki rasyonalite kavramsallaştırması, aslında Bachelard'ın "eylemsizlik boşluğu" ile Searle'ün "rasyonel karar boşluğu" arasında kurulan düşünsel bir hattın sonucu olarak türetilmiştir. Her iki düşünür de karar ile eylem arasındaki bu aralığı yalnızca bir gecikme ya da teknik geçiş alanı olarak değil çoklu olasılıkların açığa çıktığı, öznenin kendilik bilinciyle yön tayin edebildiği dinamik bir alan olarak değerlendirir. Nitekim Bachelard bu aralığı "eylemsizlik boşluğu" olarak tanımlar ve fizyolojik koşul ile istem arasında doğrudan bir geçişin olmadığını savunur.<sup>40</sup> Bachelard açısından bu alan, rastlantıların, engellerin ve olasılıkların işleyişe dahil olduğu, alışıldık olanın sekteye uğrayarak yeniden kurulduğu bir geçiş bölgesidir.<sup>41</sup> Bilimsel düşüncenin yaratıcılığı tam da bu tür kesintilerde açığa çıkar. Searle ise "rasyonel karar verme boşluğu" ifadesiyle, rasyonel nedenlerin otomatik bir karara yol açmadığını, bu süreçte özgürlük, kararsızlık ve irrasyonel gibi öğelerin belirleyici olduğunu ileri sürer.<sup>42</sup> Buna göre Searle açısından bu boşluk alanı, karar ile eylem arasında benliğin bilinçli müdahaleyle sürece yön verdiği, rasyonel ya da irrasyonel doğrultulara evrilebilen bir açıklık olarak karşımıza çıkar.<sup>43</sup> Dolayısıyla bu alan ne yalnızca bireysel iradenin ne de dışsal belirleyicilerin hâkim olduğu bir yapı sunar; aksine, bilinçli, kolektif ve ahlaki bir öznenin karar veya amaç tarafından

---

<sup>40</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 88.

<sup>41</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 101-102.

<sup>42</sup> Searle, *Zihin*, 206.

<sup>43</sup> Searle, *Zihin*, 272.

önceden belirlenmeksizin eylem gerçekleştirebildiği, asli olma imkânını bulabildiği bir açıklık olarak anlam kazanır.

Boşluktaki rasyonalitenin, bu noktada kendine özgü bir gerçeklik anlayışı üzerinden temellendiği göz ardı etmemek gerekir. Nitekim gerçekliğe dair her tasavvur, belli bir rasyonalitenin ürünüdür; fakat rasyonalite biçimi de gerçekliğin nasıl kurulduğunu yansıtır. Bu karşılıklı ilişki, düşünme biçimlerinin yalnızca mantıksal düzenlemeler değil aynı zamanda ontolojik varsayımlar içerdiğini gösterir. Başka bir deyişle rasyonalite, neyin var sayıldığına, neyin mümkün ve neyin anlamlı kabul edildiğine dair örtük bir dünya görüşüyle birlikte işler.<sup>44</sup> Söz gelimi araçsal rasyonalite, daha önce ifade edildiği üzere temelde bireyin belirli bir amaca ulaşmak için en uygun aracı seçmesi süreciyle tanımlanır. Bu tanım ilk bakışta değer-nötr bir işleyişi ima etse de belirli bir gerçeklik anlayışıyla birleştiğinde sınırlandırıcı bir yapıya dönüşebilir. Özellikle sabit, nesnel ve dile içkin yapılarla uyumlu bir gerçeklik tasavvuruyla birleştiğinde araçsal rasyonalite, hesaplama mantığına indirgenmiş teknik bir akıl yürütme biçimi halini almaktan alıkonamaz. Bu tür bir temsil anlayışı, hesaplamalı yaklaşımlarda ve onların beslendiği analitik dil geleneğinde (örneğin mantıksal analiz ve ideal dil kuramı) açık bir şekilde görünür hale gelir. Bu yaklaşımlarda dünya, dile denk düşen sabit yapılarla temsil edilir ki, bir bakıma gerçeklik, önceden tanımlanmış anlam kümeleri olarak karşımıza çıkar.<sup>45</sup> Zihin sembolik girdileri işleyen bir sistem olarak

---

<sup>44</sup> Gerçeklik ile rasyonalite arasındaki ilişki, her iki filozofun düşüncesinde yalnızca bir arka plan değil doğrudan kurucu bir unsur olarak belirir. Gerçekliğin mutlak, yekpare ve durağan bir yapı olarak kavranması, rasyonalitenin tarihsel, yaratıcı ve bağlama duyarlı biçimlerini görünmez kılar; düşünsel hareket alanını sınırlar ve rasyonaliteyi tekil bir ölçüte indirger. Bachelard'a göre her felsefi yönelim, açık ya da örtük biçimde bir gerçeklik anlayışına yaslanır. Felsefe, belirli bir gerçekliği kavrama ve açığa çıkarma süreci olarak düşünmenin biçimidir. Bu bağlamda rasyonel düşünce, yalnızca biçimsel ilkelerden değil üzerine kurulduğu gerçeklik tasavvurundan da şekillenir. Searle ise rasyonalitenin temel koşulunu, temsillere indirgenemeyen zihin-dışı bir dünyanın kabulünde bulur. Ona göre düşünce ve eylem, ancak böyle bir dışsal gerçekliğin ön kabulüyle anlamlı ve tutarlı biçimde temellendirilebilir. "Dışsal Gerçekçilik" (external realism) ilkesi, Searle'ün rasyonalite kuramının ontolojik ve epistemolojik temelini oluşturur. Bkz; Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, 141; Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 23.

<sup>45</sup> Bu temsil anlayışının felsefi temelleri, özellikle analitik felsefenin erken dönem temsilcilerinde, yani Russell (1872-1970) ve genç Wittgenstein'da (1889-1951) belirginleşir. Russell, doğruluğu önermeler

kurgulanırken dil, bağlamsal anlam üretiminden ziyade mantıksal çözümlmeye uygun biçimsel yapılar yığını olarak belirlenir. Bu bağlamda hesaplamalı yaklaşımlar, rasyonalitenin işleyişini algoritmik bir model üzerinden açıklar: Zihin, önceden tanımlanmış sözdizimsel kurallarla çalışan kapalı bir sistem olarak işlerken rasyonalite, bu kurallar içerisinde çözülecek teknik bir probleme indirgenir.<sup>46</sup> Bu bağlamda algoritma, bir yandan işleyiş süreçlerini düzenleyen bir araç, diğer yandan ise sorgulanmaksızın içselleştirilen bir yapısalılık olarak işlev görür. Anlam ve temsil, bu sabit kurallar dizgesi içinde şekillenir. Bu anlamda rasyonalite bu yapılar arasında en uygun işlemi seçen, dışsal olana kapalı bir düzenlilik olarak karşımıza çıkar. Burada dışsallığa kapalılık, çok daha derin bir epistemolojik varsayımda da kendini gösterir: Dil ile dünya arasında doğrudan bir tekabüliyet ilişkisi kurulur.<sup>47</sup> Buna göre sözdizimsel yapılar gerek anlamı gerekse gerçekliği temsil etme iddiası taşır ve bu nedenle dilin biçimsel düzeni, dünyanın yapısal düzeniyle özdeşleşir.<sup>48</sup> Bu özdeşlik varsayımı, rasyonalitenin de bu temsil evreni içinde sabit anlamlar ve önceden tanımlanmış yapıların sınırları dahilinde işlemlerini beraberinde getirir.

Boşluktaki rasyonalite için gerçeklik ise nesnel olanın temsiliyle yetinen sınırlı bir alan değildir. Bu yaklaşımın zemininde Bachelard'ın bilimsel düşüncenin dönüşümünü kavramsal kopuşlar ve epistemolojik engellerle açıklayan, gerçekliği sabit bir veri kümesinden ziyade dinamik bir yeniden kurma süreci olarak kavrayan anlayışıyla birlikte Searle'ün “dışsal gerçekçilik” (external realism) ilkesine dayalı yaklaşımı yer alır.<sup>49</sup> Daha

---

ile olgular arasındaki tekabüliyet ilişkisine dayandırırken Wittgenstein *Tractatus*'ta dil ile dünya arasında yapısal bir izomorfi kurar: “Mantıksal biçim, gerçekliğin biçimidir.” Her iki düşünür için de dil, gerçekliğin sabit yapısını yansıtan bir temsil düzenidir. Bkz; Bertnard Russell, *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, çev. Ezgi Ovat (Ankara: İtalik Yayınları, 2013), 343; Bertnard Russell, *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, çev. Dilek Arlı Çil vd. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 41; Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 25-29.

<sup>46</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 18-23.

<sup>47</sup> Marian David, “The Correspondence Theory of Truth”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2022. (Erişim 18 Nisan 2025)

<sup>48</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 15-29.

<sup>49</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 191-192.

önce açıklandığı üzere Bachelard'a göre bilimsel gözlem, öncül savlara ve kavramsal şemalara bağlı olarak işler; gözlem bu yapıların içinde hem olgulara anlam kazandırır hem de onları dönüştürücü biçimde yeniden kurar.<sup>50</sup> Bilimsel deneyim, geçmiş kavramları bozma ve onları deneysel ve eleştirel yolla revizyona tabi tutma gücüne sahiptir.<sup>51</sup> Bu nedenle gerçeklik, onun düşüncesinde değişmez bir sabite yerine kavramsal müdahaleler yoluyla sürekli yeniden kurulan bir yapı olarak belirir.<sup>52</sup> Searle ise zihin-dışı bir dünyanın varlığını rasyonel düşünmenin ön koşulu olarak kabul ederken; bu gerçekliğe ilişkin epistemolojik tutumun kavramsal şemalar ve dilsel kullanımlar üzerinden biçimlendiğini savunur.<sup>53</sup> Dolayısıyla gerçekliğin kendisi sabit olsa da ona dair bilgisel konumlanışlarımız bağlama göre farklılaşabilir. Bu ayrımı temel alan boşluktaki rasyonalite, gerçekliği hem tarihsel dönüşüme hem de bağlamsal farklara açık bir alan olarak kabul eder ve buna göre gerçekliği, özellikle epistemolojik düzeyde sabit anlamların belirlediği durağan bir yapı yerine epistemolojik kopuşlar ve kavramsal dönüşümler ölçüsünde esneyebilen bir alan olarak değerlendirir.<sup>54</sup> Bu anlayış, dilsel terimlerin kullanım bağlamlarında kazanabileceği anlam olanaklarına açık bir semantik esneklik ilkesine dayanır. Semantik esneklik, biçimsel mantığın tek-anlamlılık ilkesine indirgenemeyen, bağlamsal örüntülere göre değişebilen anlam potansiyellerini ifade eder.<sup>55</sup> Bu yönüyle sadece dilin değil rasyonalitenin de esnekliğini ve yaratıcı doğasını

---

<sup>50</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 17.

<sup>51</sup> Taylan, "Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji", 7.

<sup>52</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 82-83.

<sup>53</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 13, 22; Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 188-189.

<sup>54</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 82; Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 206.

<sup>55</sup> Bu çalışmada kullanılan "semantik esneklik" kavramı, G. E. R. Lloyd'un, farklı kültür ve düşünce geleneklerinde anlamın bağlamsal olarak çeşitlenebilirliğine yaptığı vurguya dayanır. Lloyd, özellikle rasyonalite ve anlam arasında sabit olmayan, yoruma açık ilişkileri kavramsallaştırmak üzere bu esnekliği vurgular. Bkz; G. E. R. Lloyd, *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri*, çev. Fırat Kurt (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2021), 14-18. Bu kavramsal çerçeve, Bachelard'ın bilimsel düşüncede kavramların sabit değil, dönüştürülebilir yapılar olduğunu ve her kavramın, tarihsel bağlam içinde semantik içeriğini bozarak yeniden kurma kapasitesi taşıdığını ileri süren görüşüyle örtüşür. Bkz; Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 82. Benzer şekilde Searle de anlamın kavramsal şemalar içinde yeniden yapılandırılabilirliğini savunur. Bkz; Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 206. Bu nedenle "semantik

olanaklı kılar. Sabit ve evrensel anlamlara bağı kalan dilsel yapılara karşılık semantik esneklik anlamı, kullanım içinde yeniden üretilen, bağlamsal farklara ve ilişkiyel örüntülere açık bir süreç olarak kavrar.<sup>56</sup>

Bu noktada semantik esneklikle ilgili şu sorular akla gelebilir: Semantik esnekliğin kabulü, bizi kaçınılmaz olarak yoruma açık ve ister istemez muğlaklık oluşturması bakımından istikrarsız bir zemine mi sürükler? Anlamın bağlamsal olarak değişkenlik gösterebildiği bir anlayış, rasyonel muhakemenin tutarlılığını ve geçerliliğini tehdit eder mi? Bu tür kaygılar haklı bir dikkatle dile getirilebilir; fakat semantik esneklik, sınırsız bir anlam çoğulluğunu veya keyfiliğe açık bir dil kullanımını savunmaz.<sup>57</sup> Aksine bu kavram, terimlerin bağlam içinde anlam genişlemesine imkân tanırken bu genişlemenin gelişigüzel değil dilsel örüntüler, kültürel pratikler ve yorumlayıcı aklın sınırları dahilinde gerçekleştiğini vurgular. Bu doğrultuda savunulan pozisyon, anlamın sabit ve evrensel bir yapı içinde donmuş olmadığını buna karşın belirsizliğe açık kaotik bir yapıyla da özdeşleşmediğini ortaya koyar.<sup>58</sup> Semantik esneklik, tek anlamlılık idealinin mantıksal açıklık açısından taşıdığı işlevi yadsımadan, akıl yürütme ve rasyonalitenin büyük ölçüde bağlamsal değişkenlik ve yorum ile işlediğini kabul eder. Bu yönüyle biçimsel mantığın sınırlarını zorlayabilir; ancak bu zorlayış, rasyonalitenin dışına taşmaktan ziyade onun dinamik, karmaşık ve insani yönünü daha gerçekçi bir biçimde kavramsallaştırmaktır.<sup>59</sup> Bu bağlamda rasyonalite, sabit ilkelerin mekanik uygulaması olmaktan çok belirsizlik karşısında manevra yapabilen, yeni anlam ve değerler üretebilen yaratıcı bir kapasite olarak işler. Araçsal rasyonalitenin çoğu zaman ihmal edebileceği bu

---

esneklik” kavramı, her iki filozofun anlamın bağlamsal, dönüşebilir ve çok katmanlı yapısına dair vurgularını karşılamak üzere kullanılmıştır.

<sup>56</sup> Lloyd, *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri*, 15.

<sup>57</sup> Lloyd, *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri*, 17-18.

<sup>58</sup> G. E. R. Lloyd, *Ancient Worlds, Modern Reflections Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 41.

<sup>59</sup> Lloyd, *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri*, 18.

manevra alanı, boşluktaki rasyonalitede öznenin bilinçli müdahalesiyle belirir ve gerçekliğin yalnızca temsil edilmediği aynı zamanda yeniden kurulduğu dinamik bir zemin açığa çıkarır.

### **Bir Araçsal Rasyonalite Modeli Olarak Hesaplamalı Yaklaşımlar**

Çalışmamız, Bachelard ile Searle'ü, araçsal rasyonalitenin sınırlarını aşan daha esnek, bağlamsal ve yaratıcı bir rasyonalite anlayışı etrafında “boşluktaki rasyonalite” kavramsallaştırmasıyla bir araya getirirken bu eleştiriyi, araçsal rasyonalitenin soyut çerçevesinden çok, onun en somut ve güncel ifadesi olarak bilgisayar devrimi sonrasında ortaya çıkan hesaplamalı yaklaşımlar üzerinden temellendirmektedir. Bu tercihin nedeni, hesaplamalı yaklaşımların yalnızca güncel bir model değil aynı zamanda rasyonalitenin, önceden belirlenmiş kurallar doğrultusunda işleyen algoritmik süreçlerle tanımlandığı, yani düşünmenin amaçlara ulaşmak üzere optimize edilen işlemsel adımlar dizisi olarak kurgulandığı bir anlayışı temsil etmesi ve bu yolla araçsal rasyonalitenin amaç-araç ilişkisini sistematikleştirerek somut bir zihin modeli olarak sunmasıdır. Bu yaklaşım gücünü, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında gelişen bilişimsel paradigmlarla birlikte insan zihninin nasıl işlediği, anlamın nasıl oluştuğu ve düşünmenin hangi yapılarla temsil edilebileceği gibi temel soruları yeniden gündeme getirmesinden alır. Nitekim hesaplamalı yaklaşımların merkezinde insan zihninin uygun biçimde yapılandırılmış bir hesaplama sistemine uyarlanıp uyarlanamayacağı sorusu yer alır.<sup>60</sup> Daha önce işaret edildiği üzere hesaplamalı yaklaşım zihinsel süreçleri algoritmik, öngörülebilir ve biçimsel olarak temsil edilebilir yapılar şeklinde kavramsallaştırır.<sup>61</sup> Bu anlayışa göre belirli bir hesaplamayı gerçekleştiren uygun nedensel yapılara sahip her sistem, zihne sahip olabilir; dolayısıyla bilişsel süreçlerin

---

<sup>60</sup> David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (New York ; London: Oxford University Press, 1996), 293.

<sup>61</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 20.

açıklanması için hesaplama yeterli görülür. David Chalmers'ın (1966) “hesaplamalı yeterlilik” ve “hesaplamalı açıklama” olarak adlandırdığı iki temel ilke, bu yaklaşımın kuramsal sınırlarını belirler: İlki, uygun hesaplamalı yapıya sahip sistemlerin zihne sahip olabileceğini; ikincisi ise zihinsel süreçlerin genel bir hesaplama çerçevesi içinde kavranabileceğini öne sürer.<sup>62</sup> Diğer taraftan hesaplamalı yaklaşımlar dilin ideal biçimlere indirgenmesini ve anlamın mantıksal çözümleme yoluyla standardize edilmesini hedefleyen daha geniş bir düşünsel geleneğe yaslanır. Bu gelenek, rasyonalitenin araçsal işleyişe indirgenmesini esas alan ve düşünmeyi formel yapılarla sınırlandıran bir paradigma olarak araçsal rasyonalitenin izlerini taşır. Böylece hesaplamalı yaklaşım, araçsal rasyonalite ve bilgisayar sonrası düşünme biçimlerinin iç içe geçtiği tarihsel ve felsefi bir zemin üzerinde yükselir. Bu zemin, yalnızca güncel teknolojik gelişmeleri değil aynı zamanda çağdaş düşüncenin rasyonalitenin doğasına ilişkin tarihsel birtakım varsayımları da görünür kılar.<sup>63</sup>

Günümüzde zihinle ilişkili pek çok işlevin —anlam üretimi, karar verme ya da dilsel yanıt oluşturma gibi— yapay sistemler tarafından taklit edilebilir görüldüğü bir çağda yaşıyoruz.<sup>64</sup> Ancak bu durum, kanaatimize göre sadece çağdaş bir gelişme olmaktan ziyade

---

<sup>62</sup> David Chalmers, “A Computational Foundation for the Study of Cognition”, *The Journal of Cognitive Science* 12 (2011), 323.

<sup>63</sup> Bu çalışmada yapay zeka teknolojileri doğrudan tartışma konusu edilmemektedir. Zira yapay zeka, günümüzde derin öğrenme, bağlantıcılık ve istatistiksel modeller gibi farklı teorik yönelimleri içeren çok katmanlı bir alana dönüşmüştür. Hesaplamalı yaklaşım ise bu çeşitlilik içinde tarihsel olarak daha önce formüle edilmiş, özellikle bilgisayar devriminin ilk evrelerinde belirginleşen ve zihin-bilgisayar analogisine dayanan bir yönelimi ifade eder. Çalışmamızın odağını bu tarihsel yaklaşım oluşturmaktadır; çünkü Bachelard ve Searle'ün düşünsel itirazları, yapay zekanın günümüzden ziyade bu erken dönem hesaplamalı yaklaşımların öngördüğü rasyonalite anlayışına yöneliktir. Dolayısıyla burada tarihsel bir yaklaşımın incelenmesi, güncel teknolojik yönelimlerin felsefi arka planına ve süregiden rasyonalite tartışmalarına ışık tutma amacı taşır. Yapay zekanın güncel görünümüleriyle “boşluktaki rasyonalite” arasında kurulabilecek ilişki ise “Sonuç ve Değerlendirme” başlığında ayrıca değerlendirilecektir.

<sup>64</sup> Yapay zeka tarihsel gelişimi boyunca çeşitli açılardan insan zekasıyla karşılaştırılmış ve çoğu zaman onunla yarışabilecek bir yetkinliğe ulaşabileceği iddia edilmiştir. Hubert Dreyfus (1929-2017), bu tartışmalara erken dönemde dahil olan ve yapay zekanın öğrenme, oyun oynama, dil işleme ve örüntü tanıma gibi bilişsel işlevleri yerine getiremeyeceğini öne süren öncül düşünürlerden biridir. Bkz. Hubert L. Dreyfus, *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason* (New York: Harper & Row, 1972), 131-138. Günümüzde bu tür yeteneklerin büyük kısmı yapay sistemlerce gerçekleştirilmekte; hatta yakın bir gelecekte fiziksel dünyayla etkileşim, sosyal ilişkiler kurma ya da yaratıcı çıktı üretme gibi alanlardaki yetersizliklerin de büyük ölçüde aşılabacağı öngörülmektedir. Ne var ki Dreyfus'un eleştirileri arasında yer alan, bedensel varoluş, içgüdüsel-sezgisel yönelim, öz-farkındalık ve özellikle bağlam anlayışı gibi başlıklar, yalnızca teknik bir eksiklik değil ilkesel bir ayrım olarak geçerliliğini

insan zihninin karmaşık doğasını biçimsel kurallar, algoritmik işlemler ve simüle edilebilir örüntüler üzerinden kavramayı amaçlayan daha köklü bir düşünce felsefi yaklaşımın günümüzdeki teknolojik yansımasıdır.<sup>65</sup> Açıkçası insan zihnini biçimsel kurallara, algoritmik yapılarla işleyen hesaplama süreçlerine indirgeme yönelimi, Alan Turing’in (1912-1954) “Makineler düşünebilir mi?” sorusuyla birlikte felsefi bir boyut kazanmıştır.<sup>66</sup> Turing’in ortaya koyduğu ve kendi ismiyle anılan Turing Testi, zihinsel süreçlerin dışavuruma dayalı çıktılarla ölçülebileceğini öne sürmüştür. Turing’e göre, bir makine davranışsal olarak insanı başarıyla taklit edebiliyorsa, düşünme yetisine de sahip kabul edilebilir.<sup>67</sup> Bu öneri zihnin işleyişini biçimsel yapılarla temsil etmeye çalışan hesaplamalı yaklaşımın önünü açmıştır.

Turing sonrası bu öneri davranışsal çıktılarla yetinmeyerek zihinsel süreçlerin, semboller aracılığıyla temsil edilip algoritmik kurallarla işlenebileceği yönünde bir iddiaya dönüşmüştür. Nitekim hesaplamalı yaklaşımın önde gelen isimlerinden Herbert Simon (1916-2001) ve Allen Newell (1927-1992), insan problem çözme ve karar alma süreçlerinin, sembolik temsil yapıları ve işlem kurallarıyla modellenebileceğini ileri sürerek geliştirdikleri *Mantık Teorisi Makinesi* (Logic Theory Machine) sistemiyle, zihnin temel işlevlerinin bilgisayar ortamında taklit edilebileceğini göstermeye çalışmışlardır.<sup>68</sup> Yapay zeka kavramını ilk kullanan kişi olan ünlü bilgisayar bilimci John McCarthy (1927-2011), ünlü termostat

---

sürdürmeye devam etmektedir. Dreyfus’un yapay zeka eleştirilerine dair kapsamlı ve sistematik bir inceleme için bkz; Emine Yakış, *Hubert L. Dreyfus ve Yapay Zekâ Eleştirileri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 31-40.

<sup>65</sup> Searle, “Minds, Brains and Programs”, 418.

<sup>66</sup> Alan Turing’in 1950 tarihli makalesinde dile getirdiği “Makineler düşünebilir mi?” sorusu, sadece Batı felsefesinde değil Türkiye’de de erken sayılabilecek bir dönemde yankı bulmuştur. Ord. Prof. Dr. Cahit Arf, Atatürk Üniversitesi’nin 1958–1959 öğretim yılı açılışı vesilesiyle düzenlenen “üniversite çalışmalarını muhite yayma ve halk eğitim konferansları” başlığı altındaki etkinlikte davetli konuşmacı olarak yer almış; konuşmasının önemli bir bölümünü makinelerin düşünme kapasitesine ayırmış ve şu soruyu sormuştur: “Makineler düşünebilir mi ve nasıl düşünebilir?” Bu ifade, Türkiye’de hesaplama, düşünme ve zihin ilişkisine dair felsefi sorgulamaların sanılandan daha erken bir tarihte dile getirildiğini göstermektedir. Bkz. Cahit Arf, “Makine Düşünebilir mi ve Nasıl Düşünebilir?”, *Atatürk Üniversitesi 1958-1959 Öğretim Yılı Halk Konferansları(1)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1959), 91.

<sup>67</sup> Alan Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, *Mind* 59/236 (1950), 433-434.

<sup>68</sup> A. Newell - H. Simon, “Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search”, *Communications of the ACM* 19/3 (1976), 116; A. Newell - H. Simon, “The Logic Theory Machine: A Complex Information Processing System.”, *IRE Transaction on Infotmation Theory* 2/3 (1956), 61.

örneğinde ileri sürdüğü üzere makinelerin basit inanç biçimlerine sahip olabileceklerini savunur.<sup>69</sup> Yine yapay zeka alanının öncülerinden olan Marvin Minsky (1927-2016), *The Society of Mind* adlı eserinde, sevgi ya da öfke gibi karmaşık duygusal tepkilerin bile yapay sistemlerde simüle edilebileceğini öne sürer.<sup>70</sup> Kendisini açık bir biçimde hesaplamacı yaklaşımın savunucusu olarak gören ve aynı zamanda bu yaklaşımın kuramcısı olan Chalmers, gerek davranışsal düzeyin gerekse bilinçli deneyimin hesaplamalı bir yapı üzerinden işlenebileceğini ileri sürerek uygun yapısal-işlevsel örgütlenmeye sahip her sistemin zihne sahip olabileceğini savunur.<sup>71</sup> Tüm bu görüşler, zihinsel olanın özü itibarıyla hesaplanabilir olduğu varsayımını paylaşır. Dolayısıyla hesaplamalı yaklaşım, mühendislik uygulamalarının ötesine geçerek insan zihninin doğasına dair kapsamlı ve etkili bir teorik çerçeve olarak da değerlendirilmektedir.

Hesaplamalı zihin modeli yaklaşımının arkasında ise bu modelin düşünsel gücünü aldığı daha köklü bir felsefi arka plan bulunmaktadır. Bu arka plan, hesaplama kavramı ve ona tarihsel olarak yüklenen anlamlar içerisinde kendisini gösterir ve esasen, bilgiyi belirli normlara bağlayarak ölçülebilir ve tutarlı kılma çabasıyla şekillenir. Gerek teknik işlemlerde gerekse etik ilkelere dayalı bilgi anlayışlarında gözlemlenebilen bu yönelim, standardizasyon ve kesinlik idealiyle beslenen, belirsizliği dışlama ve düzenli olana öncelik verme arzusunu barındırır. Hubert Dreyfus (1929-2017), bu düşünsel yönelimi Batı felsefesinin rasyonaliteye dair temel bir tutkusu olarak değerlendirir. Ona göre bu tutku, insan düşüncesini açık tanımlarla ifade edilebilir, kurallı işlemler dizisine indirgeme arzusundan beslenir.<sup>72</sup> Dreyfus'a göre Sokrates'te bu yönelim, ahlaki kararların sabit bir ölçüte bağlanabileceği

---

<sup>69</sup> John McCarthy, "Ascribing Mental Qualities to Machines", *Philosophical Perspectives in Artificial Intelligence*, (1979), 3; John McCarthy, "Programs with Common Sense", *Mechanization of Thought Processes* (Proceedings of the Teddington Conference, London: Her Majesty's Stationary Office, 1958), 75-76; Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 37-38.

<sup>70</sup> Marvin Minsky, *The Society of Mind* (New York: A Touchstone Book, 1986), 19.

<sup>71</sup> Chalmers, "A Computational Foundation for the Study of Cognition", 356-357.

<sup>72</sup> Dreyfus, *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, xvii.

inancıyla ortaya çıkar; Platon'da ise bilgi, ancak evrensel ve değişmez tanımlar aracılığıyla mümkün hâle gelir. Hobbes bu yaklaşımı daha da radikalleştirerek düşünmeyi doğrudan hesaplama indirger ve akıl yürütmeyi düşüncelerin ifade edilmesi üzerine anlaşılmiş genel adlara ilişkin parçaların toplamı veya çıkarılmasından oluşan bakiye olarak tanımlar.<sup>73</sup> Leibniz ise bu hattı evrensel bir hesaplama dili önererek sistematik bir yapı kazandırmaya çalışır<sup>74</sup> ve tüm düşünsel farklılıkların sayısal işlemlerle çözülebileceğini varsayar.<sup>75</sup> Dreyfus'un işaret ettiği üzere bu çizgi, rasyonaliteyi sezgi, bağlam ve beden gibi öğelerden arındırarak yalnızca sentaktik işlemlere dayalı bir modele dönüştürür.<sup>76</sup>

Dreyfus'un eleştirel bakımdan dikkat çektiği biçimiyle bu sentaktik rasyonalite ideali, Frege tarafından düşünsel bir eğilim olmaktan çıkarak kavramsal kesinlik, biçimsel dil ve mantıksal yapı aracılığıyla somut sistemler içinde ifadesini bulur. Böylece rasyonalite, deneyimsel birikim, bağlamsal farkındalık ve etik duyarlılıktan soyutlanarak, teknik geçerliliğe indirgenmiş biçimsel bir kurgu halini alır.<sup>77</sup> Bu dönüşümün ilk adımı, modern mantığın kurucusu Frege tarafından atılmıştır. Frege'nin ardından Russell, bu mantıksal çerçeveyi Whitehead ile *Principia Mathematica*'da daha sistematik bir düzleme taşır.<sup>78</sup> Russell'a göre düşünce, mantıksal biçimlere indirgenebilir; çünkü dilin yapısal düzeni, düşüncenin mantıksal yapısını yansıtır ve böylece düşünce, analitik çözümleme yoluyla

---

<sup>73</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 41.

<sup>74</sup> Leibniz, "Towards a Universal Characteristic", *Selections*, ed. Philip P. Wiener (New York: Charles Scribners Sons, 1951), 18.

<sup>75</sup> Dreyfus, *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, xv-xviii.

<sup>76</sup> Dreyfus, *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, xxvii. Dreyfus'un hesaplamalı yaklaşıma yönelik eleştirisi, sezgi, bedenlenmiş bilinç ve örtük bilgi gibi unsurların vurgulanması açısından önemli bir çıkış noktası sunar. Ancak çalışmamız, Dreyfus'un tartışmalarını doğrudan genişletmek yerine onunla benzer bir eleştirel yönelimi, farklı kavramsal temeller üzerinden yeniden düşünmeyi amaçlar. Bachelard, rasyonalitenin indirgenemezliğini epistemolojik kopuşlar, kavramsal dönüşümler ve bilimsel zihnin oluşumu bağlamında temellendirirken Searle, bu eleştiriyi yönelimsellik, semantik içerim, zihin kuramı, etik sorumluluk ve pratik akıl gibi kavramlarla genişletir. Böylece çalışmamız, rasyonaliteyi yalnızca karşıtlıklar temelinde tanımlamak yerine ne olmadığını sorgulayan bir tutumla, farklı alanlardan beslenen bütüncül bir felsefi çerçevenin imkanını odaklanır.

<sup>77</sup> Hans-Johann Glock, *Analitik Felsefe Nedir?*, çev. Osman Baran Kaplan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 61.

<sup>78</sup> Glock, *Analitik Felsefe Nedir?*, 65; Bertnard Russell, *My Philosophical Development* (London: Allen & Unwin, 1975), 74.

formel yapılar içerisinde temsil edilebilir.<sup>79</sup> Bu görüş, Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*'unda doruk noktasına ulaşır: Dünya, olguların mantıksal yapısı içinde dile gelir ve doğru düşünme, doğru betimlenmiş bir dil aracılığıyla mümkündür.<sup>80</sup> Böylece ideal dil tasarımı, düşünmenin ve zihnin biçimsel temsili olarak kavramsallaştırılır.<sup>81</sup> Özetle Sokrates'in etik kavramlara sabit tanımlar arayarak başlattığı yolculuk, Wittgenstein'da dilin mantıksal yapı aracılığıyla dünyayı eksiksiz temsil edebileceği kavrayışına ulaşmış ve böylece hesaplama kavramı, kesinlik ve standardizasyon idealinin taşıyıcısı haline gelmiştir.

Bu hesaplamacı ve analitik felsefi hattın ulaştığı teorik kesinlik arayışı, daha önce ifade edildiği üzere bilgisayar teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte işlevsel bir zemine kavuşur. Alan Turing'in ortaya koyduğu kuramsal çerçeve, modern bilgisayarın mucidi kabul edilen John von Neumann'ın (1903-1957) donanım mimarisisiyle birleşerek zihinsel süreçlerin makineler aracılığıyla temsil edilebileceği fikrini teknik olarak mümkün hale getirmiştir. Bu yapı verilerin işlenmesini, bellekte saklanmasını ve çıktı üretimini bütüncül bir sistem içinde ele alan, algoritmaların donanım düzeyinde işlerlik kazanmasına olanak tanıyan bir model ortaya çıkarmıştır.<sup>82</sup> Böylesi bir teknik zemin üzerinde gelişen bilgisayar sistemleri, yapay zeka çalışmaları ve internet altyapısının yaygınlaşmasıyla birlikte hesaplamalı yaklaşımı giderek daha somut, uygulanabilir ve gündelik yaşama nüfuz edip onu dönüştürecek güçte bir forma ve yetkinliğe kavuşturmuştur.

---

<sup>79</sup> Russell, *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, 63-64.

<sup>80</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 51.

<sup>81</sup> Zeki Özcan, *Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2021), 331.

<sup>82</sup> Ray Kurzweil, *Bir Zihin Yaratmak İnsan Düşüncesinin Esrarı*, çev. Dilara Gostolüpçe (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 161-162.

## **Boşluktaki Rasyonalite Perspektifinden Hesaplamalı Yaklaşımların Sınırları**

Yukarıda yapılan açıklamalarda işaret edilmek istenen nokta, hesaplamalı yaklaşımın salt bir teknolojik araç olmakla birlikte düşünmeyi araçsal bir mantık içinde yeniden biçimlendiren kapsamlı bir zihinsel model sunduğudur. Bu modelin merkezinde yer alan algoritmik işlem yetisi ve çıkarım ilkesi, düşünmeyi tanımlı girdiler ve kurallı adımlarla ilerleyen bir süreç olarak varsayar. Bu yönüyle hesaplamalı yaklaşım, yalnızca bilişsel işlevleri değil karar alma ve anlam üretme gibi daha karmaşık zihinsel süreçleri de ölçülebilirlik, tutarlılık ve süreklilik gibi ölçütlere indirger ki, bu yapı klasik anlamda araçsal rasyonalitenin temel ilkeleriyle doğrudan örtüşmektedir. Zira araçsal rasyonalitenin somut bir ürünü olan hesaplamalı yaklaşımın işlem odaklı doğası, düşünceyi sembol manipülasyonuna dayalı işlemsel bir düzeneğe dönüştürmekte; böylece düşünme, içeriksel derinliğinden çok biçimsel başarısı üzerinden değerlendirilmektedir. Ancak bu modelin sunduğu mantıksal çerçevenin, insan zihninin işleyişine tam anlamıyla denk düştüğü söylenemez. Her ne kadar tanımlı girdilerle işlem yapan, amaçlara yönelik yapılandırılmış bir akıl yürütme düzeni kuruyor olsa da zihinsel etkinliğin akışkan doğasını, anlık uyaranlarla şekillenen yönelimlerini ve bağlamsal karmaşıklığını kapsamakta güçlük çekmektedir. Başka bir deyişle hesaplamacılık, düşünmeyi planlanabilir işlemler dizisi olarak başarıyla temsil eder; fakat zihnin kimi zaman rastlantısal kimi zaman yaratıcı kimi zaman da belirsizlikle yol aldığı özgün işleyişi bu çerçevenin sınırlarında kalır. Bu da bizi, hesaplamanın gücünü teslim etmekle birlikte insan aklını tüm yönleriyle temsil edip etmediğini yeniden düşünmeye davet eder.

Rasyonalite kavramı, modern felsefenin temel kavşak noktalarından biri olmasına karşın, tanımı ve kapsamı bakımından hâlâ ciddi bir belirsizlik taşımaktadır. Robert Hanna, bu durumun rasyonalite felsefesine dair “talihsiz ama yaygın” bir özelliğe işaret ettiğini

belirtir. Başka bir deyişle ‘rasyonalite’ kavramı ne tek anlamlıdır ne de felsefi uzlaşmaya konu olmuştur. Kavram, çoğu zaman aynı anda hem teorik belirsizlik hem de derin anlaşmazlıklarla yüklenmiştir. Hanna’nın önerdiği temel ayrımlardan biri, bu karmaşayı açıklığa kavuşturmak adına özellikle önemlidir:<sup>83</sup> “Zihinsel rasyonalite” ile “prosedürel rasyonalite” birbirinden ayrılmalıdır. Zihinsel anlamda rasyonalite, bilinçli düşünme, mantıksal çıkarım yapma, içgörü geliştirme ve ahlaki/pratik karar alma gibi zihinsel yetileri içeren kompleks bir psikolojik kapasiteyi ifade eder. Buna karşılık prosedürel rasyonalite, belirli biçimsel süreçlerin –örneğin hesaplama, mantıksal geçerlilik veya algoritmik işlemler– uygun şekilde yapılandırılması ve çıktılarının doğruluğunun garanti altına alınmasıyla tanımlanır.<sup>84</sup> Bu bağlamda her iki rasyonalite arasındaki en temel fark, zihinsel rasyonalitenin

---

<sup>83</sup> Rasyonalite, farklı disiplinlerde ve felsefi geleneklerde oldukça çeşitli biçimlerde kavramsallaştırılan çok yönlü bir kavramdır. Felsefi düşünce içinde kimi zaman epistemik tutarlılık (inançların doğrulukla ilişkisi), kimi zaman yapısal geçerlilik (inanç ve tercihler arasındaki içsel tutarlılık), kimi zaman da pratik yönelim (etik eylemde bulunma gerekçesi) üzerinden tanımlanırken; bilişsel bilimlerde karar süreçlerinin sınırlı kapasitelerle nasıl işlediğine, psikolojide insan zihninin gerçekte nasıl karar verdiği, iktisatta ise tercihler arasındaki tutarlılık ve fayda maksimizasyonuna göre anlam kazanır. Bunun yanı sıra iletişimsel rasyonalite (toplumsal geçerlilik), evrimsel rasyonalite (biyolojik seçimle şekillenmiş karar yapıları) ve ekolojik rasyonalite (çevreye uyumlu sezgisel stratejiler) gibi yönelimler de kavramın yalnızca disiplinler arası değil aynı zamanda disiplin içi bağlamlara göre de farklılaştığını gösterir. Dolayısıyla rasyonaliteye dair yapılan her sınıflama, bağlama bağımlı bir açıklama çabası olmaktan öteye geçmekte zorlanır. Bu çok katmanlı yapı karşısında, özellikle Bachelard ve Searle gibi iki farklı düşünce geleneğinden gelen filozofun rasyonalite anlayışlarını ortak bir zeminde ele alabilmek için, çalışmamızda genel bir ayırım önerisinden yararlanılmıştır. Robert Hanna’nın geliştirdiği ve iki ana eksene dayanan bu ayırım, rasyonalitenin bir yandan bilinçli yönelim, anlam üretimi ve içkin zihinsel süreçlerle; diğer yandan ise hesaplama, tutarlılık, amaç-araç ilişkisi ve yöntemsel düzenlilikle ele alınabileceğini varsayar. Bu bağlamda çalışmamız, Hanna’nın zihinsel rasyonalite ile prosedürel rasyonalite şeklinde işaret ettiği ikili bir rasyonalite tasnifi üzerine inşa edilmiştir. Bkz. Hanna, *Rationality and Logic*, xvi. Burada zihinsel rasyonalite, kararların ve düşünsel süreçlerin yalnızca dışsal sonuçlara değil, o sonuçları mümkün kılan bilinçli yönelime, sezgisel açıklığa ve bağlamsal anlam üretimine dayanması gerektiğini vurgular. Prosedürel rasyonalite ise kararların biçimsel yapısına, işlemsel tutarlılığına ve araçsal düzenine odaklanır. Bu iki kavramsal kutbu birbirinden ayırmak, yalnızca kavramsal bir kolaylık sağlamaz aynı zamanda Bachelard ve Searle’ün ortaklaşa işaret ettiği bir felsefi yönelimi görünür kılar. Başka bir deyişle, her iki filozof da prosedürel rasyonalitenin zihinsel olanla özdeşleştirilmesine yönelik yaklaşımlara açık bir itiraz getirir. Her iki filozofa göre hesaplama ve biçimsel tutarlılığa indirgenen bir rasyonalite anlayışı, anlam, bilinçli yönelim ve bağlamsal yaratıcılık gibi zihinsel süreçleri göz ardı eder. Kanaatimize göre, Hanna’nın önerdiği ikili yapı, bu eleştirel tutumu kavramsal düzeyde görünür kılması bakımından son derece işlevseldir. Söz konusu yapı, iki farklı geleneği temsil eden bu filozofların rasyonaliteye dair yaklaşımlarını birbirine temas ettirebilecek açıklayıcı bir zemin sunar ve bu nedenle çalışmamızda tercih edilmiştir. Sonuç olarak, burada benimsediğimiz zihinsel ve prosedürel rasyonalite ayrımı, kapsayıcı ve sistematik bir tasnif iddiası taşımaz; ancak rasyonalitenin çok katmanlı doğası karşısında, çalışmamızın izleyeceği tartışma yönünü belirginleştirecek açıklayıcı bir çerçeve işlevi görür.

<sup>84</sup> Hanna, *Rationality and Logic*, xvi.

bilinçli bir özneye içkin olmasıyken, prosedürel rasyonalitenin bilinçten bağımsız olarak işleyebilen yapılar tarafından da yerine getirilebilmesidir.<sup>85</sup>

Hesaplamalı yaklaşım, rasyonalite sorununa bu çok katmanlı kavramın yalnızca belirli bir yönüne odaklanarak, tüm katmanları kuşatacak bir temsil iddiası taşır; bu çerçevede rasyonalitenin araçsal, yani prosedürel boyutlarını öne çıkarırken, zihinsel, yönelimsel ve bağlamsal süreçleri büyük ölçüde göz ardı ettiği görülür. Böylece rasyonalite, algoritmik tutarlılık, işlem başarımı ve biçimsel geçerlilik ilkeleri çerçevesinde daraltılmış bir modele indirgenir. Bu yaklaşım belirli bir rasyonalite biçimini merkeze almakla kalmaz; bu biçimi, aynı zamanda zihnin doğasını açıklamak için yeterli ve kapsayıcı bir model olarak sunar. Fakat açıklandığı üzere zihinsel, yönelimsel veya bağlamsal boyutların dışarıda bırakılması, rasyonalitenin doğasına dair daha bütünlüklü bir anlayışı geliştirmeyi zorunlu kılar. Bu prosedürel sınırlar içerisinde işleyen araçsal rasyonalitenin herhangi bir şekilde değersizleştiği veya tümüyle reddedildiği anlamına gelmez; fakat zihinsel olanın bu modeller içinde tam anlamıyla temsil edilemeyeceği açıktır. Nitekim böyle bir temsil iddiası, yalnızca teknik düzeyde değil aynı zamanda deneyimsel, bağlamsal ve etik düzeylerde de bir dizi sorunu beraberinde getirmektedir.

Bu noktada yürüttüğümüz açıklamalar doğrultusunda hesaplamalı yaklaşımın sınırlılıklarını beş temel varsayım çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Kanaatimize göre hesaplamalı yaklaşımın dayandığı varsayımlardan ilki, anlamın biçimsel yapılar yoluyla üretilebileceği varsayımdır. Bu yaklaşıma göre dil, sözdizimsel kurallarla işleyen bir sistemdir ve istatistiksel işlemlerle anlamlı çıktılar üretilebilir. Ancak bu model, anlamın bağlam, yönelimsellik ve deneyim gibi kurucu unsurlarını göz

---

<sup>85</sup> Hanna, *Rationality and Logic*, xviii.

ardı eder. Oysa Dreyfus'un da belirttiği üzere, anlam her zaman bağlam içinde kurulur; aynı nesne, yer aldığı ortama göre bambaşka anlamlar kazanabilir.<sup>86</sup> Bu durum, anlamın yapısal değil, bağlamsal bir üretim olduğunu gösterir. Bu nedenle yalnızca biçimsel işlemlere dayanan modeller, insan zihninin esnekliğini ve anlam üretme kapasitesini temsil etmede yetersiz kalmaktadır.

Hesaplama yaklaşımının ikinci varsayımı, tespit ettiğimiz ölçüde zihni esasen bilgi işleyen bir sistem olarak kavramsallaştırmasıdır. Bu çerçevede zihin, simgesel veriler üzerinde işlem yapan, tanımlı girdilere karşılık çıktılar üreten işlevsel bir mekanizma gibi ele alınır. Ancak bu temsil, insan zihninin yönelimsel, yaratıcı ve çok katmanlı doğasını göz ardı eden daraltıcı bir model sunar. Oysa zihin sadece hesap yapan bir yapı değil aynı zamanda hayal kuran, imgelerle düşünen ve yaşantılarını değerler aracılığıyla anlamlandıran bir bilinç alanıdır. Bachelard bu çok katmanlılığı, “bilimsel zihin” ile “şairane zihin” arasında yaptığı ayrımında açıkça ortaya koyar.<sup>87</sup> Ona göre insanda hem kavramsal ve deneysel bilgiye yönelen bir akıl hem de düş gücüne, imgeleme ve içsel yönelime açık bir düşünme kipliği birlikte bulunur. Başka bir deyişle bu kipler birbirinden yalıtılmış değildir; aynı özne içinde iç içe geçmiş etkinlik biçimleridir. Bu nedenle hesaplama modelin sunduğu zihin tasarımı, insan düşüncesinin yalnızca işlevsel ve biçimsel yanlarını öne çıkarırken onun hayal gücü, imgesel derinlik ve şiirsel düşünme gibi yaratıcı boyutlarını büyük ölçüde geri planda bırakır.

Hesaplama yaklaşımının üçüncü varsayımı, insanın çoğunlukla tutarlı, düzenli ve amaç odaklı davrandığı yönündeki ön kabuldür. Bu anlayışta rasyonalite, en uygun yolu seçme yetisiyle özdeşleştirilir; karar alma süreçleri ise işlevsel çıktılar üreten algoritmik işlemler olarak kavranır. Ancak bu model, bireyin her zaman en rasyonel görünen seçeneği tercih etmediği durumları açıklamakta yetersiz kalır. Searle'un de vurguladığı gibi, kişi kimi

---

<sup>86</sup> Yakış, *Hubert L. Dreyfus ve Yapay Zekâ Eleştirileri*, 48.

<sup>87</sup> Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, 7-8.

zaman tüm seçeneklerin farkındayken, değer yönelimleri ya da bağlamsal duyarlılıkları doğrultusunda farklı tercihlerde bulunabilir.<sup>88</sup> Benzer şekilde Bachelard da normlardan sapmaların yalnızca bir düzensizlik yerine kimi zaman yaratıcı sıçramaların ve yeni düşünsel düzenlerin başlangıcı olduğunu öne sürer.<sup>89</sup> Bu nedenle hesaplamalı yaklaşım, insan davranışının etik, bağlamsal ve yaratıcı boyutlarını temsil etmekte sınırlı bir bakış açısı sunar.

Hesaplamalı yaklaşımın dördüncü olarak zikredebileceğimiz bir varsayımı, bireysel rasyonalitenin toplumsal düzeyde de geçerli olabileceği yönündeki kabulüdür. Bu varsayıma göre bireylerin tutarlı tercihlerde bulunması, kolektif düzeyde de rasyonel sonuçlar doğurur. Oysa Arrow'un (1921-2017) Olanaksızlık Kuramı (daha doğrusu Arrow'un ifadesiyle *Genel Olasılık Kuramı – General Possibility Theorem*) gibi çalışmalar, bireysel tercihlerin toplumsallaştırılmasında yapısal sınırlılıklar bulunduğunu göstermiştir.<sup>90</sup> Daha önce açıklandığı üzere Searle, toplumsal gerçekliğin yalnızca bireysel zihinlerin toplamı olmadığını, ortak kabuller ve kolektif anlam atamalarıyla inşa edildiğini işaret eder. Benzer şekilde Bachelard da bilimsel bilginin, bireysel çıkarımdan çok tarihsel olarak kurulan epistemolojik topluluklarda üretildiğini dikkat çeker. Bu bağlamda hesaplamalı yaklaşım, birey-toplum ilişkisini indirgemeci biçimde yorumlayarak öznelarasılığın ve kolektif anlamın belirleyici rolünü göz ardı etmektedir.

Hesaplamalı yaklaşıma dair zikredebileceğimiz beşinci varsayım, düşünmenin ancak sabit, düzenli ve algoritmalarla temsil edilebilir bir gerçeklik zemini üzerinde mümkün olabileceği ön kabulüdür. Bu yaklaşıma göre dünya, nesnel olarak yapılandırılabilir ve mantıksal sistemlerle bütünüyle temsil edilebilir bir düzlemde işler. Ancak Bachelard ve Searle'ün de dikkat çektiği üzere, gerçeklik kavrayışımız her zaman belirli bir kavramsal

---

<sup>88</sup> Searle, *Rationality in Action*, 233.

<sup>89</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 101.

<sup>90</sup> Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New Haven and London: Yale University Press, 2012), 46; Eric Maskin - Amartya Sen, *The Arrow Impossibility Theorem* (New York: Columbia University Press, 2014), 5.

çerçeveyle şekillenir ve bu çerçeveler tarihsel, toplumsal ve bireysel bağlamlara göre değişkenlik gösterir.<sup>91</sup> Bu nedenle evrensel ve tekil bir epistemolojik bakış açısından gerçekliğe ulaşmak mümkün değildir. Kavramsal çeşitlilik ve yorum farkları, düşünmenin daima bağlama duyarlı ve çoğul bir yapı içinde işlediğini gösterir. Oysa hesaplamalı yaklaşım, bu çoğulluğu dışlayarak rasyonalitenin yalnızca sabit bir yapılar dizisi içinde işleyebileceğini varsaymakta ve böylece düşüncenin dinamik doğasını kavramakta yetersiz kalmaktadır.

Çalışmamız tarafından geliştirilen beş temel sınırlılık, değerlendirmemize göre hesaplamalı yaklaşım ve araçsal rasyonalitenin düşünmenin, anlam üretiminin ve karar alma süreçlerinin doğasına ilişkin indirgemeci varsayımlarını gözler önüne sermektedir. Bu sınırlılıklar çalışmamızın yöneldiği alternatif bir rasyonalite anlayışının felsefi zeminini oluşturur. Çalışmamız, rasyonalite olgusunu bu alışlagelmiş yaklaşımların ötesinde bir perspektifle ele almaktadır. Bu bağlamda kavramsallaştırdığımız boşluktaki rasyonalite, anlamın hem soyut ve biçimsel yapılardan hem de içinde bulunulan bağlamın dinamik ilişkilerinden doğduğunu varsaymaktadır. Bu düşünsel çerçeve zihinsel süreçlerin salt işlevsel bir mekanizmadan ibaret olmadığını, etik değerleri, sezgisel kavrayışları ve yaratıcı potansiyeli de içerdiğini savunur. Dolayısıyla kararların her zaman önceden belirlenebilir ve hesaplanabilir olmadığına işaret eder. Ayrıca bireysel rasyonalite modellerinin, karmaşık toplumsal olguları eksiksiz bir şekilde açıklamakta yetersiz kaldığı görüşündeyiz. Düşünme eylemi, yalnızca statik ve değişmez bir gerçeklik algısına dayanmamakta, bilginin sürekli dönüşen ve potansiyel olarak kırılabilir zeminleri üzerinde de şekillenmektedir.

Çalışmamıza yön veren temel sorunsallar, hesaplamalı yaklaşımların rasyonalite anlayışına getirdiği yukarıda zikredilen sınırlılıkların derinlemesine incelenmesi ve bu

---

<sup>91</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 17; Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 194, 206.

sınırlılıklara ilişkin detaylı bir tespitin yanı sıra, boşluktaki rasyonalite olarak kavramsallaştırılacak olan alternatif bir düşünsel çerçeve arayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Rasyonalite sadece belirli kurallarla işleyen hesaplamalı süreçler aracılığıyla mı temsil edilebilir? Anlam, bilinç ve karar gibi yönelimsel unsurlar, algoritmik yapılara indirgenebilir mi? Dahası bu yaklaşımların dayandığı gerçeklik tasarımı — yani düzenli, temsil edilebilir ve işlemeye uygun bir dünya varsayımı — rasyonalitenin doğasını nasıl belirlemekte ve hangi yönlerini dışarıda bırakmaktadır? Ortaya çıkan bu türden sorular, bir yandan insanın nasıl düşündüğü diğer yandan hangi düşünme modellerinin insanı temsil etmeye aday olduğu sorusunu da gündeme getiren derin bir felsefi tartışmayı beraberinde getirir. Söz konusu sorular etrafında şekillenen çözümleme hattı, çalışmanın yapısal kurgusunu da belirlemektedir.

Bu çerçevede Bachelard ve Searle’ün görüşleri ayrı başlıklar altında incelemek yerine tartışılan kavramsal sorunlar etrafında karşılıklı bir diyalog kurularak ele alınmıştır. Böyle bir tercih sadece iki filozofun paralel yönlerini göstermekle kalmayıp, aynı zamanda farklı geleneklerden gelen düşünceler arasında örtük bir temas ve kavramsal yakınlaşma zemini oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu meyanda birinci bölümde, “Rasyonel Düşünmenin Arka Planı” başlığı altında, hesaplamalı yaklaşımın anlam ve zihin temsiline ilişkin sınırlılıkları tartışılmakta ve bu sınırlılıklar, Bachelard ve Searle’ün düşüncelerinden hareketle yeniden yorumlanarak rasyonalitenin indirgenemez yönlerine dikkat çekilmektedir. İkinci bölümde ise “Eylemde Beliren Rasyonalite” başlığı çerçevesinde, karar süreçlerinin hesaplanamazlığı, toplumsal düzeyde temsil sorunları ve gerçeklik anlayışındaki sabitleştirici yönelimler ele alınmakta ve her iki filozofun ilgili çözümlemeleriyle bu sorunlara yönelik eleştirel bir açılım geliştirilmektedir. Böylece çalışmamız hesaplamalı yaklaşıma karşı salt bir itiraz ortaya koymak yerine rasyonalitenin bağlamsal, dönüşümlü ve öznelarası boyutlarını görünür kılan felsefi bir zemin önerir.

Bu doğrultuda geliştirilen çalışmamız, Bachelard ve Searle'ün düşünsel hatları üzerinden farklı felsefi gelenekler arasında kurulabilecek bir diyalog ihtimaline dikkat çeker. Böylesi bir diyalog, bir yandan kavramsal ayrımlara işaret ederken diğer yandan rasyonaliteye dair ortak sorunsalları da görünür kılabılır. Elbette bu türden bir amaç, tek bir çalışmanın ya da kavramsal önerinin sınırlarını aşan bir uğraştır; ancak boşluktaki rasyonalite kavramı etrafında geliştirilen bu iddia, söz konusu diyalogun imkânına dair mütevazı bir katkı olarak değerlendirilebilir. Özellikle hesaplamalı yaklaşımların dayattığı sınırların ötesinde düşünmeyi mümkün kılacak bir felsefi ortaklaşma zemini arayışı, bu diyalogun neden gerekli olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak çalışmamız çağdaş düşünce içerisinde yeterince tartışılmamış olan araçsal rasyonalitenin felsefi temellerine dair yeni bir sorgulama sunmakta, insan zihninin daha bütüncül, yaratıcı ve bağlama duyarlı bir yaklaşımla kavranabileceği yönünde hem teorik hem de yöntemsel katkılar sağlamayı amaçlamaktadır.

### **Araştırmanın Kaynakları ve Literatürdeki Yeri**

Çalışmamız insan rasyonalitesine dair indirgemeci modellere karşı geliştirilmiş eleştirileri incelemekte ve bu eleştirilerden hareketle boşluktaki rasyonalite kavramını tartışmaya açmaktadır. Ele alınan iki temel odak, hesaplamalı zihin modelleri ile bu modellere içkin olarak gelişen araçsal rasyonalite anlayışıdır. Bu çerçevede çalışma, hesaplamalı yaklaşımların anlam, zihin ve karar süreçlerini nasıl yapılandırdığı; araçsal rasyonalitenin bu süreçleri hangi varsayımlar doğrultusunda şekillendirdiği ve bu yapıların insanın yaratıcı, etik ve bağlamsal yönlerini nasıl dışarda bıraktığı gibi sorulara odaklanır. Çalışmanın merkezinde Bachelard ve Searle'ün rasyonaliteye dair sınırlı yaklaşımlara karşı yönelttikleri eleştiriler yer almaktadır. Her iki düşünürün katkıları, rasyonalitenin doğasına, düşünmenin kesintili işleyişine ve anlamın bağlamla kurduğu ilişkiye dair felsefi bir sorgulama yürütmeyi mümkün kılar.

Literatürdeki yeri açısından çalışmamıza bakıldığında, Türkçe literatürde hesaplamalı yaklaşımlar üzerine doğrudan odaklanan kapsamlı bir tez çalışmasının eksikliği dikkat çekmektedir. Araçsal rasyonalite üzerine yapılan çalışmalar arasında ise Yahya İncetahtacı'nın *Bir Araçsal Rasyonalite Eleştirisi* başlıklı doktora tezi, bu alandaki öncü örneklerden biridir. Söz konusu çalışma Nozick'in rasyonalitesi doğrultusunda araçsal rasyonalitenin kapsamlı bir çözümlemesini sunmakla birlikte eleştirisini büyük ölçüde teorik ve pratik kapsamla sınırlı tutar.<sup>92</sup> Öte yandan Bachelard ve Searle üzerine yapılan çalışmalar literatürde sıklıkla yer almakla birlikte, bu iki filozofun rasyonalitenin işleyişine dair yaklaşımları, ortak bir kavramsal zeminde karşılaştırmalı biçimde ele alınmamıştır. Oysa her iki düşünür de rasyonalitenin yalnızca hesaplama süreçlerine indirgenemeyeceğini, süreksizlikler, boşluklar ve bağlama duyarlılık üzerinden anlamın ve eylemin şekillendiğini savunur. Bu çalışma, bu ortak duyarlılığı temel alarak ve aynı zamanda farklı geleneklerden gelen iki düşünürü rasyonalite sorunu etrafında ilk kez bir araya getirme çabasıyla, literatürde özgün bir konum edinmeyi amaçlamaktadır.<sup>93</sup>

Çalışmamızda hesaplamalı yaklaşımlar, araçsal rasyonalitenin sınırları ve insan rasyonalitesine dair alternatif bir anlayış geliştirme amacı doğrultusunda belirli bir kuramsal çerçevede birincil ve ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Başvurulan eserler, yalnızca bu yaklaşımların tarihsel ve teorik arka planını betimlemekle kalmamış aynı zamanda çalışmanın temel sorunsallarını kavramsal düzeyde tartışabilmek için kurucu bir zemin

---

<sup>92</sup> Bachelard ve Searle üzerine yapılan tezlerin büyük bir bölümü, bu filozofların belirli felsefi alanlardaki görüşlerini açıklamaya odaklanır. Bu çalışma ise hesaplamalı yaklaşımlar ve araçsal rasyonalitenin eleştirisi bağlamında, Bachelard ve Searle'ün düşüncelerini bir araya getirir. Çalışmamızın odağı, bu tezlerin ele aldığı bağamlardan farklıdır.

<sup>93</sup> Türkçe literatürde analitik ve kıta felsefesi gelenekleri arasında kavramsal bir yakınlaşmayı önceleyen örneklerin sınırlı oluşu bu özgünlüğü pekiştirmektedir. Yabancı literatürde ise Prado'nun *Searle and Foucault on Truth* adlı eseri, bu iki gelenek arasında diyalog kurma çabasına örnek olarak değerlendirilebilir. Bkz. G. Prado, *Searle and Foucault on Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 4. Prado, iki filozofun doğruluk anlayışları üzerinden bir yakınsama zemini araştırır; bu araştırmadan alınan ilhamla çalışmamız da Bachelard ve Searle'ü rasyonalite tartışması bağlamında bir araya getirerek "boşluktaki rasyonalite" kavramı etrafında özgün bir düşünsel temas kurmayı hedefler.

oluşturmuştur. Hesaplama yaklaşımının tarihsel temellerini ve düşünsel dayanaklarını analiz edebilmek amacıyla Alan Turing'in "Computing Machinery and Intelligence" ile "Intelligent Machinery, A Heretical Theory" adlı makalelerine başvurulmuştur. Bu metinler, makinelerin düşünme kapasitesi ve hesaplamanın zihinsel süreçleri temsil etme iddiası açısından merkezi önemdedir. Zihin ile bilgisayar arasında kurulan analogilere yönelik eleştirel değerlendirmeler için Roger Penrose'un (1931 - ...) *Kralın Yeni Usû: Bilgisayar ve Zihin* adlı eserinden yararlanılmıştır ki, bu eser, hesaplama temelli zihinsel modellerin sınırlarının belirlenmesi bakımından çalışmamız için son derece önemli bir kaynak işlevi görmüştür. Anlam üretimi ve zihinsel süreçlerin biçimsel temsiliyle ilgili yaklaşımları irdeleyebilmek adına, John McCarthy'nin "Ascribing Mental Qualities to Machines" ve "Programs with Common Sense" başlıklı çalışmaları değerlendirilmiştir. Hesaplamanın kuramsal altyapısını anlamak için Marvin Minsky'nin *Computation: Finite and Infinite Machines* adlı eserinden; bu altyapıya yönelik felsefi eleştirileri ortaya koymak amacıyla ise Hubert L. Dreyfus'un *What Computers Can't Do* adlı eserinden yararlanılmıştır. Ayrıca Allen Newell ve Herbert Simon'un "The Logic Theory Machine" ile "Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search" makaleleri, hesaplama yaklaşımlarının teorik yapısını ve pratik uygulama biçimlerini örneklemek amacıyla kullanılmıştır.

Rasyonalite tartışmaları bağlamında Nicholas Rescher'in (1928-2024) *Rationality* adlı eseri, insan rasyonalitesine ilişkin genel bir teorik çerçevenin oluşumunda başvuru temel kaynaklardan biri olmuştur. Buna ek olarak Robert Hanna'nın *Rationality and Logic* adlı çalışmasından özellikle zihinsel ve prosedürel rasyonalite ayrımı bağlamında yararlanılmıştır. Hanna'nın bu ayrımı tanımlayarak kurduğu teorik yapı, çalışmada rasyonalitenin indirgenemez çok boyutluluğunu temellendirmek açısından önemli bir katkı sunmuştur. Benzer şekilde G.E.R. Lloyd'un *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri* adlı eseri de özellikle kavramlara ilişkin semantik esnemenin çalışmamızdaki yerini konumlandırma ve

bu kavramsal çerçevenin rasyonalite tartışmalarına getirdiği açılımları değerlendirme noktasında başvurulan önemli bir kaynak olmuştur. Ayrıca araçsal rasyonaliteye dair daha özel çözümler için Herbert A. Simon'un "From Substantive to Procedural Rationality" başlıklı makalesine başvurulmuştur. Bu çalışma, araçsal aklın temel kavramsal çerçevesini anlamak ve bu modele yönelik eleştirileri temellendirmek için kullanılmıştır. Kenneth J. Arrow'un *Social Choice and Individual Values* adlı eseri, bireysel tercihlerden toplumsal kararlara geçişte karşılaşılan matematiksel ve sosyal sınırlılıkları ortaya koyduğu için çalışmada önemli bir referans olarak kullanılmıştır. Robert Nozick'in *The Nature of Rationality* adlı eseri ise bireysel rasyonaliteye ilişkin alternatif bir perspektif sunması bakımından ele alınmıştır. Son olarak Niko Kolodny ve John Brunero'nun "Instrumental Rationality" başlıklı makalesi, araçsal rasyonalitenin sınırlarını daha sistematik ve ayrıntılı biçimde tartışabilmek için başvurulan güncel kaynaklardan biri olmuştur.

Bachelard ve Searle'ün eserleri, araçsal rasyonalite eleştirileri ve "boşluktaki rasyonalite"nin temellendirilmesi açısından çalışmamızın giriş noktasını oluşturan birincil kaynaklardır. Öncelikle Bachelard'ın eserleri, hesaplamalı yaklaşımlara ve araçsal rasyonalitenin insan düşüncesine dair sunduğu indirgemeci modellere yönelik eleştirel bakışın teorik zeminini inşa etmek üzere merkeze alınmıştır. *Ateşin Psikanalizi* ve *The Poetics of Reverie*, zihinsel işleyişin yaratıcı, çağrışımsal ve imgesel yönlerini açığa çıkarmak amacıyla incelenmiştir. Bilimsel düşüncenin süreksizlikler, kırılmalar ve kavramsal kopuşlar etrafında nasıl evrildiğini anlamak için *Yeni Bilimsel Tin*, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, *Yok Felsefesi* ve *Uygulamalı Akılcılık* adlı metinler temel başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Rasyonalite ile zaman arasındaki ilişkiyi felsefi olarak kavramlaştırmak adına *Intuition of the Instant* ve *Sürenin Diyalektiği*, eylemde beliren irade, karar ve özgürlük süreçlerine ışık tutacak biçimde değerlendirilmiştir. Öte yandan bireysel rasyonalitenin toplumsal çerçevede nasıl biçimlendiğini ortaya koymak için *L'activité Rationaliste* ve *Le Matérialisme Rationnel*

metinlerinden teorik yönlendirme sağlanmıştır. Diğer taraftan Searle'ün eserleri, insan zihni, dil ve toplumsal gerçeklik üzerine sunduğu çok katmanlı felsefi çözümlerle çalışmanın temel dayanaklarından birini oluşturmuştur. *Söz Edimleri, Intentionality, Zihnin Yeniden Keşfi, Zihin, Dil ve Toplum* ve “Minds, Brains and Programs” adlı makalesi, zihin felsefesi ile dil kuramı arasında kurduğu ilişkisellik sayesinde, anlamın biçimsel yapılarla açıklanamayacağını gösteren temel argümanları yapılandırmakta kullanılmıştır. *Rationality in Action* ile *Bilincin Gizemi*, rasyonaliteyi araçsal işleyişle sınırlamayı amaçlayan yönelimsel bir zihin anlayışının imkânlarını tartışmaya açan metinler olarak çalışmada önemli bir yer edinmiştir. Ayrıca *Toplumsal Gerçekliğin İnşası* ve *Making the Social World*, bireysel bilinç ile kurumsal yapılar arasındaki dönüşümlü ilişkiyi açıklama çabasında, toplumsal rasyonalite tartışmalarına yön veren kurucu metinler olarak değerlendirilmiştir.

Çalışmamızın kuramsal çerçevesi, çalışma odağının kavramsal bütünlüğünü koruyabilmek adına bilinçli olarak belirlenmiş sınırlılıklar doğrultusunda şekillendirilmiştir. Gaston Bachelard ve John Searle gibi kapsamlı ve çok katmanlı düşünsel yapılara sahip iki filozofun tüm felsefi yönelimlerini kapsamak bu çalışmanın amacı değildir. Aksine çalışmamız, hesaplamalı yaklaşımlar ve araçsal rasyonalite eleştirisi etrafında yoğunlaşan belirli bir felsefi sorunsalı derinlemesine tartışmayı hedeflemektedir. Bu amaç doğrultusunda her iki filozofun yalnızca söz konusu temalarla doğrudan ilişkili düşünsel yönleri ele alınmış; kapsam dışı bırakılan alanlar ise metodolojik tutarlılık ve felsefi derinlik sağlamak adına bilinçli biçimde sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda Bachelard'ın bilim felsefesi içindeki genel konumu ve özellikle poetik düşünceye yönelik özgün katkılarına; benzer şekilde Searle'ün dil felsefesi, bilinç kuramı ve toplumsal ontolojiye dair detaylı analizlerine çalışmada yer verilmemiştir. Ancak bu tercih, söz konusu alanların göz ardı edilmesinden değil, aksine bu yönlerin halihazırda literatürde oldukça yetkin ve kapsamlı biçimde incelenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Mary Tiles'ın *Bachelard: Science and Objectivity* adlı eseri,

onun bilim anlayışını derinlemesine ele alırken; Roch C. Smith'in *Gaston Bachelard: Philosopher of Science and Imagination* başlıklı çalışması, Bachelard'ın bilimsel ve poetik yönlerini bir arada değerlendirmektedir. Searle üzerine ise Nick Fotion ve Joshua Rust'un kaleme aldığı *John Searle* başlıklı eserler, onun çok yönlü felsefi çizgisine bütünlüklü bir bakış sunmaktadır. Bu bağlamda mevcut çalışma bu literatürün yerine geçmeyi değil onun içinde belirli bir sorunsal doğrultusunda sınırlı ama derinlikli bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, çalışmamızda yapay zekânın güncel teknik işleyişi, algoritmik mimarileri ya da mühendislik temelli uygulamalarına da yer verilmemiştir. Bunun yerine hesaplamalı yaklaşımların tarihsel kökenleri ve zamanla bir zihin modeline dönüşme süreci mercek altına alınmıştır. Bu yönelimin temel gerekçesi, söz konusu dönüşüm sürecinin Bachelard ve Searle'ün farklı felsefi geleneklerden gelmelerine rağmen eleştirilerinde kesiştikleri ortak bir felsefi zemin sunmasıdır. Çalışmamız, bu ortak zeminin izini sürerek Bachelard ile Searle arasında düşünsel bir diyalog kurmayı hedeflemekte ve hesaplamacı zihinsel modellerin ardında yatan varsayımları tarihsel ve kavramsal düzlemde eleştirel biçimde sorgulamaktadır. Özetle tüm bu sınırlamalar, tartışmayı belirli bir felsefi odakta tutma ve iki filozof arasında kurulan eleştirel ortak ilişkiyi görünür kılma amacına hizmet etme işlevi taşımaktadır.

## **I. BÖLÜM**

## 1.1. Rasyonel Düşünmenin Arka Planı

Rasyonel düşüncenin koşulları, düşüncenin doğasına ve önermesel tutumların gerekliliklerine ilişkin daha temel sorularla derin bir bağa sahiptir. Bu sorulara yanıt arayan yaklaşımlardan biri, yapay bir cihaz olan bir makinenin düşünebilmesi için hangi koşulların gerekli olduğunu araştırmakla başlar. Mekanik bir cihazın düşünebilmesi ya da akla ve duygulara sahip olabilmesi fikri yeni bir tartışma olmamakla birlikte yapay zeka sistemlerinin insan müdahalesine gerek duyulmadan karmaşık bilişsel görevleri yerine getirebilmesi, bu tartışmayı yeniden canlandırmıştır. Günümüzde yapay zeka teknolojileri, insanın fiziksel ve bilişsel kapasitesini aşan hız ve güvenilirlikle çalışarak insan düşüncesinin doğasına ilişkin temel soruları yeniden gündeme getirmektedir. Bu bağlamda “Makineler düşünebilir mi?” sorusu, yapay zeka çağının temel kavramsal sorularından biri olmayı sürdürmektedir. Bu soru ilk kez Alan Turing’in 1950 yılında yayımladığı *Computing Machinery and Intelligence (Bilgi İşlem Makineleri ve Zekâ)* adlı makalesinde sistematik bir biçimde ele alınmıştır.<sup>94</sup> 1950’lerde ilkel bilgisayar tasarımlarının yeni filizlendiği dönemde ortaya konmuş olmasına rağmen Turing’in teorik modeli olan Turing makinesi, bugün dahi yapay zeka teknolojilerinin temelini oluşturan “von Neumann” mimarisinin teorik çerçevesini şekillendiren en önemli unsurlardan biridir.<sup>95</sup>

Turing’in çalışmaları, bilgisayar biliminin olduğu kadar insan düşüncesinin algoritmik süreçlerle modellenmesine yönelik felsefi bir tartışmanın da başlangıç noktasıdır. Bunun nedeni söz konusu sistemlerin temel mimarisinin, Turing’in teorik modeline dayanan programlanabilirlik, algoritmik süreçler ve hesaplanabilirlik

---

<sup>94</sup> Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, 433.

<sup>95</sup> Ray Kurzweil, “Üçüncü Baskıya Önsöz”, çev. Zekeriya Aydın, *Bilgisayar ve Beyin*, kitap editörü John von Neumann, ix-xxviii. çeviren Zekeriya Aydın (Ankara: Tübitak Yayınları, 2023), xvii.

kavramlarını işlevselleştiren bir yapıya sahip olmasıdır. Turing’in “Makineler düşünebilir mi?” sorusu, yalnızca tarihsel bir merak konusu olarak değil aynı zamanda modern yapay zekanın çalışma prensiplerini anlamak ve bu sistemlerin insan düşüncesiyle olan ilişkisini kavramak için kritik bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Her ne kadar yapay zekanın (özellikle büyük dil modelleri üzerine teşekkül eden sohbet yapay zeka uygulamaları) bugünkü gelişimi, bilgi işlem düşüncesine yön veren erken kuramsal çerçevelerden biri olan Turing’in hesaplanabilirlik modeline dayanıyor olsa da günümüzde kullanılan yapay zekâ sistemleri bu çerçeveyi geride bırakarak, istatistiksel öğrenme, çok katmanlı yapay sinir ağları ve büyük veri işleme gibi daha karmaşık ve bağlantıcı yapılara evrilmiştir. Buna rağmen Turing’in algoritmik düşünmeye dair ortaya koyduğu kuramsal çerçeve —özellikle hesaplanabilirliğin sınırlarına ve programlanabilirliğe ilişkin temel ilkeleri— hâlâ geçerliliğini korumakta ve günümüz teknolojileri içinde yeniden yorumlanmaktadır. Nitekim en basit gömülü sistemlerden en karmaşık süper bilgisayarlar kadar pek çok bilgi işlem altyapısı, doğrudan ya da dolaylı olarak bu temel kavramların etkisini taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında Turing’in çalışmaları, günümüzde doğrudan kullanılsa da, algoritmik hesaplama anlayışının mantıksal temelini atmış ve modern dijital sistemlerin kavramsal çerçevesini belirleyen tarihsel bir eşik oluşturmuştur.

Turing makinesinin modern bilgisayar tasarımına katkısı bir yana, “Bilgi İşlem Makineleri ve Zeka” adlı makalesinde Turing, “Makineler düşünebilir mi?” sorusu etrafında makinelerin düşünebilmesinin olanağını araştırırken düşünmeyi bir tür sözdizimsel hesaplama yeteneğiyle ilişkilendirecek şekilde çok daha önemli bir iddiayı gündeme getirir.<sup>96</sup> Ancak Turing’in argümanını anlamak için, bilgisayar ile zihin arasında işlevsel bir benzerlik olduğu fikrine daha yakından bakmak gerekir; zira bu yaklaşım,

---

<sup>96</sup> Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, 433.

düşünme, karar alma ve bilme gibi zihinsel yetilerin, sözdizimsel olarak ifade edilebilecek hesaplamalar üzerinden taklit edilebileceği ya da temsil edilebileceğini ima eden bir varsayıma dayanır. Başka bir deyişle modern bilgisayarların doğuşuna zemin hazırlayan bu soru, aslında çok daha kadim bir felsefi arzuya işaret etmektedir. Bu arzu, Antik Yunan'dan itibaren mantık ve geometriye sistematik bir form kazandırma çabasının bir devamı olarak, düşünmeyi hesaplanabilir ve nesnel bir düzeye indirgeme fikrini taşır. Tüm sorunların bir kerede ve herkes için çözülebileceği nesnel bir standardın var olduğu inancı bu anlayışın temelini oluşturur. Turing'in argümanı, bu yaygın inancı somut bir şekilde ifade ederek entelektüel tartışmaların merkezinde yer alır.

Akıl yürütme süreçlerini hesaplama kavramıyla ilişkilendirme çabalarının kökeni Sokrates'e kadar uzanır.<sup>97</sup> Dreyfus'a göre Sokrates, dindarlık adına kendi babasını cinayetten teslim etmek üzere olan Atinalı Euthyphron'a, dindarlığın özünün ne olduğunu sorarken aslında tüm insan eylemlerini yargılamak için kullanılacak bir standart arayışını ifade eder.<sup>98</sup> Bu arayış modern bilgisayar kuramcılarının, örneğin Minsky'nin "etkili prosedür" olarak adlandırdığı "bize an be an tam olarak nasıl davranmamız gerektiğini söyleyen bir dizi kural" fikrine gönderme yapar.<sup>99</sup> Sokrates'in ahlaki kesinlik arayışını daha genel bir epistemolojik talebe dönüştüren Platon, bilgiyi "herkesin uygulayabileceği açık tanımlar halinde ifade edilebilir" olan unsurlarla ilişkilendirir. Bu yaklaşım, bilginin inançtan ayrılmasını sağlayacak bir standart ortaya koyar. Ancak Sokrates ve Platon'un bu standart arayışları, daha çok anlamla (semantik) ilgili ölçütlere dayanır. Buna karşılık modern bilimlerin doğuşu ve bilimsel tekniklerin gelişimiyle birlikte, bu türden standartların anlamdan bağımsız, matematiksel ya da aritmetik temelli

---

<sup>97</sup> Dreyfus, *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, xv.

<sup>98</sup> Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 6e.

<sup>99</sup> Marvin L. Minsky, *Computation: Finite and Infinite Machines* (Englewood Clif, N. J.: Prentice-Hall, 1967), 106.

sözdizimsel (sentaktik) yapılara indirgenebileceği inancı belirginleşmiştir ki, bu inanç, akıl yürütme süreçlerini hesaplama kavramı düzeyinde ifade etme çabasına ciddi ölçüde zemin hazırlamıştır.<sup>100</sup>

Düşüncenin hesaplama dayalı ve sözdizimsel bir süreç olarak işlediğini savunan ilk düşünürlerden biri Hobbes'tur. Ona göre akıl yürütmek, tıpkı matematiksel işlemler gibi, kavramları birleştirerek yeni anlamlar üretmek ya da mevcut bir bütün içinden belirli öğeleri çıkarmaktır. Bu nedenle akıl yürütme özünde “üzerinde uzlaşmış genel adların hesaplanması, yani toplama ve çıkarma işlemlerinden ibarettir.”<sup>101</sup> Hobbes'un akıl yürütmeyi hesaplama olarak tanımlaması, Leibniz'in bu hesaplamayı evrensel bir dil ile ifade edilebilir hale getirip mekanik bir düzenele gerçekleştirilebileceğini öne sürmesiyle tamamlanır. Leibniz tüm sayıların, mantıksal ifadelerin ve işlemlerin “0” ve “1” şeklindeki iki sembol (ikili sistem) aracılığıyla ifade edilebileceğini savunarak evrensel düzeyde geçerli bir notasyon sistemi (*characteristica universalis*) önerir.<sup>102</sup> Bu sistemde sayıların ve bunların kombinasyonlarına ilişkin kurallar temel alınarak tüm sorunların çözülebileceğinin altını çizer:

... dünyayı neyi bulmamız veya sonuçlandırmamız gerektiğine ikna edebilmeliyiz, çünkü hesaplamayı tekrar yaparak veya aritmetikte dokuzları atmaya benzer testleri deneyerek doğrulamak kolay olacaktır. Ve eğer biri sonuçlarımdan şüphe ederse, ona şunu söylemeliyim: ‘Hesaplayalım efendim!’, böylece kalem ve mürekkebi ele alarak sorunu kısa sürede çözebiliriz.<sup>103</sup>

Leibniz, kendisinden önce hiç kimsenin gerçek bir ilkeye ulaşamadığını savunur ve bu eksikliğin, sorunları çözecek ya da tartışmaları sona erdirecek türden temel bir düzen

---

<sup>100</sup> Dreyfus, *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, xvi.

<sup>101</sup> Hobbes, *Leviathan*, 42-43.

<sup>102</sup> Leibniz, “Towards a Universal Characteristic”, 18.

<sup>103</sup> Leibniz, “Preface to the General Science”, *Selections*, ed. Philip P. Wiener (New York: Charles Scribners Sons, 1951), 15.

eksikliğinden kaynaklandığını öne sürer. Bu çerçevede geliştirdiği ikili sistem aracılığıyla, her kavram ya da nesnenin uygun bir düzende bir araya getirilebileceği karakteristik bir ilke bulunduğunu iddia eder. Dreyfus tarafından sanki yazılmakta olan bir programı duyuran modern bir bilgisayar kuramcısına benzetilen Leibniz,<sup>104</sup> ayrıca ikili sistem temeli üzerine yerleşen yöntemini, insanlık için zihnin yeteneklerini optik cihazlar, mikroskoplar ve teleskoplardan çok daha fazla geliştirecek yeni bir araç olarak tanıtır.<sup>105</sup>

Leibniz'in ikili sistemine dayalı evrensel dil önerisi, bilimsel ve mantıksal ilişkileri sade ve evrensel bir şekilde ifade etmeye yönelik teorik bir çerçeve sunar. Ancak bu sistem George Boole'un Mantık Cebiri (veya Sembolik/Boole Cebiri)<sup>106</sup> aracılığıyla uygulanabilir bir yapı kazanır. "1" ve "0" şeklindeki ikili sistemi, doğru ve yanlış değerleriyle ilişkilendiren ve değişkenlerin doğru ve yanlış olabildiğini ifade eden Mantık Cebiri, toplama ve çarpma gibi temel cebre ilaveten "ve" ( $\wedge$ ), "veya" ( $\vee$ ) ve "değil" ( $\neg$ ) işlemlerinin işleyişini içerecek biçimde bir pratik araçtır.<sup>107</sup> Bu araç aracılığıyla Boole, mantıksal ifadelerin sayısal sembollerle temsil edilebileceğini ve bu sembollerin cebirsel kurallarla işlenebileceğini gösterir.<sup>108</sup> Boole'un mantık cebiri, temel düzeyde mantıksal işlemleri ifade etmekle birlikte insan aklının işleyişini, akıl yürütme süreçlerinin tümünü modellemek için hala yeterince güçlü değildir. Çünkü Boole'un mantık cebiri ne soyut ve karmaşık önermeler arasındaki ilişkilerle ilgilenir ne bunları işleyebilecek güçte bir aksiyomatik ve biçimsel çerçeve sunar ne de mantıksal ifadelerin anlamını veya bağlamını analiz eder ve sadece temel mantıksal işlemlerin cebirsel manipülasyonuna odaklanmakla yetinir. Boole'un eksik bıraktığı bu türden noktalar, büyük ölçüde modern mantığın babası

---

<sup>104</sup> Dreyfus, *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, xvii; Leibniz, "Towards a Universal Characteristic", 25.

<sup>105</sup> Leibniz, "Towards a Universal Characteristic", 23.

<sup>106</sup> George Boole, *The Mathematical Analysis of Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 3.

<sup>107</sup> George Boole, *An Investigation of The Laws of Thought* (London: Walton and Maberly, 1854), 32-33.

<sup>108</sup> Boole, *An Investigation of The Laws of Thought*, 1.

olan Frege tarafından doldurulmaya başlar ve nihayet Analitik Felsefe geleneğinin diğer önemli isimlerinin katkılarıyla birlikte Turing tarafından düşünme yeteneğine dair işaret edilen hesaplama kavramı modern kullanımına kavuşur.<sup>109</sup>

Akıl yürütmenin hesaplama süreçleri gibi işleyebileceği fikri, Frege'nin başlattığı analitik gelenek ve bu geleneğin diğer önemli isimlerinin geliştirdiği biçimsel sistemlere dayanır. Bu sistemler mantıksal çıkarım süreçlerini matematiksel bir yapı içinde ifade ederek evrensel, nesnel ve kesin çözümler sunmayı hedefler. Frege'nin Kavram Yazımı (*Begriffsschrift*) adını verdiği yöntemi, mantıksal önermeleri matematiksel bir dilde ifade etmenin yollarını arar.<sup>110</sup> Bu yaklaşım mantığı sadece düşünmenin araçlarından biri olmaktan çıkarır ve onu matematiksel bir disiplin hâline getirir. Frege'nin bu yönelimiyle şekillenen ve daha sonra modern mantığın temelini oluşturan yüklem mantığı, önermeleri sadece doğru ya da yanlış olarak değil içerdikleri nesnelere ve bu nesnelere yüklenen özellikler (yüklemler) arasındaki ilişkilerle birlikte analiz etmeye imkan tanır. Bu mantıksal yapı Frege'nin klasik özne-yüklem ayrımını terk ederek onun yerine fonksiyon-argüman ayrımını geçirmesiyle biçimlenir; bir yüklem, bir fonksiyon gibi işlem görür ve bireysel terimler bu fonksiyonun argümanları olarak değerlendirilir.<sup>111</sup> Böylece daha karmaşık ve anlamlı tümcelerin biçimsel olarak işlenmesi mümkün hale gelir. Frege'nin bir diğer önemli katkısı olan anlam (*Sinn*) ve gönderim (*Bedeutung*) ayrımı ise dil felsefesinde olduğu kadar

---

<sup>109</sup> J. Diaz - C. Torras, "A Personal Account of Turing's Imprint on the Development of Computer Science", *Computer Science Review* 6/5-6 (2012), 227. Diaz ve Torras, bilgisayar biliminin tarihini yalnızca teknik bir ilerleme olarak değil aynı zamanda düşünsel bir süreç olarak ele alır. Çalışmalarında Leibniz'in evrensel hesaplama arzusu ve ikili sistem anlayışından başlayarak bu düşünsel mirasın Frege ve Boole gibi figürler aracılığıyla nasıl şekillendiğini ve nihayet Turing ile çağdaş bilgisayar bilimine nasıl evrildiğini kapsamlı biçimde ortaya koyarlar. Bu yaklaşım bilgisayar biliminin yalnızca mühendislik değil aynı zamanda kavramsal bir inşa olduğunu vurgular. Detaylı bir okuma için bkz; Diaz - Torras, "A Personal Account of Turing's Imprint on the Development of Computer Science", 225-234.

<sup>110</sup> Gottlob Frege, "Begriffsschrift", çev. Jean van Heijenoort, *From Frege to Gödel A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*, ed. Jean van Heijenoort (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967), 1.

<sup>111</sup> Frege, "Begriffsschrift", 21-22; Mustafa Yıldırım, "Frege'nin Fonksiyon-Argüman Ayrımı ve Genel Önermelere İlişkin Analizi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/2 (2016), 126.

bilgi temsili ve hesaplama süreçlerinde de merkezi bir rol oynar.<sup>112</sup> Bir ifadenin anlamı o ifadenin taşıdığı kavramsal içeriğe işaret ederken gönderim, bu içeriğin dış dünyadaki karşılığına, yani nesnel referansına karşılık gelir.<sup>113</sup> Bu ayırım yüklem mantığında formel ifadelerin hem anlamsal olarak tutarlı olmasını hem de gerçek dünyadaki nesnel durumlarla ilişkilendirilebilmesini mümkün kılar. Bu sayede Frege'nin kurduğu teorik temel bilgisayar biliminde değişken kavramı, fonksiyon tanımları, mantıksal sorgulama yapıları ve koşullu ifadelerle yönlenen denetim yapıları gibi birçok temel unsurun gelişmesine zemin hazırladığı gibi mantık temelli programlama dillerinin (örneğin Prolog), bilgi temsili sistemlerinin ve doğal dil işleme modellerinin kuramsal altyapısını oluşturur.<sup>114</sup>

Frege'nin geliştirdiği yüklem mantığı, ifadelerin doğruluk koşullarını biçimsel olarak tanımlayarak modern mantığın kurucu temelini oluşturur. Russell, Frege'nin bu teorik zeminini daha da genişleterek dilin mantıksal yapısını çözümlenmeye çalışır. Bu doğrultuda geliştirdiği Betimlemeler Kuramı (*Theory of Descriptions*), özel adlar ve belirli tanımlı ifadeler gibi dilsel unsurların ardındaki mantıksal yapıyı görünür kılar ve böylelikle doğal dillerdeki anlamsal belirsizliklerin giderilmesine yönelik biçimsel bir araç işlevi görür.<sup>115</sup> Russell'ın kendi adıyla anılan paradoksu, mantıksal bir sorun olmanın ötesinde yapısal bir çözüm ihtiyacını da gündeme getirir ki, bu ihtiyaç, onu Tipler Kuramı'nı (*Theory of Types*) geliştirmeye sevk eder. Tipler Kuramı, her ifadenin ait olduğu mantıksal düzeydeki varlıklarla ilişkiye girmesini şart koşar ki, böylelikle çelişkili ifadelerin oluşumunu yapısal olarak engellemeyi hedefler.<sup>116</sup> Bu yaklaşım, biçimsel sistemlerin

---

<sup>112</sup> Gottlob Frege, "Sense and Reference", *The Philosophical Review* 57/3 (1948), 210.

<sup>113</sup> Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 7.

<sup>114</sup> Donald Gillies, "Logicism and the Development of Computer Science", *Computational Logic: Logic Programming and Beyond Essays in Honour of Robert A. Kowalski, Part II.*, ed. Antonis C. Kakas - Fariba Sadri (Berlin: Springer, 2002), 591-594.

<sup>115</sup> Bertnard Russell, *The Basic Writings of Bertrand Russell* (London and New York: Routledge, 2009), 279; Bertnard Russell, "On Denoting", *Mind* 14/56 (1905), 479.

<sup>116</sup> Bertrand Russell, *Principles of Mathematics* (London and New York: Routledge, 2010), 102; Bertnard Russell - Alfred North Whitehead, *Principia Mathematica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 1/161.

sınırlarını belirleme ve tutarlılığı koruma açısından önemli bir katkı sunar. Russell'ın bu yapısal duyarlılığı, daha sonraki dönemde Alonzo Church tarafından geliştirilen Lambda Hesabı ( $\lambda$ -*calculus*) için belirleyici bir arka plan oluşturur.<sup>117</sup> Church mantığın temellendirilmesi amacıyla, değişkenlerin yalnızca değerlerini değil aynı zamanda türlerini de açıkça belirttiği fonksiyonel bir sistem kurar. Bu sistem mantığın biçimselliğini korumanın yanı sıra, hesaplanabilirlik sorunlarına da doğrudan uygulanabilir bir yapı sunar. Church'ün lambda hesabı, kısa süre içinde Alan Turing'in geliştirdiği Turing makinesi ile aynı hesaplama gücüne sahip olduğu gösterilerek modern kuramsal bilgisayar biliminin temel ilkelerinden biri olan Church-Turing Tezi'nin ortaya çıkmasına olanak tanır.<sup>118</sup> Böylece Russell'ın mantıksal tutarlılık üzerine geliştirdiği felsefi yaklaşım, bir yandan tip teorisinin ortaya çıkışına zemin hazırlarken diğer yandan hesaplanabilirlik kuramına dair temel varsayımların şekillenmesinde etkili olur.

Hilbert matematiğin tamamlanabilirliği, tutarlılığı ve karar verilebilirliği gibi temel sorulara yanıt arayarak biçimsel sistemlerin gücünü ve sınırlarını keşfetmeye odaklanır.<sup>119</sup> Hilbert'in formalizmi matematiğin ve mantığın, öznel insan düşüncesinden bağımsız olarak tamamen biçimsel kurallarla işleyen bir sistem (*proof theory*) şeklinde inşa edilebileceğini savunur. Hilbert'in ifadesiyle söylenirse "her matematiksel önermenin somut bir şekilde ortaya koyulabilecek ve açıkça türetililecek bir formüle çevrilmesi" bu yaklaşımın temel hedefidir.<sup>120</sup> Ona göre düşünmenin kendisi, konuşma ve yazma gibi sembolik bir dizilim süreci olarak işler; bu yüzden düşünce etkinliğini belirleyen kuralların açık biçimde kayda

---

<sup>117</sup> Alonzo Church, *The Calculi of Lambda-Conversion* (Princeton: Princeton University Press, 1941), 8; Gillies, "Logicism and the Development of Computer Science", 594-595.

<sup>118</sup> Diaz - Torras, "A Personal Account of Turing's Imprint on the Development of Computer Science", 230.

<sup>119</sup> Gillies, "Logicism and the Development of Computer Science", 590.

<sup>120</sup> David Hilbert, "The Foundations of Mathematics", çev. Jean van Heijenoort, *From Frege to Gödel A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*, ed. Jean van Heijenoort (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967), 464.

geçirilmesi, bilimi öznelikten ve keyfilikten arındırmanın en etkili yoludur.<sup>121</sup> Başka bir deyişle Hilbert'in yaklaşımı, mantık ve matematiğin nesnel bir dil oluşturması gerektiğini vurgular. Bunun yanı sıra Hilbert'in Karar Verilebilirlik Sorunu (*Entscheidungsproblem*)<sup>122</sup>, matematiksel problemlerin sistematik olarak çözülebilir olup olmadığını anlamak için teorik bir çerçeve sunar. Bu sorun modern algoritma teorisinin temelini oluşturur ve bilgisayarların sınırlarını belirlemede kritik bir rol oynar. Nitekim Turing, bu probleme doğrudan yanıt arayarak 1936 yılında geliştirdiği soyut hesaplama modeli — daha sonraki yıllarda Turing makinesi olarak anılacak — aracılığıyla herhangi bir matematiksel önermenin doğruluğunun genel bir algoritmayla belirlenip belirlenemeyeceğini sorgular.<sup>123</sup> Turing'in çözümlenmesi, Karar Verilebilirlik Sorunu'nun genel bir çözümünün olmadığını ortaya koyar ve böylece Hilbert'in karar verilebilirliğe dair umuduna kesin bir sınır çizer. Ortaya çıkan bu sonuç, Hilbert'in formalist yaklaşımına eleştirel bir sınır çizmekle birlikte bilgi işlemenin imkân koşullarına dair temel bir çerçeve sunarak bilgisayar biliminin teorik altyapısını biçimlendirmiştir ki, Turing'in çalışması, soyut bir mantık problemine verilen yanıt olmanın ötesine geçerek bilgisayarların düşünsel kökenini felsefi düzeyde anlamamıza ciddi bir imkan tanır.

Bu doğrultuda biçimsel sistemlerin anlamı ve işlevine dair şu yorum yapılabilir: Frege'nin anlam ve gönderim ayrımıyla bilgi temsiline ve semantik analize sunduğu katkılar, Russell'ın betimlemeler kuramıyla dilsel ifadelerin mantıksal doğruluğunu sağlamaya yönelik çözümlenmesi ve Hilbert'in formalist yaklaşımıyla hesaplanabilirlik ve tutarlılık üzerine yürüttüğü çalışmaları, biçimsel sistemlerin sadece teorik mantığın değil aynı zamanda modern bilgisayarların yapısal temellerinin de vazgeçilmez bileşenleri hâline

---

<sup>121</sup> Hilbert, "The Foundations of Mathematics", 475.

<sup>122</sup> D. Hilbert - W. Ackermann, *Principles of Mathematical Logic*, çev. Lewis M. Hammond vd. (New York: Chelsea Publishing Company, 1950), 112.

<sup>123</sup> Alan Turing, "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem.", *Proceedings of the London Mathematical Society* 2/42 (1937), 230-231.

geldiğini gösterir. Bu sistemler akıl yürütmenin bireysel ve sezgisel zihinsel süreçlere indirgenemeyeceğini aksine nesnel ve evrensel kurallar aracılığıyla tanımlanabilir bir yapı içerisinde işlerlik kazandığını ortaya koyar. Mantığın psikolojik dayanaklardan bağımsız olarak biçimsel kurallarla işleyebileceğini savunan bu yaklaşım, psikolojinin akıl yürütmeyi bireysel zihnin sınırlı alanıyla özdeşleştirme eğilimini büyük ölçüde zayıflatmaktadır. Dolayısıyla biçimsel sistemlerin nesnel doğası modern bilgisayarların güvenilirlik, standartlaştırılabilirlik ve tekrarlanabilirlik gibi temel gereksinimlerine yanıt veren düşünsel bir temel sağlar. Bu bağlamda akıl yürütme hem zihinsel bir yeti olarak hem de evrensel ve mekanik kurallar çerçevesinde işlem görebilen bir yapı olarak ele alınır. Düşünsel düzeyde biçimsel sistemlerin gelişimi fiziksel düzeyde hesaplama yapabilen makinelerin inşasına yönelik çabalarla eş zamanlı bir doğrultuda ilerlemiştir ve bu paralellik rasyonalitenin zihinsel olduğu kadar teknik olarak da kurgulanabileceğine dair güçlü bir zemin sunar.

Hesaplama kavramının tarihsel evrimi, insan hareketlerini ve doğal süreçleri taklit eden mekanik tasarımlarla başlar ve bu tasarımlar hesaplama süreçlerinin fiziksel dünyada işlerlik kazanmasına zemin hazırlar. Bu evrimin ilk öncülerinden biri, 18. yüzyılda Fransa’da yaşayan Jacques de Vaucanson’dır (1709-1782).<sup>124</sup> Otomasyon sisteminin mucidi olarak kabul edilen Vaucanson, insan hareketlerini taklit eden iki önemli otomat tasarlar: *Flüt Çalan Otomat* ve *Kaval Çalan Otomat*. Bu tasarımlar taklit yöntemine dayanan dünyadaki ilk Androidleri olarak kabul edilir.<sup>125</sup> Ayrıca doğal sindirim sürecini mekanik olarak taklit eden *Sindiren Ördek*, gerçek sindirim işlevini

---

<sup>124</sup> Michael E. Moran, “Jacques de Vaucanson: The Father of Simulation”, *Journal of Endourology* 21/7 (2007), 680.

<sup>125</sup> Yanyu Wang, “Jacques de Vaucanson (1709-1782)”, *Distinguished Figures in Mechanism and Machine Science: Their Contributions and Legacies, Part 4*, ed. Marco Ceccarelli - Yibing Fang (Cham: Springer, 2020), 15.

simüle eden ilk otomatik makine örneğidir.<sup>126</sup> Vaucanson'un yenilikleri, otomasyon kavramını geliştirmenin ötesine geçerek dünyanın ilk tam otomatik dokuma tezgahını tasarlamak suretiyle mekanik sistemlerde programlanabilirlik fikrini somutlaştırır. Bu başarıları günümüzdeki robotik mühendislik ve makine tasarımlarının temellerini oluşturur ve hesaplama süreçlerinin fiziksel altyapısının gelişimine öncülük eder. Vaucanson'un çalışmaları, mekanik ustalığın ötesinde makinelere belirli işlevlerin nasıl programlanabileceğine dair ilk ipuçlarını sunar ve hesaplama yeteneği taşıyan cihazların gelecekteki potansiyeline işaret eder.

Vaucanson'un başlattığı bu yenilikçi yaklaşım, 19. yüzyılda Joseph-Marie Jacquard'ın dokuma tezgahlarında delikli kartları kullanarak oluşturduğu sistemle daha ileri bir boyuta taşınır.<sup>127</sup> Jacquard her bir kartın üzerindeki deliklerin tezgahın hareketlerini kontrol ettiği bir mekanizma geliştirir. Bu sistem karmaşık desenlerin otomatik olarak üretilmesini sağlayarak makinelere belirli bir kurallar dizisiyle karmaşık işlemleri gerçekleştirme yeteneği kazandırır. Her bir delikli kart, makine için bir komut seti gibi çalışır. Kart üzerindeki delikler makinedeki iğnelerin hangi iplikleri hareket ettireceğini ya da sabit bırakacağını belirler. Kartların sıralı bir şekilde birleştirilmesiyle tezgah farklı desenleri ve tekrarlayan motifleri üretebilir hale gelir. Bu mekanizma, sadece dokuma endüstrisinde devrim yaratmakla kalmaz, aynı zamanda veri depolama ve işleme kavramlarının ilk somut örneklerinden birini oluşturur. Jacquard'ın tasarımı, makinelere programlanabilirlik kazandırarak, hesaplama süreçlerini sistematik bir zemine oturtur.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Moran, "Jacques de Vaucanson: The Father of Simulation", 680-681.

<sup>127</sup> James Essinger, *Jacquard's Web: How a Hand Loom Led to The Birth of The Information age* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 277-283.

<sup>128</sup> Martin Davis - Virginia Davis, "Mistaken Ancestry: The Jacquard and the Computer", *Textile* 3/1 (2005), 78.

Jacquard'ın delikli kart sistemleri, Charles Babbage'ın Analitik Makine (*Analytic Machine*) tasarımına doğrudan ilham kaynağı olur ve bu tasarımla pratik hesaplama, teorik hesaplama düzeyine neredeyse ulaşır.<sup>129</sup> Babbage, matematiksel işlemleri tamamen otomatik hale getirebilecek bir cihaz geliştirmeyi hedefler ve bu doğrultuda Analitik Makine'yi tasarlar. Bu makine, modern bilgisayarların temel bileşenlerini barındırır: bir depolama birimiyle verileri saklar, bir işleme birimiyle hesaplamaları gerçekleştirir, delikli kartlar aracılığıyla programlanabilir ve bir çıktı sistemiyle sonuçları kullanıcıya sunar.<sup>130</sup> Karmaşık matematiksel işlemleri önceden tanımlanmış kurallar çerçevesinde gerçekleştirebilen tamamen otomatik bir cihaz olarak tasarlanan Analitik Makine, dönemin teknolojik sınırlamaları, mühendislik yetersizlikleri ve finansal zorlukları nedeniyle hiçbir zaman tamamlanamaz.<sup>131</sup> Buna rağmen Babbage'ın teorik çalışmaları hesaplama süreçlerinin kurallar dahilinde işlerlik kazanmasına dair önemli bir dönüm noktası oluşturmuş ve modern bilgisayarların kavramsal temellerini atmıştır. Delikli kartlar kullanarak mantıksal ve aritmetik işlemleri birleştirebilecek önceki hesaplamaların sonuçlarına dayanarak mantıksal kararlar verebilecek şekilde tasarlanan makine, dijital bir cihaz olmasıyla da dikkat çeker.<sup>132</sup> Analog hesap makinelerinin yalnızca fiziksel büyüklükleri ölçerek çalıştığı bir dönemde, Babbage'ın bu dijital cihaz vizyonu, hesaplama tarihindeki en ileri fikirlerden biri olarak kabul edilir ve daha sonra Claude Shannon'ın dijital mantık sistemlerini geliştirmesinde dolaylı bir temel oluşturur.<sup>133</sup>

Claude Shannon, 20. yüzyılda George Boole'un mantıksal cebirini fiziksel elektrik devreleriyle birleştirerek hesaplamının tamamen yeni bir boyutunu ortaya koyar.

---

<sup>129</sup> Kurzweil, "Üçüncü Baskıya Önsöz", xx.

<sup>130</sup> Dreyfus, *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, 26.

<sup>131</sup> Christopher D. Green, "Was Babbage's Analytical Engine Intended To Be A Mechanical Model of the Mind?", *History of Psychology* 8/1 (2005), 35-36; Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0: Tekillige Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*, çev. Mine Şengel (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2016), 134.

<sup>132</sup> Essinger, *Jacquard's Web*, 2-3.

<sup>133</sup> Kurzweil, *Bir Zihin Yaratmak İnsan Düşüncesinin Esrarı*, 163.

Mantıksal ifadelerin elektrik anahtarları ve devrelerle modellenebileceğini göstererek elektrik devrelerini yalnızca fiziksel bir sistem olmaktan çıkarıp mantıksal işlemleri gerçekleştirebilen bir yapı haline getirir. Bu yaklaşım, modern dijital hesaplama ve elektronik sistemlerin temelini oluşturur. Shannon'un Boole cebirine dayanan bu yaklaşımı, bilgi işlemede ikili sistemin kullanılmasını mümkün kılar. Elektrik devreleri, "açık" (1) ve "kapalı" (0) durumlarıyla mantıksal işlemleri gerçekleştirebilir hale gelir.<sup>134</sup> Bu durum karmaşık hesaplama problemlerinin çözülebildiği, hata toleransının artırılabilirdiği ve bilgi işlemin otomatikleştirilebildiği bir yol açar. Onun matematiksel bakış açısı devre tasarımında basitliği yanı sıra ölçeklenebilirliği ve güvenilirliği önceliklendirir. Böylelikle bilgisayarların bilgi işleme kapasitesini artıracak yeni nesil tasarımların teorik temelleri atılmış olur. Shannon'un çalışmaları, mühendislik ve matematik alanlarında büyük bir yankı uyandırır ve bilgisayar teknolojisinin pratikte uygulanabilir hale gelmesinde önemli bir dönüm noktası olur ki, bu gelişme mekanik ve elektromekanik hesaplama sistemlerinin ötesine geçerek tamamen elektronik temelli bilgisayarların doğuşuna öncülük eder.<sup>135</sup>

Shannon'un fikirleri, yalnızca teorik bir çerçeve sunmakla kalmaz aynı zamanda Babbage'ın Analitik Makine vizyonunu gerçekleştirmek için gerekli araçları sağlar. Başka bir deyişle Babbage ve Shannon'un teorik düzeydeki çalışmaları, Howard Aiken'in 1940'larda geliştirdiği Harvard Mark I'de pratiğe, somut bir cihaza dönüşür. Ana hatlarıyla Mark I, delikli kartlarla veri girişi yaparak karmaşık matematiksel hesaplamaları gerçekleştirip sonuçları yazdırarak sunabilecek şekilde özünde Babbage'ın Analitik Makinesi'nin elektromekanik bir cihaz tasarımıdır. Bu makine önceden

---

<sup>134</sup> Claude E. Shannon, "A Symbolic Analysis of Relay and Switching Circuits", *Transactions American Institute of Electrical Engineers*, 57 (1938), 472.

<sup>135</sup> Shannon, "A Symbolic Analysis of Relay and Switching Circuits", 475-476.

belirlenmiş bir sırayla bir dizi kontrollü işlemi yürütmek üzere programlanarak karmaşık matematik problemlerin hatasız biçimde çözülebileceğini gösterir<sup>136</sup> ki, bu anlamda Aiken'in makinesi, modern bilgisayarların doğrudan bir atası olarak kabul edilir ve Babbage'ın teorik vizyonunu hayata geçiren ilk somut adımlardan biri olur.<sup>137</sup> Böylelikle Vaucanson'un mekanik otomatlarından Jacquard'ın programlanabilir delikli kartlarına, Babbage'ın karmaşık hesaplama makinelerinden Shannon'ın dijital mantık devrelerine ve Aiken'in büyük ölçekli elektromekanik cihazlarına kadar uzanan tarihsel yolculuk, modern bilgisayarların temelini oluşturan yenilikleri bir araya getirir. Bu birikim, Turing'in 20. yüzyılın ortalarında geliştirdiği *Turing Makinesi* ile kavramsal bir sıçrama yaşar. Turing, soyut bir hesaplama cihazının çalışma prensiplerini tanımlayarak, hesaplama süreçlerinin teorik sınırlarını ve mekanizmalarını netleştirir.

Turing makinesi “0” ve “1” sembollerini manipüle ederek algoritmik bir çalışma prensibiyle işlemlerini gerçekleştirir. Burada algoritmik çalışma prensibinden kasıt, belirli bir problemi çözmek veya bir hedefe ulaşmak için tasarlanmış, adım adım izlenecek yönergeler dizisidir. Her adım, belirli bir eylemi açıkça tanımlar ve bu süreç bir sonuca ulaşana kadar devam eder. Örneğin Euklides algoritması bu kavramı somut bir şekilde açıklar. İki sayının en büyük ortak bölenini (EBOB) bulmaya yönelik bu algoritma, büyük sayıdan küçük sayıyı çıkarma veya büyük sayıyı küçük sayıya bölerek kalanı hesaplama adımlarından oluşur. Her adım açık ve nettir; bir önceki sonuca dayanır ve işlem kalanın sıfır olmasına kadar devam eder. Bu işlem dizisi, algoritmanın sistematik ve tekrar eden doğasını gösterir. Söz gelişi 3654 ile 1365 sayılarının en büyük ortak

---

<sup>136</sup> Bernard Cohen, “Introducing Howard Aiken”, *Makin' Numbers Howard Aiken and the Computer*, ed. Bernard Cohen (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1999), 1.

<sup>137</sup> Dreyfus, *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, 26-27; Kurzweil, “Üçüncü Baskıya Önsöz”, xix.

böleni, her iki sayıyı tam olarak bölen en büyük tamsayı 21'dir ve bu sonucu bulmak için yapılacak uygulama şöyledir:<sup>138</sup>

$$\begin{aligned}3654 / 1365 &= 924 \\1365 / 924 &= 441 \\924 / 441 &= 42 \\441 / 42 &= 21 \\42 / 21 &= 0\end{aligned}$$

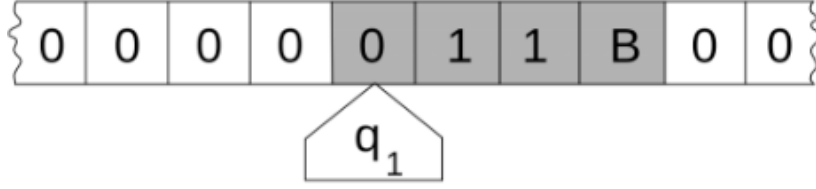
*Şekil 1. Eukleides Algoritması Örneği*

Eukleides algoritmasının temel mantığı, belirli adımlarla yapılan sistematik bir işlem dizisine dayanır ve bu işlem dizisi, şu şekilde açıklanabilir: A ve B sayıları alınır, A B'ye bölünür ve C kalanı saklanır. Sonrasında A yerine B, B yerine C konulur ve bu işlemler, C sifıra eşit oluncaya kadar tekrarlanır. C sifıra eşit olduğunda durulur ve B yazılır. Turing makinesinin işleyişi de bu tür bir algoritmanın mantığını takip eder. Turing makinesi, hesaplama işlemlerini gerçekleştirmek için bant, bant okuyucu ve semboller (0 ve 1) kullanan bir aygıt olarak tanımlanır. Bant, üzerinde işlem yapılacak verilerin saklandığı, sonsuz uzunlukta bir yüzey olarak işlev görür ve hücrelere bölünmüştür. Her hücre bir sembol içerir; bu semboller genellikle 0, 1 veya boşluktan (B) oluşur. Bant okuyucu, bu bant üzerinde hareket eder, hücrelerdeki sembolleri okur, kurallara göre yeni semboller yazar ve belirli bir yönde (sağa veya sola) hareket eder. Turing makinesi, semboller üzerinde adım adım işlem yapar. Bant okuyucu, başlangıçta bir hücredeki sembolü okur ve bu sembole bağlı olarak bir işlem gerçekleştirir. Örneğin okunan sembol 0 ise bunu 1 ile değiştirebilir ve okuyucuyu bir hücre sağa hareket ettirebilir. Benzer şekilde okunan sembol 1 olduğunda, bu sembolü silerek okuyucuyu sola hareket ettirebilir. Bu süreç makinenin çözmek istediği problem için belirlenmiş kurallar çerçevesinde devam eder. İşlemler tamamlandığında, bant üzerindeki semboller problemin çözümünü ifade eder.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Roger Penrose, *Kralın Yeni Usu: Bilgisayar ve Zeka*, çev. Tekin Dereli (Ankara: Tübitak Yayınları, 2000), 36-37.

<sup>139</sup> Penrose, *Kralın Yeni Usu: Bilgisayar ve Zeka*, 44.



Şekil 2. Turing Makinesi Şeridi

Turing makinesi, ayrıca bu tür işlemleri üç parçalı bir işletim sistemi aracılığıyla gerçekleştirir: depo (*store*), yürütme ünitesi (*executive unit*) ve kontrol (*control*). Burada depo, yönergeler tablosu olarak ifade edilen bir bilgi deposudur. Yürütme ünitesi, bu tabloya göre hesaplama işlemlerini yürütür. Kontrol birimi ise yönergelerin doğru bir şekilde ve sırasıyla gerçekleşmesini sağlar.<sup>140</sup> Turing Testi'ne göre işlemler “Eğer 4505 konumu 0 barındırıyorsa, 6707’de tutulan yönergeyi izle; aksi takdirde düz sırayı takip et”<sup>141</sup> gibi “K koşulu altında E eylemini sergile” şeklindeki bir dizi yönergeye göre gerçekleşir.<sup>142</sup> Bu yönergeler dizisi ise “program” olarak adlandırılır. Böylelikle bir makinenin işlemleri gerçekleştirebilmesi, depo, yürütme ünitesi ve kontrol mekanizmasının uyumlu çalışmasına ve program adı verilen yönergeler dizisinin doğru bir şekilde uygulanmasına bağlıdır. Ancak Turing’in asıl amacı, makinelerin yalnızca bu tür işlemleri gerçekleştirebilen araçlar olmadığını aynı zamanda zeka ve düşünceye dair insanlarla yarışabilecek bir potansiyele sahip olduğunu göstermektir. Bu düşünce Taklit Oyunu (*Imitation Game*) olarak bilinen Turing Testi’nde ifadesini bulur.<sup>143</sup>

Turing “Makineler düşünebilir mi?” sorusunu yanıtlamak için “taklit oyunu” adını verdiği bir senaryo önerir. Bu oyun, bir sorgulayıcının diğer iki katılımcının cinsiyetini belirlemeye çalıştığı bir düzenekle oynanır. Oyunda üç kişi yer alır: bir erkek

<sup>140</sup> Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, 437.

<sup>141</sup> Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, 438.

<sup>142</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 20.

<sup>143</sup> Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, 433.

(A), bir kadın (B) ve sorgulayıcı (C). Sorgulayıcı, katılımcılardan hangisinin erkek hangisinin kadın olduğunu belirlemeye çalışır ancak yalnızca “X” ve “Y” etiketleriyle temsil edilen katılımcılarla yazılı iletişim kurar. Ses veya fiziksel özelliklerin gizli tutulduğu bu ortamda sorgulayıcı, cinsiyetlerini anlamak için çeşitli sorular sorar ve oyunun sonunda “X, A’dır ve Y, B’dir” ya da “X, B’dir ve Y, A’dır” şeklinde bir sonuca varır.<sup>144</sup>

Oyunun dinamikleri, katılımcıların farklı hedeflerine dayanır. A’nın amacı, sorgulayıcının yanlış bir karar vermesini sağlamaktır. Bu nedenle A, sürekli olarak kendisini kadın olarak tanıtarak sorgulayıcıyı yanıltmaya çalışır. Buna karşılık B’nin hedefi sorgulayıcıya doğru yönlendirmeler yaparak kendisinin kadın olduğunu kanıtlamaktır. Örneğin B, “Kadın olan benim, A’ya inanma!” gibi ifadelerle A’nın yanlış yönlendirmelerini çürütmeye çalışır. Turing bu aşamada, “Bir makine A’nın yerini alsa ne olurdu?” sorusunu gündeme getirir. Sorgulayıcı, yine bir erkek ve bir kadınla oynadığı oyunda olduğu kadar sık yanlış kararlar verirse bu durum “Makineler düşünebilir mi?” sorusunun yerini alır. Böylece taklit oyunu, düşünme ve insan benzeri bir zeka arasındaki sınırları sorgulayan bir model olarak ortaya çıkar.<sup>145</sup>

Turing’in “Makineler düşünebilir mi?” sorusuna yanıt aramak için geliştirdiği “taklit oyunu”, rasyonalite kavramının değerlendirilmesi için önemli bir çerçeve sunar. Bu oyunda, bir makinenin sorgulayıcıyı insan olduğuna inandırmayı başarması, Turing’e göre makinenin düşünebildiğinin bir göstergesidir. Ancak bu yaklaşım, düşünme yeteneğini yalnızca dışsal davranışlarla değerlendiren bir çerçeveye oturtur ve iki temel sorunu beraberinde getirir. Birinci sorun taklit oyunu sırasında makinenin verdiği yanıtların yalnızca kurallara dayalı sembolik işlemlerden oluşmasıdır. Bu

---

<sup>144</sup> Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, 433.

<sup>145</sup> Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, 434.

yaklaşım, zekayı semboller arasındaki ilişkilere dayalı bir sentaktik düzeye indirger ve sembollerin ardındaki anlam ya da niyetleri göz ardı eder. Örneğin sorgulayıcıyı yanıltma görevini üstlenen bir makine, “yanılmayı” gerçekten anlamasa bile belirli bir algoritmayı izleyerek doğru yanıtlar verebilir. Ancak bu durum sembolleri manipüle etmekle anlam yaratmak arasındaki farkı ortaya çıkarır. Düşünme, sadece sembollerle işlem yapmaktan ibaret değildir; insan zihni, semboller arasındaki ilişkileri anlamlandırır, bağlamı değerlendirir ve yönelimsel bir boyut taşır. Makinenin manipüle ettiği sembollerin anlamını gerçekten kavrayıp kavrayamayacağı ya da bu işlemin yalnızca karmaşık bir yanılsama mı olduğu soruları, Turing’in modelini sorgulama gerekliliğini doğurur.

İkinci bir sorun olarak Turing’in modeli insan zihninin irrasyonallite, önyargılar ve bağlama duyarlılık gibi psikolojik yönlerini dışarda bırakmaktadır. Oysa zihinsel süreçler yalnızca mantıksal dizilimlerden ibaret değildir; duygular, kültürel etkiler ve kişisel geçmiş gibi unsurlar düşüncüyü şekillendirir. Yazılı iletişimde sorgulayıcı, kendi önyargıları ya da deneyimleriyle anlamı yorumlarken; makine, aynı bağlamsal düzlemde bulunmaksızın yalnızca kodlanmış kuralları izler. Bu durum, insan zihninin yaratıcılığını ve değişkenliğini bir makinenin ne ölçüde taklit edebileceği sorusunu beraberinde getirir. İşte bu iki temel mesele etrafında, Searle’ün anlambilime dayalı eleştirisi, Turing’in modelindeki anlam eksikliğini görünür kılarken Bachelard’ın irrasyonallite, sezgi ve yaratıcılık gibi zihinsel süreçlere yaptığı vurgu, bu eleştiriyi daha derin ve çok boyutlu bir zemine taşır. Bu nedenle Bachelard ve Searle’ü yan yana düşünmek, yalnızca sözdizimsel değil aynı zamanda anlamsal ve psikolojik bir çözümleme alanı açar. Bu çerçevede ilerleyen bir tartışma, Turing’in önerdiği modelin sınırlarını daha net görmek ve insan düşüncesinin karmaşıklığını daha geniş bir bağlamda ele almak açısından önemlidir.

### 1.1.1. Makineler Düşünebilir mi?

İnsan,” dedi, “mekanikleşmiş bir memelidir. Alt seviyedeki hayvanlar tüm uzuvlarını kendi bedenlerinde tutarken, insanın birçok uzvu gevşektir ve şimdi burada, şimdi orada, dünyanın çeşitli yerlerine dağılmış bir halde durur — bazıları her an kullanılmak üzere hazır bir şekilde tutulurken diğerleri zaman zaman yüzlerce mil ötede bulunabilir. Bir makine sadece tamamlayıcı bir uzuvdur; makinelerin var oluşunun tüm anlamı budur. Kendi uzuvlarımızı da makine dışında bir şey olarak kullanmayız; bir bacak, herhangi birinin üretebileceği ahşap bir bacadan çok daha iyi bir ahşap bacaktır.<sup>146</sup>

Samuel Butler’ın *Erewhon* eserinde geçen şu çarpıcı ifadeler, Turing’den çok önce makinelerin düşünebilme kapasitesine sahip olup olmadığını ima eden sorulara eleştirel bir yaklaşım getirerek insan ve makine arasındaki ilişkiye dair ironik ve derinlikli bir bakış sunar. Aslına bakılırsa *Erewhon*, Viktorya dönemi İngiltere’sinin eleştirel bir yansımasıdır ve teknolojinin insan yaşamındaki rolüne dair erken bir uyarı niteliği taşır. Söz konusu eserde teknolojinin bir dönem Erewhon halkı tarafından kullanıldığı, ancak makinelerin tehlikeli görülmesiyle yasaklanarak ilkel bir yaşam biçimine geri dönüldüğü anlatılır.<sup>147</sup> Bu durum makineleşmenin toplumsal etkilerine yönelik radikal bir eleştiri olarak sunulur. Turing, “Intelligent Machinery, A Heretical Theory” adlı makalesinde Butler’ın *Erewhon* eserine atıf yaparak makinelerin insan yaşamındaki rolüne dair görüşlerini vurgular<sup>148</sup>. Butler’ın makinelerin insan kontrolünden çıkabileceği riskine dikkat çektiğini ve bu görüşü, makinelerin potansiyel evrimi ile insan zekâsını aşma ihtimaline yönelik değerli bir uyarı olarak değerlendirdiğini belirten Turing, onun uyarısını ciddiye alarak makinelerin eğitiminin ve kontrolünün dikkatle tasarlanması

---

<sup>146</sup> Samuel Butler, *Erewhon or Over the Range* (London: Penguin Classics, 1970), 316.

<sup>147</sup> Tuncer Yılmaz, “Ütopya ve Hicvin Buluşması: Samuel Butler’in Erewhon’u”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2012), 229.

<sup>148</sup> Alan Turing, “Intelligent Machinery, A Heretical Theory”, *Philosophia Mathematica* 3/4 (1996), 260.

gerektiğini öne sürer. Açıkçası Butler'ın makinelerle ilgili uyarıları, Viktorya dönemi olduğu kadar günümüzdeki teknolojik gelişmeler için de anlamlı bir çerçeve sunar.

Diğer taraftan Butler, yukarıdaki alıntı aracılığıyla makinelerin insan yaşamındaki yozlaştırıcı etkisini vurgulamakla kalmaz; bu araçların insanın yaratıcı ve bilinçli doğasıyla kıyaslanamayacağını savunur.<sup>149</sup> Başka bir deyişle Butler'e göre makineler yalnızca insan iradesine bağlı araçlardır ve düşünce ya da bilinç gibi insana özgü niteliklere sahip değildir. Yukarıdaki alıntıda geçen “Bir bacak, ahşap bir bacaktan daha iyi bir ahşap bacaktır” ifadesi, makinelerin işlevselliğini öne çıkarırken, aynı zamanda insan doğasının mekanik bir düzleme indirgenemeyeceğini ironik biçimde dile getirir. Butler'ın bu görüşleri, Bachelard'ın insan zihnine dair eleştirilerine, özellikle bilimsel zekayı, yaratıcı düşünceyi ve insanın makineleşmesine karşı duruşunu anlamaya yön verir.<sup>150</sup>

Gerçekten de Bachelard, insan zihninin robotik ya da mekanik süreçlerle aynı düzleme indirgenemeyecek kadar yaratıcı ve özgün bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Ona göre, zihni yalnızca kurallarla işleyen bir mekanizma olarak görmek, insan zekasının derinliğini anlamaktan uzaktır. Bu tür bir indirgemeci yaklaşımı eleştiren Bachelard, bazı düşünürlerin zihinsel süreçleri bir robotun üretim ve işleyişiyle eşdeğer görme eğiliminde

---

<sup>149</sup> Butler, *Erewhon or Over the Range*, 239-240.

<sup>150</sup> Bachelard, Samuel Butler'ın *Erewhon* adlı eserinde ileri sürdüğü, insan zekâsını bir “alet çantasına” indirgeme eğilimine karşı geliştirdiği makine eleştirisini paylaşır; bu yönüyle Butler'ın makineleşmeye karşı duruşunu olumlu bulur. Bkz; Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 44. Ancak konu zihinsel süreklilik, belleğin yapısı ve kimliğin oluşumuna geldiğinde, iki düşünür arasında belirgin bir ayrım ortaya çıkar. Butler, *Life and Habit*'te zihni, geçmişin kalıtsal olarak aktarıldığı bir yapı olarak değerlendirir; belleği ve alışkanlığı bu yapının taşıyıcı unsurları olarak görür. Ona göre benlik, yenilik ile rutin arasında bir denge arayışında biçimlenir; alışkanlık, geçmişin tekrarını temsil ederken, yenilik bu tekrarın sınırlarını zorlar. Bkz; Samuel Butler, *Life and Habit* (London: A. C. Fifield, 1910), 155. Bachelard ise aynı karşıtlığı farklı bir düzlemde ele alır: Ona göre bellek, yaratıcı anların süreksizliğinde yeniden yapılır; alışkanlık ise sabit bir geçmişin değil anlık sezgilerin ve kesintili doğuşların ritminde oluşan bir yönelimi ifade eder. Bkz; Gaston Bachelard, *Intuition of the Instant*, çev. Eileen Rizo-Patron (Illinois: Northwestern University Press, 2013), 37. Böylece benlik, Bachelard açısından sürekliliğin içinde değil boşluklardan doğan anlam ve karar edimlerinde kurulur. Bu yaklaşım ikinci bölümde ayrıntılandırılacak olan “Boşluktaki Rasyonelite: Eylem, Özgürlük ve Benlik Üzerine” başlığı altında, süreksizlik içinde kimliğin ve rasyonel edimin nasıl üretildiğini tartışmak için temel oluşturur.

olduklarına dikkat çeker. Ancak bu bakış açısı, insan zekasının özünde taşıdığı yaratıcılık ve bilinç gibi temel özellikleri göz ardı eder. Turing'in "Makineler düşünebilir mi?" sorusu üzerine kaleme aldığı meşhur makalesinden (*Computing Machinery and Intelligence*) yaklaşık bir yıl önce yayınlanan *Uygulamalı Akılcılık*'ta Bachelard otomasyonun mucidi olan Vaucanson çalışmalarıyla (ilk android kabul edilen *Otomatik Flütçü* ile ilk otomaton prototipi olan *Sindiren Ördek* isimli icatlarıyla) başlayan robot teknolojisinin modern dönemde eriştiği kapasite itibariyle insan zihnini "otomatizm" kavramıyla açıklamaya çalışan indirgemeci yaklaşımları hedef alan temel bir eleştiri sunar. Yapay zeka tartışmalarının oldukça erken bir döneminde Bachelard tarafından dile getirilen bu eleştiri, son derece ironik biçimde şu şekilde tespit edilir:

"Kurala bağlanma olayını dışarıdan yargılayanlar, her türlü zihinsel kurala bağlamayı robot üretimi gibi görmekte acele ediyor. Ayrıca insan zekası büyük bir memnuniyetle "alet yapma yetisi" diye tanımlanıyorken, robot neden bu kadar hor görülüyor? Bununla birlikte altını çizmek gerekir ki, değerler evreninde modern robot, Vaucanson otomatından çok farklıdır. Vaucanson otomatı, insanın yaptığı bir işi insandan daha kötü yaparken, modern robot, insanın yaptığı bir işi ondan daha iyi yapar. İnsan eylemlerini daha düzenli bir şekilde birbirine bağlar ve amacına tamamen sadıktır. Çeyrek yüzyılda robot, böylesine bir gelişme kaydetmiş ve "kontrol levheleri"ni sentezlemenin eşiğine gelmiştir; daha doğrusu, elektrikli robot kontrol elektroniklerini düzenleme noktasına ulaşmıştır. Elektroniklerle birlikte otomat kavramının ortaya çıktığını biliyoruz. Bu nedenle, kötüleyici hükümleri yetersiz kılmak için bir kavramı, kendi bilimsel ilerlemesi bağlamında değerlendirmek yeterlidir. Robot, böylesine bir gelişim, uygulama inceliği ve yönlendirme kapasitesi kazandığında, onu bir kınama konusu haline getirmek anlamsızdır."<sup>151</sup>

Bachelard, Vaucanson'un otomatlarını örnek göstererek eski mekanik sistemlerin insan işlevlerini taklit etmeye çalıştığını ancak bu işlevleri insandan daha kötü yerine

---

<sup>151</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 44.

getirdiğini belirtir. Buna karşın modern robotlar, bilimsel zekanın ürünü olarak insanın işlevlerini daha düzenli, daha etkin ve amacı doğrultusunda daha tutarlı bir şekilde yerine getirme kapasitesine sahiptir. Butler'ın makinelerin insan doğasına dair sınırlarını vurguladığı gibi Bachelard da insanın yarattığı bu araçların yalnızca işlevsel düzeyde değerlendirilebileceğini savunur. Robotların bu işlevsel gelişimi, onları kınamaktan ziyade bilimsel zekanın bir ürünü olarak ele almayı gerekli kılar. Başka bir deyişle Bachelard, bir kavramı bilimsel ilerleme bağlamında değerlendirmeden yapılan eleştirilerin eksik kalacağını ifade eder. Robotlar geçmişten bugüne işlevsellikte ciddi bir gelişme kaydetmiş, kontrol mekanizmalarını elektronikte entegre ederek kendi bilimsel bağlamları içinde yeni bir seviyeye ulaşmıştır. Ancak bu durum insan zihninin özgünlüğüne gölge düşürmez; aksine insanın yaratıcı kapasitesini ve yarattığı sistemlere hükmetme gücünü vurgular. Nitekim Bachelard, bu hususu şöyle dile getirmektedir:

Öyleyse şimdi, şöyle demek gerekir: bilimsel zeka robot yapma yetisidir. (...), otomat kendi işlevinden farklı bir otomatizm yaratamaz. İnsan robotlar yaratır, ama kendisi bir robot değildir. Robot imalatında robotları geride bırakır.<sup>152</sup>

Bachelard'tan aktarılan bu alıntı, insanın bilimsel zekası ile makineler arasındaki temel farkı açıkça ortaya koyar. Ona göre bilimsel zeka yalnızca işlevsel araçlar ve teknolojiler üretme yetisi değil bu araçların sınırlarını aşabilen yaratıcı bir kapasitedir. Bachelard, ayrıca *homo faber* kavramıyla insanın varlık mücadelesinin sürekli bir hareket ve yaratıcılık arzusu taşıdığını, fakat bu hareketin her zaman engeller tarafından sekteye uğradığını vurgular.<sup>153</sup> Bu bağlamda *homo faber*, insanın engeller, zorluklar ve başarısızlıklar karşısında üretken bir biçimde yön bulmaya çalışan aktif bir fail olarak belirir. Aynı zamanda *homo faber*, dış dünyayı şekillendiren biri olmaktan öte, eylem ve

---

<sup>152</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 45.

<sup>153</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 40-41.

üretimlerini içindeki hayal gücünden alan, bu hayal gücünü zamanla dönüştüren bir bilinçtir.<sup>154</sup> Ancak Bachelard'a göre bu yaratıcı potansiyel her zaman kendini açığa vurmaz; kimi zaman insan zihni, yüzeysel yapılara takılı kalır ve alışılmış nesnelere geometrik biçimlere saplanarak katılaşabilir. Fakat yaratıcılık, bastırılabilen ancak bütünüyle ortadan kalkmayan bir güç olarak iç dünyada varlığını sürdürür. Bu içsel yaratıcı kapasite, kimi zaman doğrudan ifade bulmasa da insanın nesnelere ve araçlara yüklediği anlamda kendini gösterir. Başka bir deyişle Bachelard, insanın araçlarına ve yaptığı işlere bir anlam ve estetik değer kattığını, bunun da insanı diğer varlıklardan ayıran bir özellik olduğunu savunur. Söz gelimi, taş devrindeki insanın çakmaktaşıyla kurduğu ilişki, işlevsel bir araç üretme çabasından ziyade özünde bir tür sevgi göstergesi veya dikkat biçimidir.<sup>155</sup> Bachelard açısından bu tür anlam ve duygu yüklemeleri, bilimsel rasyonalite önünde kimi zaman bir engel oluştursa da insan zihninin kaçınılmaz bir boyutudur. Hatırlanacak olursa, onun ifadesiyle, “şairane zihin ile akademik zihin” arasında zihnin ezeli kaderinde yer alan yaşamsal bir bütünlük vardır.<sup>156</sup> Zihin, bu iki kutup arasında salınım yaparken hem dünyayı açıklar hem de ona anlam kazandırarak inşa eder. Buna göre *homo faber*, akademik zihin olarak dış dünyayı işlevsel biçimde açıklarken, şairane zihin olarak içsel engelleri hayal gücüyle aşarak yeni anlamlar ve keşifler üretmeye olanak sağlar. Hem açıklayan hem anlamdıran bir figür olarak insan, dışsal üretim ile içsel tahayyül arasındaki sürekli etkileşimde düşünsel yaşamını bir bütün olarak kurar.<sup>157</sup>

Bachelard'ın bu eleştirisi, insan zihninin mekanik ve robotik süreçlere indirgenemeyeceğini vurgularken Searle'ün Çince Odası Argümanı için güçlü bir arka plan sağlar. Aslına bakılırsa Bachelard'ın, insanın yaratıcılık kapasitesini ve dinamik düşünce

---

<sup>154</sup> Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, 6.

<sup>155</sup> Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, 33.

<sup>156</sup> Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, 7-8.

<sup>157</sup> Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, 19.

yapısını mekanik bir sistemle eşdeğer görmeye karşı çıkışı, Searle'ün sembolik manipülasyonun semantik yaratamayacağı yönündeki eleştirisiyle örtüşen erken bir düşünsel yönelim olarak görmek mümkündür. Nitekim Bachelard, insanın yalnızca kurallar çerçevesinde işleyen bir otomat olmadığını, yarattığı sistemleri aşan, özgün bir bilinç ve anlam üretme kapasitesine sahip olduğunu savunur. Bu yaklaşım Searle'ün, bir bilgisayar programının sembollerle işlem yapabileceğini ancak bu işlemlerin bilinçli bir anlam taşıyamayacağını öne sürdüğü Çince Odası Argümanı ile derin bir paralellik taşır. Her iki düşünür de insan zihninin indirgenemezliğini ve anlam üretme süreçlerinin mekanik işlevlerden çok daha öte olduğunu vurgulayarak insan ve makine arasındaki ayrımı farklı ama örtüşen yaklaşımlarla ele alır.

Searle Çince Odası Argümanı'nı temellendirmeden önce, insan beyninin işlevleriyle sayısal bilgisayarların işlevleri arasındaki benzerliklere gereğinden fazla önem yükleyen yaklaşımları Güçlü Yapay Zeka (*Strong Artificial Intelligence*) modeli altında bir araya getirerek kapsamlı bir eleştiri sunmaya hazırlanır.<sup>158</sup> Açıkçası son yılların en çok ilgi çeken konusu olan yapay zeka çalışmalarının temel amacı makinelerin, özellikle bilgisayarların, insanın akılsal etkinliklerini olabildiğince taklit etmek ve belki de insanın akılsal etkinlik yeteneğini geliştirmektir.<sup>159</sup> Ancak Searle'ün tanımına göre Güçlü Yapay Zeka, beyni bilgisayara ait bir donanım, zihni ise bilgisayara ait bir program olarak kabul eder. Bilgisayar dilinde donanım, makineyi oluşturan tüm fiziksel aksamı ve mekanik parçaları (basılı devreler, transistörler, teller, çipler vb.) ifade ederken program, makinelerin çeşitli görevleri yerine getirebilmesini sağlayan yazılımı, yani belirli bir işlem için verilen

---

<sup>158</sup> Searle, hesaplamacı zihin kuramlarının farklı türleri olduğunu söyler. “Güçlü Yapay Zeka”, “zihin bir bilgisayar programıdır” görüşünü savunurken; “Zayıf Yapay Zeka”, bilgisayarı sadece zihin simülasyonlarında bir araç olarak görür. Searle, Güçlü Yapay Zeka görüşünü reddeder, ancak Zayıf Yapay Zeka'yı kabul eder. Detaylı bir okuma için bkz; Searle, *Bilincin Gizemi*, 20-26.

<sup>159</sup> Penrose, *Kralın Yeni Usu: Bilgisayar ve Zeka*, 11.

komut dizisini ifade eder.<sup>160</sup> Gerçekten de Güçlü Yapay Zeka modeline göre beynin işlevleri uygun bir yazılım ile simüle edilebilir ve farklı donanım türlerine sahip bilgisayarlarda olduğu gibi, beyin de zihinsel etkinlikleri oluşturan programları saklayabilir. Öyle ki tüm duygu ve düşünceler, özünde doğru bir şekilde işleyen programların çıktılarından ibarettir.<sup>161</sup>

Searle, Güçlü Yapay Zeka'ya, doğru bir program ve uygun girdilerle çalışan herhangi bir fiziksel sistemi insan zekasıyla eşdeğer kabul etme yanılığına düştüğünü belirterek bu yaklaşıma karşı çıkar. Bu görüş, zihinsel süreçleri yalnızca sözdizimsel işlemlerle özdeşleştirir ve insan beynini salt fiziksel bir makineye indirger. Oysa Searle'e göre düşünceye sahip olmak, yalnızca sözdizimsel işlemleri gerçekleştirmekle açıklanamaz; çünkü insan zihni, dilsel yapıların ötesinde, biyolojik temelli ve anlam taşıyan bir bilinç yapısına sahiptir. Bu nedenle anlam, salt sembolik manipülasyonla ortaya çıkmaz; hiçbir bilgisayar programı, zihinsel deneyimi gerçek anlamda üretmez ya da onunla özdeş tutulamaz. Searle bu hususa şöyle dikkat çeker:

Hiçbir bilgisayar programının asla bir zihin olamayacağının nedeni, bir bilgisayar programının yalnızca sözdizimsel olması ve zihinlerin sözdizimsel olmaktan daha fazlası olmasıdır. Zihinler anlamsaldır, biçimsel bir yapıdan daha fazlasına sahip olmaları anlamında, bir içeriğe sahiptirler.<sup>162</sup>

Searle, insan zihninin bir bilgisayar programı ile açıklanamayacağını göstermek amacıyla 1980 yılında yayımladığı *Minds, Brains and Science* adlı makalesinde, ünlü Çince Odası Argümanı'nı ortaya koyar.<sup>163</sup> Bu argüman aracılığıyla bilgisayar programlarının düşünce üretemeyeceğini ileri süren Searle, Turing Testi'ne yönelik geliştirdiği

---

<sup>160</sup> Penrose, *Kralın Yeni Usu: Bilgisayar ve Zeka*, 26.

<sup>161</sup> Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 35.

<sup>162</sup> John R. Searle, *Minds, Brains and Science*. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003), 31.

<sup>163</sup> Searle, "Minds, Brains and Programs", 417.

eleştirisinde, Turing'in taklit oyunu aracılığıyla makinelerin semboller yoluyla insan davranışını taklit etmelerinin zeka göstergesi olarak kabul edilmesini yetersiz bulur; çünkü bu tür işlemlerin yalnızca sözdizimsel düzeyde gerçekleştiğini, oysa düşüncenin semantik anlam üretme kapasitesi gerektirdiğini ifade eder. Hatırlanacak olursa modern anlamda hesaplama, sembollerin biçimsel işlenişine dayalı algoritmik bir süreç olarak tanımlanır. Söz gelimi bu süreci 'gerçekleştirme' (*implementation*), 'algoritma' (*algorithm*) ve 'hesaplama' (*computational*) olmak üzere üç düzeyde ele alan Marr'ın bilgi-işlem modeli, en alt düzey olan gerçekleştirme aşamasını yalnızca '0' ve '1'lerin işlenmesine dayanan sentaktik bir çerçevede konumlandırır.<sup>164</sup> Ancak bu sentaktik düzeydeki işleyişin düşünce üretmeye yeterli olmadığını savunan Searle'e göre insan zihni salt biçimsel işlemlerden ibaret değildir. Zihin anlam taşıyan içeriklere sahiptir ve düşünce her zaman bir şey hakkında düşünme durumudur. Oysa semboller, yalnızca soyut temsillerdir ve kendiliğinden semantik bir içeriğe sahip değildir.<sup>165</sup> Örneğin Türkçe düşündüğümüzde, kelimeler yalnızca biçimsel semboller değil aynı zamanda anlamlarını bildiğimiz ve yorumladığımız birer içeriğe dönüşür. Bu bağlamda Searle'ün eleştirisi, zihnin bir bilgisayar programına indirgenemeyeceği ve bilgisayarların semantik anlam yaratamayacağı düşüncesi etrafında şekillenir.<sup>166</sup>

Searle'ün Çince Odası Argümanı, işte bu tek boyutlu ve indirgemeci yaklaşıma karşı eleştiri niteliğinde ortaya çıkar. Bu düşünsel deneyde Searle, bir odaya kilitlendiğini ve anlamadığı bol miktarda Çince yazı verildiğini hayal etmemizi ister.<sup>167</sup> Deneyin başlangıç aşamasında Searle'e birinci grup Çince yazı seti (senaryo) ile ikinci bir Çince yazı seti (hikâye) verilir. Ayrıca bu iki yazı setini ilişkilendirmesi için belirli bir dizi kural

---

<sup>164</sup> David Marr, *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2010), 24-25.

<sup>165</sup> Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 39.

<sup>166</sup> Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 36.

<sup>167</sup> Searle, "Minds, Brains and Programs", 417.

sağlanır. Bu kurallar, tamamen Searle'ün anlayabildiği bir dil olan İngilizce formatındadır. Searle'den kurallar doğrultusunda bir sembol kümesini (senaryo grubunu) başka bir sembol kümesiyle (hikaye grubuyla) ilişkilendirmesi istenir. Görevi başarıyla tamamladıktan sonra, Searle'den yine İngilizce kuralları takip ederek ilk iki yazı setini ilişkilendirip üçüncü bir Çince yazı seti (sorular) oluşturması istenir. Anladığı kurallara göre Searle, Çince sembolleri manipüle eder ve bunlardan mantıksal olarak tutarlı diziler üretir. Bu üç görev başarıyla tamamlandıktan sonra, üçüncü yazı setine ilişkin sorulara yanıt vermesi beklenir. Deneyi yönetenler Searle'ün bu sorulara verdiği yanıtları “soruların cevapları” ve kullandığı İngilizce kurallar dizisini “program” olarak adlandırır.<sup>168</sup> Deneyin ikinci aşamasında Searle Çince sembolleri manipüle etme konusunda daha yetkin hale gelir. Ancak bu noktada deney biraz daha karmaşık bir hal alır. Deneyi yönetenler Searle'e İngilizce hikâyeler verir ve bu hikâyelerle ilgili İngilizce sorular sorarak ondan İngilizce yanıtlar talep eder. Deneyin son ve en önemli aşamasında Searle, deneyin mevcut durumunu değerlendirmemizi ve odanın dışındaki bir gözlemcinin bakış açısını dikkate almamızı önerir. Bu aşamada hem Çince hem de İngilizce sorulara verdiği yanıtlar dışarıdan bakıldığında tamamen başarılı görünmektedir. Anadili İngilizce olan biri, Searle'ün İngilizce sorulara verdiği yanıtları, başka bir anadili İngilizce olan kişinin yanıtlarından ayırt edemez. Benzer şekilde Çince sorulara verdiği yanıtları inceleyen bir gözlemci de bu yanıtlarda herhangi bir eksiklik ya da sorun bulamaz. Ancak bu durumun temelinde Searle'ün yanıtlarının yalnızca İngilizce talimatlara dayanarak üretilmiş olması yatmaktadır.<sup>169</sup>

Searle'ün yaptığı şey, deneyin bu aşamasında sadece İngilizce talimatları anlamak ve bu talimatlar doğrultusunda sembolleri manipüle etmektir. Bu talimatlar, sembolleri

---

<sup>168</sup> Searle, “Minds, Brains and Programs”, 418.

<sup>169</sup> Searle, “Minds, Brains and Programs”, 418-419.

nasıl düzenleyeceğini, ilişkilendireceğini ve yeni semboller üreteceğini açıklayan bir program gibi çalışır. Ancak dikkat çekici olan Searle'ün Çince sembollerle işlem yaparken veya yeni çıktılar üretirken bu sembollerin anlamını kesinlikle bilmemesidir. Bu bağlamda Searle'ün rolü, bir bilgisayar programından farksızdır. Her ne kadar çıktıları, anadili Çince olan bir bireyinkilerden ayırt edilemese de Searle'ün Çinceyle ilgili hiçbir anlayışı yoktur. O, sadece İngilizce kurallar çerçevesinde sembolleri manipüle etmekte ve ürettiği çıktılar tamamen mekanik bir sürecin ürünü olmaktadır.<sup>170</sup> Bu durum dijital bir bilgisayarın işlemleriyle Searle'ün deneydeki işlemleri arasında doğrudan bir paralellik kurar. Tıpkı bir bilgisayar gibi Searle de manipüle ettiği sembollerin anlamı hakkında hiçbir bilgiye sahip değildir. Hem bilgisayar hem de Searle yalnızca kendilerine verilen kurallar doğrultusunda işlem yapar ancak bu işlemlerin içerdiği anlamı kavrayamaz. Searle bu noktada, deneyin asıl meselesine şöyle dikkat çeker:

“Eğer ben Çince'yi sadece Çince'yi anlamak için bir bilgisayar programı uygulamak temelinde anlamıyorsam, o zaman başka herhangi bir dijital bilgisayar da sadece bu temelde anlamaz, çünkü hiçbir dijital bilgisayar benim sahip olmadığım bir şeye sahip değildir.”<sup>171</sup>

Searle'ün Çince Odası Argümanı ile vurguladığı, makinelere işlevsellik sağlayan programların insan zihniyle eşdeğer olamayacağıdır. Programlar yalnızca sözdizimsel kurallara dayanırken, insan zihni anlam yaratma kapasitesiyle anlambilimsel bir içeriğe sahiptir. Oysa sözdizim ne anlambilimin kendisidir ne de tek başına anlam yaratmak için yeterlidir. Aslına bakılırsa Turing “Makineler düşünebilir mi?” sorusunu yöneltmekle birlikte makinelere belirli türden bir anlam atfetmez. Gerçi düşünme, algı, bellek, mantık, inanç, hayal gücü ve duygu gibi bileşenlerden meydana gelmek suretiyle genel anlamda anlam oluşturma hedefi güder. Fakat Turing makinelere

---

<sup>170</sup> Searle, “Minds, Brains and Programs”, 418.

<sup>171</sup> John R. Searle, *The Mystery of Consciousness* (New York: The New York Review of Books, 1997), 11; Searle, *Bilincin Gizemi*, 21.

düşünme yeteneği atfederken, onların anlambilimsel bir içeriğe sahip olduklarına dair bir iddiada bulunmaz; sözdizimsel manipülasyonların gücünü öne çıkartmakla yetinir. Searle'ün, sözdizimin anlam üretmeyeceğine ilişkin eleştirisi, doğrudan Turing'i hedef alıyor gibi görünse de aslında daha çok Turing sonrası bilgisayar kuramcılarının ve filozofların, sembol manipülasyonlarıyla zihinsel süreçlerin taklit edilebileceği fikrine yöneliktir.

Turing sonrası süreçte, söz gelimi Newell ve Simon, hatırlanacak olunursa tasarladıkları bir bilgisayar programı olan “düşünme makinesi”, Mantık Teorisi Makinesi (*The Logic Theory Machine*)<sup>172</sup> aracılığıyla insan zihnindeki problem çözme ve öğrenme gibi bilişsel süreçlerin sembollerle ifade edilip işlenebileceğini savunurlar; zira onlara göre *fiziksel sembol sistemleri*, genel olarak zeka ve rasyonel eylem için gerekli ve yeterli araçlara sahiptir.<sup>173</sup> Yapay zeka kavramını ilk kez kullanan McCarthy, Tavsiyeci (*Advice Taker*) adlı programıyla Newell ve Simon'un Mantık Teorisi Makinesi'ne kıyasla daha esnek ve geliştirilebilir bir model önerir.<sup>174</sup> McCarthy'ye göre makinelerin problem çözme yeteneği, Mantık Teorisi Makinesi'nde olduğu gibi yalnızca önceden belirlenmiş katı sözdizimsel işlemlerle sınırlı değildir. Bunun yerine makineler kendilerine verilen bilgilerin mantıksal sonuçlarını çıkarma, bu sonuçları yeni bilgilerle birleştirerek çıkarımlar yapma kapasitesine sahiptir. Bu kapasite programın bir tür “inanç” geliştirme yeteneğiyle, sağduyuyu taklit etme becerisiyle ilişkilendirilir.<sup>175</sup> McCarthy'nin makinelere inanç atfedilebileceğine dair iddiasına açıklık getiren Chalmers, söz gelimi basit bir termostatın, soğutma, ısıtma ve hiçbir eylemde bulunmama şekilde üç bilgi

---

<sup>172</sup> Newell - Simon, “The Logic Theory Machine: A Complex Information Processing System.”, 61; Simon Herbert, *Models of My Life* (MA: The MIT Press, 1996), 206.

<sup>173</sup> Newell - Simon, “Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search”, 116.

<sup>174</sup> McCarthy, “Programs with Common Sense”, 75.

<sup>175</sup> McCarthy, “Ascribing Mental Qualities to Machines”, 3; McCarthy, “Programs with Common Sense”, 75-76.

durumuna sahip olduğunu eklemek şöyle dursun termostatın bilinçli deneyimlere sahip olmasını “çılgınca” bulan kişiden bunun neden çılgınca bulunduğu dair açıklama yapmasını ister.<sup>176</sup> İnsan zihnine özgü bir yeteneği makinelere uyarlama girişimi olarak değerlendirebilecek bu süreç, ayrıca McCarthy’nin tarafından sevgi ya da nefret gibi insana özgü diğer zihinsel karmaşık niteliklerin bile eğer istenirse son derece basit biçimde atfedilebileceği iddiasıyla genişletilir. Yapılması gereken tek şey, makineleri belirtilen nitelikleri sergileyecek şekilde programlamaktır.<sup>177</sup> Bu noktada hiçbir makinenin sevgi, nefret, hırs, kıskançlık, mizah veya başka herhangi bir zihinsel yaşam deneyimine sahip olamayacağını savunanlara karşılık Minsky, McCarthy’nin görüşünü desteklercesine, bunun yalnızca “daha iyi bir teoriye ulaşma” meselesi olduğunu ve zamanla çözülebileceğini ifade eder.<sup>178</sup>

Günümüz sohbet botları gibi yapay zeka uygulamalarının yaygın kullanımı dikkate alındığında, Minsky’nin geleceğe dair bu beklentisinin kısmen gerçekleştiği söylenebilir. Ne var ki bu gelişme, kanaatimizce meseleyi daha da derinleştirmektedir. Yapay zeka belirli duygusal ve anlam üretme biçimlerini dışsal davranışlar yoluyla taklit edebiliyorsa bu durum hesaplamalı yaklaşımların kapsamını genişletmiş gibi görünse de meselenin özünü hala açıkta bırakmaktadır. Zira bir sonraki bölümde ayrıntılı biçimde ele alınacak olan boşluktaki rasyonalite kavramı, zihnin salt çıktılarla ölçülebilen bir kapasite yerine daha çok düşünsel kesintiye veya kararsızlığa, ahlaki yüklenime (deontolojiye) veyahut bağlamsal kırılmalara dayanan bir yönelimi ifade eder. Yapay zeka anlamlı bir iç deneyime sahip olmadıkça ve kararlarını bu tür varoluşsal aralıklarda biçimlendirmedikçe bu modelin özüne nüfuz edemez. Bu nedenle yapay zekanın

---

<sup>176</sup> Chalmers, *The Conscious Mind*, 293-295.

<sup>177</sup> McCarthy, “Ascribing Mental Qualities to Machines”, 2-3.

<sup>178</sup> Minsky, *The Society of Mind*, 19.

hesaplamalı yaklaşımı aşabileceği yönündeki görüşler belli açılardan geçerlilik taşısa da savunduğumuz bağlamsal ve yaratıcı rasyonalite biçimine ulaşması bakımından hala ciddi sınırlarla karşı karşıyadır.

Searle'ün Çince Odası Argümanı'nda dile getirdiği eleştirilerin, yukarıdaki görüşlerin hemen hepsi zihinsel süreçleri sözdizimsel düzeyde ele almasına veya ona indirgenebilmesine yöneliktir. Aslına bakılırsa Searle'ün argümanı, makinelerin düşünemeyeceği iddiasından çok daha fazla şey söyler. Başka bir deyişle Searle'ün asıl derdi, makinelerin düşünebilmesi, daha doğrusu sembol manipülasyonları aracılığıyla bir dizi anlambilimsel içerik oluşturabilmesi değildir. Nitekim insan beyni de sıklıkla sözdizimsel işlemler ve hesaplamalar yapar; örneğin, '2+3' işlemini gerçekleştirerek '5' sonucuna ulaşır. Sorun makinelerin düşünebildiğini ileri sürerken, insani zihinsel faaliyetlerini sözdizimsel işlemlere indirgenmesidir. Bu meyanda Çince Odası Argümanı, tek başına sözdizimin, zihnin anlambilimsel içeriğin varlığını temin etmek için yeterli olmadığını hatırlatır. Searle'e göre sözdizimin yetersizliği, özünde anlambilimsel içeriğin bilinçli bir organizma diğer bir deyişle bilinçlilik, düşünme, duyumsama, duygulanma gibi biyolojik donanımlara sahip bir canlı tarafından üretilebileceği gerçeğinde saklıdır. Diğer taraftan Searle, sözdizimin sadece zihnin anlambilimsel içeriğin temin edilmesi değil aynı zamanda sözdizimsel işlemlerin gerçekleşmesi açısından da yetersiz kalacağına başka bir deyişle, bilinç sahibi biyolojik bir canlının varlığına zorunlu biçimde ihtiyaç duyacağına dikkat çeker.<sup>179</sup>

Bu çerçevede *Bilincin Gizemi* adlı eserinde Searle, sözdizimin neden bilinçli bir varlığa gereksinim duyduğunu sorgular; böylece yalnızca anlam üretimi değil, biçimsel işlemlerin kendisinin de biyolojik bir temele ihtiyaç duyduğunu savunarak Çince Odası

---

<sup>179</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 24.

Argümanı'na yönelik önceki eleştirisini daha da derinleştirir.<sup>180</sup> Güçlü Yapay Zeka savunucularını, görüşlerinin sınırlarını fark ettikleri hâllerde bile gereğinden fazla taviz vermekle eleştirir ve bu zayıf noktaları kendi argümanını yeniden biçimlendirmek için bir zemin olarak kullanır. Dahası Searle bir makineyi sözdizimsel ya da sembolik işlemler gerçekleştiren bir aygıt kılan unsurun ne olduğu sorusuna yönelerek eleştirisini daha sistematik olan şu noktaya taşır:

Makinenin fiziksel yapısına bakıldığında, sadece çok karmaşık bir elektronik devre görülür. Bu elektriksel uyarıları sembolik yapan olgu ile bir kitabın sayfalarındaki mürekkep izlerini sembollere dönüştüren olgu aynı türdendir: Bu sistemleri biz tasarlar, programlar, yayımlar ve üretiriz; böylece bunları sembol olarak ele alabilir ve kullanabilir. Kısacası sentaks [sözdizim], sistemin fiziğine içkin değildir; yalnızca onu kullanan kişide anlamını bulur. Hesaplama -bilinçli özneler tarafından gerçekten yapıldığı birkaç durum (örneğin,  $2+2=4$  işlemi) dışında- tıpkı sindirim ve fotosentez gibi doğaya içkin bir süreç değildir. Hesaplamanın varlığı, fiziksel olana hesaplamalı bir yorum getiren özneye bağlıdır. Sonuç olarak, hesaplama doğaya içkin değildir, ama gözlemciye ya da kullanıcıya bağlıdır.<sup>181</sup>

Bu alıntı, Searle'ün sentaksın sistemin fiziksel yapısına içkin olmadığı ve hesaplamanın doğada var olan değil, yorumlayıcı özneye varlık kazanan bir süreç olduğu yönündeki temel savını somutlaştırır. Başka bir deyişle Searle için hem sözdizim hem de hesaplama kavramları, insan zihninin yorumları ve bu yorumlar sonucu yapılan atamalar sayesinde anlam ve işlev kazanır. Örneğin sözdizim, sembollerin belirli kurallar çerçevesinde düzenlenmesi anlamına gelir. Ancak bu düzenleme fiziksel sembollerin kendisinde doğal olarak mevcut değildir. Sözdizim, semboller arasında insan zihninin belirlediği ilişkilere dayanır ve bu düzenlemeyi anlamlandıracak bir gözlemcinin varlığını gerektirir. Fiziksel dünyada yer alan semboller kendi başlarına ne bir bağlam ne de bir

---

<sup>180</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 23.

<sup>181</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 24.

anlam taşır. Bu anlam ve bağlam, onları belirli bir dil sistemi veya mantıksal sistem içinde değerlendiren insanlar tarafından oluşturulur. Benzer şekilde hesaplama kavramı da doğanın fiziksel gerçekliklerinden türetilmez. Hesaplama, insan kullanıcılarının veya tasarımcıların belirli fiziksel süreçlere veya nesnelere bir işlev ataması sonucunda ortaya çıkar. Örneğin bir bilgisayar devresindeki elektriksel darbeler, fiziksel olarak yalnızca enerji akışıdır. Ancak insanlar bu enerji akışlarına bir dizi sembolik anlam ve işlev atar. Bu atama süreci, elektriksel darbeleri hesaplama sürecine dönüştürür. Diğer bir ifadeyle hesaplama bir nesnenin fiziksel varlığına değil bu varlığa insanların yüklediği işlevsel ve anlamsal yoruma bağlıdır. Bu durum hesaplama süreçlerinin gözlemciden bağımsız olarak doğal dünyada mevcut olamayacağını açıkça ortaya koyar.

Searle'e göre hesaplama sadece insan zihni tarafından belirli bir bağlamda yorumlandığında anlam kazanır.<sup>182</sup> Söz gelimi bir bilgisayar programı, yalnızca insanlar belirli bir algoritmayı gerçekleştirmek amacıyla ona bir anlam atadığı ölçüde bir program olarak işlev görür. Benzer şekilde bu programın kullandığı sözdizim kuralları da fiziksel sembollerin içsel bir özelliği değildir. Bu kurallar, insanlar tarafından sembollerin nasıl düzenlenmesi gerektiğini tanımlayan yapay düzenlemelerdir. Elektrik devrelerindeki sinyaller veya bir kağıt üzerindeki semboller, yalnızca insanlar tarafından atanan kurallar ve anlamlar sayesinde bir işlev kazanır. Dolayısıyla sözdizim ve hesaplama kavramları, gözlemciden bağımsız özellikler değildir. Bu kavramlar yalnızca insan zihninin katkısıyla ve belirli bir bağlamda anlam kazanır. Bu nedenle sözdizim ve hesaplama, doğanın içkin özellikleri olan “elektron” veya “yerçekimi” gibi kavramlarla aynı statüde değerlendirilemez.<sup>183</sup> Söz konusu süreçler ve düzenlemeler, ancak bir gözlemcinin varlığı ve anlamlandırma çabasıyla ortaya çıkar. Bu durum insan düşüncesinin ve yorumunun

---

<sup>182</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 25.

<sup>183</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 25.

teknoloji ve dil sistemlerinin işleyişini nasıl şekillendirdiğini ve yapılandırdığını açıkça ortaya koyar.

Searle'ün zihni bilgisayar programlarıyla özdeşleştiren yaklaşımlara yönelik eleştirilerini derinlemesine anlamak ve kendi düşünce kuramının kapılarını aralayabilmek için *gözlemciye bağlılık* vurgusu üzerinde daha dikkatle durulmalıdır.<sup>184</sup> Bir süreci *hesaplama* olarak nitelendirmek, sadece fiziksel bir olayın gerçekleştiğini söylemekten fazlasını gerektirir. Bunun için söz konusu sürece bir gözlemci ya da bir aracı tarafından hesaplamalı bir yorumun atanması zorunludur. Bu durum doğada sandalye veya masa biçiminde nesnelere bulunmasının, onları bu şekilde gören, tanıyan ve işlevsel olarak kullanan bir özne olmadıkça bu nesnelere “sandalye” ya da “masa” olarak varlık kazanamayacağına benzer. Ancak hesaplamalı yaklaşımlar, hesaplamayı sadece sözdizimsel bir süreç olarak tanımladıklarında, zihni anlamadan açıklamaya çalışırken bir tür homunculus (küçük insan) yanılgısına düşer.<sup>185</sup> Bu yanılgı, zihinsel süreçleri beyinden kopararak yalnızca biçimsel ve soyut bir düzeye indirgemelerinden kaynaklanır. Kenny'nin belirttiği üzere homunculus yanılgısı, zihnin içinde gören, duyan ya da bilinçli olan ikinci bir kişi varmış gibi düşünmektir; yani açıklanması gereken zihni, açıklamanın içinde gizlice yeniden varsaymaktır.<sup>186</sup> Bu türden bir açıklama, insana dair deneysel süreçlerin kendisine doğrudan odaklanmak yerine onun üzerine bir gölge özne yerleştirir. Başka bir deyişle hesaplamalı yaklaşımlar, zihinle beden arasına bir iç gözlemci yerleştirerek örtük biçimde Kartezyen bir ikiliği devam ettirir.

Hesaplamalı yaklaşımların en derin açmazı, hesaplama işleminin “failini” açık bir şekilde tanımlamaktan kaçınmalarıdır. Bu eksiklik beynin içinde sanki hesaplamaları

---

<sup>184</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 24.

<sup>185</sup> John R. Searle, *Philosophy In A New Century Selected Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 95.

<sup>186</sup> Anthony Kenny, “The Homunculus Fallacy”, *Interpretations of Life and Mind*, ed. Marjorie Grene (New York: Humanities Press, 1971), 155.

yürüten gizli bir özne varmış gibi yanıltıcı bir algıya yol açar. Bu durum homunculus yanılığını pekiştirirken zihinsel süreçlerin kökenine dair ciddi bir kafa karışıklığını da beraberinde getirir. Hesaplama sürecini anlamlandırmak için bir özneye ihtiyaç duyan yaklaşımlar, zihinsel süreçlere işlevsellik atamanın anlamını sorgulamadan geçiştirir. Dijital makinelerde ise bu tür bir sorun gözlemlenmez; çünkü kullanıcılar, makinelerle etkileşimde homunculus rolünü üstlenerek süreci anlamlandırır. Ancak zihni dijital bir bilgisayar olarak tanımlayan yaklaşımlar, “Kullanıcı kimdir?” sorusuyla yüzleşmek zorunda kalır. Zihni salt hesaplama indirgemek Kartezyen bir ikiciliği yeniden üretmekle kalmadığı gibi kimlik kavramı ve sorunu etrafında sürekli bir belirsizlik ve gerileme yaratır. Bu gerileme her yeni “kullanıcı” tanımında kimliği daha da bulanıklaştırır ve nihayetinde zihni bir anlam kaybına sürükler. Searle hesaplamalı yaklaşımlardaki bu kimlik ve fail belirsizliğini, kendi argümanlarını güçlendiren etkileyici bir örnekle şöyle açıklık getirir:

Diyelim ki altı çarpı sekizi çarparak kırk sekiz elde eden bir bilgisayarımız var. Şimdi soruyoruz, “bunu nasıl yapıyor?” Cevap şu olabilir: Altıyı kendisine yedi kere ekler. Ama “kendisine yedi kez altıyı nasıl ekliyor” diye sorarsanız, cevap şu olabilir: ilk olarak tüm sayıları ikili sayma düzenine dönüştürür, ikinci olarak “bir sıfır yaz, bir tanesini sil” şeklindeki komutların olduğu alt seviyeye ulaşana kadar, ikili sayma düzeninde işlem yapmak için basit bir algoritma uygular. Böylelikle, örneğin en üst düzeyde akıllı homunculusumuz şunu söylüyor: “Altıyı sekizle çarpmanın kırk sekizi nasıl elde edeceğini biliyorum.” Ancak bir sonraki alt seviyede onun yerini “aslında nasıl yapılacağını bilmiyorum ama toplama yapabilirim” diyen daha aptal bir homunculus var. Bunların altında ise, “bunların hiçbiri hakkında hiçbir şey bilmiyoruz ama ikili semboller üzerinde nasıl işlem yapacağımızı biliyoruz” diyen daha alt düzeydeki aptallar var. En alt seviyede sadece “sıfır bir, sıfır bir” diyen bir grup homunculi var. Tüm yüksek seviyeler bu alt seviyeye iner. Yalnızca en alt düzey gerçekten mevcuttur; üst seviyelerin hepsi *sanki* [var gibidir].<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 96.

Searle, hesaplamalı yaklaşımları eleştirirken programların ve sözdizimlerinin yalnızca düşünen ve bilinçli bir gözlemciye bağlı olarak anlam kazandığını vurgular. Ona göre bu durum hesaplamalı görüşlerin temel bir kavrayış eksikliğini ortaya koyar. Homunculus sorununa dikkat çeken ilk düşüncülerden biri olarak Dennett, bu meseleye farklı bir perspektif sunar. Dennett yapay zeka tartışmaları bağlamında kişinin kendi kendini anlayan temsillere asla ulaşamayacağını savunur.<sup>188</sup> Bunun nedeni yüksek seviyelerden daha alt düzeydeki homunculus birimlerine inildikçe, bu birimlerin en sonunda teori tarafından boşaltılacak olmasıdır.<sup>189</sup> Fakat Dennett, homunculus yanılığını gerçek bir problem olarak görmez. Ona göre bir program işlevselliğini koruduğu sürece teori tüm homunculus süreçlerini açıklayabilir ve bu süreçlerin varlığı gereksiz hale gelir. Dennett'in yaklaşımı, homunculus yanılığının en alt düzeydeki "1" ve "0" kalıplarına ulaşıldığında çözüleceği fikrine dayanır. Buna karşılık Searle için problem burada sona ermez. Hesaplamalı yaklaşımların asıl sorunu, daha önce ifade edildiği üzere kullanıcı kimliği meselesinin yanıtsız kalmasıdır. Homunculus süreçlerinin çokluğu, teori açısından bir sorun teşkil etmese de "1" ve "0" arasındaki dönüşümleri hangi mekanizmanın ya da olgunun sözdizimsel hale getirdiği sorusu hala çözülmeyi bekleyen bir mesele olarak varlığını korur. Bu güçlük, kanaatimize göre hesaplamalı yaklaşımların en temel açmazlarından birini oluşturur. Zihni yalnızca biçimsellik üzerinden tanımlayıp onu beyinden ya da nörobiyolojik süreçlerden bağımsızlaştırmak aslında Kartezyen ikiciliğin modern bir varyasyonunu yeniden üretmektedir. Bu çerçevede hesaplamalı modeller farkında olmaksızın geleneksel zihin-beden problemini yeniden sahneye taşımakta ve düşünmenin doğasını açıklama iddiası metafizik bir zemine kaymaktadır.

---

<sup>188</sup> Daniel C. Dennett, *Brainstorms Philosophical Essays on Mind and Psychology* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1981), 124.

<sup>189</sup> Dennett, *Brainstorms Philosophical Essays on Mind and Psychology*, 81; Searle, *Philosophy In A New Century*, 96.

Searle'e göre bu tür kavramsal sorunlar, zihne ilişkin eksik ve hatalı anlayışların ürünüdür. Kullanıcı kimliği sorunu, bilinçli bir özne kavrayışının eksikliğinden kaynaklanırken<sup>190</sup> ikicilik problemi, zihinsel olan ile fiziksel ya da maddesel olan arasında kesin ve kategorik bir ayrım bulunduğunu varsayan geleneksel terminolojinin devam ettirilmesinden ileri gelir.<sup>191</sup> Bu kavramsal çerçeve, zihinsel süreçleri fiziksel mekanizmaların ötesinde anlamlandırmaya yönelik bir perspektifi dışlamaktadır. *Homunculus* yanılığının, en alt seviyedeki "1" ve "0" kalıplarının salt varlığıyla aşılabilmesi iddiasına karşılık Searle, programların ve sözdizimlerinin yalnızca düşünen bilinçli öznelere tarafından anlamlandırıldığı ölçüde var olabileceğini savunur. Çünkü ona göre sözdizimsel yapılar kendi başlarına bir anlam taşımaz; bu anlam, onlara bilinçli bir özne tarafından atanan yorumlarla ortaya çıkar. Programlar ve algoritmalar, fiziksel işaretler ve dönüşümlerden ibarettir ve gözlemci olmaksızın yalnızca maddesel bir düzeyde kalır. Bu nedenle zihinsel süreçleri salt biçimsellik olarak ele almak, zihin-beden ilişkisinin karmaşıklığını ve bilinçli öznenin rolünü göz ardı eden indirgemeci bir yaklaşımdır. Searle zihnin bu tür hesaplamalı modellerle tam anlamıyla açıklanamayacağını savunur; çünkü bu modeller, bilinç, niyetlilik ve anlam yaratma gibi temel insani unsurları dışlamaktadır. Bu çerçevede değerlendirildiğinde kanaatimizce homunculus yanılığından gerçek anlamda kurtulmak, zihni bir dijital bilgisayara indirgemeyen aksine, bilinçli öznenin anlam ve niyet üretme kapasitesini merkeze alan daha bütünlüklü bir zihin tasavvurunu gerektirir. Başka bir deyişle zihinsel süreçleri yalnızca fiziksel işaretlerin dönüşümüne indirgemek öznenin katılımını dışlayarak anlamın oluşum sürecini eksik bırakacaktır. Bu nedenle zihne dair bütüncül bir anlayış geliştirmek için fenomenolojik ve bağlamsal boyutların hesaba katılması kaçınılmaz görünmektedir.

---

<sup>190</sup> Searle, *Zihin*, 95.

<sup>191</sup> Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 31-33.

Searlecü perspektif zihni bir bilgisayar metaforuyla ele almanın homunculus yanılığını güçlendirdiğini ve bu yaklaşımın terk edilmesi gerektiğini açıkça ortaya koyar. Ancak kanaatimize göre burada temel başka bir soru daha ortaya çıkmaktadır: Programlar ve sözdizimleri neden bilinçli bir gözlemciye bağlı olarak anlam kazanır? Bu soruya, sözdizimin ve programların doğaları gereği kurallara uyma davranışlarına dayandığını belirterek yanıt verilebilir. Sözdizim, kuralların yokluğunda işlevini kaybeder; aynı şekilde girdileri çıktılara dönüştüren belirli yönergeler olmaksızın bir yapı program olarak adlandırılmaz. Bu bağlamda kurallar yalnızca sözdiziminin ve programların işleyişinin temelini oluşturmakla kalmaz aynı zamanda bu yapıların anlam kazanması için de vazgeçilmez bir rol oynar. Turing makinesi bu duruma somut bir örnek sunar; “0” ve “1” sembollerini manipüle ederek algoritmik bir çalışma prensibi doğrultusunda belirli problemleri çözmek için tasarlanmış kurallar ve yönergeler dizisini takip eder. Bu süreç, herhangi bir bilinçli gözlemciye ihtiyaç duyulmaksızın yalnızca kuralların uygulanmasına dayanan biçimsel bir işleyişle sürdürülür; ne var ki zihni bu türden bir Turing makinesi mantığına indirgeme yönündeki çabalar çok daha derin ve kapsamlı felsefi eleştirilerin önünü açar.

Açıkçası Bachelard, Searle’ün eleştirel yaklaşımından önce bilimsel yöntem tartışmalarında bu mekanik işleyişin ardındaki varsayımları gündeme getirir. Bu meyanda Bachelard bilimsel düşünceyi mekanik bir düzenekle özdeşleştirme çabasını, daha önce ısrarla vurgulandığı üzere insan düşüncesinin karmaşıklığını ve dinamik doğasını göz ardı eden indirgemeci bir yaklaşım olarak kabul eder. Ona göre bu tür bir anlayış, insan düşünme ve davranış süreçlerindeki belirsizlikleri, çelişkileri ve çatışmaları ortadan kaldırmak için evrensel bir yöntem arayışından beslenir. Ancak bu yöntem ideali, bilincin eleştirel ve yaratıcı doğasına aykırıdır. Çünkü yöntem salt biçimsel kurallara indirgenemez; bilincin kendi yargılarını eleştirme ve yöntemsel tercihlerini sorgulama kapasitesi her

zaman korunmalıdır.<sup>192</sup> Evrensel bir yöntem arayışının, bilincin eleştirel boyutunu dışlayan ve mekanik bir işleyiş öneren bu tür bir yaklaşımı, bilimsel düşüncenin dinamizmini kaybetmesine yol açar. Bachelard yöntemi makineleştirme çabasını, sürekliliği ve yaratıcılığı yok sayan bir gnoseolojik hata olarak ileri sürer.<sup>193</sup> Oysa gerçekte bilimsel düşünce, yalnızca kuralların katılığına değil, bilinçli eleştiriye, sorgulamaya ve yenilik arayışına dayanmalıdır.<sup>194</sup>

Kanaatimize göre Bachelard'ın eleştirisi, hesaplamalı yaklaşımların sınırlarını göstermesi bakımından önemli bir uyarı niteliği taşır: Bir yöntemin anlam kazanabilmesi, ancak bilincin uyanıklığına ve aktif katılımına bağlıdır. Bu noktada sorun, yöntemin ne ölçüde dinamik olduğundan ziyade bilinci dışlayan bir kuramsal zeminin ne ölçüde eksik kaldığıdır. Tam da bu nedenle Searle'ün katkısı belirleyici hale gelir. Kurallara uymanın yalnızca bilinçli bir fail tarafından mümkün olduğunu öne süren Searle, bu savını kurallara uyma davranışının temel özelliklerini analiz ederek temellendirir.<sup>195</sup> Bu çerçevede bilinçsiz sistemlerin söz konusu özellikleri yerine getiremeyeceği açıkça ortaya konur. Başka bir ifadeyle eğer kurallara uyma davranışının bilinç gerektirdiği gösterilebilirse gözlemciden bağımsız bir biçimde varlık kazandığı varsayılan sözdizimsel yapıların ve programların anlamlılığı ciddi şekilde sorgulanabilir. Bu düşüncenin dayandığı mantığı daha iyi anlayabilmek için Searle'ün “kurala uyma davranışı” (*rule-following behaviour*) kavramına nasıl yaklaştığını ve bu kavramın bilinçle kurduğu ilişkiyi daha yakından ele almak yerinde olacaktır.

---

<sup>192</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 45-46.

<sup>193</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 45-46.

<sup>194</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 45-46.

<sup>195</sup> John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit - Cüneyt Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 178.

Searle kurala uyma davranışını, bireyin içkin bir *yönelimsel*<sup>196</sup> içeriğe sahip olduğunu ve kuralın bu içerik aracılığıyla davranış üretiminde nedensel bir işlev gördüğünü ifade eden bir süreç olarak tanımlar.<sup>197</sup> Bu anlayışa göre birey bir kurala uyduğunu belirttiğinde aslında bu kuralın anlamsal bir içerik taşıdığını ve bireyin davranışlarını yönlendirdiğini ima eder ki, bu durum kurala uyma davranışında birtakım karakteristik nitelikleri zorunlu olarak ortaya çıkarır. Öncelikle kuralın yönelimsel içeriği söz konusu davranışın üretilmesinde nedensel olarak işlev gördüğüne göre, kurala uyma davranışı failin bakış açısına bağlı olarak normatif bir nitelik taşır. İkinci olarak kuralın ifade edildiği terimlerin failin bilişsel dağarcığında anlamsal içeriklere sahip olması gerekir. Bu nedenle kurala uyma davranışı düşünün ve bilinçli bir faili gerektirir. Son olarak kurala uyma davranışı bilinçli bir faile atfedildiğine göre bu davranış genellikle gönüllü ve ihtiyaridir. Dolayısıyla failin kurala uymak ya da uymamak konusunda belirli bir özgürlük alanı bulunur. Bu özgürlük alanı aynı zamanda kuralların sürekli olarak yorumlanmaya ve değerlendirmeye açık olduğunu da gösterir.<sup>198</sup>Searle bu özelliklerden hareketle kuralların oluşturulması ve onlara uyulması için bilinçli ve yönelimsel varlıkların varlığını bir zorunluluk olarak görür. Ona göre kurallar, özgürlük ve öznel değerlendirmeler temelinde anlam kazandığından dolayı salt biçimsel yapılar olarak düşünülemezler; zira bir kural ancak bilinçli bir failin varlığıyla gerçek anlamını bulabilir. Bu çerçevede Searle, düşüncenin yalnızca kurallara dayalı süreçlerin bir ürünü olamayacağını ileri sürer. Bu görüşün tam anlamıyla kavranabilmesi için Searle

---

<sup>196</sup> Searle felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan “intentionality”, Türkçe literatürde genellikle “niyetsellik” olarak çevrilse de “yönelimsellik” kavramını tercih etmek daha uygun olacaktır. Çünkü Searle, intentionality kavramıyla, niyet etme anlamındaki “intending” terimine özel bir gönderme yapmaksızın, niyetleri de içerecek şekilde inançlar, arzular ve duygular gibi zihinsel durumların, zihnin kendisinin ötesinde bir şeye yönelmesini ifade eder.Bkz; Searle, *Rationality in Action*, 34-35.Krş;Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 99.

<sup>197</sup> Searle, *Bilinç ve Dil*, 177.

<sup>198</sup> Searle, *Bilinç ve Dil*, 177-179.

felsefesinde öne çıkan ve düşünce yapısında merkezi bir yer tutan bilincin doğası ve niteliklerine açıklık getirmek gerekir.

### 1.1.2. Bilincin Doğası ve Nitelikleri

Bir önceki başlıkta detaylıca açıklandığı üzere Searle, insan zihnini beynin üzerinde çalışan bir program olarak gören ve Güçlü Yapay Zeka olarak tanımladığı yaklaşımlara karşı çıkar. Düşünme süreçlerinin sözdizimsel hesaplamalarla açıklanamayacağını savunan Searle, hesaplamalı kuramların bilinci ya tamamen göz ardı ettiğini ya da onu, beyindeki programların işlevsel organizasyonundan türeyen soyut bir olgu olarak yanlış bir şekilde yorumladığını ileri sürer.<sup>199</sup> Açıkçası hesaplamalı yaklaşımlar, genellikle bilinci ya tamamen göz ardı eder ya da büyüme ve sindirim gibi somut bir biyolojik süreçten ziyade soyut bir zihinsel yapı olarak ele alır. Bu yaklaşıma yakın duran Dennett, bilinci paralel etkileşim içinde çalışan sanal bir makinenin hesaplamalarına indirger ve özel bir fiziksel temelden bağımsız, soyut bir süreç olarak tanımlar.<sup>200</sup> Buna karşılık Searle, bilincin biyolojik bir temele dayandığını ve beynin bilinçli durumları üretmede hayati bir rol oynadığını savunur. Ona göre tüm bilinçli durumlar beynin biyolojik süreçlerinden kaynaklanır. Bu nedenle bilinci anlamak ve çözümlmek için öncelikle beynin nasıl çalıştığına odaklanmak gereklidir. Beynin bilinç üretimindeki merkezi rolünü açıklamak için bu işlevselliği somutlaştıracak şu türden bir örnek başlangıç noktası olarak kullanılabilir:

Bob Jones küçük bir şirketin genel müdürü olarak emekli olduğunda 62 yaşındaydı. Her zaman etkileyici bir yönetici olmuş, kendini eşine ve ailesine adamıştı. İki yıl önce alışılmışın

---

<sup>199</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 148-149.

<sup>200</sup> Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Little, Brown and Company, 1991), 210; Douglas R. Hofstadter - Daniel C. Dennett, *Aklın Gözü Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler*, çev. Füsün Doruker (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008), 24. Bilincin varlığı sorununa dair detaylı bir tartışma için bkz; William James, "Bilinç Mevcut Mudur?", çev. Celal Türer, *Çağdaş Türk Düşüncesinin İnşası Yolunda Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağanı*, ed. Recep Kılıç (Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 2015), 299.

dışında, çabuk sinirlenen ve unutkan birine dönüşmüş ama bu değişim herkes tarafından strese bağlanmıştı. (...) Bay Jones gittikçe daha unutkan hale gelmiş ve en sonunda gittiği doktoru sadece birazcık yaşlandığını söyleyerek onu yatıştırmıştı. Sinirliliği öyle bir noktaya gelmişti ki hiçbir şey ona doğru görünmüyordu ve eşi onu tekrar doktora götürdü. Doktor Bay Jones'un depresyona girdiğini düşünüyordu. Psikoterapinin yanısıra antidepresana başlandı. (...) İkinci yıl içinde belleği bir hayli kötüleşen Bay Jones dikkat eksikliği yaşıyordu ve yeni şeyler öğrenemiyordu. Artık çalışmıyordu ve beyin taraması ciddi bir küçülme olduğunu gösteriyordu. Alzheimer tanısı konuldu. Bay Jones'un zihinsel becereleri önemli ölçüde gerilemeye başladı. Eşi dışarıdayken bir fincan kahve hazırladıktan sonra birçok kez ocağı kapatmayı unutmuştu. Evden çıkarken kayboluyordu. En sonunda (...) yardım almadan kıyafetlerini bile giyemiyordu. Kollarını ve başını yönlendirmede zorluk yaşaması, yardımsız yemek yemesini imkansız hale getirmişti. Eşi bu süreçte onun bakımını üstlenmişti ama gittikçe baktığı kişinin kocası değil de bir yabancı olduğunu düşünüyordu. Onu kendine özgü bir birey yapan neredeyse her şeyi kaybetmişti.<sup>201</sup>

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere ağırlığı 1600 gramdan fazla olmasa da beynin insan yaşamındaki önemi ve eşsizliği tartışmasız bir gerçektir. Beyin konuşmak, yürümek, gülmek ve düşünmek gibi pek çok etkinliği başlatır, kontrol eder ve belirli bir akış ve düzen içinde sürdürür. Bu tür faaliyetlerin çoğunun farkında olsak da beynin bilinç düzeyine çıkmadan yerine getirdiği çok sayıda işlevi de vardır. Örneğin dolaşım, solunum, sindirim ve iskelet sistemleri gibi insan yaşamı için kritik öneme sahip mekanizmaları çalıştırmak ve bu süreçleri koordine etmek gibi görevleri de üstlenir. Beynin insan yaşamındaki önemi sağlığımız bozulduğunda daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Bay Jones örneğinde olduğu gibi, beyin kötüleştiğinde veya hasar aldığı anda birey sadece yemek yemek veya yönünü bulmak gibi temel görevlerde yetersiz kalmaz aynı zamanda hisler, duygular, farkındalık, anlayış ve yaratıcılık gibi zihinsel işlevlerini ve kimliğini de kaybetme riskiyle karşı karşıya kalır. Söz gelimi Crick, *Şaşkırtan Varsayım*

---

<sup>201</sup> John E. Dowling, *Beyni Anlamak*, çev. Filiz Bolat (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 17.

adlı eserinde insana özgü tüm neşelerin, üzüntülerin, anıların, tutkuların, benlik ve özgür irade duygusunun aslında çok sayıda nöron ve bunlarla ilişkili moleküllerin bir arada davranışından ibaret olduğunu vurgular.<sup>202</sup> Crick'in bu iddiası, daha sonra açıklanacağı üzere Searle'un bilinçle ilgili felsefi görüşleriyle paralellik gösterir. Öyle ki Searle, tüm bilinçli deneyimlerimizin nöron sisteminin işleyişi içerisinde beliren nitelikler (*emergent properties*) olduğunu ve bu nedenle yalnızca nöronların fiziksel işleyişiyle açıklanabileceğini ileri sürer.<sup>203</sup>

Açıkçası beyni anlamak, onun yapısını, işlevini ve kimyasını tam olarak bilmeyi gerektirir. Ancak burada beynin organizasyonuna dair yalnızca genel bir fikir sunmak amaçlanmaktadır. Bu meyanda diğer organlar gibi beyin de hücrelerden oluşur. Bu hücreler arasında özellikle iki tür öne çıkar: nöronlar ve glia hücreleri. Glia hücreleri, nöronları ve beynin çevresini korumaktan sorumlu destekleyici hücrelerdir. Buna karşın, beynin çalışma mekanizmalarını anlamamıza asıl katkıyı sağlayan hücreler nöronlardır. Beyin, milyarlarca nöronun bir araya gelerek oluşturduğu bir yapıdır. Nöronlar, sinir hücreleri olarak, uyarıcıları alma, birleştirme ve iletme gibi temel görevleri yerine getirir. Diğer pek çok hücre türünden farklı olarak erişkin hale gelen nöronlar yer değiştirmez, genellikle bölünmez ve nihayetinde öldüklerinde yerlerine yenileri gelmez. Türleri farklılık gösterse de nöronlar çoğunlukla dallanmış uzantılar şeklinde benzer bir yapıya sahiptir.<sup>204</sup> Ayrıca anatomik olarak her nöron iki tür uzantıya sahiptir: Aksonlar ve dendritler. Aksonlar, nöron hücresinin bir tarafından çıkan uzun, ipliksi uzantılardır. Dendritler ise hücrenin diğer tarafından çıkan, kısa, dallanmış ve dikenli bir lif yapısına

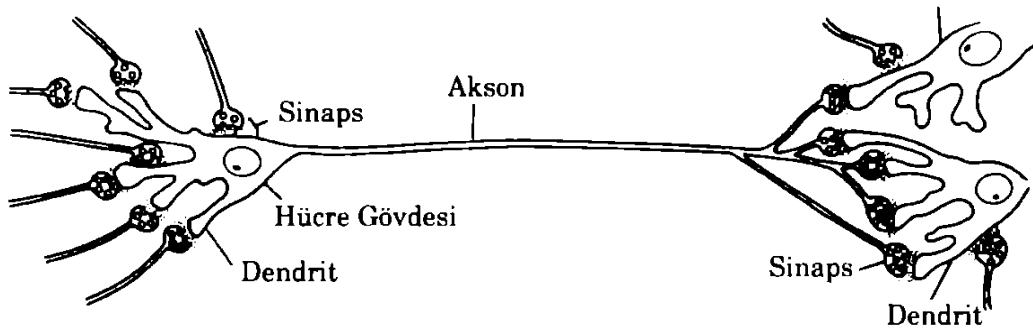
---

<sup>202</sup> Francis Crick, *Şaşırtan Varsayım / İnsan Varlığının Temel Sorunlarına Yanıt Arayışı*, çev. Sabri Say (Ankara: Tübitak Yayınları, ts.), 3.

<sup>203</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 28.

<sup>204</sup> Crick, *Şaşırtan Varsayım*, 106.

sahiptir.<sup>205</sup> Tipik bir nöron, dış kaynaklardan gelen elektriksel sinyalleri dendritler üzerinden alır; bu sinyalleri hücre gövdesinde işler ve yeterince uyarıldığında aksonu aracılığıyla sıradaki nörona elektriksel bir sinyal gönderir. Fakat aksonlar ile diğer hücrelerin dendritleri doğrudan bağlantılı değildir. Başka bir deyişle iki nöron birbirine değmez. Nöronlar arasındaki iletişim, yalnızca elektriksel bir geçiş değil çok daha karmaşık bir süreçtir. İki nöron arasındaki iletişim, *sinaps* adı verilen ve mikronun kırkta biri kadar genişlikte olan bir boşluk üzerinden gerçekleşir (Şekil 3). Sinapslarda, aktif hale geldiklerinde, “kesecikler” adı verilen kimyasal maddeler salgılanır. Bu kimyasallar, boşlukta hızla yayılır, alıcı nöronun hücre zarına bağlanır ve hücre içine girmeye çalışır. Böylece iki hücre zarı arasındaki gerilim değişir. Bir nöron ateşlendiğinde sinyal bu boşluğun bir tarafından diğerine geçerken elektrikten kimyasala ve yeniden elektriğe dönüşerek aktarılır. Bu süreç sinir sistemi iletişiminin hem karmaşıklığını hem de hassasiyetini ortaya koyar.<sup>206</sup>



Şekil 3. Tipik Bir Nöronun Şematik Gösterimi

Nöronların temel işlevi ilk bakışta basit görünse de derinlemesine incelendiğinde oldukça karmaşık bir süreç olduğu açıkça görülür. Esas olarak kimyasal ve elektriksel sinyallere yanıt veren bu hücrelerin, bu tepkilerinin nasıl çeşitlendiği, sinapslardaki elektrokimyasal iletimlerin etkileşimi ve bu etkileşimlerin his, duygu ve farkındalık gibi

<sup>205</sup> Dowling, *Beyni Anlamak*, 22; Searle, *Bilincin Gizemi*, 31; Roger Penrose, *Shadows of the Mind A Search for the Missing Science of Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 353.

<sup>206</sup> Crick, *Şaşkırtan Varsayım*, 110.

öznel deneyimlere nasıl dönüştüğü, hâlâ beyin işleyişine dair en çetrefilli sorular arasında yer alır.<sup>207</sup> Bu karmaşıklığa rağmen, günümüzde ortalama bir bilimsel bilgiye sahip birey için bile zihinsel yaşamımızın tamamının beyin tarafından yönetildiği fikri neredeyse sorgulanmaksızın kabul görmektedir. Bu yaygın kabul yalnızca popüler düzeyde değil Crick ve Dowling gibi farklı disiplinlerden gelen önde gelen bilim insanlarının da zihni, beynin ileri düzeydeki karmaşık nöral süreçlerinden beliren doğal bir özellik olarak değerlendirmelerinde açıkça görülür.<sup>208</sup>

Searle Crick ve Dowling'e benzer şekilde bilinçli durumlarımızın tümünü üretme ve sürdürme yetisine sahip olması bakımından beynin, diğer organlardan ayrılan hayati bir niteliği olduğunu savunur.<sup>209</sup> Ona göre zihinsel yaşam söz konusu olduğunda, beynin işleyişi tüm bilinçli durumların nedensel zemini olarak işlev görür.<sup>210</sup> Bu bağlamda bilinçlilik, temelde nöronların ateşleme sıklıklarını artırma veya azaltma şeklindeki davranışlarından kaynaklanan bir durumdur. Diğer taraftan Searle, bilincin nöronal davranışlardan kaynaklandığını kabul etmekle birlikte bu davranışlara indirgenemeyeceğini savunur. Ona göre bilinç, öznel duyarlılık ve farkındalık gibi nitelik taşıyan içsel süreçlerden oluşur. Bu nedenle bilincin açıklanmasında, onun içsel ve niteliksel boyutlarını göz ardı etmek mümkün değildir.<sup>211</sup> Nörobilimcilerin bilinci nöronal süreçlerin nedenselliğiyle açıklama çabaları değerli olsa da bu yaklaşım bilincin nitelce (*qualia*) boyutunu ihmal etme riskini taşır. Böylesi bir riske dikkat çeken Searle, nitelceyi bilincin temel unsuru olarak kabul eder ve bunları dikkate almadan bilinç üzerine yapılan tartışmaların eksik kalacağını savunur.

---

<sup>207</sup> Crick, *Şaşırtan Varsayım*, 117-118.

<sup>208</sup> Crick, *Şaşırtan Varsayım*, 3; Penrose, *Shadows of the Mind*, 12, 44; Dowling, *Beyni Anlamak*, 19.

<sup>209</sup> Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 279.

<sup>210</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 32.

<sup>211</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 47.

Searle'e göre hesaplamalı yaklaşımlar nitelce sorununa dair açıklamalar sunmaktan kaçınır. Acı, tatlı veya ekşi gibi deneyimsel niteliklerin hangi algoritmalarla oluşturulabileceği sorusu, bu yaklaşımlar tarafından genellikle yanıtız bırakılır. Nörobilimciler ise bilincin varlığını açıklarken nitelce sorununu fark etmekle birlikte bilimsel bir çözümle açıklanabileceği hususuna şüpheyle yaklaşır. Crick, nitelce sorununu filozofların renk görmek veya ağrı hissetmek gibi deneyimleri açıklama çabasıyla ilişkilendirir. Ancak Crick'e göre asıl sorun, "kırmızılık" gibi bir özelliğin başka birine kusursuz bir şekilde aktarılıp aktarılamayacağıdır.<sup>212</sup> Nitelcelerin bilimsel anlamda tam olarak açıklanamayacağını savunan Crick, kırmızılığa dair bir deneyimin bir başkasına eksiksiz biçimde iletilmesinin mümkün olmadığını öne sürer.<sup>213</sup> Edelman ise nitelceleri, algısal deneyimlerin temel bir unsuru olarak görür ve bunları göz ardı eden bir bilinç kuramının eksik kalacağını savunur. Nitelceleri, farkındalığa eşlik eden öznel deneyimlerin, duyguların ve hislerin bir toplamı olarak tanımlar.<sup>214</sup> Ancak Edelman da Crick gibi, nitelceyi bir aktarım sorunu bağlamında ele alır. Ona göre bilinçli durumlar öznel deneyimlere dayanır ve nesnel ya da nedensel bir açıklamayla tam anlamıyla kapsanamaz. Bu bağlamda iki insanın aynı nitelceleri deneyimlediğini kesin olarak kanıtlamak mümkün değildir. Nitelce sorununun bu tür bir öznel bağlama dayalı doğası, onu bilimsel açıklamanın sınırlarının ötesinde bir mesele haline getirir. Özetle nitelce konusunu açıklamaya yönelik bilimsel çabaların çoğu, genellikle varsayımlarla veya çelişkilerle sonuçlanarak bilincin temel gizemlerinden biri olarak kalmaya devam eder.<sup>215</sup>

Searle, Crick ve Edelman'ın zihin ve bilinci anlamak için beynin işleyişini kavrama gerekliliği konusundaki görüşlerini paylaşır. Ancak nitelce sorununu, Crick ve

---

<sup>212</sup> Crick, *Şaşırta Varsayım*, 10.

<sup>213</sup> Crick, *Şaşırta Varsayım*, 286.

<sup>214</sup> Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind* (New York: HarperCollins Publishers, 1992), 114.

<sup>215</sup> Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire*, 136.

Edelman'ın yaklaşımlarına eleştirel bir bağlamda ele alır. Searle, bilinç ve nitelcenin ayrılmaz bir bütün olduğunu ileri sürerek “nitelce”yi bilinçten ayrı bir kavram olarak incelemeyi.<sup>216</sup> Ona göre bilinç, her zaman belirli bir tarza ve niteliksel karaktere sahip durumları ifade eder. Örneğin kırmızı rengi görmek veya sıcaklığı hissetmek, yeşil rengi görmek veya soğukluğu hissetmekten niteliksel olarak farklıdır. Bilinçli durumların niteliksel karakteri aynı zamanda öznel bir boyut taşır. Bir niteliksel his yalnızca onu tecrübe eden bir özne varsa mevcut olabilir ki, bu durum bilinçli deneyimlerin, dağlar ya da moleküller gibi herhangi bir özneye bağlı olmaksızın var olabilen nesnelere farklı olduğunu gösterir. Bilinçli durumlar, bu yönüyle nesnel varlıkları ifade eden üçüncü şahıs ontolojisinden ayrılır ve birinci şahıs ontolojisine, yani öznel varoluşa dayanır.<sup>217</sup> Searle bu özelliğin, bir bireyin kendi farkındalık durumuna ilişkin sahip olduğu bilginin, başka birinin o birey hakkında sahip olduğu bilgiden niteliksel olarak farklı olmasını sağladığını vurgular.

Diğer taraftan Bachelard, Searle gibi bilinç kavramını sistematik bir biçimde bilimsel araştırma konusu haline getirmese de hayal gücü kavramını ele aldığı eserlerinde zihinsel durumların öznel-niteliksel özellikler taşıyan ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğunu paylaşır. Söz gelimi ona göre insan yalnızca doğanın bir parçası değil aynı zamanda arzunun yaratıcı gücüyle şekillenen bir varlık olarak kendi insan oluşunun farkındalığına düşünme aracılığıyla erişir. Burada düşünme, daha önce ifade edildiği üzere bireyin öznel yaratıcılığını imgeler aracılığıyla ifade eder ve bu imgeler bireyin dünyayı algılama biçimini şekillendirir.<sup>218</sup> Başka bir deyişle bilincin sadece nesnel bir gerçeklikten ibaret olmadığı, bireyin tecrübesine ve yaratıcılığına dayalı bir gerçeklik

---

<sup>216</sup> Searle, *Zihin*, 134.

<sup>217</sup> Searle, *Bilinç ve Dil*, 69-70.

<sup>218</sup> Gaston Bachelard, *Earth and Reveries of Repose An Essay on Images of Interiority*, çev. Mary McAllester Jones (Dallas: The Dallas Institute Publications, 2011), 2.

taşıdığını ortaya konulur. Bachelard, bu türden bir gerçekliğin yalnızca şiirsel imgeler tarafından aydınlatılabileceğini belirtir.<sup>219</sup> Öyle ki birey düşünme sayesinde çevresini estetik bir düzlemde yeniden inşa eder. Bu süreçte insan zihni ve bilinci, bireysel deneyimlerle derinleşir ve zenginleşir: “Ben dünyayı düşlerim, öyleyse dünya benim düşlediğim gibi var olur”<sup>220</sup> ifadesi, öznel bir bilinç durumunun ontik gerçekliğini ortaya koyacak biçimde onun yaratıcı gücüne dikkat çeker.<sup>221</sup>

Bu noktada bir parantez açmak gerekirse Bachelard ve Searle’ün bilinç ve deneyim kavramlarına dair yaklaşımları, kanaatimize göre Kant’ın öznel deneyim anlayışının derin izlerini taşır. Kant, deneyimi yalnızca nesnel bir gerçeklik olarak değil zaman ve mekân gibi apriori formlar aracılığıyla öznenin zihni tarafından şekillendirilen bir süreç olarak ele alır. Bu yaklaşım bireyin dünyayı algılama ve anlamlandırma sürecinin tam merkezine özneyi yerleştirir ve fenomenal dünyanın öznenin zihinsel yapılarıyla nasıl biçimlendiğini açıklar. Bachelard’ın düşlemenin yaratıcı gücüne yaptığı vurgu, Kantçı çerçevenin estetik bir yorumu olarak değerlendirilebilir. Gerçekten Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde hayal gücünü, estetik yargının temel bir bileşeni olarak ele alır ve hayal gücü ile anlama yetisinin “özgür oyun” (*des freien Spiels*) içinde işlediğini savunur.<sup>222</sup> Bachelard da düşlemeyi, bireyin öznel yaratıcılığını özgürce ifade ettiği bir alan olarak görür. Bachelard’a göre düşünme, bireyin çevresini estetik bir düzlemde yeniden inşa etmesine olanak tanır ve bu süreçte özne, hayal gücünün yaratıcı gücü aracılığıyla dünyayı anlamlandırır.<sup>223</sup> Burada Bachelardcı yaklaşım, Kant’ın “amaçsız amaçlılık” fikriyle açıkça örtüşür;<sup>224</sup> çünkü

---

<sup>219</sup> Gaston Bachelard, *The Poetics of Reverie: Childhood, Language, and the Cosmos*, çev. Daniel Russell (Boston: Beacon Press, 1971), 3.

<sup>220</sup> Bachelard, *The Poetics of Reverie*, 158.

<sup>221</sup> Gaston Bachelard, *Seçmeler*, çev. Afşar Timuçin (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 26.

<sup>222</sup> Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006), 69-70.

<sup>223</sup> Edward K. Kaplan, “Gaston Bachelard’s Philosophy of Imagination: An Introduction”, *Philosophy and Phenomenological Society* 33/1 (1972), 1-3.

<sup>224</sup> Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 135.

Bachelard'ın estetik yaratıcılık vurgusu, bireyin özgür yaratıcılık sürecinde, doğayı kendi imgelem dünyasıyla yeniden yorumlamasını ifade eder.<sup>225</sup> Searle'ün bilinç ve nitelceye dair açıklamaları ise Kant'ın birinci şahıs deneyimlerine yaptığı vurguyla doğrudan ilişkilidir. Searle bilinçli durumların yalnızca bir özne tarafından deneyimlendiğinde anlam kazandığını ve bu durumların niteliksel bir boyuta sahip olduğunu savunur. Bu durum Kant'ın deneyimin özneye bağlı zorunlu koşullarına dair görüşüyle güçlü bir paralellik gösterir. Kant'ın apriori görümler (zaman ve mekan) aracılığıyla deneyimi şekillendiren zihinsel yapılar fikri, Searle'ün bilinci birinci şahıs ontolojisi çerçevesinde tanımlamasıyla uyum içindedir.<sup>226</sup> Ayrıca Searle'ün niteliksel farkındalığa dair argümanları, Kant'ın özne tarafından deneyimlenmedikçe anlam kazanmayan fenomenal dünya anlayışını modern bir bağlama taşır.<sup>227</sup>

Bachelard ve Searle'ün yaklaşımlarında Kantçı özne-merkezli felsefenin farklı boyutlarda yorumlandığı söylenebilir. Bachelard Kant'ın hayal gücü ve estetik yargıya dair fikirlerini düşünme ve yaratıcı süreçlerle genişletirken Searle, Kant'ın fenomenal dünyanın özneye bağlı olduğunu savunan epistemolojik çerçevesini bilinç ve nitelce tartışmalarında yeniden ele alır. Bu iki düşünürün yaklaşımlarında Kantçı çerçevenin hem estetik hem de bilinç odaklı boyutları birbirini tamamlar niteliktedir. O halde Kantçı özne-merkezli deneyim anlayışı hem Bachelard'ın estetik yaratıcılık ve düşünme kavramlarını

---

<sup>225</sup> Bachelard, hayal gücünün yaratıcı ve birleştirici gücünü “ağaç” metaforu üzerinden açıklar: “Hayal gücü bir ağaçtır. Ağacın bütünleştirici erdemlerine sahiptir. Hem kök hem dal olarak var olur, toprakta ve rüzgârda, yerle gök arasında yaşar. Yavaş yavaş hayal edilen ağaç, kozmolojik bir ağaca dönüşür; bir evreni özetleyen ve bir evren yaratan bir ağaç.” Bkz; Bachelard, *Earth and Reveries of Repose An Essay on Images of Interiority*, 241. Bachelard'a göre hayal gücü, bir ağacın kökleriyle geçmişe, dallarıyla ise geleceğe uzanması gibi bireyin varlık ve bilgi dünyasını yeniden inşa etmesine olanak tanır. Ağaç, hayal gücünün ontolojik ve epistemolojik bir yapı kurma gücünü simgeler; kökleriyle derinlik ve sürekliliği, dallarıyla ise yükseliş ve yaratıcılığı temsil eder. Hayal gücü, tıpkı bir ağaç gibi zıtlıkları birleştirerek insanın çevresini anlamlandırmasını ve evrensel bir anlam evreni kurmasını sağlar. Bu bağlamda Bachelard için hayal gücü, insanın bireysel yaratıcılığını kozmolojik bir düzleme taşıyan ve varlık ile anlam arasında köprü kuran temel bir güçtür.

<sup>226</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2015), 57-58.

<sup>227</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 416.

hem de Searle'ün bilinç ve niteliksel deneyimlere dair eleştirilerini anlamak için güçlü bir zemin sunar. Bachelard'ın düşlemenin yaratıcı gücüne yaptığı vurgu, Kant'ın hayal gücüne dair görüşlerini estetik bir bağlamda zenginleştirirken Searle'ün bilincin niteliksel yapısı üzerine yaptığı analizler, Kant'ın deneyim ve öznel algı üzerindeki görüşlerini modern bir bağlama taşır. Bu iki düşünürün yaklaşımlarını bir araya getiren temel köprü, Kant'ın öznel deneyim ve fenomenal dünya kavrayışında bulunabilir.

Diğer taraftan tartışmayı bilinç ve nitelce sorununa geri döndürdüğümüzde Searle, bilinçli durumların niteliksel ve öznel yapısının, nitelce sorununu anlamada temel zorluğu oluşturduğuna dikkat çeker. Bu zorluk, öznellik ve nesnellik ya da fiziksellik ve zihinsellik gibi karşıt durumlar arasında nasıl bir geçiş sağlanabileceği sorusudur. Crick ve Edelman ise bilinçli durumların başka birine aktarılıp aktarılamayacağı konusuna odaklanmışlardır. Onlara göre bilinçli durumların öznel doğası, bu tür durumların başka bir kişiye aktarılmasını imkânsız kılmakta ve bu nedenle bilimsel bir nesnellik çerçevesinde açıklanmasını zorlaştırmaktadır. Searle, Crick ve Edelman'ın nitelce sorununu yanlış bir çerçevede tartıştıklarının altını çizer. Başka bir deyişle her iki düşünür de öznellik ve nesnellik ya da zihinsellik ve fiziksellik arasında kategorik bir ayrım bulunduğunu varsayan ve daha önce sıklıkla karşımıza çıkan geleneksel Kartezyen anlayışla hareket etmektedir. Fakat Searle'e göre bu yaklaşım temelden hatalıdır ve nitelce sorunu şu şekilde ele alınmalıdır:

Fiziksel, nesnel, nicel olarak tanımlanabilen nöron ateşlemeleri nitel, şahsi ve öznel deneyimlere nasıl neden olabilmektedir? Daha sade bir biçimde söylersek, beyin, elektrokimyadan hissetmeye geçişteki tümseği atlamamızı nasıl sağlamaktadır? Bilincin, beynin bir özelliği olduğu ve ona beyin süreçlerinin neden olması gerektiği anlaşıldıktan sonra elimizde arta kalan bu sorun, zihin-beden sorununun zor kısmını oluşturur.<sup>228</sup>

---

<sup>228</sup> Searle, *Bilincin Gizemi*, 33.

Bilincin öznelliği, bilimsel yöntemlerle incelenmesini ve nesnel bir değerlendirmeye tabi tutulmasını zorlaştırır. Bilinçli durumların öznel yapısı, genellikle bu durumların bilimsel bir araştırmanın konusu olamayacağı düşüncesini doğurur. Searle, zihinsel süreçleri yalnızca fiziksel olgulara indirgemeye çalışan yaklaşımların, aslında Kartezyen düalizmin mirasını taşıdığını belirtir. Descartes, zihni ‘düşünen şey’ (*res cogitans*), bedeni ise ‘uzama sahip şey’ (*res extensa*) olarak iki ayrı töz temelinde açıklamış ve zihnin özünü düşünceyle, bedenin özünü ise uzamla ilişkilendirmiştir.<sup>229</sup> Ayrıca ‘Düşünüyorum, öyleyse varım’ ifadesiyle zihnin kendi varlığını dolaysız biçimde bilebildiğini öne süren Descartes, zihni bölünemez, içkin bir düşünsel töz; bedeni ise mekanik yasalara tabi, uzamsal bir varlık olarak tanımlar.<sup>230</sup> Bu düalist çerçeve, zihinsel olanla fiziksel olanı kesin sınırlarla birbirinden ayırarak iki alan arasındaki yapısal karşıtlığı açık biçimde tesis eder.

Descartes sonrası bu anlayış, zihinsel süreçlerin fiziksel ve nesnel olana, fiziksel süreçlerin ise zihinsel ve öznel olana karşıt şekilde konumlandırılmasına yol açmıştır.<sup>231</sup> Nitekim çağdaş zihin felsefesinin en önemli temsilcilerinden birisi olan Ryle zihin kavramına dair tartışmalarda Kartezyen düalizmi “resmi öğretisi” olarak tanımlar. Ryle, bu yaklaşımı zihni bedenle aynı mantıksal düzleme indirgemekle suçlar ve bunun kategorik bir yanlışlık olduğunu ileri sürer.<sup>232</sup> Ona göre kategori yanlışlığı, bir kategoriye ait olguların farklı bir kategoriye uygun terimlerle açıklanmaya çalışılmasını ifade eder. Bu

---

<sup>229</sup> R. Descartes, “Principles of Philosophy”, çev. J Cottingham vd., *The Philosophical Writings of Descartes, vol. 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 211.

<sup>230</sup> R. Descartes, “Yöntem Üzerine Söylem”, çev. Aziz Yardımlı, *Rene Descartes Yöntem Üzerine Söylem - Anlığın Yönetimi İçin Kurallar - İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* (İstanbul: İdea Yayınevi, 1996), 32. “düşünüyorum öyleyse varım” cümlesi ilk kez Descartes tarafından 1937 yılında Fransızca kaleme alınan *Discours De La Methode*’da (Yöntem Üzerine Söylem) “je pense, donc je suis” şeklinde geçmektedir. Cümlenin felsefi literatüre yerleştiği Latince versiyonu “cogito ergo sum” ise Descartes tarafından 1644 yılında Latince kaleme alınan *Principia Philosophiae* adlı eserinde geçmektedir. Bkz; Descartes, “Principles of Philosophy”, 196.

<sup>231</sup> Searle, *Zihin*, 117.

<sup>232</sup> Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik (İstanbul: Doruk Yayınları, 2020), 81-82.

hatayı açıklamak için Ryle, Oxford’u ziyaret eden bir kişinin üniversiteye ait fakülteleri, kütüphaneleri ve yönetim birimlerini gördükten sonra hâlâ “Peki ama üniversite nerede?” diye sormasını örnek verir. Söz gelimi bu kişi, üniversiteyi zaten gördüğü bu birimlerin düzenleniş biçimi olduğunu kavrayamamakta ve onu başka bir binaymış gibi algılamaktadır. Benzer şekilde bir sol eldiven ve bir sağ eldiven alan birinin işlem sonunda “Bir sol eldiven, bir sağ eldiven ve bir çift eldiven aldım” demesi de bir kategori yanlışlığıdır; çünkü çift, zaten iki eldivenin bir araya gelişini ifade eder. Ryle, Descartes’ın zihin ve bedeni iki ayrı töz olarak kabul eden yaklaşımının, zihinsel yaşamın olgularını yanlış bir kategorik çerçevede sunduğunu savunur. Ona göre bu “resmi öğretisi”, insanı bir tür makinenin (bedenin) içinde ikamet eden hayalet (zihin) olarak betimleyen, hatalı bir model sunar. Ryle bu modeli çarpıcı bir metafor olan “makinedeki hayalet dogması” şeklinde adlandırır ki, söz konusu dogma, zihinsel ve fiziksel süreçlerin birbirinden tamamen bağımsız iki farklı türden düzenek oluşturduğunu varsayan bir kategorik bir yanlışlığı ifade eder.<sup>233</sup> Nitekim Ryle, bu hususu şöyle ifade eder:

Fiziksel ve zihinsel arasındaki farklar, böylece “şey”, “madde”, “sıfat”, “süreç”, “değişme”, “neden ve etki” kategorilerinin bilinen çatıları içindeki değişiklikler olarak gösterildi. Zihinler, “şey”dirler ama bedenlerden farklı türden şeydirler; zihinsel süreçler “neden ve etkidirler” ama bedensel devinimlerden farklı çeşitten neden ve etkidirler ve bu şekilde devam eder. Yabancımın Üniversiteyi, bir koleje kısmen benzeyen ama ondan oldukça da farklı fazladan bir bina olarak düşünmesi gibi, mekanizmi yadsıyanlar da zihinleri makinelere benzeyen ancak dikkate değer bir şekilde onlardan farklı olan nedensel süreçlerin ekstra merkezleri olarak sundular.<sup>234</sup>

Bu ifadelerle göre resmi öğretisi, zihin ve beden arasındaki etkileşim sorununu çözememekte ve dolayısıyla önemli açıklama güçlükleri yaratmaktadır. Örneğin bir kişinin ayağına basıldığında acı hissetmesi ya da kolunu kaldırmak istediğinde kolunun kalkması,

---

<sup>233</sup> Ryle, *Zihin Kavramı*, 81-89.

<sup>234</sup> Ryle, *Zihin Kavramı*, 86.

fiziksel olayların zihinsel olaylara veya zihinsel olayların fiziksel olaylara neden olduğu varsayımını destekler. Ancak fiziksel bir olayın zihinsel bir sürece ya da zihinsel bir sürecin fiziksel bir harekete nasıl yol açtığı açıklanamaz bir problem olarak kalmaktadır.<sup>235</sup> Ayrıca resmi öğretimi kişinin kendi bilinç durumlarına doğrudan erişebileceğini kabul ederken başkalarının zihinsel süreçlerini yalnızca dışsal davranışlarına dayanarak anlama çabasını yanıtsız bırakmaktadır.<sup>236</sup> Zihinsel süreçlerin bireye özgü ve fiziksel süreçlerden tamamen ayrı bir düzlemde ele alınması, zihinsel yaşamı ontolojik ve epistemolojik açıdan öznel bir kategoriye hapsedmektedir. Ryle, bu sorunlara çözüm olarak zihinselliğin, davranışları ve etkinlikleri niteleyen gözlemlenebilir yatkınlıklar olarak ele alınmasını önerir. Ona göre “zeki”, “dikkatli”, “mantıklı”, “eleştirici”, “anlayışlı”, “adaletli” gibi zihinsel durumlar, ontolojik bir boyuta sahip değildir; bunlar yalnızca insan davranışlarını ifade etmenin farklı bir mantıksal analizini oluşturur.<sup>237</sup>

Searle Ryle’in zihinsellik ve fiziksellik arasındaki ontolojik ayrımı ortadan kaldırma amacına katılır ve insan doğasının tek bir dünyanın parçası olduğunu kabul eder.<sup>238</sup> Ancak Searle, Ryle’in zihni ve zihinsel süreçleri yalnızca nesnel olarak gözlemlenebilen davranış kalıplarına indirgeyen mantıksal davranışçı çözümlerine karşı çıkar ve düşünmenin ve hissetmenin öznel deneyimine dikkat çeker. Başka bir deyişle Searle’ün yaklaşımı, Ryle’in mantıksal davranışçılığında zihinsel yaşamın, tüm bilinçli durumların yalnızca insan ya da hayvan gibi bir özne tarafından deneyimlendiği sürece ontolojik anlamda öznel bir şekilde var olduğunu savunarak ayrıştırır. Ancak bilinçli durumların ontolojik anlamda öznel oldukları gerçeği, bu durumların bilimsel pratik açısından nesnel bir incelemenin konusu olamayacağı yargısını haklı çıkarmaz. Searle’e

---

<sup>235</sup> Ryle, *Zihin Kavramı*, 77; Searle, *Zihin*, 26.

<sup>236</sup> Ryle, *Zihin Kavramı*, 266, 274.

<sup>237</sup> Ryle, *Zihin Kavramı*, 93, 169.

<sup>238</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 15; Searle, “What is to be done?”, 105.

göre böyle bir varsayım, bilimin doğasına ilişkin geleneksel anlayıştan kaynaklanan köklü bir yanılgıdır. Nitekim Searle bu durumu şöyle izah eder:

Öznelliği kabul etmek bize zor gelir, çünkü nihai gerçekliğin tamamen nesnel olmak zorunda olduğu düşüncesiyle yetiştirildik, ayrıca gerçekliğin nesnel olarak gözlemlenebileceği düşüncemiz, gözlem kavramının kendisinin kaçınılmaz olarak öznel olduğunu ve gözlemin kendisinin, dünyada nesnel olarak varolan nesnel ve olup bitenler gibi, bir gözlem nesnesi olamayacağını önceden kabul eder. Kısaca, öznelliği dünya görüşümüzün bir parçası olarak resmetmemiz mümkün değil, çünkü tabiri caizse, söz konusu öznellik resmetmenin ta kendisidir. (...) bu noktada sadece olguları kabullenmek daha doğru olur. Bu olgular, biyolojik süreçlerin bilinçli zihin görüngüleri ürettiği ve bunların da indirgenemez olarak öznel olduklarıdır.<sup>239</sup>

Bu ifadelerle göre bilincin öznel bir var olma kipine sahip olması, bilincin bilimsel olarak incelenemeyeceği anlamına gelmez. Bilinçli durumların öznel, bilimsel araştırmaların ise nesnel olduğu gerekçesiyle bilincin bilimsel açıklamasının yapılamayacağı iddiası, öznel ve nesnel kavramlarının kullanımlarındaki muğlaklığa dayanmaktadır.<sup>240</sup> Öznel kavramı genellikle bir yargının, konuşmacı ya da dinleyicinin hislerine, tutumlarına veya duygularına dayalı olduğunu ifade eder. Buna karşılık nesnel, yargının insani duygulardan bağımsız, yalnızca gerçeklere dayanarak değerlendirildiği durumu konu edinir. Örneğin, “Bachelard, Searle’den daha nazik bir insandır” gibi öznel bir yargıyla, “Bachelard, 1962 yılında Paris’te öldü” gibi olgusal bir durumu ifade eden nesnel bir yargı arasındaki fark bu ayrımın epistemik anlamını gösterir. Bununla birlikte Searle, öznel-nesnel ayrımını yalnızca epistemolojik bağlamda değil varlık türlerinin var olma kiplerini tanımlamak için ontolojik düzlemde de ele alır. Ontolojik bağlamda yalnızca bilinçli bir özne tarafından deneyimlendiğinde var olan ağrı, gıdıklanma gibi durumlar ile deneyimden bağımsız olarak var olan dağlar, moleküller

---

<sup>239</sup> Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 132.

<sup>240</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 54.

gibi nesnel arasındaki farkı vurgular. Searle'ün bu ontolojik ve epistemolojik ayrımı yapma amacı, bilimsel nesnellik gereksiniminin, araştırma alanı olarak ontolojik özneliği dışlamadığını göstermektir.<sup>241</sup> Bu bağlamda bilincin ontolojik özneliği, onun bilimsel olarak nesnel bir incelemeye tabi tutulmasına engel değildir. Bu husus Searle tarafından şöyle açıklanır:

Gerçekten de tüm nöroloji bilimi, bizim acıların, endişelerin ve hastaları etkileyen diğer dertlerin epistemik olarak nesnel bilimsel bir açıklamasını bulmamızı gerektirir, ki bunları tıbbi teknikler ile tedavi edebilelim. Ne zaman filozofların ve nörobiyologların bilimin öznel deneyimlerle ilgilenemeyeceğini söylediğini duysam, her defasında onlara nöroloji alanında kitaplar yazan ve okuyan bilim insanları ile doktorların, acı çeken gerçek hastalara yardım edebilmek için insanların öznel hislerinin bilimsel bir açıklamasını sunmaktan başka çarelerinin olmadığı ders kitaplarını göstermek isterim.<sup>242</sup>

Bu ifadelerle göre Crick ve Edelman'ın argümanlarındaki temel yanlışlık, bilinç durumlarının ontolojik olarak öznel bir var olma kipine sahip olmalarının, bu durumların epistemolojik olarak nesnel bir bilim tarafından araştırılmayacağı sonucuna yol açacağı düşüncesidir. Böylesi bir yanlışlık, çağdaş bilimsel kavrayışın sıklıkla evrende indirgenemez biçimde var olan öznel fenomenlerin durumunu kavranılamaz olarak kabul etmesinden kaynaklanır. Bu kabulün hatalı olduğuna dikkat çeken Searle için bilinç durumlarının ontolojik olarak öznel olması, epistemolojik olarak nesnel bir açıklama yapılamayacağı anlamına gelmez. Söz gelimi birinin bacağındaki ağrı ontolojik olarak öznel; çünkü yalnızca bu ağrıyı deneyimleyen kişi için var olabilir. Ancak “Şu an bacağımda bir ağrı var” ifadesi epistemolojik olarak öznel denilemez. Bu ifade, salt bir olgu meselesidir ve doğrulanması bakımından tamamen nesnel. Sonuç olarak Searle'e göre bilincin öznel bir var olma kipine sahip olması, onun nesnel bir bilimin konusu olmasına engel değildir.<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 54-55.

<sup>242</sup> Searle, *Zihin*, 135-136.

<sup>243</sup> Searle, *Bilinç ve Dil*, 74; Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 55.

“Makineler düşünebilir mi?” sorusundan yola çıkan bu soruşturma, çalışmamızı sözdizimin semantik üretme kapasitesi ve bilincin bu bağlamdaki vazgeçilmez rolü gibi konulara taşır. Ancak bu noktaların neden tartışıldığı, yalnızca bu soruya yanıt aramakla değil, aynı zamanda insan zihninin ne olduğu ve yapay sistemlerle nasıl kıyaslanabileceği sorularına açıklık kazandırmakla ilişkilidir. Tartışma düşünmenin, hissetmenin ve anlam yaratmanın yalnızca algoritmik bir süreç olup olmadığını sorgularken aynı zamanda bu süreçlerin temel doğasını anlamaya da hizmet eder. Bachelard’ın otomatlara dair eleştirisi ve Searle’ün Çince Odası Argümanı, bu bağlamda iki önemli durak olarak öne çıkar. Bachelard bilinci, insanı anlamlandıran yaratıcı ve estetik bir fenomen olarak ele alır ve bilincin mekanik bir düzeneğe indirgenemeyeceğini savunur. Searle ise sözdizim ile semantik arasındaki ayrımı derinleştirerek, bir anlam dünyası inşa etmenin yalnızca bilinçli bir özneye özgü olduğunu ifade eder. Her iki düşünür de insan zihninin ve bilincinin araçsal bir işleyişten ibaret olmadığını aksine çok katmanlı bir yapı sergilediğini dile getirir. Bu soruşturma tartışmalarının neden bu noktalara yönlendirildiğini açıklama gerekliliğini de beraberinde getirir. Sözdizimin anlam üretme kapasitesine ve bilincin yaratıcı gücüne yapılan vurgu, yalnızca makinelerin sınırlarını göstermek için değil, aynı zamanda insan zihninin temel niteliklerini ve eşsiz doğasını anlamak içindir. Öyle ki bu tartışmalar, insan zihninin deneyim, yaratıcılık ve öznel anlam üretimi gibi boyutlarla hesaplamalı yaklaşımların sınırlarını aşan bir derinlik taşıdığını açıkça ortaya koyar. Zihin, yalnızca biyolojik bir mekanizma değildir; duyguların, anlamın, bağlamın ve yaratıcılığın iç içe geçtiği, karmaşık bir fenomen olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda bilinç, bir yandan bireysel varoluşun bir boyutu olarak diğer yandan toplumsal, kültürel ve estetik süreçlerin temelini oluşturan bir yapı olarak önem kazanır.

Bachelard’ın hayal gücüne yaptığı vurgu ve Searle’ün nitelceye ilişkin analitik derinliği, insan zihninin farklı boyutlarını ayrı perspektiflerden ele alarak mekanik

yaklaşımlarla asla tam anlamıyla temsil edilemeyeceğini ortaya koyar. Bu tartışmalar hem zihinsel süreçlerin doğasına ilişkin soruları hem de bu süreçlerin insana özgü anlam üretimiyle nasıl biçimlendiğini açıklama çabasını içerir. İnsan zihni, bir yandan biyolojik süreçlere dayanırken diğer yandan bu sınırların ötesinde özgün bir anlam dünyası yaratır. Böyle bir yeti, bilinçli varlıkların sahip olduğu özgün bir ayrıcalıktır; bu ayrıcalık da insan düşüncesi ve eylemlerinin salt araçsal bir akıl yürütmenin ötesine geçerek kendi içinde zengin ve çok katmanlı bir gerçeklik sunduğunu göstermektedir. İnsan zihninin çok katmanlı ve anlam yaratan yapısına ilişkin tartışmalar, bilinçli deneyimlerin doğasına ilişkin daha geniş bir sorunsalın gündeme gelmesine yol açmaktadır. Bu bağlamda öznellik ile nesnellik arasındaki ilişkinin nasıl kavrandığı ve bilimsel araştırmanın bu iki boyut arasında nasıl bir köprü kurabileceği soruları önem kazanır. Bilinç ve nitelce gibi öznel durumların nesnel bir incelemenin konusu olup olamayacağı meselesi, zihinsel ile fiziksel arasındaki kategorik ayrımın ne şekilde anlaşıldığı sorusuyla doğrudan ilişkilidir. Searle, bu ayrımın geleneksel kavrayışlarda yanlış yorumlandığını savunarak, bu alandaki temel yanlışları tartışmaya açar.<sup>244</sup>

Öznel durumların nesnel bir araştırmaya olanak sağlayamayacağına dair yaygın kaygı, bilim tanımına ilişkin geleneksel kavrayış kaynaklıdır ve bu kavrayışın altında zihinsel ile fiziksel'e atfedilen birbirini dışlayacak özellikler ve bunlar arasında kategorik ayrım olduğu fikri yer almaktadır. Searle zihinsel ile fiziksel arasındaki kategorik ayrım yaratan özellikleri şöyle tasnif eder:

<b>Zihinsel</b>	<b>Fiziksel</b>
Öznel	Nesnel
Niteliksel	Niceliksel
Yönelimsel	Yönelimsel Olmayan
Uzama sahip olmayan ve yer kaplamayan	Uzama sahip olan ve yer kaplayan
Fiziksel süreçler tarafından açıklanamayan	Fiziksel süreçler tarafından açıklanabilen

Şekil 4: Zihinsel ile Fiziksel Arasındaki Geleneksel Ayrım

<sup>244</sup> Searle, *Zihin*, 116.

Searle, geleneksel kavrayışın zihinsel olanı sol, fiziksel olanı sağ tarafa yerleştirerek, bu iki kategori arasında birbirini dışlayan bir ayırım oluşturduğuna dikkat çeker.<sup>245</sup> Oysa Searle, bilincin biyolojik bir özellik olduğunu ve tıpkı sindirim ya da büyüme gibi, beynin işlevlerinden biri olarak fiziksel dünyaya ait olduğunu savunur. Geleneksel anlayış, zihinsel durumların öznel ve maddi olmayan yapıları nedeniyle fiziksel olamayacaklarını ileri sürer. Buna karşın Searle, zihinsel durumların biyolojik süreçlerin bir parçası olduğunu ve bu nedenle fiziksel dünyayla uyumlu olduklarını belirtir. Zihinsel durumlar, beynin içinde yer alır; mikro düzeydeki süreçlerle şekillenir ve bu süreçlerin bir sonucu olarak nedensel etkiler yaratır.<sup>246</sup> Buna göre zihinsel ile fiziksel arasındaki kategorik ayrımlar, biyolojik süreçlerin hem öznel hem de fiziksel olabilme gerçekliğini yansıtmaktan uzaktır.

Searle, eğer geleneksel terminolojinin kullanılmasında ısrar edilecekse, bilinci anlamak için içsel ve öznel zihinsel bileşenlere yer verecek şekilde fiziksel kavramının genişletilmesi gerektiğini savunur.<sup>247</sup> Bu genişletme, yalnızca modern biyolojik bulgular açısından değil, çağdaş fizik ve diğer bilimsel disiplinlerin sonuçları açısından da bir zorunluluktur. Nitekim çağdaş bilimle birlikte fiziksel kavramı, Kartezyen geleneğin ötesine geçmiştir. Örneğin elektronlar kütle/enerji noktaları olarak tanımlanır ve Descartes'ın fiziksel dünyayı yalnızca uzama sahip varlıklarla sınırlayan tanımına uymaz. Bu durum uzay, zaman ve temel fiziksel sabitler üzerine fikirlerin yeniden düşünülmesini gerektirir.<sup>248</sup> Ayrıca kuantum mekaniği, mikro ve makro düzeyler arasındaki ilişkiyi belirsizlik ilkesiyle sorgulayarak geleneksel nedensellik kavramını yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. Günümüzdeki eğitimli bireylerin çoğunun felsefi düzeyde hala Newtoncu

---

<sup>245</sup> Searle, *Zihin*, 117.

<sup>246</sup> Searle, *Zihin*, 118-119.

<sup>247</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 24.

<sup>248</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 14.

mekanikten türeyen katı bir nedensellik anlayışını benimsemelerine rağmen soyut düzeyde bu resmin tek başına bilimsel doğruluğu yansıtmadığı bilinmektedir.<sup>249</sup> Searle'ün bu eleştirileri, bilinci anlamak için zihinsel ve fiziksel ayrımını aşan, daha geniş bir bilimsel ve felsefi çerçevenin gerekliliğini ortaya koyar.

Searle geleneksel terminolojinin revizyona ihtiyaç duyduğunu tespit etmekle birlikte çağdaş bilimin gelişmelerini takip edecek ve bunları felsefi düzeyde entegre edebilecek bir kavramsallaştırma modeli sunmaz. İlk bakışta Kuhn'un "paradigma" kavramı, Searle'ün terminolojik düzlemde ihtiyaç duyduğu yenilenmeyi sağlayabilecek bir model gibi görünebilir.<sup>250</sup> Nitekim paradigma, bilimsel kavramların belirli bağlamlarda yeniden tanımlanabilmesine imkân tanıdığı izlenimini uyandırır. Ancak daha yakından bakıldığında bu modelin, Searle'ün kavramlara atfettiği esneklik ve işlevsellik beklentisini karşılamadığı anlaşılır. Searle'ün burada işaret ettiği ihtiyaç, daha çok Lloyd'un rasyonalite tartışmaları çerçevesinde vurguladığı "semantik esneklik" kavramına daha yakındır.<sup>251</sup> Başka bir ifadeyle Kuhn'un terminolojisi belirli bir paradigma içinde geçerlidir ve bu paradigmanda temel bir dönüşüm yaşanmadığı sürece, kavramlar başlangıçta nasıl tanımlandıysa o şekilde sabit kalma eğilimindedir. Oysa bilimsel başarıların sürekliliğine inanan ve özellikle gerçeklik ile doğruluk konularında göreliliğe karşı duyarlı bir tutum sergileyen Searle açısından, Kuhn'un paradigmat yapıya dayalı kavramsallaştırmasının terminolojik revizyon ihtiyacını karşılamaya elverişli olmadığı açıkça görülecektir.<sup>252</sup> Kanaatimize göre Bachelard'ın bilimsel pratiği,

---

<sup>249</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 25.

<sup>250</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 279.

<sup>251</sup> Lloyd, *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri*, 17.

<sup>252</sup> Searle'ün "Dışsal Gerçekçilik" adı altında dile getirdiği "evrenin bilinebilir bir doğası olduğu ve insan aklının bunu kavrayabileceği" kabulünü ifade eden "Aydınlanma Vizyonu"na ve bu vizyonu tehdit eden postmodern etiketi altında çeşitli görelilik biçimlerinin meydan okumalara dair yanıtları için bkz; Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 10-14; Searle, *Rationality in Action*, xv-xvi; John R. Searle, "Rationality and Realism, What Is at Stake?", *Daedalus* 122/4 (1993), 55-60.

Searle'ün dile getirdiği terminolojik revizyon ihtiyacını karşılamaya çok daha uygun bir kavramsallaştırma edimi sunar. Bu yaklaşım bilimsel üretimin en dinamik unsurlarından biri olan kavramsallaştırma sürecinin, kendi yarattığı kavramların zamanla donuklaşması tehlikesine karşı epistemolojik bir uyarıyı içerir.<sup>253</sup> Bachelard'a göre bilimsel düşüncenin çağdaş bilimin esnekliğini ve dinamizmini yakalayabilmesi için kavramların sürekli olarak sorgulanması ve yeniden işlenmesi gereklidir. Aslında Bachelard, uzun süreli bir bilimsel çabanın sonucunda elde edilen ve bilimsel başarılarıyla uzun bir süre geçerliliğini koruyan kavramlar karşısında, insanın muhafazakâr bir içgüdüyle bu kavramları sabit ve değişmez bir hakikat olarak görme eğilimini farkındalığıyla bunu doğal bir insani durum olarak kabul eder. Gerçekten insan zihni, böylesine güçlü bir bilimsel etkinlik ve onun sonuçları karşısında “mantıksal bir dünyanın yok edilemez atomları gibi görünen sağlam, dayanıklı ve gerçek kavramlara” ulaştığı hissine kapılabilir.<sup>254</sup> Bu hissiyat, insanın bilimsel başarıya duyduğu hayranlıkla birleşerek, eleştiriden ve sorgulamadan uzak bir teslimiyet yaratabilir. Nitekim insan zihni bilgisine ters düşenden çok teyit edeni sever, eleştiriden çok onaylanmayı arar ve sorular sormaktan ziyade kesin cevaplara yönelir.<sup>255</sup> Bu durum bilimsel düşüncenin eleştirel doğasına bir tehdit oluştursa da Bachelard'ın önerdiği gibi kavramların dinamik bir şekilde yeniden ele alınması, bilimin ilerleyişini sürdürebilmesinin temel koşulu olarak belirir.

Bachelard'ın kavramların donuklaşma tehlikesine dair dikkat çektiği nokta aslında insan zihninin öznel boyutundan kaynaklanan alışkanlık, hayranlık, önyargı ve acelecilik gibi dirençler oluşturan psikolojik koşullarla ilişkilidir.<sup>256</sup> Nitekim psikolojizm, insan zihninin doğasından gelen ve tam anlamıyla aşılamayan bir gerçekliktir. Bu

---

<sup>253</sup> Taylan, “Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji”, 5.

<sup>254</sup> Gaston Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée* (Paris: Paris: Librairie philosophique, 1969), 19; Taylan, “Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji”, 5.

<sup>255</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 25.

<sup>256</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 83.

nedenle, bilimsel kavramların her zaman eleştirel bir süzgeçten geçirilmesi ve revizyona tabi tutulması kaçınılmazdır.<sup>257</sup> Ancak böyle bir eleştirel revizyon süreci, yalnızca aklın ve deneyin karşılıklı etkileşimini mümkün kılan “uygulamalı akılcılık” çerçevesinde gerçekleştirilebilir. Bachelard bu süreci, “deney yapıyorsa usavurmak, usavurma yapıyorsa deney yapmak” şeklinde ifade ederek bilimin diyalektik bir akıl yürütme modeline ihtiyaç duyduğunu savunur.<sup>258</sup> Bu modelde bilimsel düşünce, soyut ve evrensel bir akılcılığa dayanmak yerine nesnel değerini belirli ve somut deneylerle dayanışma içinde kazanır. Uygulama gücünden beslenen böyle bir akılcılık, bilimsel kavramların durağanlaşmasına ve tembelleşmesine karşı bir tür *bozma kuvveti* sağlar.<sup>259</sup> Bilimsel deney ve deneyim bu bağlamda sürekli yenilenen dinamik bir kavramsallaştırma çabasıyla, kavramların semantik içeriğini bozarak onları mevcut bağlama uyumlu bir şekilde yeniden düzenler. Böylece bilimsel kavramlar hem eleştirel bir süzgeçten geçirilir hem de zenginleşerek bilimsel pratiğin canlı bir unsuru olarak varlığını sürdürür.

Bachelard bilimsel gelişmenin mevcut kavramların olağan semantik içeriğini bozmasının, Kuhncu anlamda bir paradigma yıkımına değil eskiyi farklı bir perspektifle yeniden yorumlama ve eksik kalan yönlerini tamamlayarak yeniye entegre etme çabasına karşılık geldiğini ifade eder.<sup>260</sup> Kavramlara dair bu tür bir tamamlayıcı yaklaşım, eski olanın köhneleşmiş veya işlevini yitirmiş unsurlarını dışlarken geçerliliğini koruyan yönlerini yeni bağlamda muhafaza etmeyi ve yeniden anlamlandırmayı içerir. Bu anlayış Bachelard’ın bilimsel ilerleme hakkındaki diyalektik görüşlerinde açıkça kendini gösterir. Nitekim bilimsel ilerleme ne tam anlamıyla birikimci ne de devrimcidir; aksine sürekli bir yeniden düzenleme ve tamamlanma sürecini ifade eder. Bu yaklaşım Hegel’in

---

<sup>257</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 31.

<sup>258</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 9.

<sup>259</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 82.

<sup>260</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 14.

diyalektiğinde çifte anlam taşıyan *Aufhebung* kavramını hatırlatır.<sup>261</sup> Öyle ki Bachelard, bilimsel ilerlemeyi “ortadan kaldırılanın aynı zamanda korunarak yeni bir düzeye taşındığı” bir süreç olarak görür.<sup>262</sup> Örneğin Bachelard, geometrik düşüncenin evrimini açıklarken Euklidesçi geometri ile Euklidesçi olmayan geometriler arasındaki ilişkiyi yalnızca bir karşıtlık olarak ele almaz. Bunun yerine Euklidesçi geometrinin yeni geometrilerin tikel bir durumu olarak varlığını sürdürdüğünü eski ve yeninin birbirini tamamlayan bir bütünsellik içinde yeniden düzenlendiğini savunur. Bu yaklaşım bilimsel kavramların hem süreklilik hem de yenilik taşıyan bir ilerleme dinamiğiyle ele alındığını ortaya koyar. Bachelard bu hususu şöyle ifade eder:

Nitekim bilimsel düşünce, örneğin Euklidesçi olan ve Euklidesçi-olmayan iki ayrı uçta iş görebiliyorsa, bir yenilenme halesiyle çevrili gibidir. (...) [Aslında] Euklidesçi-olmayan geometri Euklidesçi geometriye itiraz etmek için çıkmadı ortaya. Euklidesçi-olmayan geometri geometrik düşüncenin tamamlanmasını, yekununun alınmasını, bir pangeometri içinde massedilmesini sağlayacak bir tür yardımcı etkindir daha çok. Euklidesçi geometrinin

---

<sup>261</sup>Bachelard diyalektik yaklaşımını Hegelci bir felsefi diyalektikten hızlıca ayırt eder ve ısrarla tasvir etmekte olduğu diyalektik gelişme sürecinin “tez, antitez ve sentez” şeklindeki bir ilerlemecilik iddiası olmadığını vurgular. Bkz; Bachelard, *Yok Felsefesi*, 116-117. Fakat Bachelard’ın “tez, antitez ve sentez” şeklinde Hegel’e attığı diyalektik sistem, aslında Hegel’in gerçek diyalektiğinden ziyade onun diyalektiğini salt mekanik kavram yığını dönüştüren kategorik bir düzenektir. Örneğin Hegel’in erken dönem yorumcularından, Chalybäus, Hegel’in ünlü mantıksal üçlemesinden (varlık-yokluk-oluş) hareketle Hegelci diyalektiği bu türden mekanik kavramlarla ifade eder: “Varlık, Yokluk ve Oluş (...) Bu ilk metodik tez, antitez ve sentezde (...) arkadan gelecek olanlar için bir örnek ya da şema sunar (...)” Bkz; Heinrich Moritz Chalybäus, *Historical Development of Speculative Philosophy From Kant to Hegel*, çev. Alfred Edersheim (Edinburg: T. & T. Clark, 1854), 366-367. Bundan daha ilginç olan ise Bachelardcı diyalektiğin, Hegel’in diyalektiğe dair asıl temel kavramı olan *Aufhebung* “ortadan kaldırma” sözcüğüyle ortaya konan diyalektik gelişme süreci yakınsar nitelikte olmasıdır. Gerçi Bachelard, Hegelci diyalektiğin içerdiği “ortadan kaldırırken muhafaza eden” anlamındaki gelişim fikrini, Lobachevsky’nin *Pangeometri* adlı eserinde sıradan Euklidesçi geometrinin, genel bir geometrik kuram içerisinde özel bir durum olarak ele alınması idealinden ilham alarak ifade eder. Bkz; Nikolai I. Lobachevsky, *Pangeometry*, çev. Athanase Papadopoulos (Zürich: European Mathematical Society, 2010), 5-6. Lobachevsky’nin “pangeometri” idealini bilimin ilerlemesindeki diyalektik hareketi açıklamak için kullanan Bachelard, farklı bilimsel kuramların birbirine karşıtlıktan ziyade açıklama kapsamı zayıf olanın tümüyle ortadan kaldırmadan, daha güçlü ve yetkin olanın içerisinde tikel bir durum olarak muhafaza ederek birbirlerini tamamladıkları şeklinde bir bütünsellik iddiasını “Yok Felsefesi” (... olmayan felsefe) veya “Hayır Diyen Felsefe” adı altında bilimsel düşüncenin kalbine yerleştirir. Bkz; Bachelard, *Yok Felsefesi*, 15; Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 31.

<sup>262</sup>G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2014), 80; Ragıp Ege, “Diyalektik”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006), 4/586; G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), 84.

kıyısında oluşan Euklidesçi-olmayan geometri, dışarıda durup, eski düşünce­nin sınırlarını, gözalıcı bir kesinlikle çizer. Bilimsel düşünce­nin tamamlanmamış bilgilerin oluşturduğu karanlıklara, sonradan döne döne ışık tutmaya gelen tüm yeni biçimleri için de aynı şey söylenebilir.<sup>263</sup>

Bachelard'ın geometrik düşünce­nin gelişimine dair sunduğu bu analiz, Searle'ün zihin-beden ilişkisi ve fiziksel kavramın öznel bileşenlerle genişletilmesi gerektiğine dair revizyon ihtiyacına yaratıcı bir çözüm sunar. Bachelard bilimsel kavramların sabit ve değişmez olmaktan ziyade sürekli eleştirel bir yenilenme süreciyle ilerlemesi gerektiğini savunur. Bu yenilenme süreci bilimsel kavramların dinamik, esnek ve bağlama duyarlı bir şekilde yeniden işlenmesini mümkün kılar. Bilimin diyalektik ilerlemesi, eski kavramları tamamen reddetmek yerine onları tamamlar veyahu yeniden yorumlar ve zenginleştirir. Böylece bilim hem sürekliliği hem de yenilikçiliği bir arada barındıran bir süreç olarak gelişir.

Bu bağlamda Searle'ün modern biyoloji ve nörofizyoloji bağlamında önerdiği, fiziksel kavramın öznel boyutları içerecek şekilde genişletilmesi gerektiği fikri Bachelard'ın diyalektik yaklaşımıyla doğrudan uyumludur. Searle'ün bilinci hem biyolojik hem de fiziksel bir olgu olarak değerlendiren yaklaşımı yalnızca geleneksel fiziksel kavramların dar sınırlarını aşmakla kalmaz aynı zamanda çağdaş bilimsel bulguların ışığında yeni bir kavramsal çerçeve oluşturmayı gerektirir. Bu noktada Bachelard'ın kavramların *donuklaşmasını* önlemek için geliştirdiği eleştirel revizyon anlayışı, fiziksel ve zihinsel arasındaki kategorik ayrımları yıkmak ve daha kapsayıcı bir bilimsel çerçeve oluşturmak için güçlü bir zemin sunar. Nitekim çağdaş bilimsel gelişmeler, fiziksel kavramının geleneksel Kartezyen sınırlarının ötesine geçmesini gerektirir. Elektronların Descartes'ın fiziksel uzay tanımına uymaması ya da kuantum

---

<sup>263</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 13-14.

mekaninin belirsizlik ilkesi gibi bulgular, fiziksel kavramının yeniden düşünülmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu gereklilik Searle'ün savunduğu gibi biyolojik süreçlerin hem fiziksel hem de öznel olabileceğini kavrayabilecek bir kavramsal genişlemeyi zorunlu kılar. Bachelard'ın yöntemi, bu noktada Searle'ün talep ettiği bu kavramsal revizyonu uygulamak için ideal bir çerçeve sunar. Bachelard'ın önerdiği bilimsel düşüncenin diyalektik doğası, fiziksel kavramını geleneksel sınırlarından kurtararak öznel boyutları da içerecek şekilde yeniden şekillendirebilir. Özellikle Bachelard'ın “uygulamalı akılcılığı” yalnızca soyut bir çerçeve değil deney ve eleştiri ile sürekli yenilenen somut bir model sunar. Bu yaklaşım hem bilimsel kavramların tarihsel sürekliliğini korur hem de onları çağdaş bilimsel gerçekliklere uyumlu hale getirir. Böylece Searle'ün bilincin biyolojik ve fiziksel doğasını anlamaya yönelik ihtiyaç duyduğu revizyon, Bachelard'ın bilimsel düşüncenin esnek ve eleştirel doğasına dayalı olarak gerçekleştirilebilir. Bu bağlamda Bachelard'ın bilim anlayışı, Searle'ün kavramları hem biyolojik gerçekliklerle hem de çağdaş fiziksel bulgularla uyumlu hale getirme çabasını destekleyen güçlü bir yöntem olarak öne çıkar.

“Kavram meselesini niçin tartışıyoruz?” sorusu, insan zihninin işleyişini anlamada ve zihnin düşünsel kapasitesini tanımlamada temel bir soru olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda kavramların ne şekilde yaratıldığı, nasıl yenilediği ve dönüştüğü, düşüncenin ilerlemesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Bachelard ve Searle'ün kavramların sürekli yenilenmesi gerektiğine dair yaklaşımları, aslında Deleuze'ün vurguladığı yaratıcı kavram üretme edimine yakın bir düşünsel çerçeve sunar. Her iki filozof da mevcut kavramların yenilenmesi gerekliliğini vurgularken düşünmenin dinamik ve yaratıcı bir süreç olduğunu savunurlar. Bachelard'ın bilimsel düşüncenin diyalektik doğası ve Searle'ün terminolojik revizyon ihtiyacına yaptığı vurgu, kavramların esnek bir şekilde ele alınması ve bilimsel ilerlemeyi desteklemek için sürekli olarak eleştirel bir süzgeçten geçirilmesi gerektiğini öne

sürer. Bu yaklaşım kavramların geçmişteki halini olduğu kadar bilimsel düşüncenin her adımında yenilenmesi gereken boyutlarını da içerir.

Deleuze, kavram yaratma edimini daha geniş bir felsefi bağlama yerleştirir. Başka bir deyişle Deleuze, felsefeyi yalnızca mevcut kavramları eleştirmekle sınırlı bir pratik olarak görmez. Ona göre felsefenin asıl işlevi kavram yaratmak, yani yeni düşünce biçimleri üretmektir.<sup>264</sup> Felsefe sadece var olanı sorgulamakla yetinmeyip daha da önemlisi, düşüncenin sınırlarını aşarak insan zihninin çok daha derin ve özgün bir kapasitesine işaret eden kavramlar inşa eder. Bu yaratıcı süreç, düşüncenin statik bir yapı olmadığı aksine sürekli bir evrim ve yenilenme içinde olduğu anlayışıyla iç içedir. Kavramlar, Deleuze'ün ifadesiyle, sabit ve keskin tanımlarla sınırlı kalmamalıdır; aksine her biri özgün, tekil bir yaratım sürecinin parçası olarak sürekli biçim değiştirir. Bu noktada insan zihninin düşünsel kapasitesinin sınırlarını aşmak anlamın sadece yüzeysel bir şekilde üretilmesinden çok daha öteye gitmek gereklidir.<sup>265</sup> Kavramlar, bir dilsel aktivitenin ötesinde düşüncenin köklü bir şekilde yenilikçi bir biçimde ortaya çıkmasını sağlayan güçlü araçlardır. Deleuze'ün felsefesi, bu yaratıcı eylemi düşüncenin evrimsel gücüyle ilişkilendirir ve zihnin kendisini aşma sürecini en temel hedef olarak kabul eder.

Bachelard, Searle ve Deleuze'ün yaklaşımlarını bir araya getirdiğimizde, kavram yaratma meselesinin düşündüğümüzden çok daha derin bir öneme sahip olduğunu görürüz. Nitekim kavramlar, düşünce biçimlerimizi kurar, gerçekliği algılama ve anlamlandırma tarzımızı derinlemesine etkiler; böylece anlam yalnızca açıklanan bir içerik değil, inşa edilen bir dünyanın temel ögesi haline gelir. Bu yüzden kavram tartışması yapmak, sadece entelektüel bir alıştırmaya değil hesaplamalı yaklaşımların sınırlarını görmek, insan zihninin

---

<sup>264</sup> Gilles Deleuze - Felix Guattari, *Felsefe Nedir*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 14.

<sup>265</sup> Deleuze - Guattari, *Felsefe Nedir*, 16-17.

yaratıcı ve yenilikçi doğasını anlamak için kritik bir adımdır. Çünkü sadece kavramları değiştirmekle kalmaz aynı zamanda düşünme biçimimizi yeniden şekillendiririz. Hesaplamalı yaklaşımlar, dilin ve anlamın sözdizimsel yapılarına dayalı işlemlere indirgenmiş bir biçimde insan zihninin yaratıcı ve yenilikçi potansiyelini yeterince kavrayamamaktadır. Bu yaklaşımlar yalnızca veriyi ve anlamı sayısal veya algoritmik süreçlerle ele alırken, insan zihninin estetik, etik ve yaratıcı yönlerini göz ardı eder. Searle ve Bachelard gibi düşünürler, bilincin çok katmanlı ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu vurgularken, bu tür dar bir yaklaşımın düşünme süreçlerini tam anlamıyla kapsayamayacağını ortaya koyarlar. Deleuze'ün kavram yaratma edimi bu noktada, hesaplamalı yaklaşımların sınırlarını aşan bir düşünsel alan önerir. Kavram yaratmak yalnızca mevcut anlamları açıklamakla kalmaz düşünmenin biçimini dönüştürerek bizi yeni oluş alanlarına ve özgün düşünce kiplerine taşır. Bu bağlamda kavramlar birer araçtan çok düşüncenin sınırlarını genişleten, insan zihninin yaratıcı potansiyelini açığa çıkaran temel yapı taşlarıdır. Bu tartışmalar insan bilincinin yaratıcı gücünü anlamak için hayati önem taşır. Hesaplamalı yaklaşımlar, sadece sözdizimsel bir yapıdan anlam üretme kapasitesine odaklanırken insan zihni, daha derin ve yaratıcı bir anlam üretim kapasitesine sahiptir. Bachelard, Searle ve Deleuze'ün ortaya koyduğu kavram yenileme ve yaratma süreçleri, bu kapasitenin gerçekliğini anlamak için bir araç sunar. Kavramların bu şekilde dinamik, yenilikçi ve bağlama duyarlı bir biçimde ele alınması hem insan zihninin hem de bilincinin sınırlarını zorlayan bir düşünme biçimi ortaya koyar. Bu tartışmalar hesaplamalı yaklaşımların bu kadar güçlü ve etkili olmasına rağmen insan bilincinin zengin ve yaratıcı doğasının farkına varılması gerektiğini bizlere hatırlatır.

Özetle tartışmamız bilincin biyolojik temelleri ve niteliksel yapısına odaklanarak insan zihninin fiziksel ve mekanik süreçlere indirgenemeyeceğini vurgular. Searle bilincin biyolojik temellerine dikkat çekerken, bu süreçlerin öznel ve niteliksel

boyutlarını görmezden gelen hesaplamalı yaklaşımları eleştirir. Çinçe Odası Argümanı'nda, sembol manipülasyonu yoluyla anlamın üretilmeyeceğini ve anlamın biyolojik bir altyapıya dayandığını savunur. Bu bağlamda Searle, zihinsel süreçlerin karmaşıklığını dikkate almayan hesaplamalı yaklaşımların bilinç ile anlam arasındaki ilişkiyi açıklamada yetersiz kaldığını ifade eder. Bachelard insan zihninin fiziksel ve mekanik süreçlere indirgenmesi fikrine karşı çıkar ve otomasyon sistemlerini eleştirir. Ona göre insan zihni, araçsal bir mekanizma olmaktan çok yaratıcı ve dinamik bir süreçtir. Bachelard'ın insan zihninin özgünlüğüne yaptığı vurgu, Searle'ün makinelerin bilinç üretemeyeceği ve zihinsel süreçlerin anlam yaratmadaki rolünün biyolojik temellere dayandığına dair görüşleriyle örtüşür. Ayrıca Searle'ün fiziksel ve zihinsel süreçler arasındaki geleneksel kategorik ayrımı eleştiren yaklaşımı, Bachelard'ın bilimsel kavramların durağanlaşma tehlikesine karşı geliştirdiği eleştirel yenilenme ve revizyon anlayışıyla uyum gösterir. Bachelard, bilimsel düşüncenin durağan bir yapı değil sürekli bir diyalektik yenilenme süreci gerektirdiğini belirtir ve bu eleştirel süreçlerin bilimi dinamik ve yaratıcı bir şekilde ileri taşıdığını savunur. Bilincin yapısına dair bu tartışmalar, insan zihninin niteliksel ve öznel boyutlarını anlamak için önemli bir çerçeve sunar. İlaveten bu tartışmalar anlamın oluşumuna dair kapsamlı bir açıklama sağlamaktan henüz uzaktır. Zihnin işleyişine dair daha bütüncül bir anlayış geliştirebilmek için, zihnin dünyayla nasıl bir ilişki kurduğuna odaklanmak gerekmektedir ki, Searle'ün yönelimsellik (*intentionality*) ve Arka Plan (*Background*) kavramları, zihnin dünyayla temasını ve bu temasın anlam üretimindeki rolünü açıklamada kilit bir yere sahiptir.

### **1.1.3. Zihnin Yönelimselliği ve Çok Boyutlu Düzeyi**

Searle, düşünmenin nasıl mümkün olduğunu, bilincin temel bir niteliği olan *yönelimsellik* ve bu yönelimselliği destekleyen kültürel, biyolojik ve pratik koşulları içeren *Arka Plan* kavramlarıyla açıklar. Ona göre düşünme yalnızca bilinçli olmak değil

aynı zamanda anlamlı bir şekilde dünyaya yönelmiş olmaktır. Bu meyanda yönelimsellik, zihnin dünyaya dönük olma yeteneğini ifade ederken Arka Plan, bu yeteneğin işlerlik kazanmasını sağlayan altyapıyı oluşturur.<sup>266</sup> Bu iki kavram birlikte zihinsel süreçlerin işleyişini anlamada kilit bir rol oynar. Searle, daha önce ele alındığı gibi, hesaplamalı yaklaşımların zihin ve bilinç kavrayışlarında ciddi eksiklikler barındırdığını düşünür. Ona göre düşünmeyi salt algoritmik sembol işlemlerine indirgeyen bu yaklaşımlar, insanın bilinçli ve biyolojik bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı eder. Oysa sembollerin sözdizimsel düzlemde işlenmesi tek başına anlam üretmek için yeterli değildir; bu bakış açısı, düşüncenin bağlamsal ve dinamik doğasını açıklamada yetersiz kalır.

Öte yandan düşünmek, yalnızca farkındalık anlamında bilinçli olmayı değil aynı zamanda bu bilinçli durumların yönelimselliğini de içerir. Yani zihinsel durumlar ile onların gönderimde bulunduğu nesnelere veya durumlar arasında kurulan anlam ilişkisi esastır.<sup>267</sup> Başka bir deyişle düşüncenin anlamlı olabilmesi için dünyada belli bir şeye yönelmiş olması gerekir. Örneğin “Güneş’in Dünya’dan 93 milyon mil uzakta olduğu” gibi bir düşünce, Ay’a ya da herhangi başka bir nesneye değil, yalnızca Güneş’e gönderimde bulunmalıdır.<sup>268</sup> Searle’e göre bu tür zihinsel gönderimler, yani yönelimsel temsiller, her zaman belli bir “bakış açısına” sahiptir. Aynı zamanda bu temsillerin içerikleri, zihinsel durumun dünya ile nasıl bir “uyum yönü” içinde olduğuna bağlı olarak şekillenir. Bu iki kavram —bakış açısı ve uyum yönü— yönelimsel içeriklerin nasıl oluştuğu sorusunu felsefi açıdan belirginleştirir.<sup>269</sup>

---

<sup>266</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 124-125.

<sup>267</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 99-10.

<sup>268</sup> Searle, *Zihin*, 155.

<sup>269</sup> “Uyum yönü” kavramı, ilk olarak J. L. Austin tarafından dil felsefesinde, bir X’i Y’ye tahsis etmek ile bir Y’yi X’e tahsis etmek arasındaki farkı açıklamak için kullanılmıştır. Searle Austin’in bu kavramını dil felsefesinden zihin felsefesine taşıyarak yönelimsel içeriklerin farklı türsel durumlar (örneğin inanç, arzu, niyet) aracılığıyla dünyayla kurulan ilişkinin farklı uyum yönleriyle sağlanabileceğini savunur. Bkz; J. L. Austin, “How to Talk. Some Simple Ways”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 53 (1952), 233-234; John R. Searle, *Mind, Language And Society: Philosophy In The Real World* (New York: Basic Books, 1999), 101.

Searle, bu sorunun çözümlenebilmesi için yönelimsel durumların iki temel bileşen üzerinden analiz edilmesi gerektiğini savunur: içerik ve psikolojik mod.<sup>270</sup> Örneğin, bir kişinin “yağmurun yağacağına inanması,” “yağmur yağmasını umut etmesi,” “yağmur yağacağından korkması” veya “yağmur yağmasını istemesi” gibi yönelimsel durumların tümünde içerik aynıdır: yağmurun yağması. Ancak bu içeriğin dünya ile ilişkisini şekillendiren psikolojik modlar —inanç, umut, korku veya istek gibi— farklılık göstermektedir.<sup>271</sup> Dolayısıyla yönelimsel durumun içeriği, o durumun türünden bağımsız bir bileşen olarak ele alınabilir; aynı içerik, farklı psikolojik modlarla ifade edilebilir. Bu ayrımı açıklığa kavuşturmak için Searle, dil felsefesindeki bir ayrıma başvurur. Ona göre söz edimleri kuramında yer alan önermesel içerik ile edimsöz gücü (illocutionary force) arasındaki ayrım, yönelimsel durumların yapısında da benzer bir biçimde gözlemlenebilir. Bu bağlamda yönelimsel durumların yapısı, dilin mantıksal işleyişine dair bu ayrımı içsel olarak yansıtır. Searle, bu ayrımı açıklığa kavuşturmak için dil felsefesindeki bir ayrımın yönelimsel durumlarla nasıl örtüştüğüne dikkat çeker. Nitekim söz edimleri kuramında yer alan önermesel içerik ile edimsöz gücü arasındaki ayrım, yönelimsel durumlar için de geçerlidir. Örneğin bir kişi bir başka için “odayı terk etmesini emredebilir,” “odayı terk edeceğini tahmin edebilir” ya da “odayı terk etmesini önerebilir.” Bu ifadelerin tümünde önermesel içerik —odanın terk edilmesi— aynı kalırken, edimsöz güçleri —emretmek, tahmin etmek ve önermek— birbirinden farklıdır. Benzer şekilde yönelimsel durumlarda da bir kişi “odayı terk edeceğine inanabilir,” “odayı terk edeceğinden korkabilir,” “odayı terk etmesini isteyebilir” veya “odayı terk edeceğini umabilir.”<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> Searle, *Rationality in Action*, 35.

<sup>271</sup> Eyüp Süzgün, “İndirgemeci Olmayan Bir Bilinç Ontolojisi: John R. Searle ve Biyolojik Doğalcılık Kuramı”, *Çağdaş Felsefi Bilinç Kuramları*, ed. Betül Akdemir-Süleyman (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 107-108.

<sup>272</sup> John R. Searle, *Intentionality An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 5-6.

Yönelimsel durumlar, söz edimlerinden -bir sonraki başlıkta detaylı bir şekilde incelenecek dilin kullanımdan doğan edimsel işlevden- teorik olarak öncedir. Bu durumlar zihinsel süreçlerin dünyayla kurduğu ilişkilerde temel bir yapı sunar ve içerik ile mod arasındaki ayrımı barındırır. Söz edimleri ise bu zihinsel yapıların dil aracılığıyla ifade edilmiş halidir. Örneğin “odayı terk etme” durumuna yönelik bir inanç, umut veya korku gibi yönelimsel durumlar, söz edimi bağlamında “emir,” “tahmin” ya da “öneri” biçiminde dilsel bir ifadeye dönüşebilir. Bu durum yönelimsel durumların söz edimlerinin teorik temelini oluşturduğunu göstermektedir. Searle böylesi bir paralelliği temel alarak yönelimsel durumların yapısının dilin mantıksal işleyişine dair bu ayrımı içsel olarak yansıttığını savunur. Bu bağlamda yönelimsel durumlar yalnızca söz edimlerine kaynaklık etmekle kalmaz aynı zamanda dilsel ifadelerin mantıksal öncülü olarak zihinsel süreçlerin dünyayla ilişkisini anlamada bir temel teşkil eder.<sup>273</sup>

Searle, yönelimsel durumların önermesel tutumlar<sup>274</sup> (*propositional attitudes*) olarak adlandırıldığını, bunun nedeninin içeriklerinin (örneğin “yağmurun yağması” gibi) dünyadaki şeylere dair bir iddia niteliği taşıması olduğunu belirtir. Psikolojik modu “S” ve içeriği “p” olarak tanımlayan Searle, yönelimselliğin genel yapısını “S(p)” şeklinde ifade eder.<sup>275</sup> Ancak yönelimsel durumların önermesel bir yapıya sahip olması, hepsinin aynı ifa

---

<sup>273</sup> Searle, *Zihin*, 167.

<sup>274</sup> Searle, yönelimsel durumlarla ilgili olarak kullanılan “önermesel tutumlar” kavramının yanlış bir anlam taşıyabileceği konusunda uyarıda bulunur. Analitik filozoflar, yönelimsel durumları genellikle psikolojik modların – örneğin inançlar veya arzular – bir önerme üzerinde aldığı tutumlar olarak ele alırken, Searle buna karşı çıkar. Ona göre önerme, bir yönelimsel durumun nesnesi değil onun içeriğidir. Örneğin “Clinton’ın başkan olduğuna inanıyorum” diyen bir kişi, analitik felsefecilere göre “Clinton başkandır” önerme üzerinde bir tutum almakta olarak değerlendirilir. Ancak Searle, burada önermenin bir nesne olarak düşünülmemesi gerektiğini savunur. Ona göre yönelimsel durumlar, zihnin dış dünyaya yönelik taşıdığı bir niyet değil bu niyetin içeriğidir. Yani “Clinton’ın başkan olduğuna inanmak” demek, aslında bu inançla bağlantılı olan yönelimsel durumu ifade eder; sadece “Clinton başkandır” önerme üzerinde bir tutum almak değildir. Bu bağlamda ‘önermesel tutumlar’ terimi, psikolojik modların bir önerme karşısındaki tutumlarını yansıtan yanılsamayı yaratır. Bunun yerine Searle, yönelimsel durumların içeriğini önerme yerine bu durumların zihinle ilişkili bir tür yapısal içerik olarak anlamaktadır. Bkz; Searle, *Rationality in Action*, 36.

<sup>275</sup> Searle, *Zihin*, 162.

koşullarına (*conditions of satisfaction*) sahip olduğu anlamına gelmez.<sup>276</sup> İfa koşulları, içeriğin dünya ile nasıl bir ilişki kurduğunu belirleyen psikolojik modlara bağlıdır. Örneğin inançlar, içeriğinin gerçeklikle eşleşmesine bağlı olarak doğru ya da yanlış olabilirken, arzular ve niyetler bu şekilde değerlendirilemez. Arzular, gerçekleşme ihtimaline, niyetler ise davranışın içerikle uyumuna göre ifa edilir.<sup>277</sup> Searle, bu farklılıkları uyum yönü (*direction of fit*) kavramıyla açıklar. İnançlar için uyum yönü (↓) “zihinden dünyaya” (*mind-to-world*) doğru olup, dünyaya uyum sorumluluğu taşır. Buna karşılık arzular ve niyetlerin uyum yönü (↑) “dünyadan zihne” (*world-to-mind*) doğru olup, dünyayı kendi içeriklerine uyumlu hale getirme amacı taşır.<sup>278</sup>

Searle’ün yönelimsel durumlar ayırımında inanç ve arzu, insan zihninin dünyayla kurduğu bilişsel ve motivasyonel ilişkilerin temelini oluşturur. Bu ayırım farklı bağlamlarda ele alındığında Bachelard’ın insan zihnini bilim ve şiir ekseninde iki yönlü olarak kavrayışında yankılanır. Bachelard’ın şairane zihin ve akademik zihin ayırımı, Searle’ün inanç ve arzu ayırımına benzer bir şekilde zihnin akıl ve hayal gücü arasında kurduğu dengeyi işaret eder. Searle inançları dünyanın mevcut hâline dair bir değerlendirme, arzuları ise dünyanın nasıl olması gerektiğine dair bir yönelim olarak tanımlarken Bachelard, bilimsel düşünceyi zihnin nesnellığe yönelik akılcı çabası, şiirsel hayal gücünü ise insanın öznel anlam üretimi ve yaratıcı doğasının bir tezahürü olarak ifade eder. Her iki düşünürün yaklaşımı da insan zihninin bu ikili yapısının, onu bütüncül bir anlam arayışına

---

<sup>276</sup> Yönelimsel durumların içeriklerinin önermelerden oluşması, bir önermenin değerlendirilmesinde gönderimde bulunduğu temsilin dünya ile örtüşüp örtüşmediği açısından doğruluk koşulunun temel ölçüt olmasını sağlar. Ancak Searle, önermelerin yönelimsel durumun türüne göre şekillendiğini ve değerlendirmenin yalnızca doğruluk ölçütüyle sınırlı kalamayacağını savunur. Bunun yerine doğruluk, gerçekleşme ve icra edilme koşullarını kapsayan daha geniş bir kavramsal çerçevenin gerekliliğini vurgular. Bu bağlamda tüm yönelimsel durumların değerlendirilmesini açıklamak için “ifa koşulu” kavramını öne sürer. Bkz; Searle, *Mind, Language And Society*, 99-100; Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 115.

<sup>277</sup> Searle, *Rationality in Action*, 36-37; Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 115.

<sup>278</sup> Searle, *Zihin*, 163-164; John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 168-169.

yönlendirdiğini öne sürer. Bu ayrımlara rağmen her iki düşünür de insan zihninin özünde bir ve aynı varlık olduğunu vurgular. Searle için inanç ve arzular birbirini dışlayan değil insanın dünyayla ilişkisini şekillendiren tamamlayıcı unsurlardır. Aynı şekilde Bachelard, bilim ve şiirin zıt değil insanın bilgi ve anlam üretme kapasitesini ifade eden farklı düzeyler olduğunu belirtir. Bu yaklaşım, bir ontolojik ayırmadan ziyade zihnin dünya ile ilişki kurma biçimlerinde ortaya çıkan düzey farkı olarak anlaşılmalıdır. Akıl ve hayal gücü, insan zihninin farklı yönelimlerini temsil etse de nihayetinde aynı zihinsel süreçlerin ifadeleridir. Bilimsel düşünce, hayal gücünün yaratıcı kıvılcımlarıyla ilerlerken, şiirsel hayal gücü de bilimsel bir düzen ve tutarlılık arayışından ilham alır. Bu bakış açısıyla insan zihni, akıl ile hayal gücü, bilim ile şiir, inanç ile arzu gibi görünen zıtlıkları bir arada barındıran dinamik bir bütünlük olarak anlaşılabilir.<sup>279</sup> Nitekim Bachelard, bu hususu şöyle ifade eder:

Şiir ile bilimin eksenleri önce terstir. Felsefenin bütün umabileceği, şiir ile bilimi birbirinin tamamlayıcısı kılmak, onları iki yetkin karşıt halinde birleştirmektir. Böylelikle taşkın şairane zihnin karşısına, daha baştan hoşlaşmamayı sağlıklı bir ihtiyat bilen somurtkan bilimsel zihni koymak gerekir.<sup>280</sup>

Bachelard'ın felsefi kavrayışı, insan zihninin şairane ve akademik yönlerini, birbirine karşıt olmaktan çok zihnin çok boyutlu doğasının bir ifadesi olarak görür. Searle'ün yönelimsel durumlar ayrımı gibi bu perspektif de insan zihnini statik ve tek boyutlu bir mekanizma olarak değil dinamik ve çok katmanlı bir varlık olarak kavrar. Hem Searle'ün hem de Bachelard'ın yaklaşımlarında, insan zihninin temel özelliği farklı düzeylerde dünya ile anlamlı ilişkiler kurabilme kapasitesidir. Bu bağlamda Searle'ün inanç ve arzu ayrımı ile Bachelard'ın bilim ve şiir ayrımı, insanın hem bilişsel hem de yaratıcı doğasını anlamak için birer tamamlayıcı çerçeve sunar. Zihnin bu çok boyutluluğu hem dünyayı olduğu gibi

---

<sup>279</sup> Hub Zwart, "Iconoclasm and Imagination: Gaston Bachelard's Philosophy of Technoscience", *Human Studies* 1/43 (2020), 62.

<sup>280</sup> Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, 7-8.

anlamaya hem de ona yeni anlamlar katmaya olanak tanır. Bu ikili yapı, insan zihnini hem bilgi üreten hem de anlam yaratan bir bütünlük olarak değerlendirmenin yolunu açar.

Yönelimsellik, ifa koşulları ve uyum yönleri aracılığıyla zihne dünyayı temsil etme yetisi kazandırır. Ancak bu süreç, zihnin dünya ile nedensel bir ilişki kurabilmesini sağlayan “yönelimsel nedensellik” (*intentional causation*) kavramıyla tamamlanır.<sup>281</sup> Yönelimsel nedensellik, yönelimsel bir durumun temsil ettiği bir duruma neden olması ya da ondan etkilenmesi biçiminde işler ve klasik nedensellikten farklı olarak, zihinsel ve nedensel düzlemlerin birbirine içkin olduğu bir ilişki biçimi ortaya koyar. Örneğin bir kişinin susuzluk hissi su içme arzusuna yol açar; bu arzu hem bir su içme eylemini temsil eder hem de bu eylemi başlatır. Arzu, dünyaya uyum sağladığında tatmin edilmiş olur (dünyadan zihne); ancak aynı zamanda bu arzu kişinin eylemini başlatarak nedensel bir ilişki kurar (zihinden dünyaya).<sup>282</sup> Başka bir deyişle yönelimsel nedensellik, uyum yönü ile nedensellik yönü arasındaki bir asimetri ortaya koyar.<sup>283</sup> Örneğin susuzluk hissi, dünya ile eşleştiğinde (↓), aynı arzu kişinin su içmesine neden olduğunda nedensellik yönü zihinden dünyaya (↑) doğru işler.<sup>284</sup> Nitekim Searle bu duruma şöyle açıklık getirir:

Dünyanın istediğim gibi olmasını sağlamaya çalıştığımda, eğer dünya benim istediğim gibi olursa (dünyadan zihne uyum yönü) ancak onu bu şekilde yaparsam (zihinden dünyaya nedensellik yönü) başarılı olurum. Benzer şekilde, dünyayı gerçekte olduğu gibi görüyorum (zihinden dünyaya uyum yönü), ancak dünyanın şekli onu bu şekilde görmemi sağlıyorsa (dünyadan zihne nedensellik yönü) [başarılı olurum].<sup>285</sup>

Searle, yönelimsel nedenselliği yalnızca temsil etme yetisiyle sınırlamaz aynı zamanda insan davranışlarının rasyonel temellerini anlamak açısından da belirleyici görür.

---

<sup>281</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 120-121.

<sup>282</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 121. Searle’ün yönelimsel nedensellik kavramına ilişkin detaylı bir okuma için bkz; Searle, *Intentionality*, 112; Searle, *Bilinç ve Dil*, 379.

<sup>283</sup> Searle, *Intentionality*, 121.

<sup>284</sup> Searle, *Intentionality*, 96.

<sup>285</sup> Searle, *Intentionality*, 96.

Rasyonel durumlarda insan davranışı, belirli nedenlere –inançlara, arzulara ve niyetlere– dayalı olarak şekillenir. Ancak bu nedenlerin bir davranışı açıklayabilmesi için, ilgili neden ile eylem arasında hem mantıksal bir bağ (davranışın anlaşılabilirliği) hem de nedensel bir ilişki (davranışın gerçekleşebilirliği) kurulması gerekir.<sup>286</sup> Yine de bu ilişkiler determinist bir zorunluluk taşımaz; zira bir inanç ya da arzunun davranışı mantıken gerekçelendirmesi, o davranışın zorunlu olarak ortaya çıkacağı anlamına gelmez. Bu nedenle, karar ile eylem arasında bir boşluk –başka bir deyişle, özgür iradenin alanı– varsayılmalıdır. Bu boşluk yönelimsel nedenlerin eylemi açıklamak için gerekli olsalar da yeterli olmamalarından kaynaklanır.<sup>287</sup>

Bu noktada bir parantez açmak gerekirse Searle’ün yönelimsel nedensellik altında dile getirdiği asimetrik ilişki, kanaatimize göre Bachelard tarafından insan zihninin önemli bir fonksiyonu olan poetik hayalgücü (*reverie*) yetisinin düşünce süreçlerindeki işleyiş formunda göze çarpar. Aslında hayal gücü bireyin bilincinde ortaya çıkan ve tümüyle öznel bir yönelim ve gönderim durumuna işaret eder<sup>288</sup> ve Bachelard için bilimsel düşüncenin önünde bir epistemolojik engel olarak değerlendirir. Ona göre hayal gücü bireyin bilincinde yarattığı imgeler ve mitlerle, nesnel bilgiye ulaşmayı zorlaştırır. Bu süreç, bireyin verili gerçekliğin cazibesine kapılmasına yol açar ve bilimsel düşüncenin eleştirel ve sistematik doğasını tehdit eder. Hayal gücü, gerçekliği olduğu gibi anlamaktan ziyade ona anlamlar yükleyen bir eğilim yaratır. Örneğin *Ateşin Psikanalizmi* eserinde, ateşin bireyde uyandırdığı tutku veya ilahi anlam gibi imgelerin, ateşi fiziksel ve kimyasal bir fenomen olarak incelemeyi zorlaştırdığını belirtir.<sup>289</sup> Hayal gücü, bu tür simgesel anlamlarla bireyi yanıltır ve gerçekliğin eleştirel bir şekilde kavranmasını engeller.

---

<sup>286</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 122.

<sup>287</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 123.

<sup>288</sup> Gaston Bachelard, *Mekanın Poetikası*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 10.

<sup>289</sup> Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, 8-9.

Bachelard, diğer taraftan hayal gücünü yalnızca bir epistemolojik engel olarak değil aynı zamanda bilimsel yaratıcılığı tetikleyen ve onu geliştiren temel bir unsur olarak ele alır. Başka bir deyişle Bachelard'a göre bilim kuru bir merak ya da katı bir nesnel bilgi arayışının ürünü değildir aksine incelenecek nesneye duyulan arzular ve temel değerlerin tetiklediği bir süreçle ortaya çıkar.<sup>290</sup> Bu meyanda *L'activité Rationaliste* adlı eserinde Bachelard, bilimsel düşüncenin kökeni ve gelişiminin de hayal gücü deneyiminin olduğunu vurgu yapar.<sup>291</sup> Ona göre hayal gücü, bireyin bilincinde ortaya çıkan imgeler aracılığıyla bilimsel düşünceyi sınırlayabilecek psikolojik bir direnç yaratırken aynı zamanda bilimin yaratıcı potansiyelini harekete geçirerek yeni gerçekliklerin inşa edilmesine olanak tanır.<sup>292</sup> Bu çift yönlü yapı, hayal gücünü hem engel hem de yaratıcı bir güç haline getirir.

Bachelard'ın hayal gücü kapsamında dile getirdiği asimetrik ilişkiye dair açıklamadan sonra Searle, yönelimsel durumlara ilişkin başka bir önemli hususu dile getirir. Yönelimsel durumların özellikleri, bilincin işleyişine önemli bir ışık tutar. Ancak Searle'e göre bu özellikler düşünce süreçlerinin tüm boyutlarını kavramak, özellikle anlam oluşturma işlevini anlaşılır kılmak için tek başına yeterli değildir. Başka bir deyişle düşünme, öznel duyarlılık ve farkındalık içeren bilinçli bir öznenin yönelimsel zihin durumlarından ortaya çıkar; ancak bu yönelimsel zihin durumlarının yalıtılmış biçimde işlediği bir süreç değildir. Searle'e göre düşünme, yönelimsel zihin durumlarının "birbiriyle sistematik olarak ilişki içinde" olduğu bir süreçtir.<sup>293</sup> Searle, bu dinamiği açıklamak için Yönelimsel Ağ Bağlantısı (*Intentional Network*) kavramını ortaya koyar. Yönelimsel durumlar, ifa koşullarını yalnızca diğer yönelimsel durumlarla ilişkili bir ağın parçası olarak sağlayabilir.<sup>294</sup> Örneğin bir

---

<sup>290</sup> Gaston Bachelard, *Su ve Düşler: Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme*, çev. Olcay Kunal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 130.

<sup>291</sup> Bachelard, *L'activité Rationaliste*, 66.

<sup>292</sup> Gaston Bachelard, *L'air et les songes Essai sur l'imagination du mouvement*. (Paris: Librairie José Corti, 1990), 290.

<sup>293</sup> Searle, *Bilinç ve Dil*, 101.

<sup>294</sup> Searle, *Intentionality*, 20.

kişinin yağmur yağacağına inanması aynı zamanda yağmurun su damlacıklarından oluştuğu, bulutlardan geldiği ve yeri ıslattığı gibi başka inançlarla bağlantılıdır.<sup>295</sup> Bu durum bir inanç veya arzunun yalnızca daha geniş bir yönelimsel ağ içinde anlam kazanabileceğini gösterir.<sup>296</sup> Bununla birlikte her yönelimsel durumun başka bir duruma dayanarak işlev görmesi, ifa koşullarının sürekli bir geri gönderme içinde tanımlanmasına yol açabilir. Searle, bu döngüsellik sorununa çözüm olarak Arka Plan (Background) kavramını şu şekilde ileri sürer:

Ağdaki ipleri takip ederseniz, en sonunda benim tamamını “Arka Plan” olarak adlandırdığım birtakım yeteneklere, dünyayla baş etme şekline, eğilimine ve genel anlamda kapasitelere ulaşırsınız. Örneğin kayak yapmaya gitme niyetine sahip olursam, bunu ancak kayak yapabilme yeteneğine sahip olduğumu kabul edersem yapabilirim, ancak kayak yapma yeteneğinin kendisi ek bir niyet, inanç ya da istek değildir. Ben genel anlamda yönelimsel durumların işlev görebilmek için yönelimsel olmayan kapasitelerden oluşan bir arka plana ihtiyaç duyduğuna yönelik tartışmalı iddiayı savunuyorum.<sup>297</sup>

Bu ifadelerle göre Arka Plan hem yönelimselliği hem de toplumsal olgular ile dil uygulamaları dahil olmak üzere dünyanın nasıl işlediğine dair genel anlayışı barındıran geniş bir mekanizmayı ifade eder. Arka Plan kavramı, yapısı ve işlevi itibarıyla Wittgenstein’in dil oyunlarını mümkün kılan kültürel ve tarihsel uyum olarak yaşam biçimini *Lebensform*’u (yaşam biçimi’ni)<sup>298</sup>, Heidegger’in Dasein’in kamusal hep-beraberlik içinde teslim olduğu genel yaşam tarzı olan *das Man*’ı (herkes’ini)<sup>299</sup> ve Bourdieu’nun toplumsallaşma sürecinde bireyin bedeninde içselleştirdiği yapılandırıcı eğilimler bütünü olan *Habitus* (yatkınlıklar

---

<sup>295</sup> Searle, *Zihin*, 166.

<sup>296</sup> Searle, *Making The Social World*, 155.

<sup>297</sup> Searle, *Zihin*, 167.

<sup>298</sup> Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Kitap, 2017), 32, 107.

<sup>299</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011), 135, 411.

seti)<sup>300</sup> kavramını çağrıştırır. Nitekim Searle Arka Plan'ı, “tüm temsillerin gerçekleşmesini sağlayan, temsili olmayan zihinsel kapasitelerin, yetilerin, alışkanlıkların, genel nedensel yapıların ve sorgusuz sualsiz kabul edilen varsayımların bir kümesi” olarak tanımlar.<sup>301</sup> Bununla birlikte Searle, Arka Plan ile Yönelimsel Ağ Bağlantısı arasında katı bir sınır çizmenin kategorik bir yanılığa yol açabileceğine dikkat çeker. Ağ Bağlantısı bilinçli yönelimsel durumlarla ilgiliyken Arka Plan, bu yönelimsel durumlara olanak sağlayan biyolojik ve toplumsal yetilere dayanır.<sup>302</sup> Arka Plan'ın yetiler kümesi olduğunu vurgulamak amacıyla, Searle *Intentionality* adlı eserinde Arka Plan'ı iki düzeyde açıklar: Derin Arka Plan (*deep Background*), tüm insanlarda ortak olan biyolojik yetilerden (yürüme, algılama, kavrama vb.) oluşurken Yerel Arka Plan (*local Background*), kültürel farklılıklara bağlı pratikleri (örneğin yiyecek, içecek ve giyecek tercihleri) kapsar.<sup>303</sup>

Searle, açıklandığı üzere yönelimsel durumların tek başına değil başka yönelimsel durumlarla bir Ağ Bağlantısı içinde işlediğini savunur. Fakat Ağ Bağlantısının, döngüsel bir nedensellik krizine düşmeden çalışabilmesi için yönelimsel olmayan ve temsili yetilerden oluşan bir Arka Plan'a ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu bağlamda Arka Plan, temsilin temsili olmayan yetiler gerektirdiği fikrine dayanır. Searle'e göre bunu anlamının en basit yolu, cümlelerin nasıl anlaşıldığını incelemektir. Aslında bakılırsa Arka Plan, önermesel olarak tanımlanan yönelimsel içeriklerin ifade ettiği anlamın yorumlanma ve uygulanma şeklini belirleyen bir kapasite olarak işlev görür. Bu durum Arka Plan

---

<sup>300</sup> Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. P. Burcu Yalın (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 167; Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, çev. Richard Nice (Stanford: Stanford University Press, 1990), 52.

<sup>301</sup> Searle, *Intentionality*, 143; Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 164; Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 124.

<sup>302</sup> Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 231. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi* adlı eserinde, Ağ Bağlantısı ile Arka Plan arasındaki ayrıma dair ilk görüşlerini yeniden değerlendirir. *Intentionality* kitabında, zihnin bilinçli ve bilinçsiz durumların bir envanterini içerdiğini öne sürerek bilinçli durumları Ağ Bağlantısı ile bilinçdışına gömülmüş süreçleri ise Arka Plan ile ilişkilendiren kategorik bir ayrım yapmıştır. Ancak, *Zihnin Yeniden Keşfi*'nde bu kategorik ayrımı hatalı bulur ve Arka Plan'ı bilinçdışı süreçler yerine insanın biyolojik ve kültürel yapıları nedeniyle sahip olduğu yetiler olarak günceller. Krş; Searle, *Intentionality*, 141-142.

<sup>303</sup> Searle, *Intentionality*, 143-144; Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 238; Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 125.

kavramının çıkış noktası ile uyum gösterir; çünkü Searle, bu kavramı ilk kez *Literal Meaning* adlı eserinde, bir cümlenin anlamının yalnızca dile getirildiği bağlam dizisine göre belirlendiğini savunarak, literal anlam sorununa yanıt olarak ortaya koyar.<sup>304</sup> Arka Plan'ın işlevi, "İrem kapıyı açar," "Asaf gözlerini açar," "Hava açar" veya "Belediye yolu açar" gibi cümlelerde kullanılan "açmak" fiili bağlamında net bir şekilde görünür. Bu cümlelerde "açmak" fiili, literal açıdan sabit ve metaforik olmayan bir anlam taşır. Ancak bu fiilin gerçek anlamı, her bir cümlede bağlama göre değişiklik gösterir. Bu nedenle "açmak" fiilinin literal anlamı, cümlenin gerçek anlamını tam olarak yorumlayabilmek için tek başına yeterli olmaz. Her bir cümlenin ifade ettiği durum, literal anlamın bir parçası olmayan, belirli uygulamalara, uzmanlığa ve pratik bilgiye dayalı yetilerden oluşan bir Arka Plan bağlamında değerlendirilir. Bu bağlam cümlelerin literal anlamlarını korurken, yanlış anlamaları önleyerek uygun bir şekilde yorumlanmalarını sağlar.<sup>305</sup> Öyle ki Searle, bu hususu şöyle dile getirir:

'Çimleri kes' cümlesini düşündüğünüzde bunun 'keki kes'den farklı yorumlanacağını bilirsiniz. Birisi bana keki kesmemi söylese ve ben onu çim biçme makinesiyle ezip kessem ya da çimleri kesmemi söyleseler ve ben onu çabuk çabuk bıçakla kessem, bana söylenen şeyi yapmadığım olağan bir şekilde anlaşılır. (...) [Kesmek fiilinin] literal anlamı sabit olsa bile biz, her bir durumda fiili farklı anlarız; çünkü her bir durumda yorumumuz, bizim Arka Plan yetilerimize dayanmaktadır.<sup>306</sup>

Searle'e göre bir cümle tüm bileşenleriyle kavranmış olsa bile, Arka Plan olmadan anlamının tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Örneğin, "İrem dağı açtı" veya "Asaf çimleri açtı" gibi ifadelerde literal anlam açısından bir sorun bulunmasa da dinleyici bu cümlelerin gerçek anlamını yorumlayamaz.<sup>307</sup> Çünkü bu yorumlama süreci cümlenin dile

---

<sup>304</sup> John R. Searle, "Literal Meaning", *Erkenntnis* 13/1 (1978), 207.

<sup>305</sup> Searle, *Intentionality*, 145-146; Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 222.

<sup>306</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 165-166.

<sup>307</sup> Searle, *Intentionality*, 147.

getirdiği bağlama özgü “nasılın bilgisi”ne (*know-how*) dair bir Arka Plan gerektirir.<sup>308</sup> Bu işleviyle Arka Plan, anlambilimsel her içeriğin literal anlamını destekleyen bir tamamlayıcı olarak bir ifadenin gerçek anlamda nasıl anlaşılacağını belirler.<sup>309</sup>

Bu tartışmalar ‘Makineler düşünebilir mi?’ sorusuyla doğrudan ilişkilidir. Kanaatimize göre hesaplamalı yaklaşımlar, sözdizimi yoluyla anlam oluşturulabileceğini iddiasıyla aslında bu soruyu gündeme getirir. Ancak burada mesele, yalnızca sembol manipülasyonunun yeterli olup olmadığı değildir; asıl odak, anlam üretiminin nasıl işlediği ve zihnin bu süreçteki rolüdür. Bachelard ve Searle’ün anlam kavrayışları bu noktada önemli bir açıklık sağlar. Bachelard bilimsel düşüncenin temelinde hayal gücünün ve zihnin yaratıcı, öznel yönlerinin bulunduğu dikkat çekerken Searle, yönelimsel durumlar ve Arka Plan kavramlarıyla anlamın yalnızca bireysel zihinsel etkinlikten ibaret olmadığını aynı zamanda toplumsal, kültürel ve biyolojik bağlamlara dayandığını savunur. Özellikle Searle’ün Arka Plan kavramı, düşünme ve anlam üretme süreçlerini kapsamlı bir bütünlük içinde ele alma gereğini ortaya koyar. Buna karşılık hesaplamalı yaklaşımlar anlamı dilin sembolik yapısına ve sözdizimsel işlemlere indirgediğinde, bu çok boyutlu yapı göz ardı edilir. Bu indirgeme, dilin ve düşüncenin üretici doğasını kısıtladığı gibi, insan zihninin öznel ve yaratıcı potansiyelini de görünmez kılar. Sonuç olarak Bachelard ve Searle’ün vurguladığı gibi, anlam yaratma süreci yalnızca bireysel zihinsel işlemlerle sınırlı değildir; toplumsal etkileşimler, kültürel tarih ve biyolojik altyapı gibi çok katmanlı dinamiklerin bir araya gelmesiyle şekillenir. Bu çoklu yapının dikkate alınmaması, makinelerin düşünme kapasitesine ilişkin değerlendirmeleri de eksik bırakır.

---

<sup>308</sup> Searle, *Bilinç ve Dil*, 237-238; Joshua Rust, *John Searle* (New York: Continuum International Publishing Group, 2009), 147.

<sup>309</sup> Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 226.

Searle'ün Arka Plan'a dair geliştirdiği açıklamalar, özellikle Quine'in çevirinin belirsizliği ve gönderimin anlaşılmazlığı tezlerine karşı eleştirel bir duruş sergiler. Başka bir deyişle Searle'ün Arka Plan ve gerçek anlam arasındaki ilişkiye dair açıklamaları, Quine'in "müze miti"<sup>310</sup> olarak adlandırdığı zihinselcilik eleştirisi, çevirinin belirsizliği (indeterminacy of translation) ve gönderimin anlaşılmazlığı (inscrutability of reference) tezlerine yönelik eleştirel bir tutum içerir. Quine bir olay ya da duruma ilişkin gözlemlenebilir kanıtlar ve konuşma eğilimleriyle tutarlı olmakla birlikte birbirleriyle uyumsuz birden fazla eviri seçeneğinin mevcut olabileceğini savunur. Bu bağlamda çevirinin belirsizliği tezi, dışsal uyarıcılar ve sözel tepkilerin varlığına dayanarak, zihinsel süreçlere başvuran bir semantik anlam kuramının mümkün olmadığını ne sürer.<sup>311</sup> Quine'in bu yaklaşımı, "gavagai" argümanında somutlaşır. Daha önce bilinmeyen bir dilde geçen gavagai kelimesinin Türkçe'ye "tavşan," "tavşan sahnesi" ya da "ayrılmamış tavşan parçası" olarak çevrilebileceğini iddia eden Quine, bu alternatiflerden birini diğerine tercih etmeyi haklı kılacak dışsal bir olgu bulunmadığını savunur.<sup>312</sup> Gavagai kelimesinin gönderiminin anlaşılmazlığı, onun kesin anlamının belirlenmesini olanaksız hale getirir ve bu durum Quine'ı, anlamın yalnızca dile görelilikle açıklanabileceği sonucuna götürür.<sup>313</sup>

Searle Quine'in yaklaşımını, anlamın Arka Plan tarafından şekillendiği ve dile görelilikle sınırlı olmadığı gerekçesiyle eleştirir. Searle'e göre gavagai örneğindeki belirsizlik, yalnızca dilin dışsal yönlerine odaklanmanın bir sonucudur ve anlamın zihinsel süreçler ve Arka Plan tarafından bağlama dayalı olarak oluşturulduğu gerçeğini göz ardı

---

<sup>310</sup> W.V. Quine, *Ontological Relativity & Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), 27.

<sup>311</sup> Willard Van Orman Quine, *Word and Object* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2013), 24.

<sup>312</sup> Quine, *Ontological Relativity*, 30; Quine, *Word and Object*, 25.

<sup>313</sup> Quine, *Ontological Relativity*, 47-48; Searle, *Bilinç ve Dil*, 356-362. Quine'in çevirinin belirsizliği ve gönderimin anlaşılmazlığı argmları, sonuçları itibariyle anlam diye bir şeyin var olamayacağı fikrini çağrıştırabilir. Ancak bu tür bir yorum, Quine'in argümanlarından itirazların temel hedefini göz ardı ederek meseleyi fazla basite indirgemek olur. Oysa Quine'in amacı, anlamı "zihnin müzesinde" sabit ve belirli bir olgu olarak gören geleneksel anlambilimsel kuramları sorgulamaktır.

eder.<sup>314</sup> Arka Plan, dışsal uyarıcıların ötesinde öznenin pratik bilgi ve deneyimleriyle şekillenmiş bir bilişsel bağlam sağlar. Bu bağlam olmadan sembollerin gönderimleri ve anlamları belirlenemez.<sup>315</sup> Quine'in gönderim belirsizliği tezine yanıt olarak Searle, bir dilsel ifadenin anlamının yalnızca sözel tepkilerle değil Arka Plan'ın sunduğu yönelimsel içeriklerle de bağlantılı olduğunu savunur. Örneğin gavagai kelimesi, yalnızca fiziksel bir tavşana değil Arka Plan'daki pratik bilgiler (örneğin, tavşanların doğal ortamı, davranış biçimleri) ve kültürel bağlamla ilişkilendirilen anlam katmanlarına dayanır. Bu nedenle anlamın yalnızca dile indirgenmesi, dilin zihin ve bağlamla kurduğu bütünsel ilişkiyi görmezden gelir. Özetle Searle, Quine'in müze miti ve çevirinin belirsizliği gibi tezlerinin, anlamın oluşumundaki zihinsel süreçlerin rolünü göz ardı ettiğini ve bu nedenle yalnızca dilsel davranışçılığa dayalı eksik bir semantik kuram sunduğunu savunur.<sup>316</sup>

Kanaatimize göre anlam sorununa yönelik yürütülen bu soruşturma, felsefi bir tartışmanın sınırlarını aşmak suretiyle insan zihninin işleyişine ve anlam yaratma süreçlerine ilişkin modern yaklaşımların temel varsayımlarını sorgulama ihtiyacını ortaya çıkarır. Bachelard ve Searle'ün anlam üretimine dair geliştirdikleri birbirini tamamlayan perspektifler, bu bağlamda derinlemesine bir kavrayış imkânı sunmaktadır. Her iki düşünür de anlamın salt sözdizimsel yapılar yerine zihinsel süreçlerin, toplumsal bağlamların ve yaratıcı yönelimlerin etkileşimiyle biçimlendiğini ortaya koymuştur. Searle bilinç, yönelimsellik ve Arka Plan kavramları üzerinden anlam üretiminin, dilin yüzeysel sözdizimsel yapılarından bağımsız olarak daha derin zihinsel ve bağlamsal süreçlere dayandığını göstermiştir. Bachelard ise insan zihninin çok katmanlı doğasına işaret ederek hem bilimsel akıl yürütmede hem de yaratıcı ve şairane düşünme biçimlerinde anlamın

---

<sup>314</sup> Searle, *Bilinç ve Dil*, 374-375.

<sup>315</sup> Searle, *Bilinç ve Dil*, 345-354; John R. Searle, *Consciousness and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 227-239.

<sup>316</sup> Searle, *Bilinç ve Dil*, 340.

dinamik bir şekilde üretildiğini vurgulamıştır. Her iki yaklaşım da hesaplamalı yaklaşımların anlamı sadece sembolik manipülasyonlarla ve biçimsel düzenlemelerle açıklama girişimlerine karşı güçlü bir eleştiri sunmaktadır.

Hesaplamalı yaklaşımlar, dili nesnel gerçeklikleri temsil eden ve mantıksal analiz yoluyla işleyişi açıklanabilecek bir yapı olarak kavramsallaştırmıştır. Kanaatimize göre bu anlayış, anlamın bağlama dayalı, değişken ve yaratıcı doğasını göz ardı eden indirgemeci bir eğilim taşımaktadır. Dilin yalnızca mantıksal sistemlerle çözümlenebileceği yönündeki bu yaklaşım, Frege'nin anlam ile göndermeyi ayırdığı ve Russell'ın "gösterim" kavramı ile dilin dünya ile olan ilişkisini düzenlemeye çalıştığı modellerde kök bulur. Wittgenstein'in Tractatus'ta geliştirdiği dil-dünya yapısal uyumu anlayışı da bu çizgiyi sürdürmüştür. Ancak bu düşünsel miras, dilin bağlamsal, öznel ve pratik boyutlarını ikincil konumda bırakmış ve anlamın sabit mantıksal formlara indirgenebileceği varsayımını pekiştirmiştir. Ayrıca Frege ve Russell'ın psikolojizmi dışlama çabası, dili hem bağlamdan hem de bireysel zihinsel süreçlerden bağımsız bir yapı olarak tanımlamalarına yol açmıştır. Buna karşılık Bachelard, psikolojik unsurların insan düşüncesinin ayrılmaz bir parçası olduğunu, anlamın salt mantıksal yapılara sağlıklı biçimde hiçbir zaman ilişkilendirilemeyeceğini ileri sürmüştür.<sup>317</sup> Ona göre bilimsel ve dilsel üretim süreçleri, zihnin çok boyutlu ve yaratıcı yapısının bir ürünü olarak görülmelidir. Bu bağlamda psikolojik unsurlar yalnızca bir engel değil aynı zamanda anlam üretiminde etkin rol oynayan yapısal bileşenlerdir.<sup>318</sup>

Bu değerlendirmeler ışığında kanaatimize göre Bachelard ve Searle'ün eleştirileri hesaplamalı yaklaşımların temel varsayımlarını derinden sorgulamaktadır. Anlam ne yalnızca sözdizimsel düzenlemelerle ne de mekanik işlem dizileriyle açıklanabilir; anlam üretimi, bağlamın, kullanım pratiklerinin ve zihinsel süreçlerin sürekli etkileşimi içerisinde

---

<sup>317</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 31.

<sup>318</sup> Taylan, "Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji", 7.

şekillenmektedir. Bu çerçevede şu soru kritik bir önem kazanmaktadır: Dil yalnızca sembolik yapılarla mı işler yoksa bağlamın ve zihinsel süreçlerin yarattığı dinamik ilişkiler ağı içinde mi anlam kazanır? Kanaatimize göre bu soru, hesaplamalı yaklaşımların dayandığı indirgemeci kabulleri aşmak ve insan zihninin yaratıcı doğasına daha hakkaniyetli bir açıklama getirmek için vazgeçilmez bir başlangıç noktasıdır. Bu noktadan hareketle dilin yapısına ve anlamın üretim koşullarına ilişkin sorular, dilin işlevi ve psikolojizmin kaçınılmaz etkisi bağlamında yeniden ele alınacaktır.

#### **1.1.4. Dilin İşlevi Sorunu ve Psikolojizmin Direnci**

Dil, insan düşüncesinin ve toplumsal etkileşimlerin temel bir aracı olarak felsefi tartışmaların her döneminde merkezi bir öneme sahip olmuştur. Dilin işlevi, anlamın nasıl oluştuğu ve bu anlamın nasıl iletişimsel bir bağlama oturduğu soruları, dil felsefesinin ana meselelerini oluşturur. Yirminci yüzyılın ilk yarısında, özellikle analitik felsefe geleneği içinde dilin mantıksal analizi, felsefenin temel meselelerinden biri haline gelmiştir. Frege, Russell ve erken dönem Wittgenstein, dilin mantıksal yapısını çözümlyerek anlam ile doğruluk arasındaki ilişkiyi sistematik bir biçimde açıklamaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda dilin yalnızca nesnel gerçeklikleri betimleyen bir araç olduğu ve mantıksal analiz yoluyla evrensel bir doğruluk sistemine dayandırılılabileceği varsayımı öne çıkmıştır. Böyle bir perspektif, metafizik sorunları aşmak için dilin yapısal çözümlemesine öncelik veren bir düşünce biçimini teşvik etmiş; bu yaklaşım zamanla hesaplamalı yaklaşımların temel varsayımlarını da şekillendirmiştir. Özellikle dilin sözdizimsel yapılarının anlam üretmek için yeterli olduğu iddiası, hesaplamalı yaklaşımların insan zihnini modelleme girişimlerinin odak noktalarından biridir. Sözdizimin anlam oluşturma süreçlerinin merkezinde olduğu fikri aynı zamanda psikolojizmin, yani dil ve anlam süreçlerine öznel unsurların müdahalesinin bertaraf edilmesi arzusuyla da yakından ilişkilidir. Ancak bu indirgemeci yaklaşım dilin bağlam, kullanım pratikleri ve zihinsel süreçlerle olan ilişkisini

görmezden gelir. Bu noktada dilin işlevi ve anlam yaratma süreçlerine dair daha geniş bir bakış açısı geliştirmek için Bachelard ve Searle gibi düşünürlerin katkıları önem kazanır.

Bachelard dil üzerine müstakil bir tartışma yürütmese de anlam üretme süreçlerini etkileyen psikolojizmin yenilmezliği fikriyle bu alana dolaylı bir katkı sunar. Ona göre insan zihninin yaratıcı ve öznel doğası, anlamın oluşumunda kaçınılmaz bir şekilde rol oynar. Psikolojizmin bertaraf edilmesi çabalarının aksine Bachelard, zihnin öznel boyutlarının bilimsel ve düşünsel süreçlerdeki yaratıcı etkisine vurgu yapar. Bu yaklaşımı dilin yalnızca bağlamdan kopuk, nesnel bir araç olarak ele alınmasının sınırlarına dair dolaylı bir eleştiri olarak okunabilir. Nitekim Bachelard “psikolojizmin bir türlü kesin olarak yenilemeyeceğini” vurgularken, özellikle bilimsel düşüncenin üretim sürecinde zihnin öznel, kültürel ve tarihsel boyutlarının dışlanamayacağını ima eder.<sup>319</sup> Bu nedenle düşüncenin verimliliği ve anlamın oluşumu, ancak bu çeşitliliği dikkate alan bir yaklaşımla mümkün hale gelir.

Searle ise dilin işlevine ve anlam üretimindeki rolüne dair daha sistematik bir çerçeve sunar. Daha önce ifade edildiği üzere felsefi kariyerine dil felsefesi çalışmalarıyla adım atan Searle, özellikle söz edimleri kuramı ile dilsel ifadelerin yalnızca sözdizimsel yapılardan ibaret olmadığını aksine bağlam ve toplumsal işlevlerle anlam kazandığını ortaya koyar. Ancak Searle’ün dili ele alışı, yalnızca dil felsefesiyle sınırlı kalmaz. Zihin felsefesine yöneldiği sonraki çalışmalarında, dili zihnin bir tezahürü olarak görür ve anlamın oluşumunu zihinsel süreçler, bağlam ve toplumsal gerçekliklerle ilişkilendirir. Dil Searle’ün felsefi düşüncesinde, bilinç, yönelimsellik ve toplumsal gerçeklik kavramlarıyla bir bütünlük içinde değerlendirilir.<sup>320</sup> Daha önce açıklandığı üzere Searle bu yaklaşımıyla dilin işlevine dair indirgemeci görüşlere eleştirel bir tutum takınır ve dilin yalnızca

---

<sup>319</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 31-33.

<sup>320</sup> Searle, “What is to be done?”, 102-103.

sözdizimsel yapıların analiziyle açıklanamayacağını savunur. Bu bağlamda söz edimleri kuramı, dilin işlevini, bağlam ve kullanım pratikleriyle şekillenen bir yapı olarak ele alır. Searle için dil, yalnızca bir iletişim aracı değil aynı zamanda insan zihninin ve toplumsal yaşamın bir tezahürüdür. Başka bir deyişle onun dil anlayışı, yalnızca anlamın nasıl oluştuğunu değil, aynı zamanda dilin insan zihni ve dünyayla olan ilişkisini nasıl yapılandırıldığını açıklamayı hedefler.<sup>321</sup> Bu doğrultuda Searle'ün dil felsefesine yaptığı katkılar yalnızca bu alana değil hesaplamalı yaklaşımların dayandığı indirgemeci varsayımları sorgulama açısından da kritik bir önem taşır.

Hesaplama kavramının ve modern bilgisayarların teorik temellerine ilişkin gelişmelerde Frege, Russell ve Wittgenstein'in dil üzerine yaptıkları çalışmalar önemli bir zemin oluşturur. Frege geliştirdiği sistem aracılığıyla, dilin mantıksal yapısını matematiksel doğrulukla ifade etmeyi mümkün kılar ve bu sistem, bilgisayarlardaki “eğer-öyleyse” (*if-then*) gibi mantıksal algoritmaların temelini atar. Russell, önerme ve göndermeye ilişkin geliştirdiği “gösterim” kavramıyla bir ifadenin dünya ile olan bağıntısını çözümleyerek doğal dil işleme (NLP) sistemlerinde kullanılan dünya bilgisini yapılandırma süreçlerine öncülük eder. Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta dilin dünyayı resmeden bir yapıya sahip olduğunu savunur ve bu yaklaşım, hesaplamalı yaklaşımlarda dilsel ifadelerin mantıksal modellerle dünya ilişkisini temsil etmesine zemin hazırlar. Dilin resmetme kapasitesi, veri işleme ve bilgi modelleme süreçlerinin mantıksal çerçevesini şekillendirir. Bu çalışmaların ortak paydasında dilin betimleyici işlevinin ön plana çıktığı görülür ve bu da bizi, dilin betimsel yapısından hareketle işlevinin ne olduğuna dair temel sorulara yöneltir.<sup>322</sup>

---

<sup>321</sup> Searle, *Zihin*, 20-21.

<sup>322</sup> R. Levent Aysever, “Dil Felsefesi, Söz Edimleri Kuramı ve John R. Searle”, çev. R. Levent Aysever, *Söz Edimleri*, ed. John R. Searle (İstanbul: Ayraç Yayınları, 2000), 11-12.

Frege'nin dil felsefesi çalışmaları, daha önce ifade edildiği üzere mantıksal kesinliği sağlamayı hedefler ve bu doğrultuda, doğal dildeki karmaşıklıkları aşmak için bir kavramsal yazı (*Begriffsschrift*) geliştirir.<sup>323</sup> Bu sistem matematiksel ve mantıksal çıkarımları yalnızca daha kolay ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda bu çıkarımları nesnel bir temele oturtmayı amaçlar. Frege matematiksel ve mantıksal yasaların bireysel zihinsel süreçlerden bağımsız, nesnel bir yapıya sahip olduğunu vurgular ve psikolojizmi kesin bir şekilde reddeder.<sup>324</sup> Ona göre bu yasalar yalnızca bireylerin akıllarından değil tüm insanlığın ortak aklından türetilir ve bu nedenle evrensel bir geçerliliğe sahiptir. "Mantığa, doğruluğun yasalarını keşfetme görevini atfediyorum, iddia ya da düşüncenin yasalarını değil" ifadesiyle Frege, mantık ve matematiğin bireysel psikolojik süreçlerden ayrıştırılarak nesnel bir temel üzerinde ele alınması gerektiğini belirtir.<sup>325</sup> Psikolojizm matematiksel doğruları bireysel zihinsel durumlara indirgeme eğilimiyle bilimin nesnel temellerini tehdit eden bir anlayış olarak eleştirilir. Frege'ye göre bu anlayış, sayılar gibi kavramların bireysel bilinçten bağımsız nesnel yapılar olduğunu anlamakta yetersizdir: "Sayının, ne şeylerin bir yığını, ne şeylere ait bir özellik ne de zihinsel süreçlerin öznel bir ürünü olduğunu ortaya koyduktan sonra, bir sayı tümcesinin bir kavram hakkında nesnel bir bildirimde bulunduğu sonucuna vardık"<sup>326</sup> Düşüncelerin bireysel bilinç içeriklerinden bağımsız, duyuşal dünyadan ve bireysel zihinlerden ayrı bir "üçüncü alem"e ait olduğunu ifade eden Frege, bu görüşünü Pythagoras Teoremi örneğiyle destekler: "Pythagoras teoremi, onu dile getiren hiç kimse olmasa da yine doğru olarak kalacaktır. Bu nedenle düşünceler, onları kavrayandan bağımsız olarak var'dırlar."<sup>327</sup> Bu nesnellik anlayışı, mantık ve matematikle sınırlı kalmaz; dilsel ifadelerin anlam ve göndermelerine dair çözümlenmeleri de içerir.

---

<sup>323</sup> Frege, "Begriffsschrift", 1.

<sup>324</sup> Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, çev. Bülent Gözkan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 85.

<sup>325</sup> Gottlob Frege, "The Thought: A Logical Inquiry", *Mind* 65/259 (1956), 290.

<sup>326</sup> Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, 195.

<sup>327</sup> Frege, "The Thought: A Logical Inquiry", 302.

Mantık Frege'ye göre, bireysel zihinsel süreçlerin psikolojik yasalarını değil doğruluğun yasalarını inceler ve nesnelliği bu bağlamda temellendirir: “Mantık, doğruluğun yasalarını inceler; bu yasalar, bireysel düşüncelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirleyen psikolojik yasalar değildir”<sup>328</sup>

Bu yaklaşım Frege'nin anlam (*Sinn*) ve gönderge (*Bedeutung*) arasında gözettiği temel ayrımı açıklar. Bir dilsel ifadenin hem anlamı hem de göndergesi vardır.<sup>329</sup> Anlam, bir ifadeyi anladığımızda kavradığımız düşüncedir ve terimin zihnimize uyandırdığı içeriktir. Gönderge ise bu ifadenin işaret ettiği nesnedir; terimin dış dünyadaki karşılığıdır.<sup>330</sup> Bu ayrımı Frege “Sabah Yıldızı” ve “Akşam Yıldızı” örneğiyle açıklar. Her iki ifade de aynı göndergesi olan Venüs gezegenine işaret eder ancak anlamları farklıdır: Sabah Yıldızı, günün erken saatlerinde görülen yıldız iken Akşam Yıldızı, gün batımında görülen yıldızdır. Bu nedenle bir kişinin “Sabah Yıldızı, Akşam Yıldızı'dır” ifadesi, bu iki terimin aynı nesneyi işaret ettiğini keşfetme bilgisi içerir. Başka bir deyişle her iki cümlede de Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı ifadeleri aynı göndergeye işaret etse de bilişsel değerlerindeki farklılıklar bu ifadelerin anlam düzeyinde ayrışmasına yol açar. İlk cümle, analitik bir yargıdan başka herhangi bir bilgi sunmuyor gözükürken ikinci cümle, astronomik gözlem yüklü bir önerme olarak sentetik bir yargı taşır.<sup>331</sup> Anlam ve göndergenin bu ayrımı, bir cümlenin doğruluk değerinin içindeki terimlerin anlamlarına dayandığını ve bu anlamların bireysel bilinçten bağımsız nesnel bir düzlemde değerlendirildiğini gösterir. Böylece Frege dilin mantıksal analizinde anlam ve göndergenin ayrımını, nesnel bir bilgi teorisinin temel taşı olarak konumlandırır.<sup>332</sup>

---

<sup>328</sup> Frege, “The Thought: A Logical Inquiry”, 290.

<sup>329</sup> Frege, “Sense and Reference”, 210.

<sup>330</sup> Gottlob Frege, “Function and Concept”, çev. Peter Geach, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. Peter Geach - Max Black (Oxford: Blackwell, 1960), 29.

<sup>331</sup> Frege, “Sense and Reference”, 214-215.

<sup>332</sup> Gottlob Frege, “On Sense and Meaning (1892)”, *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, ed. Brian McGuinness (Oxford: Blackwell, 1983), 163; Glock, *Analitik Felsefe Nedir?*, 63.

Russell, daha önce ifade edildiği üzere Frege'nin dilin nesnelliğini sağlama çabasını benimsemiş; ancak özellikle betimleyici ifadeler bağlamında, Frege'nin anlam ve gönderim ayrımını yetersiz bulmuştur.<sup>333</sup> Ona göre Frege'nin gönderim kavramı, göndermesi bulunmayan ifadelerin mantıksal çözümlemesinde sorunlara yol açmaktadır. Örneğin "Fransa kralı keldir" ifadesi, Frege açısından anlamlıdır; çünkü gönderim eksik olsa bile anlam korunmaktadır. Oysa Russell, böyle bir ifadenin doğruluk değerinin nasıl belirleneceğini sorgulamış ve bu sorunu çözmek üzere betimleme kuramını geliştirmiştir.<sup>334</sup> Russell'a göre "Fransa kralı keldir" ifadesi birincil bağlamda yanlıştır; çünkü Fransa'da bir kral olduğu varsayımı doğru değildir. Buna karşılık "Fransa kralı kel değildir" ifadesi, ikincil bağlamda doğru kabul edilebilir; çünkü bu ifade, Fransa'da bir kralın bulunmadığı gerçeğiyle örtüşür.<sup>335</sup> Böylece Russell gönderimi bulunmayan ifadelerin, mantıksal çözümleme yoluyla değerlendirilebileceğini ancak yalnızca yanlış olarak sınıflandırılabileceğini savunur. Bu çözümleme, anlamın doğruluğunun gönderimden bağımsız bir şekilde ele alınamayacağını ve doğruluk değerinin dil ile dünya arasındaki ilişkiye dayanması gerektiğini ileri sürer. Russell, bu yaklaşımdan hareketle dil ile dünya arasında doğrudan bir paralellik kurar. Ona göre dış dünyada bulunan atomik olgular, dilde karşılıklarını atomik önermeler aracılığıyla bulur. Dil, bu bakımdan, dış gerçekliğin bir resmi olarak işlev görür. Bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı, yalnızca olgusal bir karşılığının bulunup bulunmamasına bağlıdır.<sup>336</sup> İşte bu anlayış, felsefi gelenekte "doğruluğun örtüşme teorisi" olarak adlandırılmış ve Russell tarafından "mantıksal atomculuk" başlığı altında sistematik hale getirilmiştir.<sup>337</sup> Böylece Russell, doğruluk kavramını hem mantıksal çözümleme hem de olgusal gerçeklik düzeyinde nesnel

---

<sup>333</sup> Russell, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, 279; Russell, "On Denoting", 479.

<sup>334</sup> Russell, "On Denoting", 483.

<sup>335</sup> Russell, "On Denoting", 483-484.

<sup>336</sup> Russell, *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, 76.

<sup>337</sup> Russell, *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, 343; Russell, *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, 41.

bir temele dayandırmayı amaçlamış; Frege'nin anlam odaklı yaklaşımını, gönderim ve gerçeklik ekseninde yeniden şekillendirmiştir.

Russell'ın dilin mantıksal yapısı ile dünya arasındaki uyum vurgusu, Wittgenstein'in, daha doğrusu *Tractatus*'un yazarının, dilin yalnızca olguları resmedebileceğini savunmasıyla daha kesin bir biçim kazanmıştır. Wittgenstein "Dünya, olguların toplamıdır, şeylerin değil" önermesiyle, dilin gerçeklikle kurduğu ilişkinin temelini ortaya koymuştur.<sup>338</sup> Dilin ana işlevinin olguları betimlemek olduğunu belirten Wittgenstein, bu yaklaşımıyla dilin, dünyanın mantıksal yapısını resmeden bir sistem olduğunu ileri sürmüştür.<sup>339</sup> Ona göre "mantıksal biçim, gerçekliğin biçimidir" ve bu biçim, dilin nesnel bir araç olarak işlev görmesini sağlar.<sup>340</sup> Wittgenstein'in psikolojizm eleştirisi, dilin anlamını bireylerin zihinsel deneyimlerine indirgemeye çalışan yaklaşımlara yönelir. Ona göre bir önerme, ancak olgularla ilişkisi içinde anlam taşır.<sup>341</sup> Dil, bireylerden bağımsız bir mantıksal yapıya dayanır ve anlamını, dünya ile kurduğu nesnel ilişki üzerinden kazanır. Böylece dilin anlamı, bireysel deneyimlerden değil, nesnel gerçeklikle kurulan yapıdan türemektedir. Bu çerçevede Wittgenstein, metafizik, etik ve estetik gibi alanları dilin betimleyici işlevinin dışında konumlandırır. Dilin mantıksal yapısının yalnızca olguların ifade edilmesine olanak tanıdığını savunur; bu sınırın dışında kalan alanların ise dile getirilemeyeceğini belirtir.<sup>342</sup> Bu görüş *Tractatus*'ta "Üzerine konuşulamayan şey hakkında sessiz kalınmalıdır." ifadesiyle açıkça dile getirilmiştir.<sup>343</sup> Metafizik ve etik gibi alanlar, bu bağlamda dilin sınırlarının ötesinde yer almakta ve ifade edilmeye çalışıldığında anlamdan yoksun, "saçma" hale gelmektedir.<sup>344</sup>

---

<sup>338</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 15.

<sup>339</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 15-23.

<sup>340</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 25.

<sup>341</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 29.

<sup>342</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 165.

<sup>343</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 173.

<sup>344</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 173.

Böylece Wittgenstein'in ilk dönem düşüncesi, dilin ana işlevini olguları betimlemek olarak belirginleştirmiş; anlamın nesnel ve mantıksal bir temel üzerinden inşa edilmesi gerektiği düşüncesini pekiştirmiştir. Bu gelişim çizgisi Frege'nin dilin mantıksal kesinliğini sağlama ve psikolojizmi dışlama çabasıyla başlamış; Russell'ın doğruluk değerini dil ile dünya arasındaki olgusal ilişkiye dayandırmasıyla sürmüştür; nihayetinde Wittgenstein'in dilin sınırlarını belirleyerek metafizik ve etik alanları dışlamasıyla felsefi bir doruk noktasına ulaşmıştır.

Analitik geleneğin Frege, Russell ve Wittgenstein ile kurduğu dil anlayışı, kendi iç dinamikleri içinde gelişirken aynı zamanda bu anlayışa yönelik ilk eleştirileri de yine kendi içinden üretmiştir. Bu eleştiriler yalnızca geleneğin sınırlarını sorgulamakla kalmamış aynı zamanda felsefi tartışmalara yeni bir yön kazandırmıştır. Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'da, *Tractatus*'ta savunduğu dilin mantıksal resim modeli anlayışının yetersizliğini fark etmiş ve bu çerçevede kendi düşüncesinde köklü bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.<sup>345</sup> Bu süreçte yalnızca Frege ve Russell'ın yaklaşımlarını değil, aynı zamanda kendi ilk dönem dil anlayışını da eleştirmiştir. Bu eleştirinin temelinde, dilin anlamını salt biçimde mantıksal yapılara dayandırmanın, dilin gerçek kullanımındaki çok yönlülüğü ve bağlama bağlı işlevselliğini göz ardı ettiği düşüncesi yer alır. Wittgenstein, dilin gündelik kullanım içinde kazandığı anlamı, soyut mantıksal şemalarla tam olarak yakalamanın mümkün olmadığını savunarak, dilin işlevine dair daha dinamik ve bağlamsal bir anlayışa yönelir. Dilin anlamının mantıksal yapılarla değil bağlam içindeki kullanım yoluyla oluştuğunu savunarak, analitik geleneğin içinde önemli bir kırılma noktası yaratmıştır.

---

<sup>345</sup> Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 19-20.

Daha önce açıklandığı üzere Wittgenstein, felsefi düşüncenin gelişme katettiği ilk dönemi itibariyle Frege'nin dilin nesnel bir mantıksal çerçevede analiz edilebileceği fikrinden ve Russell'ın betimleme teorisinden etkilenmiştir. Bu meyanda Frege, anlam ve gönderge ayrımını nesnel bir düzlemde sabitleyerek anlamı bağlamdan bağımsızlaştırmış; Russell ise dil ile dünya arasındaki birebir örtüşmeye dayalı bir doğruluk analizi geliştirmiştir. Ancak her iki yaklaşım da dili, gündelik kullanımındaki bağlamsal çeşitliliği ihmal ederek onu mantıksal yapılarla sınırlandırıp idealleştiren özel bir dil modeli kurmaya çalışan bir anlayış çerçevesinde değerlendirmiştir. Wittgenstein ise dilin yalnızca bireysel zihinsel süreçlere ya da mantıksal yapılara indirgenemeyeceği dolayısıyla böyle özel bir dil kurulmasının ideal bir zeminde imkânsız olduğunu savunmuş ve anlamın bağlam içindeki kullanım yoluyla oluştuğunu ileri sürmüştür.<sup>346</sup> Öyle ki Wittgenstein'in "Bir sözcüğün karşılığı, dildeki kullanımıdır"<sup>347</sup> ünlü ifadesi, anlamın sabit kavramsal yapılardan ziyade kullanım süreçleri içinde şekillendiğini net bir şekilde vurgular. Bu dönüşüm hem Frege'nin soyut anlam anlayışına hem de Russell'ın doğruluk merkezli çözümlmelerine yönelik bir eleştiriyi içerir. Öyle ki Wittgenstein'a göre dilin gündelik hayatta çok çeşitli bağlamlarda farklı işlevler üstlenmesi, anlamın kaynağını bu çeşitlilik içinde belirler. "Bir dil tasavvur etmek, bir yaşam biçimi tasavvur etmek demektir" sözü bu yaklaşımın özünü ifade eder.<sup>348</sup> Dilin işlevselliğini açıklamak için geliştirdiği "dil oyunları" kavramı, farklı kullanım biçimlerinin anlamı nasıl şekillendirdiğini gösterir.<sup>349</sup> Örneğin, bir matematiksel ifade ile bir sohbet cümlesi, aynı dil sisteminin parçası olsa da tamamen farklı işlevlere sahiptir. Wittgenstein, bu durumu bir alet çantasındaki araçlar benzetmesiyle açıklar: Çekiç, kerpeten, tornavida gibi her aletin farklı bir işlevi olduğu gibi, sözcükler de farklı

---

<sup>346</sup> Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 106-108.

<sup>347</sup> Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 41.

<sup>348</sup> Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 29.

<sup>349</sup> Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 26.

bağlamlarda farklı işlevler üstlenir.<sup>350</sup> Bu anlayış, dilin soyut bir mantıksal model olarak değil, insanlar arasındaki etkileşimler içinde aktif bir işlev görerek anlam kazandığı fikrini öne çıkarır. Böylece Wittgenstein, dilin yalnızca betimlemelerle sınırlı bir sistem olmadığını, gündelik pratiklerin bir parçası olarak işlediğini vurgular. Bu yaklaşım, dil felsefesinde köklü bir paradigma değişimi yaratır ve Austin ile başlayan, Searle tarafından sistematik hale getirilen gündelik dil felsefesi çalışmalarına zemin hazırlar. Analitik geleneğin dönüşümünde, anlamın mantıksal çözümlerden ziyade toplumsal kullanım bağlamında da kavranması gerektiği fikri belirleyici bir rol üstlenir.

Dilin betimleyici işleviyle ve anlamın yalnızca sözdizimsel yapılar üzerinden kavranabileceği anlayışıyla sınırlandırılan gelenek karşısında, Austin söz edimleri kuramını geliştirerek dil ve anlamın çok boyutlu işleyişini açıklamaya çalışır. Söz edimleri kuramı, bir konuşan ve bir dinleyenin (ya da varsayılan bir dinleyenin) bulunduğu olağan bir iletişim ortamında, kişilerin söyledikleriyle gerçekleştirdikleri eylemler arasındaki ilişkiyi çözümlenmeye yönelir. Bu yaklaşımda söz, dile; edim ise yapılan eyleme göndermede bulunur ve böylece dilsel davranış, sadece bilgi iletimi değil aynı zamanda bir tür eylem gerçekleştirme süreci olarak ele alınır.<sup>351</sup> Austin'in bu çözümlenmesi, dilin işlevini sadece olgusal bildirimlere ve mantıksal yapılara indirgeyen anlayışa bir eleştiri niteliği taşır. Gündelik dil felsefesinin genel eğilimi doğrultusunda Austin günlük dil kullanımında sıkça karşılaşılan ifadelerin işlevsel çeşitliliğini dikkate alan bir anlam kuramı geliştirmeyi amaçlar. Bu yüzden dilin sadece betimleyici yönünü değil dilsel kullanımın üretici ve işlevsel boyutlarını da açıklamaya çalışır. Söz edimleri kuramının bu yönü, Wittgenstein'in dilin bir tür yaşam biçimi ya da "dil oyunu" olarak işlev gördüğü ve anlamın kullanım

---

<sup>350</sup> Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 27.

<sup>351</sup> Vedat Çelebi, "Gündelik Dil Felsefesi ve Austin'in Söz Edimleri Kuramı", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 4/1 (2014), 74.

bağlamı içinde belirlendiği görüşünü de akla getirir.<sup>352</sup> Ancak Austin, bu genel yaklaşımı geliştirirken, bir ifadenin literal (sözdizimsel) anlamı ile kullanımından kaynaklanan edimsel (eylemsel) anlamı arasında açık bir ayırım yapar. Dil yalnızca bir şey ifade etmekle kalmaz aynı zamanda belirli bir bağlamda farklı düzeylerde eylemler gerçekleştirir. Bu düzey farklılığını açıklamak için Austin, çeşitli söz edim örnekleri üzerinden dilin işlevsel zenginliğini ortaya koymaya davet eder:

(Ö.a) ‘Bu kadını yasal eşim olarak kabul ediyorum’

‘(Ö.b) ‘Bu gemiye Queen Elizabeth adını veriyorum’

‘(Ö.c) ‘Saatimi kardeşime veriyorum ve miras bırakıyorum’

‘(Ö.d) ‘Yarın yağmur yağacağına altı peni bahse girerim’<sup>353</sup>

Austin’e göre bu ifadeler, yalnızca bir şeyin tasvir edilmesinden ya da söylenmesinden öte, aynı zamanda bir eylemin gerçekleştirildiğine işaret eder. Örneğin bu tür ifadeler uygun koşullarda dile getirildiğinde, evlilik bağı kurulur, bir gemiye isim verilir, miras bırakılır ya da bir bahis yapılır. Dolayısıyla bu türden söz edimleri, literal anlamın ötesine geçen ve eylemi gerçekleştiren bir anlam düzeyine sahiptir. Bu bağlamda söz edimlerinin gerçekleştirilmesi, dile getirilen ifadelerin uyuşimsal olarak temsil ettikleri şeylerin oluşumuna karşılık gelir.<sup>354</sup> Başka bir deyişle bu ifadeler, konuşanın yönelimsel durumlarının sosyal uzlaşımlar çerçevesinde ortaya çıktığı yaratıcı bir süreci yansıtır. Austin’in bu tür söz edimlerini “performatif” (*performative*) olarak nitelendirmesi bu nedenle şaşırtıcı değildir.<sup>355</sup> Performatif ifadeler, bir eylemin ifadesi aracılığıyla gerçekleştirilmesini içerir ve sözleşme, bildirme, tebliğ, emir, soru, rica, özür gibi birçok farklı türe ayrılır.<sup>356</sup> Bu ifadeler, her zaman konuşmacı ve dinleyici arasında geçen kamusal

---

<sup>352</sup> Çelebi, “Gündelik Dil Felsefesi ve Austin’in Söz Edimleri Kuramı”, 75-76.

<sup>353</sup> John L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962), 5.

<sup>354</sup> Levent Aysever, “Söz’ün Yurtsuzluğu”, *Adam Sanat Dergisi* 211 (2003), 40.

<sup>355</sup> Austin, *How to do Things with Words*, 6.

<sup>356</sup> Austin, *How to do Things with Words*, 7.

bir iletişimde gerçekleşir ve bu iletişim, belirli bir taahhüdün ya da deontik bir yükümlülüğün yerine getirilmesini içerir. Böylesi bir yaklaşım dilin kullanımının hem kamusal bir etkinlik olduğunu hem de deontik bir bağlamda icra edildiğini gösterir. Austin'in dil ve anlam anlayışından çıkan sonuç, dilin yalnızca betimleyici bir işleve sahip olmadığını, aynı zamanda edimsel bir işlev taşıdığını ortaya koyar. Örneğin bir kişi "kapıyı kapat" dediğinde, bu ifade yalnızca literal anlamda bir kapının kapatılması eylemini betimlemez; aynı zamanda bir emir veya talimat olarak bir edim gerçekleştirir. Austin'e göre herhangi bir ifadenin anlamı, ifade edilen kelimelerin literal anlamına ve sentaktik düzenlenişine bağlı olsa da büyük ölçüde konuşmacının niyetine, yani o ifadeyi söylemekteki kastına göre belirlenir. Bu vurgu, "özür dilerim" gibi ifadelerde de net bir şekilde görülebilir; bu ifade literal düzeyde bir pişmanlığı dile getirirse de aslında özür dileme edimini yerine getiren bir işlev taşır. Dolayısıyla, anlamın yalnızca literal düzeyde değil, aynı zamanda kullanım bağlamında ve ifadenin işlevselliği üzerinden şekillendiği anlaşılır.<sup>357</sup>

Dilin işlevine dair Bachelard ve Searle öncesinde yürütülen bu soruşturma, anlamın yalnızca betimsel bir yapı aracılığıyla açıklanmasının sınırlarını keşfetmeye yöneliktir. Hesaplamalı yaklaşımlar, dilin sözdizimine ve betimleme işlevine dayanan bir anlam üretme modeli sunsa da bu model, dilin öznesi olan insanın bağlam, kullanım pratikleri ve zihinsel süreçler aracılığıyla anlam yaratma kapasitesini göz ardı eder. Oysa dili anlamak, onu yalnızca betimleyen bir araç olarak değil aynı zamanda bağlam ve yaratıcılık içinde yaşayan bir süreç olarak kavramayı gerektirir. Bu bağlamda Searle'ün dilin işlevini bağlam ve toplumsal etkileşimle şekillenen bir olgu olarak ele alması ve Bachelard'ın anlam yaratmada psikolojizmin kaçınılmaz rolüne yaptığı vurgu, anlamın oluşumunda ve

---

<sup>357</sup> Abdulhan Ünlüsoy, *John Searle'ün Sözedimleri Kuramının Din Felsefesine Olan Paradigmatik Etkileri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 9.

belirleniminde her iki filozofun yaklaşımını incelemeyi kaçınılmaz kılar. Bu çerçevede dilin işlevi ve anlamın oluşumu üzerine geliştirilen farklı yaklaşımlar, özellikle Austin ve Searle üzerinden detaylandırılacak, ardından Bachelard'ın katkılarıyla birlikte daha geniş bir tartışma zeminine taşınacaktır.

Austin'in daha önce açıklandığı üzere geliştirdiği söz edimleri kuramı, dilin sınırlarını genişleterek anlamın yalnızca kelimelerin sözdizimsel düzeninden değil bağlam içindeki kullanım pratiklerinden doğduğunu ortaya koymuştur. Dilin yalnızca betimleyici bir araç olmadığını aynı zamanda eylemler gerçekleştiren bir yapı taşıdığını savunan Austin, bu yaklaşımıyla dilin işlevine dair yeni bir perspektif açmıştır. Searle ise bu çerçeveyi daha da geliştirerek söz edimlerinin yalnızca bireysel niyetlere dayanmadığını, bağlamın ve toplumsal etkileşimlerin dilsel eylemlerin geçerliliğinde kurucu bir rol oynadığını belirtir. Söz edimleri kuramına ilişkin görüşlerini sunmadan önce, dilin temel işlevinin betimleme olduğu fikrine odaklanır ve bu doğrultuda betimleyici ifadelerin özünde değerlendirici bileşenler içerdiğini ileri sürer. Bu iddiasını 1950–1960 yılları arasında yetiştiği geleneğin küçümsediği bir soruya, “olması gereken”in “olan”dan türetilip türetilmeyeceği meselesine açıklık getirirken geliştirmiştir. Felsefe tarihinde olgu-değer ayrımı olarak bilinen bu sorun, Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde dile getirdiği ve “Hume giyotini” olarak adlandırılan şu ilkeye dayanır: Hiçbir olgu ifadesi, tek başına bir değer ifadesine temel oluşturamaz.<sup>358</sup> Hume, olgusal ifadeler ile değer yargıları arasındaki bu kategorik ayrımı vurgulamış ve birinden diğerine geçişin mantıksal olarak mümkün olmadığını savunmuştur. Dil felsefesine ilişkin çağdaş literatürde bu sorun, hiçbir betimleyici ifade dizisinin, en az bir değerlendirici öncül eklenmeksizin, değerlendirici bir ifadeyi

---

<sup>358</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 316.

içeremeyeceği iddiasını savunmak için kullanılmıştır.<sup>359</sup> Aksi takdirde “doğalcı yanılğı” (naturalistic fallacy) olarak bilinen bir hata yapılmış olacağı ileri sürülür. Örneğin G.E. Moore, bir olgusal varlık olarak X’in doğal özelliklerine ilişkin herhangi bir önermeden (örneğin, “X 1.80 cm boyundadır”) X’in “iyi” olduğu sonucunu çıkararak her düşüncüyü doğalcı yanılğı ile itham etmiştir.<sup>360</sup> Bu eleştiri metafizikten dile ve rasyonaliteden ahlaka kadar uzanan, felsefi literatürdeki en kapsamlı tartışmalardan birine dönüşmüştür.

Olgusal veya betimleyici öncüllerden ahlaki ya da diğer değerlendirici yargıların çıkarılamayacağını savunan mantıksal pozitivist paradigmaya bağlı dil ve ahlak felsefecileri, özellikle bu iki alanı meta bir yaklaşım altında birleştiren Hare gibi düşünürler, doğalcı yanılğıya düşmemek adına bu iki ifade türü arasındaki mantıksal uçurumu vurgulayan bir felsefi tavır geliştirir. Bu tartışmaların gelişimiyle birlikte, değerlendirici ahlaki önermelerin nesnel olamayacağı iddiasıyla pekiştirilir ve nihayetinde felsefede herhangi bir ahlaki önermenin mümkün olmadığı görüşüne evrilir. Bunun sonucunda, yapılması gerekenin yalnızca ahlaki terimlerin kullanımı ve mantıksal işleyişine odaklanmak olduğu, kişinin ne yapması gerektiğini söylemekten çok bu söylemin ne anlama geldiğini tartışan metaetik bir yaklaşım önerisi ortaya çıkar. Örneğin metaetik yaklaşımların önemli bir ayağı olan ahlaki duygusalıcı (*emotivizm*) görüş, özellikle A.J. Ayer tarafından detaylandırılır ve ahlaki ifadelerin nesnellikten tamamen soyutlanması gerektiğini savunur.<sup>361</sup> Ayer *Language, Truth and Logic* adlı eserinde, ahlaki ifadelerin bilgi taşıyan önermeler olmadığını, dolayısıyla doğruluk-değeri taşımadığını ifade eder: “Değer yargılarının anlamlı olduğu ölçüde sıradan ‘bilimsel’ ifadeler olduklarıdır; bilimsel olmadıkları ölçüde ise kelimenin gerçek anlamında anlamlı olmadıklarını ve yalnızca doğru

---

<sup>359</sup> Dilin kullanımsal türlerinden betimleyici ifade, “Akdeniz’de tuzlu su var” şeklindeki dünyada fiilen var olan durumları tasvir ederken değerlendirici ifade, “yalan söylemek yanlıştır” gibi konuşmanın duygularını ve tutumlarını ifade eder. Bkz; Searle, *Philosophy In A New Century*, 162.

<sup>360</sup> G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 16.

<sup>361</sup> Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Publications, 1946), 20.

ya da yanlış olamayacak duygu ifadeleridir.”<sup>362</sup> Ona göre ahlaki ifadeler bir olguyu betimlemek yerine bireyin öznel duygu ve tutumlarının bir dışavurumu olarak işlev görür. Örneğin “para çalmak kötüdür” ifadesi, herhangi bir olgusal gerçekliği tanımlamaz; aksine hırsızlık eylemine karşı duyulan hoşnutsuzluğu ifade eder ve bu hoşnutsuzluğu paylaşmaya yönelik bir çağrı işlevi taşır.<sup>363</sup> Ahlaki ifadelerin bu şekilde ele alınması, doğrulanabilirlik ilkesine dayanır. Ayer, bir ifadenin ya analitik olarak doğru ya da yanlış olması gerektiğini ya da gözlemsel kanıtlarla doğrulanabilir olmasını öne sürer. Ancak ahlaki ifadeler bu iki kategoriye de girmez. Bu nedenle “yalan söylemek kötüdür” gibi bir ifade ne mantıksal bir çıkarım yapar ne de bir olgusal gerçeği ortaya koyar; yalnızca bireyin yalan söyleme eylemine karşı duygusal bir tepkisini ifade eder. Bu çerçevede Ayer’in duygusalcı ahlak teorisi, ahlaki ifadelerin anlamını yalnızca bireysel duygular ve tutumlar üzerinden ele alır ve bu ifadelerin bilgi taşıyan bir içeriğe sahip olmadığını ileri sürer. Bu yaklaşım, ahlaki ifadelerin bağlamını nesnel bir temelden ziyade kişisel tavırlar ve duygusal tepkiler aracılığıyla belirler.

Searle, dilin analizi üzerine yaptığı çalışmalarda doğalcı yanlıgı tezinin, ya da Ayer’in duygusalcı ahlak kuramında olduğu gibi, betimleyici bir ifadeden değerlendirci bir ifade türetmenin imkânsız olduğu iddiasında gözden kaçırılan iki önemli noktaya dikkat çeker. İlk olarak Searle, hiçbir önermenin değerlendirci bileşenler olmaksızın oluşturulamayacağını savunur. Ona göre bir önermeyi “önerme” olarak kabul etmek, doğruluk, tutarlılık ve kanıt gibi değerlendirci ölçütlerin varlığını peşinen benimsemeyi gerektirir. Dolayısıyla bir önerme hakkında doğru ya da yanlış şeklinde herhangi bir yargıda bulunmak, bir kişiyi iyi ya da kötü olarak değerlendirmek kadar değerlendirci bir

---

<sup>362</sup> Ayer, *Language, Truth and Logic*, 102-103.

<sup>363</sup> Ayer, *Language, Truth and Logic*, 107.

süreçtir.<sup>364</sup> Bu bağlamda Searle, önermelerin değerlendirici unsurlardan bağımsız olmadığına vurgu yapar.<sup>365</sup> İkinci olarak Searle, betimleyici ve değerlendirici ifadelerle ilişkin nesnellik kriterinin ontolojik ve epistemolojik anlam farkı gözetilmeksizin değerlendirilemeyeceğini belirtir.<sup>366</sup> Doğalcı yanılığın tezinin temelinde değerlendirici ifadelerin nesnel bir doğruluk taşıyamayacağı iddiası yatar. Ancak Searle, öznel ve nesnellik ayrımını mutlak bir zıtlık olarak değil ontolojik ve epistemolojik farklılıklara dayalı sınıflandırıcı kavramlar olarak ele alır. Bu yaklaşım ontolojik açıdan öznel bileşenler içeren bir değerler alanının, epistemik nesnelliği engellemeyeceğini aksine, bu değerlerin nesnel doğruluğundan bahsetmenin mümkün olduğunu ortaya koyar.<sup>367</sup> Özetle Searle, “doğalcı yanılığın yanılığına düşmemek” (naturalistic fallacy fallacy) adına, betimleyici ve değerlendirici ifadeler arasında her zaman ilişkisel bir bağlantının bulunduğunu vurgular.<sup>368</sup>

Searle’ün betimleyici ifadelerin değerlendirici bileşenlerden bağımsız olamayacağına dair getirdiği güçlü itiraz, Bachelard’ın psikolojizm karşıtlığı altında birleşen yaklaşımlara, yani akılcı ve nesnel bilginin sağlanması adına bilen özneye gayri şahsi bir kimlik atfeden görüşlere yönelir. 1890 ile 1914 yılları arasında Almanca konuşulan ülkelerde *Psychologismus-Streit* (psikolojizm tartışması) adı altında yoğun biçimde incelenen psikolojizm, mantık ve epistemolojinin psikolojinin bir parçası olup olmadığını ve mantık yasalarının psikolojik yasalarla ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceğini sorgular.<sup>369</sup> Bu bağlamda psikolojist yaklaşım, psikolojiyi tüm düşünce yasalarını inceleyen bir bilim olarak tanımlar ve mantığın, yalnızca bu yasaların bir alt kümesini ele aldığı için

---

<sup>364</sup> John R. Searle, “How to Derive ‘Ought’ From ‘Is’”, *The Philosophical Review* 73/1 (1964), 50.

<sup>365</sup> John R. Searle, “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’ Revisited”, *Revisiting Searle on Deriving “Ought” from “Is”*, ed. Paolo D. Lucia - Edoardo Fittipaldi (Cham: Palgrave Macmillan, 2021), 6-7.

<sup>366</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 167.

<sup>367</sup> Searle, “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’ Revisited”, 8.

<sup>368</sup> Searle, “How to Derive ‘Ought’ From ‘Is’”, 48.

<sup>369</sup> Martin Kusch, “Psychologism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, 2024. (Erişim 16 Kasım 2024)

psikolojinin bir dalı olduğunu savunur. Yargıların, kavramların ve çıkarımların insan zihninin ürünleri olduğuna dikkat çekilerek, mantığın psikolojinin alanına dahil olduğu öne sürülür. Bu görüşler, mantığın nesnellliğini ve bağımsızlığını sorgulayarak dönemin önde gelen filozofları arasında derin tartışmalara yol açar ve başta Frege ve Husserl olmak üzere temsil edilen psikolojizm karşıtı bir yaklaşımın doğuşuna zemin hazırlar.

Daha önce açıklandığı üzere Frege, mantıksal çıkarımları kesin ve nesnel biçimde elde edebilmek adına doğal dildeki karmaşıklara düşmeyecek bir Kavramsal Yazı sistemi geliştirir ve bu sistemi “psikolojik olanı mantıksal olandan, öznel olanı nesnel olandan kesin bir biçimde ayırmak”<sup>370</sup> şeklinde belirlediği temel bir ilke üzerine yerleştirir. Söz konusu ilke, en genel doğruluk kanunlarına bulmaya odaklanan bilen özneyi gayri şahsi bir kimliğe büründürür ve akılcı ve nesnel bilginin oluşumunda öznel boyutu tasfiye eder. Çünkü Frege’e göre matematiksel nesnel ve yasalar, psikolojik gözlemlerle açıklanamaz veya doğrulanamaz. Matematiğin kesin bir bilim olduğunu savunan Frege, psikolojiyi belirsizliklerle dolu bir alan olarak görerek psikolojik “düşünceler” ile nesnel matematiksel nesnel arasında ayırım yapılması gerektiğini ifade eder; zira sayılar gibi nesnel fiziksel bir gerçekliğe atıfta bulunmadığı gibi öznel düşüncelerden de tamamen farklıdır.<sup>371</sup> Bu meyanda Frege için nesnel ve öznel ayırımının ihlal edilmesi anlam ve bilgi yapılarını tehdit edecek biçimde gerçeklik ile fikirler arasındaki farkın silinmesiyle sonuçlanacaktır.

Frege'nin psikolojizm karşıtlığını benimseyen ve sürdüren Russell, psikolojik olarak öznel ile mantıksal olarak a priori olanın karıştırılmasına şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>372</sup> Bu tutum, Russell’ın gerçekçilik ve epistemolojik nesnellik ilkelerine olan bağlılığından

---

<sup>370</sup> Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, 85.

<sup>371</sup> Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, 121-122.

<sup>372</sup> Bertnard Russell, *The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 1 Cambridge Essays 1888-99*, ed. Kenneth Blackwell vd. (London and New York: Routledge, 1983), 251.

kaynaklanır. Nitekim *My Philosophical Development* adlı eserinde Russell, “Evren zihnin hiçbir rol oynamadığı yasalara göre işler”<sup>373</sup> diyerek evrenin ve yasalarının zihinden bağımsız olduğunu vurgularken *Analytical Realism*’de, mantık yasalarını “yerçekimi yasası kadar nesnel” ve zihinden “o kadar az bağlı” olarak tanımlar.<sup>374</sup> Ayrıca Russell, terimler ve önermelerin dilsel ya da zihinsel yapılara indirgenemeyeceğini savunur. Ayrıca *An Analysis of Mathematical Reasoning* adlı makalesinde o, yargılar “terimlerden oluşur” ve terimler, “mantıksal bir özne olabilen her şeydir”<sup>375</sup> sözüyle terimlerin psikolojik olmayan bir gerçeklik türü olan “varlık” olduklarını ifade ederken *Principles of Mathematics*’te (1903), “bir önerme, dilsel olmadığı sürece kelimeler içermez; kelimelerle belirtilen varlıkları içerir” belirterek önermelerin analizini dilsel bir faaliyet değil “şeylerin aslında hangi parçalardan oluştuğunu bulma süreci” olarak tanımlar.<sup>376</sup> Tüm bu süreç, Russell’in mantık yasalarını zihinsel yasalar olarak gören psikolojist yaklaşımları kesin bir şekilde reddetmesini açıkça gözler önüne serer.

Frege ve Russell’in, mantıksal düşüncenin öznel psikolojik süreçlerden bağımsız olduğunu savunarak psikolojizme yönelttikleri eleştiriler, Wittgenstein’in erken dönem felsefesinde özellikle *Tractatus* bağlamında devam ettirilir. Açıkçası Wittgenstein, daha önce ifade edildiği üzere *Felsefi Soruşturmalar*’da hem dil hem de anlam konularının mantıksal bir sistemle açıklanabileceği düşüncesinden uzaklaşır. Anlamı dilin kullanımı ve toplumsal bağlam üzerine temellendirir ve bu yaklaşımıyla anlama, toplumsal bağlam içinde bir tür ‘psikolojik temel’ bulunabileceği bir alan yaratır. Buna karşın *Tractatus*, yine dilin ve mantığın bireysel psikolojiden bağımsız, evrensel bir yapıya sahip olduğunu

---

<sup>373</sup> Russell, *My Philosophical Development*, 12.

<sup>374</sup> Bernard Russell, “Analytical Realism”, *The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 6 Logical and Philosophical Papers 1909-13*, ed. John G. Slater (London: Allen & Unwin, 1984), 136.

<sup>375</sup> Bernard Russell, “An Analysis of Mathematical Reasoning”, *The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 6 Philosophical Papers: 1896-1899*, ed. Nicholas Griffin - A. C. Lewis (London: Unwin Hyman, 1990), 167.

<sup>376</sup> Russell, *Principles of Mathematics*, 48-49.

savunarak psikolojizme güçlü bir eleştirisi olarak kalır. Bu eseri kapsamında Wittgenstein, Frege ve Russell'in izinden giderek öncelikle felsefi sorunların psikolojiye indirgenmesini eleştirmiş ve mantık ile düşünce süreçlerinin analizinde psikolojik kavramların kullanılmasının tehlikelerine dikkat çekmiştir. Ona göre dil ve mantık üzerine yapılan çalışmalar, psikolojik değil mantıksal bir düzlemde ele alınmalıdır.<sup>377</sup> Çünkü "mantık, bir öğreti değil, dünyanın ayna tasarımı"<sup>378</sup> olarak evrensel ve değişmez bir yapıya sahiptir. Buradan hareketle *Tractatus*'un yazarı Wittgenstein anlamı, zihinsel süreçlerden ziyade dilin dünya ile olan ilişkisi üzerinden açıklar: "tümce gerçekliğin bir tasarımıdır (...) bir tümce, doğru olduğunda, durumun nasıl olduğunu gösterir."<sup>379</sup> Bu düşünce, dilin işleyişinin bireysel zihinlerden çok, dünyanın mantıksal düzenini yansıtan bir yapı olduğunu açıkça ortaya koyar. Wittgenstein ayrıca, bireysel deneyimlerin dile yansıtılabilir olduğu iddiası karşısında dilin sınırları olduğunu vurgular: "Dilin sınırları, dünyanın sınırlarıdır".<sup>380</sup> Bu alıntı, Wittgenstein için dilin öznel deneyimlere dayalı bir araç değil mantıksal bir sistem olduğunu açıkça gösterir. Bu çerçevede *Tractatus*, anlamın bireysel zihinsel süreçlere indirgenemeyeceğini, dilin öznel psikolojiye değil dünyanın mantıksal yapısına dayanarak açıklanması gerektiğini savunan güçlü bir psikolojizm eleştirisi olarak konumlanır.

Frege, Russell ve *Tractatus* dönemi Wittgenstein'in psikolojizm karşıtı yaklaşımları, Searle'ün dil felsefesinde söz edimleri ve yönelimsellik kavramlarıyla yeni bir düzlemde sürdürülürken; psikolojizm eleştirisinin fenomenolojik bir bilinç anlayışı temelinde gelişen farklı bir biçimi ise Husserl'in *Logische Untersuchungen* eserinin Prolegomena bölümünde belirginleşir. Bu ikinci hat, özellikle Bachelard'ın eleştirilerini

---

<sup>377</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 61.

<sup>378</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 153.

<sup>379</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 51.

<sup>380</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 133.

doğrudan yönelteceği özgün bir tartışma alanı oluşturur. Husserl, mantığın ve matematiğin psikolojik süreçlere indirgenmesine şiddetle karşı çıkar ve bu karşı çıkışın bir uzantısı olarak geliştirdiği *epokhe* (parantez alma) yöntemiyle, doğal dünya ve onun varlığına ilişkin tüm inançları geçici olarak askıya almayı amaçlar.<sup>381</sup> Böylece bilinçteki deneyimlerin özüne doğrudan ulaşarak fenomenleri psikolojik varsayımlardan bağımsız bir biçimde inceleyebilmenin imkânını arar. Bu yaklaşım, mantık ve matematiğin bireysel ya da türsel zihin durumlarından bağımsız olarak evrensel geçerliliğe sahip olması gerektiği savıyla doğrudan ilişkilidir.<sup>382</sup>

Husserl'e göre psikolojizm, çürütülmesi gereken üç temel önyargıya dayanır. Bunlardan ilki, psikolojik olayları düzenleyen kuralların psikolojik olarak temellendirilmesi gerektiği iddiasıdır. Husserl, mantığın bireysel psikolojik süreçlerden türetilmeyeceğini savunmuş ve mantıksal ilkelerin bağımsız, teorik bir yapıya dayandığını ileri sürmüştür.<sup>383</sup> İkinci önyargı, mantığın fikirlerle, yargılarla, çıkarımlarla ve kanıtlarla ilgilendiği, bunların ise psikolojik fenomenler olduğu gerekçesiyle mantığın psikolojiye dayanması gerektiğidir. Oysa Husserl, bu görüşün temel bir kavramsal yanılığa dayandığını ileri sürmüş; benzer bir düşünce hattının, mantık gibi matematiğin de psikolojinin bir dalı olarak değerlendirilmesine yol açacağını, kaldı ki Riehl, Frege ve Natorp gibi düşünürlerin matematiksel psikolojizmi çürüttüklerini belirtmiştir.<sup>384</sup> Üçüncü önyargıya göre, bir yargının doğruluğu, bireyin onu kendiliğinden apaçık olarak tecrübe etmesine bağlıdır; bu apaçıklık ise bir psikolojik his olarak değerlendirilir. Bu görüş,

---

<sup>381</sup> Edmund Husserl, *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology And To A Phenomenological Philosophy First Book General Introduction To A Pure Phenomenology*, çev. F. Kersten (Boston: Martinus Nijhoff, 1983), 61.

<sup>382</sup> Diler Ezgi Tarhan, "Frege'nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi", *Felsefe Arkivi* 44/1 (2016), 73.

<sup>383</sup> Edmund Husserl, *Logical Investigations*, çev. J. N. Findlay (London and New York: Routledge, 2008), I/101-103.

<sup>384</sup> Husserl, *Logical Investigations*, I/108.

mantığın da bu hissin oluşum koşullarını incelemesi gerektiği sonucuna varır. Husserl ise bu iddiayı, doğruluğun apaçıklık duygusuna dayanamayacağı gerekçesiyle reddetmiştir.<sup>385</sup> Ona göre kendiliğinden apaçıklık, doğruluğun bir ölçütü olamaz; doğrular, ideal doğruluk cinsinin ideal türleri olarak bireysel psikolojik deneyimlerden bağımsızdır. Bu ideal türler, insanların apaçık olarak deneyimlediğini düşündüğü şeylere indirgenemeyecek evrensel yapılardır.<sup>386</sup> Bu anlamda Husserl, mantığın doğruluk ölçütünü bireysel psikolojik deneyimlere indirgemeye yönelik tüm girişimlere karşı çıkararak, onun bağımsız bir düşünce disiplini olarak yalnızca ideal türler düzeyinde temellendirilebileceğini göstermiştir ki, bu yaklaşımıyla Frege'nin izinden ilerleyen nesnelci bir çizgiyi sürdürmüştür.

Bachelard psikolojizm tartışmasına herhangi bir soruşturmanın başında kesin olarak yapılan bir paranteze alma işleminin yapılamayacağı inancını dile getirerek başlar ve bu meyanda Husserl'in *epokhe* yönteminin geçersiz olduğunu ileri sürer. Çünkü Bachelard'a göre psikolojizmi bir hamlede silip atacak bir düşünce aşamasını en baştan kabul etmek mümkün değildir.<sup>387</sup> Aslına bakılırsa Bachelardcı epistemoloji akılcı ve nesnel bilgiyi sağlayabilmek adına psikolojizmi, üstesinden gelinmesi gereken psikolojik direnç yığınları olarak görür. Ancak bu türden psikolojik dirençler, Frege mantıksal analizinde veya Husserl'in fenomenolojik *epokhe*'sinde görüldüğü gibi öznel olanın nesnel olandan bir kerede ve kesin biçimde ayrılabilir unsurlar değildir; aksine bilimsel zihin üzerinde potansiyel bir tehlike olarak deyim yerindeyse Demokles'in kılıcı gibi sürekli asılı duran bir tehdit olarak varlığını sürdürür. Bachelard'ın ifade ettiği üzere "akılcı ve nesnel bilginin psikanalizi kesin olamaz; zira psikolojizm bir türlü kesin olarak yenilmez."<sup>388</sup> Diğer

---

<sup>385</sup> Husserl, *Logical Investigations*, I/115-119.

<sup>386</sup> Husserl, *Logical Investigations*, I/51.

<sup>387</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 28.

<sup>388</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 31.

taftan Bachelard bu türden psikolojik dirençleri, epistemolojik engel başlığı altında bir araya getirir ve bunların psikanalizme, yani bir tür epistemolojik katharsise (arınmaya) tabi tutulması gerektiğini dile getirir. *Bilimsel Zihnin Oluşumu* adlı eserinde, Bachelard, insan zihninin hayal gücünden kaynaklanan ve rasyonel eleştiriye direnç gösteren bazı engelleri tespit eder. Bu engeller arasında “ilk deneyim”, “genel bilgi”, “sözel engel”, “pragmatik ve birlikçi bilgi”, “tözcülük”, “canlılık” ve “gerçekçilik” yer alır.<sup>389</sup> İlk deneyim, dolaysız gözlemden kaynaklanan bir dirençtir.<sup>390</sup> Genel bilgi ise her şeyin basit bir açıklamayla çözülebileceği yanılgısını ifade eder.<sup>391</sup> Eski kavramlara ve dilin oluşturduğu sınırlamalara bağlılık sözel engel olarak tanımlanır.<sup>392</sup> Pragmatik ve birlikçi bilgi, genel bir dünya görüşüne ulaşma arzusunu temsil ederken<sup>393</sup>, tözcülük nesnelere özsel niteliklere sahip olması gerektiği düşüncesine işaret eder.<sup>394</sup> Doğayı biyolojik süreçlere benzeterek açıklama eğilimi canlılık olarak adlandırılırken<sup>395</sup>, doğaya duyulan hayranlık ve sahip olma arzusu gerçekçilik engeli kategorisi altında ele alınır.<sup>396</sup> Bu dirençler, insan zihninin doğal yapısının ve hayal gücünün birer yansımasıdır. Aslına bakılırsa Husserl veyahut Frege, Russell ve Wittgenstein tarafından dile getirilen iki farklı çizgideki psikolojizm karşıtlığına karşı, öznel olanın zihnin bir yetisi olan hayal gücü tarafından yaratıldığı iddiasıyla yanıt vermek yeterli değildir; zira bu filozoflar tam olarak Bachelard’ın dile getirdiği noktaya psikolojik koşullarından arınmaya odaklanırlar.<sup>397</sup>

---

<sup>389</sup> Epistemolojik engel kavramı altında incelenen bu engeller, Bachelard’ın *Bilimsel Zihin Oluşumu* eserinde her biri ayrı bir bölüm başlığı olacak şekilde ele alınır. Detaylı bir okuma için bkz; Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*.

<sup>390</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 35.

<sup>391</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 75.

<sup>392</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 97.

<sup>393</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 109.

<sup>394</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 125.

<sup>395</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 187.

<sup>396</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 165.

<sup>397</sup> Kusch, “Psychologism”.

Bachelard'ın yaklaşımında bizim özellikle dikkat çekmek istediğimiz nokta, tıpkı Searle'ün düşüncesinde olduğu gibi insan zihninin herhangi bir yasa, algoritma, kural veya yöntemle tam anlamıyla sınırlandırılmayacak kadar özgür ve yaratıcı bir işletim kapasitesine sahip olduğudur. Bu değerlendirme, sonraki bölümde ayrıntılı biçimde tartışacağımız *boşluktaki rasyonalite* kavramı çerçevesinde somutlaştırılacaktır. Fakat boşluktaki rasyonalitenin, insan zihninin karar ve eylem süreçlerinde yalnızca doğrusal bir nedensellik izleyerek ilerlemediğini aksine bu süreçlerin kesintili, yaratıcı ve bağlama duyarlı bir yapıda işlediğini açık bir şekilde belirtmek gerekir. Böyle bir anlayış, zihnin yalnızca rasyonel seçeneklere değil aynı zamanda irrasyonel imkanlara da eşzamanlı olarak yönelim geliştirebilmesini mümkün kılar. Bu kavramsal çerçeve, bilimsel pratiklerle doğrudan ilişkilidir. Kanaatimize göre boşluktaki rasyonalite bilimsel düşüncenin ve yaratıcılığın yalnızca kesin yöntemler ve öngörülebilir sistemler aracılığıyla değil aynı zamanda olasılıklar, tesadüfler, engeller ve yaratıcı yenilikler yoluyla da biçimlendiğini göstermektedir. Bachelard'ın görüşlerinden hareketle, bilimsel ilerlemenin çoğu zaman bilgi birikiminin kesintisiz bir devamı sonucu değil boşluklarda doğan yaratıcı sıçramaların ve mevcut düşünce kalıplarına yönelik radikal müdahalelerin ürünü olarak ortaya çıktığını savunmaktayız. Bu bağlamda boşluk, yalnızca bilinen bilgi sınırlarının değil insan zihninin bilme kapasitesinin de yeniden tanımlandığı bir alan haline gelir.<sup>398</sup> Boşluktaki rasyonalite, bilimsel pratiklerde karşılaşılan beklenmedik durumları, öngörülemezlikleri ve yaratıcı müdahaleleri anlamak için eleştirel bir temel sunar.<sup>399</sup> Bilim insanının, karşılaştığı engelleri aşarken geliştirdiği yaratıcı düşünce biçimi, bu boşluğun etkin bir ifadesi olarak kendisini gösterir. Bilim tarihinde birçok büyük keşfin belirli bir metodolojik planlamanın ürünü olmaktan çok beklenmeyen

---

<sup>398</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 88.

<sup>399</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 101.

rastlantılarla tetiklenen yaratıcı sıçramalar sonucu gerçekleşmesi, boşluğun üretken doğasını somut bir biçimde ortaya koyar. Bu süreç aynı zamanda bilimsel pratiğin dinamik ve sürekli yenilikçi doğasını da besler; çünkü boşluklar, mevcut bilgiyi eleştirme ve yeni olasılıkları keşfetme imkanını içinde taşır. Bachelard'ın “epistemolojik engeller” kavramı da bu noktada devreye girer: Engeller aşılması gereken zorluklar olduğu kadar bilimsel devrimlerin doğduğu yaratıcı tetikleyicilerdir.<sup>400</sup> Örneğin, Aristoteles'in ağır cisimlerin hafif olanlardan daha hızlı düştüğüne dair geleneksel görüşü, Galileo açısından önemli bir epistemolojik engel oluşturur.<sup>401</sup> Bu görüşün fiziksel gözlem ve deneyle doğrulanamaması, Galileo'yu temel varsayımları sorgulamaya ve yeni bir yaklaşım geliştirmeye sevk eder. Rivayete göre Galileo, Pisa Kulesi'nden farklı ağırlıktaki cisimleri aynı anda bırakarak her ikisinin de yere eşzamanlı ulaştığını gösterir; böylece Aristoteles'in deney dışı varsayımına dayanan mekanik anlayışını çürütür.<sup>402</sup> Bu olay,

---

<sup>400</sup> Bachelard'a göre bilgi, doğrusal ve birikimli bir süreç olarak değil kesintilere, kırılmalara ve yeniden yapılanmalara dayalı bir gelişim çizgisi izler. Bu çerçevede “epistemolojik engel” kavramı, yalnızca bilimsel ilerlemenin önündeki zihinsel veya kavramsal bir sınırlayıcı olarak değil aynı zamanda bu sınırlamanın fark edilmesiyle birlikte ortaya çıkan dönüşüm imkânı olarak değerlendirilir. Rutinleşmiş bilgi alışkanlıkları, bilim insanının düşünme biçimini şekillendirirken aynı zamanda onun gerçeklikle kurduğu ilişkiyi daraltır; fakat tam da bu daralmanın içinden, yeni bir kavrayış tarzı doğabilir. Bu anlamda epistemolojik engel hem bilginin ilerleyişini yavaşlatan bir direnç noktası hem de yeniliğin zorunlu koşuludur. Bachelard'ın yaklaşımında bilimsel düşünce, işte bu dirençle yüzleşerek, rutin olanı sorgulayıp aşma süreciyle olgunlaşır. Bkz; Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 23; Bachelard, *Intuition of the Instant*, 37.

<sup>401</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 205b-205c.

<sup>402</sup> Burada özellikle “rivayet” ifadesinin tercih edilmesi tesadüfi değildir. Galileo'nun Pisa Kulesi'nden farklı ağırlıktaki cisimleri aynı anda bırakarak yere eşzamanlı ulaştıklarını gösterdiğine dair anlatı, tarihsel bir olgudan çok sonradan inşa edilmiş sembolik bir öyküdür. Olayın gerçekliğine dair hiçbir birincil kaynakta doğrudan bir kayıt bulunmamaktadır. Üstelik Dünya'daki hava direnci nedeniyle, farklı kütleli cisimlerin ideal koşullarda eşzamanlı düşmesi ancak boşluk ortamında gerçekleşebilir. Nitekim bu fiziksel durum 1971 yılında Apollo 15 görevi sırasında astronot David Scott tarafından Ay yüzeyinde bir çekiç ve bir tüyün aynı anda bırakılmasıyla görsel olarak doğrulanmıştır. Bkz; David R. Williams, “The Apollo 15 Hammer-Feather Drop”, Kurumsal Web Sitesi, nasa.gov (2023). Galileo ise serbest düşüş üzerine geliştirdiği kuramı, eğik düzlem deneyleri ve matematiksel modellerle temellendirerek Aristoteles'in cisimlerin doğal yerlerine yöneldiği fikrine dayanan niteliksel ve teleolojik hareket anlayışını bilimsel olarak eleştirmiştir. Pisa anlatısı bu yönüyle tarihsel bir gerçeklikten ziyade Galileo'nun Aristotelesçi fizik karşısındaki devrimci yaklaşımının etkileyici bir temsili olarak kurgulanmıştır; burada önemli olan, olayın yaşanıp yaşanmadığından ziyade, bilim tarihindeki paradigmatik değişimi somutlaştırma gücüdür. Detaylı bir okuma için bkz; Carl G. Adler - Byron L. Coulter, “Galileo and the Tower of Pisa Experiment”, *American Association of Physics Teachers* 46/3 (1978), 200-201.

yalnızca hareket yasalarının değil aynı zamanda bilimsel düşüncenin yapısının da değişmesini sağlayan bir dönüm noktasıdır. Dolayısıyla Aristoteles'in cisimlerin “doğal yerlerine” yöneldiğini savunan teleolojik ve niteliksel mekanik anlayışı, Galileo için epistemolojik bir engel olduğu kadar yeni bir bilimsel yöneliminin başlangıç noktasıdır.<sup>403</sup> Özetle bilimsel ilerlemenin yatay bir düzlemde ilerleyen bir birikim değil belirsizlikler ve yaratıcı açılımlar içinde gelişme kateden çok boyutlu bir süreç olduğunu pekâlâ mümkündür.

Bachelard'ın bilim anlayışı, bilimsel yaratıcılığın temel dinamiklerinden birinin zihinsel dirençler olduğunu ortaya koyar. İnsan zihninin doğal yapısından kaynaklandığı düşünülen epistemolojik engeller, bir yandan yaratıcı açılımları tetiklerken diğer yandan aşılması gereken dirençler olarak işlev görür. Bu fikir, Bacon'un *Novum Organum*'da “soy”, “mağara”, “çarşı-pazar” ve “tiyatro” *idolleri* şeklinde tanımladığı kavramlarla ciddi bir paralellik gösterir.<sup>404</sup> Tıpkı Bachelard'ın epistemolojik engelleri gibi Bacon'un idolleri de insanın bilgiye ulaşmasındaki sınırlılıkları ve yanılsamaları ifade eder. Bu benzerlik, her iki düşünürün de zihinsel engelleri yalnızca bir sorun olarak değil aynı zamanda aşılmasıyla yeni bir anlayışa ulaşılacak yaratıcı bir süreç olarak ele almasını yansıtır. Diğer taraftan Bachelard tarafından psikolojik veya antropik terimlerle tanımlanan bu engeller, Baconcu tümevarım mantığı temelinde bir kerede kovulabilecek türden idoller olarak ele alınmaz. Epistemolojik engeller, nesnellüğün var olması için her zaman gereklidir; çünkü nesnellik bu türden engellerle karşılaşarak ve onlara karşı kurularak oluşur. Dolayısıyla Bacon'un *idolleri* aksine Bachelard'ın *engel* kavramı, hiçbir zaman tamamen olumsuz bir anlamı ima etmez, hatta olumsuzun olumluluğu

---

<sup>403</sup> Galileo Galilei, *On Motion and On Mechanics*, çev. I. E. Drabkin - Stillman Drake (Madison: The University of Wisconsin Press, 1960), 48.

<sup>404</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 126-127.

olarak ifade edilebilecek şekilde nesnelliğe aradığı epistemik değeri kazandırır; zira nesnellik, öznel olan tarafından dayatılan engelleri aşabildiği, düştüğü hataları düzeltebildiği kadar nesnelleşmiş olanı ifade eder.<sup>405</sup>

Bachelard için nesnelleştirme süreci, yani öznel olana karşı kurulacak olan nesnel denetim, bireyin kendi yankılarını işittiği çabayla sınırlı kalmaz aynı zamanda toplumsal bir denetimi de gerektirir. Onun “bana ne gördüğünü söyle, sana onun ne olduğunu söyleyeyim”<sup>406</sup> şeklindeki yaklaşımı, nesnelliği başkasının gözünde ve davranışında temellendirme fikrini ortaya koyar. Bu bağlamda öznel olandan kaynaklanan yanılgılarla mücadelede birey, kendisini toplumsal bir entelektüel iklimin eleştirisine açar ve bu sayede kendi sınırlılıklarının farkına varır. Bu düşünce, sosyal epistemolojinin temel ilkeleriyle doğrudan örtüşür. Sosyal epistemoloji, bilginin bireysel bir çıkarım ziyade kolektif ve toplumsal süreçler içerisinde üretildiği ve değerlendirildiği fikrine dayanır.<sup>407</sup> Bachelard’ın bireyin kendi düşünsel engellerini aşmak için toplumsal etkileşimlere ve eleştiriye başvurması gerektiğini savunması, bilginin toplumsal bağlamda inşa edildiği fikrini güçlendirir. Başka bir deyişle nesnellik, bireysel bir çabanın ötesinde, kolektif bir süreç içinde şekillenir. Sosyal epistemoloji de bilginin doğruluğu bireysel akıl yürütme süreçlerinden ziyade aynı toplumsal katkılar, eleştiriler ve etkileşimlerden hareketle değerlendirir.

Searle’ün betimleyici ifadelerin değerlendirici bileşenlerden tamamen bağımsız olamayacağı yönündeki itirazı, Bachelard’ın öznel olanın nesnel olandan kesin bir şekilde ayırtılamayacağı görüşüyle ontolojik bir derinlik kazanır. Bu ilişkiyi tam olarak kavrayabilmek için Searle’ün dilin işlevi, söz edimleri kuramı ve bu kuram çerçevesinde

---

<sup>405</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 296-297.

<sup>406</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 297.

<sup>407</sup> Hasan Yücel Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2011), 272-273; Hasan Yücel Başdemir, “Sosyal Epistemoloji’de İnançların Statüsü Sorunu”, *Kutadgu Bilig Felsefe - Bilim Araştırmaları* 32 (2016), 264.

toplumsal gerçekliğin nasıl kurulduğuna dair temel görüşlerine yakından bakmak gerekir. Her şeyden önce Searle dilin işlevinin salt bir betimleme çabasına indirgenmesine de karşı çıkar. Ona göre betimleme bağlamdan ve dilin kullanım süreçlerinden ayrı düşünülemez. Bu bağlamda Searle, dilin temel işlevini olguları betimlemekle sınırlandıran yaklaşımları eleştirir ve bu yaklaşımların dilin çok boyutlu yapısını daralttığını ileri sürer. Ona göre dil yalnızca nesnelere betimleme kalmaz; aynı zamanda tanımladığı şeyi oluşturur ki, bunu belirli türden eylemleri gerçekleştirmek suretiyle mümkün hale getirir.<sup>408</sup> Öncelikle Searle “bir dili konuşmak, kurala dayalı bir davranış girişiminde bulunmak demektir” ifadesiyle, dilin eylemsel boyutuna vurgu yaparken, dilin yalnızca bir iletişim aracı olmadığını altını çizer.<sup>409</sup> Örneğin “söz veriyorum” ifadesi, bir durumu betimlemekle birlikte, aynı zamanda bir yükümlülük yaratır. Searle, bu yönüyle Frege, Russell ve Wittgenstein’in yaklaşımlarının dilin edimsel işlevini dışladığına dikkat çeker. Gerçi Wittgenstein, sonraki dönemi açısından dili kullanım üzerinde temellendirir, ancak Searle’ün söz edimleri Wittgenstein’in kullanım kavramından ayırır. Wittgenstein’a göre dil oyunları pek çoktur ve sınırlanamaz. Oysa Searle’ün söz edimleri, Austin’den miras kalan taksonomiye yeniden düzenleyerek genel olarak dilin temel kullanım tarzlarını sınıflar ve dilin dünya ile kurduğu ilişkileri dile getiren temel önermelerin sayısını sınırlar.<sup>410</sup>

Searle, Austin’in görüşlerini değerlendirirken söz edimleri kuramının dilin edimselliğine dikkat çekmesiyle dil felsefesinde önemli bir dönüm noktası olduğunu kabul eder. Austin, dilin betimleyici işlevine ve anlamın yalnızca dilbilimsel yapıya dayandığı iddialarına karşı çıkarak, dilin bir diğer boyutuna, edimselliğine odaklanır. Bu bağlamda

---

<sup>408</sup> John R. Searle, “What is Language? Some Preliminary Remarks”, *Ethics & Politics* 11/1 (2009), 197.

<sup>409</sup> Searle, *Söz Edimleri*, 79.

<sup>410</sup> Zeki Özcan, *Dil Felsefesi V (Searle’de Zihinsel Paradigma)* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2023), 182.

anlamın yalnızca dilbilimsel unsurlardan değil aynı zamanda konuşmanın bağlamına dayalı olarak oluştuğunu ileri sürer. Ancak Searle, Austin'in dilin işlevi ve anlamın yapısına yönelik yaptığı bu ayrımların yeterince geçerli olmadığını ve daha kapsamlı bir eleştiriye ihtiyaç duyduğunu savunur.<sup>411</sup> Buradaki geçersizliğin ana nedeni, dilin işlevleri ve genel olarak anlamın oluşumu noktasında ayrımlar yapılmasının uygun olamayacağı kaynaklıdır. Başka bir deyişle Searle, dilin betimleyici yönünün edimsellikten, dilbilimsel anlamın bağlamdan ayrılmasını olanaksız olduğunu savunur. Hatırlanacak olunursa, *olgu-değer ayrımı* tartışmasında Searle, betimleyici ifadelerden değerlendirci ifadelerin türetilmeyeceği yönündeki geleneksel görüşü sorgular. Buna göre herhangi bir önermenin işlevi ve anlamı, yalnızca sözdizimsel yapısına değil o önermenin kullanıldığı bağlam ve pratik işlevlere de bağlıdır. Dahası Searle için dilin betimleyici yönü, her durumda kullanım bağlamı ve konuşma edimi temelinde işlerlik kazanır. Diğer taraftan anlam sorunu kapsamında Searle, bağlamı dilbilimsel anlamın ilk formu olarak görmesi bakımından, deyim yerindeyse bağımsız soyut varlıklar şeklinde referans verilebilecek anlamsal içeriklerden bahsetmenin kökensel olarak olanaksız olduğunu ileri sürer.<sup>412</sup> Çünkü cümlelerin dilbilimsel anlamı, yani sözcüklerin literal anlamı ve onların cümlede sözdizime göre düzenlenmesi, dili konuşan kişilerin cümleleri dile getirildiklerinde bir şeyi kastetmek için kullanmalarına olanak verecek şekilde işlev görür. Böylece konuşanın sözceleminin anlamı, anlama dair ilk kavram olacağına göre dilbilimsel anlamın konuşanın kastettiği anlamdan ve içinde bulunduğu toplumsal koşullardan bağımsız bir belirlenim kazanması olanaksızdır.<sup>413</sup>

---

<sup>411</sup> Aysever, "Dil Felsefesi, Söz Edimleri Kuramı ve John R. Searle", 26-27.

<sup>412</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 160.

<sup>413</sup> John R. Searle, *Expression And Meaning Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 136; Searle, *Bilinç ve Dil*, 219-220.

Anlamın yalnızca dilsel yapıya değil konuşanın kastına ve bağlama dayanarak oluştuğunu savunan Searle, dili en başından itibaren kullanım bağlamında belirlenen ve edimsel süreçler aracılığıyla işleyen bir yapı olarak kavrar. Bu yaklaşım doğrultusunda Searle, Austin'in başlattığı söz edimleri kuramını eleştirerek yeniden yapılandırır ve dilin edimsel doğasını sistematik bir biçimde açıklamaya yönelir. Daha önce ifade edildiği üzere Wittgenstein dilin anlamının kullanım içinde belirlendiğini vurgular; ancak bu kullanımın sınırsız biçimlerde ortaya çıkabileceğini öne sürmesi, anlamın çözümlemesini zorlaştırır.<sup>414</sup> Bu sınırsızlık fikrine karşı çıkan Austin, dilin edimsel işlevlerinin belirli kategoriler altında düzenlenebileceğini savunmuş ve dünya ile ilişkilerimizi kuran sözcelemleri hükmediciler (*verdictives*) yetkilendiriciler (*exercitives*), sorumluluk yükleyiciler (*commissives*), davranış belirticiler (*behabitives*) ve açıklayıcılar (*expositives*) şeklinde tasnif edilebileceğini ortaya koymuştur.<sup>415</sup> Bu noktada Austin'in tasnifinin edimsöz edimlerinden ziyade edimsöz fiillerine odaklandığı ve içeriklerinin belirsiz olduğunu ileri süren ve çeşitli noktalardan eleştirilen getiren Searle<sup>416</sup>, kesinleyiciler (*assertive*), yönlendiriciler (*directives*), taahhüt ediciler (*commissives*), ifade ediciler (*expressive*) ve bildirimler (*declarations*) şeklinde yeni bir taksonomi önerir.<sup>417</sup> Konuşandan önermesini doğrulamasını isteyen fiiller olan kesinleyiciler, örneğin "... sonucunu çıkarmak" gibi her tür çıkarım, beyan, betimleme, sınıflandırma veya açıklama türevinden sözcelemleri içerir.<sup>418</sup> Dinleyeni, davranışının yönlendiricinin önerme niteliğindeki içeriğine uyacak şekilde davranışa mecbur bırakan yönlendiriciler, talep etmek, emretmek, buyurmak, rica

---

<sup>414</sup> Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 31-32.

<sup>415</sup> Austin, *How to do Things with Words*, 150; John R. Searle, *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*, çev. R. Levent Aysever (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), 29-30.

<sup>416</sup> Austin'in söz edimi sınıflamasını Searle, fiil ile edim ayrımını yapmaması, bazı fiillerin söz edimi fiili olmaması, sınıflamada tutarlı bir ilkeye dayanmaması, kategoriler arasında ciddi örtüşmeler ve iç tutarsızlıklar bulunması, ayrıca örneklerin tanımlarla her zaman uyumlu olmaması gibi noktalardan eleştirir. Detaylı bir okuma için bkz; Searle, *Expression And Meaning*, 8-12.

<sup>417</sup> Searle, *Mind, Language And Society*, 149-151; Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 169-171.

<sup>418</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 169.

etmek vb. yönlendiren fiilere dair sözcelemeleri ifade eder. Amacı konuşanın bir tutumunu belirten ifade ediciler, özürler, teşekkürler, kutlamalar, karşılamlar ve teselliler şeklinde içtenlik şartına bağlı sözcelemelerdir.<sup>419</sup> “Sizi karı koca ilan ediyorum”, “savaş ilan edilmiştir” veya “istifa ediyorum” gibi dünyayı değişikliğe uğramış olarak temsil eden bildirimler, gerçekte dünyada bir değişim oluşturan söz edimleridir ki, bunlar dil-ötesi kurumsal gerçeklerin varlığı dolayısıyla olanak kazanırlar.<sup>420</sup>

Bu dört söz edimi türü yanında beşincisi taahhüt ediciler, özellikle bir sonraki bölümde açıklanacak olan Searle’ün rasyonalite kuramında önemli bir yer tutar; zira eylem için arzudan bağımsız nedenler yaratma süreci bu türden taahhüt edici sözcelemeler aracılığıyla mümkündür. Çünkü bu türden sözcelemeler, konuşan kişinin, önerme niteliğindeki içerikte temsil edilen eylemin seyrini üstlenmek için yaptığı bir taahhüte karşılık gelir. Sözler, yeminler, sözleşmeler ve garanti etmeler şeklinde tezahür eden bu sözcelemeler, diğer söz edimleri gibi doğru veya yanlış olamaz; zira gerçekte her bir söz bir şey yapma niyetinin bir ifadesi olarak gerçekleştirilebilir, daha doğrusu tutulabilir oldukları gibi bozulabilirler veya yerine getirilmeksizin bırakılabilirler. Taahhüt edici sözcelemelerin, bu türden bir belirlenimsizliğe sahip olması, insan rasyonalitesinin her zaman açık uçlu bir olasılık alanı, “olasılık uzayı” içinde işlem gördüğünü gösterir.<sup>421</sup> Bu husus rasyonalitenin katı deterministik kurallardan ziyade bağlamsal ve normatif yönelimlerle şekillendiğini ifade eder. Taahhüt edici sözcelemeler, kesin bir geleceği garanti etmek yerine belirli bir niyetin ifade edilip sosyal bir bağlamda normatif olarak desteklenmesini sağlar.<sup>422</sup> Bu nedenle insan rasyonalitesi, kesinlikten çok olasılıklar ve yükümlülükler arasında sürekli bir müzakere süreci olarak ortaya çıkar. Fakat hatırlanacağı

---

<sup>419</sup> Searle, *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*, 36.

<sup>420</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 171.

<sup>421</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 227.

<sup>422</sup> Searle, *Making The Social World*, 123.

üzere hesaplamalı yaklaşımda, rasyonalite, katı deterministik kurallar ve algoritmik süreçler üzerinden tanımlanır ve bu yaklaşım, insan zihninin işleyişini öngörülebilir ve tamamen mekanik bir çerçevede ele alır. Ancak taahhüt edici sözcelemeler, bu deterministik çerçevenin ötesine geçerek insan rasyonalitesinin açık uçlu, bağlamsal ve normatif yönlerini ortaya koyar. Bu durum hesaplamalı yaklaşımların, insan zihninin ve dilin işlevselliğini açıklarken kaçırdığı temel bir noktayı gözler önüne serer. İnsan rasyonalitesi, yalnızca mantıksal kesinliklere göre işlerlik kazanmaz aynı zamanda sosyal bağlamda şekillenen, niyetlere ve karşılıklı taahhütlere dayalı dinamik bir yapıya sahiptir.<sup>423</sup> Dolayısıyla Searle'ün söz edimleri kuramı ve özellikle taahhüt edici sözcelemelere dair vurguları, hesaplamalı yaklaşımların insan zihnini anlamadaki sınırlılıklarını ortaya koyarken, rasyonaliteyi yeniden düşünmek için de bir zemin sunar.<sup>424</sup>

Searle'ün dil anlayışında, söz edimlerinin yalnızca bireysel iletişim süreçleriyle sınırlı kalmadığı, doğrudan toplumsal gerçekliklerin inşasında temel bir işlev gördüğü açıkça ortaya konur. Austin her ne kadar dilin belirleniminde bağlamsal ve edimsel boyutlara dikkat çekmiş olsa da bu boyutların toplumsal gerçeklik oluşturmadaki kurucu rolü ve bu gerçeklik üzerinden anlaşılma biçimi onun kuramında ikinci planda kalmıştır. Searle ise, söz edimlerini toplumsal bağlam içinde değerlendirir ve onların yalnızca bireysel bir eylem değil aynı zamanda kurucu kurallar aracılığıyla toplumsal gerçeklikleri inşa eden mekanizmalar olduğunu ileri sürer. Searle tarafından “X, B bağlamında Y olarak sayılır” şeklinde formüle edilen kurucu kurallar, söz edimleri yoluyla kurumsal olguları yaratır.<sup>425</sup> Buna ilaveten Searle, bir kurumsal olgunun oluşabilmesi için iki temel öge daha gerekli olduğunu ileri sürer: işlev yükleme (*assignment of function*) ve kolektif yönelimsellik

---

<sup>423</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 165-166.

<sup>424</sup> Searle, “What is to be done?”, 102-103.

<sup>425</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 47; John R. Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995), 28.

(*collective intentionality*).<sup>426</sup> Buna göre işlev yükleme, bir nesneye belirli bir amaç atfetmeyi ifade eder ve bu nesnelere doğada bulunan (örneğin, odun parçasının sandalye olarak kullanılması) veya insan yapımı (örneğin, para, evlilik gibi) olabilir. Ancak işlevler nesnelere fiziksel özelliklerine içkin değildir; bilinçli kullanıcılar tarafından dışsal olarak atfedilir.<sup>427</sup> Doğa bilinçsiz olduğu için herhangi bir nesneye işlev atayamaz; dolayısıyla işlevler, yalnızca insanın bilinçli değer sistemine dayanır. Örneğin kalbin kan pompalaması doğaya içkin bir olgudur ve biyolojik bir işlevi ifade eder. Fakat “kalbin işlevi kan pompalamaktır” dediğimizde, bu ifade insanın değer sistemine göre belirlenmiş bir statüyü içerir. Bu durum doğaya içkin olgular ile insanlar tarafından atfedilen işlevler arasındaki farkı gösterir ki, bu fark, söz gelimi paranın statü işlevinde net bir şekilde görülebilir. Para, sadece fiziksel bir nesne olmanın ötesinde, değiş-tokuş, alım-satım ve değer saklama gibi işlevleriyle anlam kazanan bir toplumsal icattır; ancak bu işlevler, onun fiziksel yapısından ziyade insanlar tarafından yüklenen anlam ve statüden kaynaklanır.<sup>428</sup> Başka bir deyişle bir banknot ya da madeni para, aslında yalnızca bir kağıt parçası ya da metal alaşımdır. Onların para olarak kabul edilmesi, toplumun ortak bir şekilde bu nesnelere belirli işlevler yüklemesiyle mümkün hale gelir. Eğer fiziksel yapıları bu işlevleri belirleseydi, herhangi bir kağıt parçası veya metal alaşım da aynı statüye sahip olabilirdi. Bu durum fiziksel yapıya dayalı işlevlerle insanlar tarafından yüklenen statü işlevleri arasındaki temel farkı ortaya koyar. Aynı zamanda, kurumsal olguların dayandığı temel mekanizmayı da açıklar: Bir nesnenin ya da kavramın toplumsal bağlamda işlev kazanması, fiziksel özelliklerinden çok o nesneye atfedilen anlamlarla şekillenir.

---

<sup>426</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 30; Searle, *The Construction of Social Reality*, 13.

<sup>427</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 31.

<sup>428</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 40.

Bir nesneye işlev yükleyerek kurumsal bir olgu yaratmak, işlevsel bir statünün belirli kurucu kurallar çerçevesinde tanımlanmasını gerektirir. Kurucu kurallar, bir söz ediminin başarılı şekilde gerçekleşmesi için gerekli koşulları belirler ve yeni davranış biçimleri ile etkinlikler yaratır.<sup>429</sup> Yukarıda belirtildiği üzere kurucu kurallar “X, Y olarak değerlendirilir” veya “X, B bağlamında Y olarak değerlendirilir” şeklinde formüle edilir. Tekil ya da toplu olarak sistemler oluşturan bu kurallar, belirli bağlamlarda işlevsel yapılar yaratır. Kurucu kurallar, bu anlamda düzenleyici kurallardan farklıdır. Örneğin “yolun sağ tarafında araba kullanın” düzenleyici bir kuraldır; araba kullanma eylemini düzenler ancak bu eylem bu kuraldan önce de vardır. Buna karşın “rakip şah kıpırdayamaz duruma düştüğünde mat olur” veya “rakip alanda topa sahip olduğunda gol olur” gibi kurallar, daha önce var olmayan davranışları ve sistemleri (örneğin satranç veya futbol) oluşturur.<sup>430</sup> Kurucu kuralların biçimsel yapısı, davranışın yalnızca fiziksel özellikleri yerine bağlama dayalı işlev ve statülere bağlı olduğunu gösterir. Nitekim “rakip şah tehdit altındayken ve hamle kalmadığında mat olur” formülünde Y terimi, belirli bir bağlamda yüklenen statüden türemektedir. Benzer şekilde para örneği üzerinden kurucu kurallar şu şekilde ifade edilebilir: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası tarafından basılan banknotlar (X), Türkiye’de (B) para olarak değerlendirilir (Y). Böylesi bir örnek kurucu kuralların fiziksel bir nesneyi toplumsal bir statüye nasıl dönüştürdüğünü açıkça ortaya koyar.<sup>431</sup>

Searle işlev yükleme ve kurucu kuralların kurumsal olguların oluşumunda temel bir zemin sağladığını, ancak bu kuralların etkili olabilmesi için işlevsel kılınmış statünün kolektif bir kabul ve tanınmaya dayalı olması gerektiğini vurgular. Kurucu kural formülünde yer alan “değerlendirilir” ifadesi, kolektif bir bilinç durumuna işaret eder.<sup>432</sup>

---

<sup>429</sup> Searle, *Söz Edimleri*, 104-105; John R. Searle, *Speech Acts An Essay in The Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 33-34.

<sup>430</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 47-48.

<sup>431</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 81-82.

<sup>432</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 137.

Searle böyle bir bilinç yönelimini “kolektif yönelimsellik” olarak kavramsallaştırır ve bu bilincin, kurucu kurallar aracılığıyla işlev yüklemenin etkili olabilmesi için bir nesne veya kişinin statüsünün toplu olarak kabul edilmesini gerektirdiğini belirtir. Kolektif yönelimsellik, sadece kurumsal olguların yaratılmasında değil aynı zamanda toplumsal faaliyetlerin tümünde merkezi bir rol oynar.<sup>433</sup> İnsanların ve bazı hayvanların iş birliği yapma kapasitesi, ortak tutum, inanç ve arzular geliştirme yetisine dayanır. Bu kapasite, toplumsal faaliyetlerin sürekliliği için vazgeçilmezdir. Fakat kolektif yönelimsellik, bireysel yönelimsellikten kapsam açısından son derece farklıdır. Diğer bir deyişle bireysel yönelimsellik, “şuna inanıyorum” veya “bunu istiyorum” gibi ifadelerle açıklanırken, kolektif yönelimsellik “şuna inanıyoruz” veya “bunu istiyoruz” şeklinde ifade edilir.<sup>434</sup>

Kolektif yönelimsellik, özellikle kurumsal olguların yaratılmasında kritik bir işlev görür; kurucu kurallar yoluyla nesnelere toplumsal işlevler atar ve bu işlevler, iş birliği ve yükümlülük bilinciyle işlerlik kazanır.<sup>435</sup> Bu bağlamda kolektif yönelimsellik her bir bireyin diğerlerinin de kendi üzerine düşeni yaptığına inanmasını ve aynı amacı paylaşarak eylemlerini gerçekleştirdiğini varsaymasını gerektirir. Öyle ki bir futbol maçında defans oyuncusunun görevi, kendisini takımın bir parçası olarak görmesine dayanır. Benzer şekilde ödüllü bir müsabakada, mahkemede veya akademik bir tartışmada ortaya çıkan çatışmalar da kolektif yönelimselliğin iş birliği gerektiren yapısını yansıtır. Sonuç olarak Searle'ün kolektif yönelimsellik kavramsallaştırması, yalnızca olgusal dünyanın anlaşılması için değil aynı zamanda toplumsal örgütlenmelerin temelini oluşturan dinamiklerin çözümlenmesi için de vazgeçilmez bir araçtır.<sup>436</sup> Ancak dildeki bu

---

<sup>433</sup> Searle, *Rationality in Action*, 56; Searle, *Making The Social World*, 8.

<sup>434</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 42; Searle, *Making The Social World*, 43.

<sup>435</sup> Searle, *Making The Social World*, 52.

<sup>436</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 59-60.

anlam ve işlev kazanımı, özünde bireydeki kolektif yönelimsellik, yani bu bilinçli ve sosyal yapı olmaksızın mümkün değildir. Bu temel kapasiteler sayesinde dil, bireysel ifadelerin ötesine geçerek sosyal bir karakter kazanır ve kolektif niyetler aracılığıyla toplumsal gerçeklikleri inşa eder. Bu yaratım süreci, aynı zamanda dil aracılığıyla inşa edilen toplumsal olgulara kendine özgü bir varoluşsal (ontolojik) statü kazandırır. Zira bu olgular, bireysel inançlardan bağımsız, kolektif kabul ve kurallar sayesinde nesnel bir geçerlilik iddiası taşır (epistemolojik nesnellik).<sup>437</sup> Böylelikle Searle'ün bu yaklaşımı, öznel niyetlerin kolektifleşerek nesnel toplumsal gerçeklikler yaratması bağlamında, özne-nesne ayrımının mutlak olmadığını savunan Bachelardcı düşüncenin ontolojik düzlemdeki bir yansımasını sunar. Bu durum, toplumsal dünyanın kendine has, dilsel ve kolektif temelli varoluş biçimini anlamamız için kritik bir içgörü sağlar.

Toparlanacak olunursa bu başlıkta, hesaplamalı yaklaşımların dil ve anlam anlayışları tartışmaya açılmıştır. Özellikle, dilin yalnızca sözdizimsel yapılar üzerinden anlam üretebileceği yönündeki temel varsayım ele alınmıştır. Hesaplamalı yaklaşımlar, insan düşüncesini kurallar ve algoritmalar çerçevesinde işleyen biçimsel bir süreç olarak kavrar ve dili, betimleyici gücünü nesnel ve biçimsel bir işleyiş temelinde konumlandırarak değerlendirir. Bu yaklaşımın felsefi arka planı, analitik dil felsefesinin Frege, Russell ve erken dönem Wittgenstein tarafından kurulan çizgisinde belirginleşir. Frege, anlamı mantıksal yapı içinde nesnelleştirmeye çalışır; Russell, dil ile dünya arasındaki ilişkiyi betimleme kuramı üzerinden mantıksal bir düzeye taşır; Wittgenstein ise *Tractatus*'ta dilin gerçekliği mantıksal bir resim olarak yansıttığını savunur. Bu düşünsel hat, dilin ideal bir yapı içinde tam bir nesnellik sağlayabileceği iddiasını destekler. Ne var ki dilin yalnızca sözdizimsel düzenlemeler üzerinden nesnel bir yapı

---

<sup>437</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 63.

kazanabileceği yönündeki bu anlayış, iki temel bakımdan ciddi sınırlılıklar taşımaktadır. Birincisi, bu yaklaşım insan zihninin işleyişinde öznel psikolojik dirençlerin ve bilinç yöneliminin oynadığı rolü göz ardı etmektedir. Bachelard, bilimsel düşüncenin hiçbir zaman psikolojizmden tamamen sıyrılamayacağını, insan zihninin her zaman öznel dirençler ve yaratıcı açıklıklar barındırdığını vurgular. Ona göre bilimsel ilerleme, bu psikolojik dirençlerin aşılmasıyla mümkün olacağı dolayısıyla salt biçimsel ve nesnel bir sistem oluşturmak mümkün değildir. İkincisi, Searle'ün gösterdiği üzere, dilin betimleyici işlevi değerlendirici ve edimsel boyutlardan bağımsız değildir. Searle, anlamın yalnızca sözdizimsel yapılarla açıklanamayacağını, dilin kullanım pratikleri ve toplumsal etkileşimler içinde işlev kazandığını ileri sürer. Ona göre dil, yalnızca nesnelere temsil etmekle kalmaz; aynı zamanda bilinçli eylemler gerçekleştirir ve toplumsal gerçeklikler kurar. Sonuç olarak, dilin salt sözdizimsel düzlemde işleyen kapalı bir sistem gibi kavranması, hem insan zihninin yaratıcı ve psikolojik doğasını hem de dilin sosyal ve eylemsel boyutlarını göz ardı eder. Sözdizimsel yapıların anlam üretmesi, ancak bilinçli ve toplumsal bir varlık tarafından gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla yalnızca biçimsel yapılara dayanarak dilin anlam üretme kapasitesini tam olarak açıklamak mümkün değildir. Bu başlıktaki tartışmalar sonucunda, Bachelard ve Searle'ün görüşlerinden hareketle dilin anlam üretiminin yalnızca sözdizimsel yapılara indirgenemeyeceği; anlamın kullanım, bilinç ve toplumsal bağlam aracılığıyla oluştuğu; dolayısıyla dilin nesnel işleyişinin, psikolojizmin yenilmez etkisi ve toplumsal yönelimler dikkate alınmaksızın tam anlamıyla kavranamayacağı açık bir şekilde ortaya konmuştur.

Yapılan bu tartışmalar, hesaplamalı yaklaşımların insan rasyonalitesini açıklama iddiasındaki temel eksiklikleri görünür kılmak amacıyla yürütülmüştür. Çalışmanın giriş bölümünde belirtilen genel argümana uygun olarak, hesaplamalı yaklaşımın insan rasyonalitesini kavrayışındaki beş temel sınırlılıktan özellikle ikisine odaklanılmıştır: (1)

dilin yalnızca sözdizimsel biçimler aracılığıyla anlam üretebileceği ve (2) insan zihninin bilgi işleyen bir makine gibi tasavvur edilmesi iddiaları. Özellikle dilin yalnızca sözdizimsel biçimler aracılığıyla anlam üretebileceği yönündeki varsayım, bu modellerin rasyonalitenin doğasına ilişkin kabullerini doğrudan etkilemektedir. Zira anlam üretme kapasitesi bulunmayan bir sistem, prosedürel düzeyde belirli işlemleri gerçekleştirebilse de zihinsel ve bağlamsal rasyonalitenin gerektirdiği bilinçli ve yaratıcı anlam üretimini sağlayamaz. Örneğin bir makine, sözdizimsel kurallara bağlı kalarak doğru biçimde cümleler kurabilir; ancak bu cümlelerin içerdiği bağlamsal, kültürel ve değer yüklü anlamları kavrayarak özgün bir rasyonel değerlendirme yapamayacaktır.

Diğer taraftan hesaplamalı yaklaşımlar, insan zihnini doğası gereği tamamen tutarlı, bireysel çıkarları doğrultusunda işleyen bir mekanizma gibi varsaymaktadır. Bu anlayış, insanın hem bireysel hem de toplumsal bağlamda, değişken değer sistemleri ve kültürel normlar içerisinde işleyen çok katmanlı rasyonel yapısını yeterince kavrayamaz. İnsan düşüncesi yalnızca hesaplamalar, soyutlamalar veya çıkarımlar yapmaz; belirsizliklerle başa çıkar, anlam yaratır ve değişen durumlara yaratıcı tepkiler geliştirir. Bu eksikliklerin temelinde, hesaplamalı yaklaşımın sunduğu rasyonalite modelinin aslında araçsal bir rasyonalite modeli olması yatar. Çünkü dilin anlam üretiminin sözdizimsel yapılara ve algoritmalara indirgenmesi, rasyonalitenin de amaçlara ulaşmak için araçların etkin kullanımına dayalı biçimsel bir süreç olarak kavranmasına yol açar. Burada rasyonalite, sadece mevcut hedeflere en uygun araçları seçme ve uygulama becerisi olarak tanımlanır. Yani hesaplamalı yaklaşım, insan rasyonalitesini, algoritmik etkinlik ve kurallara bağlı prosedürler çerçevesinde anlamlandırır. Aslında prosedürel düzeyde bu tür bir rasyonalite tanımı pratik işleyiş açısından işlevsel olabilir; belirli koşullarda hedefe yönelik makine performansı sağlamak için uygundur. Ancak sorun, bu prosedürel mekanizmanın insan rasyonalitesinin bütünü olarak sunulmasıyla ortaya çıkar.

Çünkü zihinsel rasyonalite, prosedürel rasyonaliteyi aşan ve onu belirleyen daha geniş bir yetidir: Bağlamı değerlendirme, yaratıcı alternatifler üretme, değer yargılarına göre yönelim geliştirme ve toplumsal anlam dünyası içinde hareket etme kapasiteleri zihinsel rasyonalitenin ayrılmaz bileşenleridir. Dolayısıyla, hesaplamalı yaklaşımın sunduğu araçsal rasyonalite anlayışı, insan rasyonalitesinin özünü kavramakta yetersiz kalır. Kanaatimize göre rasyonalite konusunda yüzleşmek zorunda olunan felsefi kriz tam da buradan doğar: Araçsal rasyonalitenin önerdiği işleyiş gerçekten de kişiyi doğru hedefe götürebilir; fakat insanın rasyonel olma biçimi, yalnızca araçsal başarıdan ibaret değildir. İnsan rasyonalitesi, anlam, değer, toplumsal bağlam ve yaratıcı açıklıkla iç içe geçmiş çok boyutlu bir süreçtir. Bu tartışmaların sonunda açık hale gelen şudur: İnsan rasyonalitesini anlamak için yalnızca algoritmik kurallar ve araçsal etkinlikler değil, aynı zamanda yaratıcı, bağlamsal ve toplumsal boyutlar dikkate alınmalıdır. Aksi takdirde, rasyonalitenin özgürlük, bilinç ve toplumsal etkileşim içindeki dinamik doğası göz ardı edilmiş olur.

Toparlanacak olunursa hesaplamalı yaklaşımın sunduğu rasyonalite iddiası insan rasyonalitesinin sadece sınırlı bir boyutunu temsil edebilir. Özünde hesaplamalı yaklaşım, rasyonalitenin sözdizimsel işlemler ve algoritmalar yoluyla işlerlik kazanabileceğini; bu bağlamda rasyonalitenin amaçlara ulaşmak için araçların etkin kullanımına indirgenebileceğini varsayar. Böylelikle insan rasyonalitesi, araçsal etkinlik ve biçimsel doğruluk ekseninde tanımlanır. Ancak bu modelin altında yatan daha derin bir kriz görünür hale gelmektedir. Araçsal rasyonalitenin önerdiği sistem, insanın her zaman tutarlı hedefler belirleyebileceği ve bu hedeflere uygun araçları seçebileceği varsayımına dayanır. Bu durum ise insanın doğası gereği rasyonel bir varlık olduğu, irade zayıflığı, çelişkili eğilimler veya değer çatışmalarının göz ardı edilebileceği inancını içerir. Ayrıca hesaplamalı yaklaşım, bireysel rasyonaliteyi merkeze alırken, rasyonalitenin toplumsal

boyutunu yeterince dikkate almaz; böylece bireysel çıkar ve hedeflerle sınırlı bir çerçeveye hapsolür. Nihayetinde, hesaplamalı modellerin gerçeklikle ilişkisinde de katı bir epistemolojik bağıllık göze çarpar: Gerçeklik, değişmez ve tam temsil edilebilir bir yapı olarak varsayılır. Oysa insan düşüncesinin tarihsel ve kültürel bağlamlarda yaşadığı epistemolojik dönüşümler, böyle sabit bir temsilin mümkün olmadığını göstermektedir. Bu nedenle hesaplamalı yaklaşımın amacı insan zihnini belirli ve tutarlı bir sistem olarak modellemek olsa da insanın doğası bundan çok daha karmaşıktır. İnsanın karar ve eylem süreçlerinde, hedeflerin açık olmadığı, seçeneklerin keskin biçimde ayrışmadığı, çelişkilerin ve belirsizliklerin hüküm sürdüğü boşluklar bulunmaktadır. İşte bu noktada, rasyonalitenin yalnızca araçsal etkinlikten ibaret olamayacağı; aksine yaratıcı, bağlamsal ve toplumsal boyutları da kapsayan çok katmanlı bir süreç olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmamızın boşluktaki rasyonalite kavramını ileri sürmesinin gerekçesi de tam bu noktada belirlemektedir. Boşluktaki rasyonalite, insan zihninin araçsal mekanizmalardan ibaret olmadığını; bağlamin, bilinçli yaratımın ve öznelarasılığın asli bileşenler olduğunu vurgulayan bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Bu kavrayış, hesaplamalı yaklaşımların dayandığı araçsal rasyonalite modeline karşı insan düşüncesinin özgün ve çok katmanlı doğasına dikkat çekme amacını taşımaktadır. Ayrıca boşluk kavramı, özellikle hesaplamalı yaklaşımın varsaydığı kesintisiz ve tutarlı amaç-araç ilişkisine, sürekli ve matematiksel olarak belirlenebilir bir nedensellik anlayışına karşı bir eleştiri üretmektedir. Burada boşluk, tam olarak tanımlanabilir olmayana, sistem dışı kalan yaratıcı sapmaları, nedensel zincirlerdeki kırılmaları ve sürekliliğin zorunlu olmadığı alanları temsil eder. Bu açıdan boşluk, insan rasyonalitesinin hesaplanabilirlik ve kesinlik beklentilerine indirgenemeyecek dinamiklerini ifade etmektedir. Diğer taraftan boşluk, yalnızca bir kavramsal eleştiri değil insan varoluşunun özgün doğasını yansıtmaktadır. İnsan, her yönüyle hesaplanabilir ya da kesin kurallara indirgenebilir bir

varlık değildir; akıl ve bilgiyle her sorunu çözecek mutlak bir kudrete sahip olması da beklenemez. Aksine insan zihni yaratıcı atılımlar gerçekleştirebildiği kadar, sınırlarla, belirsizliklerle ve öngörülemeyen yönelimlerle de iç içe bir yapıya sahiptir. Boşluk, bu iki yönlü doğayı –insanın hem yaratıcı potansiyellerini hem de sınırlılıklarını– olağan ve asli bir gerçeklik olarak kapsar. Kanaatimize göre bu gerçeklik, insanın makine gibi kusursuz işleyen bir aygıt olmayıp hem bilinçli seçimler yapabilen hem de yeni imkânlar veya beklenmedik sapmalar üretebilen bir varlık oluşuna bağlıdır. Başka bir deyişle boşluk, insanın esnek ve çoğul doğasını hem aşabilme hem de sınırlarıyla yüzleşebilme yeteneğini ifade eden, potansiyel olanı barındıran özgür bir alana karşılık gelir.

İnsanın düşünsel ve pratik yönelimlerinin bu çok katmanlı doğası göz önüne alındığında, çalışmamızın bir sonraki adımında hesaplamalı yaklaşımın sunduğu araçsal rasyonalite paradigmasının sınırlarını daha yakından incelemeye yönelmemiz gerekir. Bu bağlamda, özellikle giriş bölümünde ortaya koyduğumuz beş temel sınırlılıktan şu üçüne odaklanmak elzemdir: (1) insanın doğası gereği tutarlı ve sürekli rasyonel bir varlık olduğu varsayımı, (2) bireysel düzeye sıkışarak toplumsal boyutu ihmal etmesi ve (3) gerçeklikle sabit, değişmez bir temsil ilişkisi kurması. Boşluktaki rasyonalite kavramı, bu üç temel sınırlılık karşısında eleştirel bir okuma sunmaktadır:

1. İnsan zihninin her zaman tutarlı ve hedef odaklı bir varlık gibi işlemediğini, karar süreçlerinde belirsizlikler, sapmalar ve bağlama duyarlı yönelimler barındırdığını ortaya koymaktadır.

2. Rasyonaliteyi bireysel düzeye indirgemektense, öznelerarası iletişim ve toplumsal etkileşim içinde kurulan bir süreç olarak kavramaktadır.

3. Gerçekliği sabit bir temsil nesnesi olarak değil, tarihsel ve kültürel dönüşümlere açık bir yapı olarak değerlendirmektedir.

Bu çerçevede ikinci bölümde yürütülecek tartışmalar, boşluktaki rasyonalitenin sunduğu açılımlar doğrultusunda derinleştirilecek; böylece insan rasyonalitesinin, biçimsel kurallar ve araçsal işleyişten ziyade, iradenin özgürlüğü, epistemolojik engeller, bağlam duyarlılığı, yaratıcı yönelimler ve toplumsal etkileşimler üzerinden kavranması gerektiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

## **II. BÖLÜM**

## 2.1. Eylemde Beliren Rasyonalite

Bir önceki bölümde detaylarıyla açıklandığı üzere hesaplamalı yaklaşım, zihni bir bilgisayar gibi işleyen bir mekanizma olarak görülür ve düşünmeyi, sembollerin manipülasyonuna dayalı algoritmik süreçlere indirger. Bu anlayış zihni, girdilerden çıktılara ulaşan kurallara bağlı ve deterministik bir sistem olarak değerlendirir. Turing makineleri gibi teorik modeller üzerinden kavramsallaştırılan bu yaklaşım, düşünceyi mantıksal ve matematiksel tutarlılık çerçevesinde işleyen bir süreç olarak tanımlar. Formel sistemler ve matematiksel süreçler bu çerçevenin merkezindedir; zihin, belirli kurallar çerçevesinde sembollerle işlem yapan bir mekanizma olarak ele alınır. Bu perspektif, düşünceyi çözümleme ve simülasyon yoluyla anlamayı hedefler. Ancak hesaplamalı yaklaşım insan zihninin karmaşık yapısını indirgemeci bir çerçevede ele alır. Zihni yalnızca kural-temelli bir mekanizma olarak kavramsallaştırır ve bağlama duyarlılık, yaratıcılık ve belirsizlikle başa çıkma gibi insan zihnine özgü özellikleri dikkate almaz. Bu yapı zihni tamamen formel bir düzen içinde açıklama iddiasında bulunur ve insanın yaratıcı, öngörülemez yönlerini göz ardı eder.

Diğer taraftan hesaplamalı yaklaşımın araçsal boyutu da bu paradigmanın temel taşlarından biridir. Problem çözmeye odaklanan bu boyut, rasyonalitenin optimizasyon ve etkili çözüm üretme kapasitesine dayandığını vurgular. Ancak bu araçsal çerçeve, insan eyleminin ve pratiğin bağlamsal, yaratıcı ve zengin doğasını göz ardı eder. İnsan eylemi, yalnızca zihinsel süreçlerin bir çıktısı değil bağlama duyarlı ve belirsizliklerle başa çıkabilen yaratıcı bir süreçtir. Bu nedenle hesaplamalı modellerin rasyonalite anlayışı, insan pratiğinin dinamiklerini tam anlamıyla kavrayamaz. Zihni formel ve algoritmik bir düzleme indirgeyen bu modeller hem indirgedikleri rasyonalite anlayışını mümkün kılar hem de onu

yeniden üretir. Bundan dolayı rasyonalite yalnızca belirlenebilir ve teorik bir düzleme sıkıştırılarak kısır bir döngü içinde ele alınır. Bu tür bir model, insan zihninin esnekliğini, yaratıcılığını ve bağlamsal işleyişini göz ardı ettiği ölçüde, zihinsel süreçleri yeterince anlamlandıramaz. Başka bir deyişle hesaplamalı yaklaşımlar, zihni formel ve matematiksel kategoriler aracılığıyla kavramsallaştırırken, onun yaratıcı potansiyelini ve bağlamsal duyarlılığını dışarıda bırakır. Oysa genel olarak eylem dediğimiz pratikler, yalnızca teorik düzenlerin öngörülebilir birer çıktısı değil, insan zihninin bağlama özgü tepkilerini ve yaratıcı yönlerini yansıtan canlı süreçlerdir. Söz konusu eksiklikler, hesaplamalı modellerin sınırlarını açık biçimde ortaya koymakta ve daha esnek, bağlama duyarlı ve yaratıcı süreçleri içeren bir rasyonalite anlayışına duyulan ihtiyacı gündeme getirmektedir. Çalışmamızda boşluktaki rasyonalite kavramı etrafında bir araya getirilen Bachelard ve Searle'ün yaklaşımları, araçsal rasyonalitenin eksik bıraktığı alanlara yönelik eleştirel bir perspektif sunma iddiasındadır.

Hesaplamalı yaklaşımlar, daha önce ifade edildiği üzere, rasyonalitenin algoritmik ve kural merkezli bir süreç olarak işlediğini varsayar. Bu çerçevede, rasyonalite; belirli girdilerden belirli çıktılara ulaşmayı sağlayan düzenli ve öngörülebilir bir yapı olarak tanımlanır. Söz konusu modeller, düşünme süreçlerini kesin şekilde tanımlanmış kurallar doğrultusunda işleyen sistemler olarak ele alır ve bu süreç, hedeflere ulaşmak için en uygun adımların belirlenip uygulanması şeklinde kavranır. Hedefe ulaşma süreci, önceden tanımlanmış kuralların mekanik biçimde izlenmesiyle yürütülür. Belirsizlik içeren durumlarda ise, sistem olasılıksal hesaplamalara veya simülasyonlara başvurarak optimal kararları üretmeye çalışır. Böyle bir yaklaşım, rasyonaliteyi her koşulda en uygun aracı seçme kapasitesi olarak tanımlar ve bu seçimin matematiksel bir kesinlikle yapılabileceğini öne sürer. Bu bağlamda rasyonalite, hedeflerin sorgulanmayıp sadece araçların verimlilik temelinde değerlendirildiği bir sistem olarak işler. Hesaplamalı modellerin sunduğu bu

çerçeve, rasyonalitenin amaçlara göre araçları optimize etme süreci olarak anlaşılmasına neden olur ve genellikle araçsal rasyonalite (*instrumental rationality*) kavramı altında tanımlanır. Hedeflere ulaşmak için en uygun araçların seçilmesini ifade eden bir rasyonalite türü olan araçsal rasyonalite, bireylerin veya sistemlerin belirli bir hedef doğrultusunda, en etkin veya verimli şekilde hareket edilmesi gerektiğini varsayar ve genel olarak “amaçları değil, hedeflere ulaşma yöntemlerini” değerlendirmeye odaklanır.<sup>438</sup> Araçsal rasyonalite, hedeflerin belirlenmiş olduğunu varsayar. Amaçların kendisi sorgulanmaz, yalnızca bu amaçlara ulaşmak için en iyi yolların seçimi tartışılır. En az çabayla hedefe ulaşmak, araçsal rasyonalitenin temel kriterleridir. Yöntemlerin ve süreçlerin seçimi, araçsal rasyonalitenin ana meselesidir. Söz konusu seçim, belirlenen amaçlara en etkili biçimde ulaşmayı hedefler ve süreçten ziyade ulaşılan çıktılarla ilgilenir. Dolayısıyla araçsal rasyonalite, yalnızca hedeflere ulaşma açısından araçların verimliliğini değerlendirmekle sınırlı kalır.

Buradan hareketle hesaplamalı yaklaşımların insan zihnine dair model önerisinde araçsal rasyonalite anlayışını somut bir şekilde ortaya koyduğu pekala söylenebilir. Çünkü bu türden yaklaşımlar, zihinsel süreçleri belirli hedeflere ulaşmak için gereken araçların seçimi ve uygulanmasıyla ilişkilendirir. Örneğin bir satranç programı, kazanmayı hedefler ve bu hedefe ulaşmak için en uygun hamleleri belirlemek üzere algoritmalara dayanır. Benzer şekilde bir navigasyon sistemi, kullanıcıyı en kısa veya en hızlı yoldan hedefe ulaştırmayı amaçlayan algoritmalarla çalışır. Bu tür modellerde, rasyonalite, belirli girdilere en uygun çıktıları sağlayan kuralların izlenmesi olarak tanımlanır. Hedeflere ulaşmak için seçilen araçlar genellikle tutarlılık, süreklilik, verimlilik ve belirlenebilirlik gibi ölçütlere göre değerlendirilir. Hesaplamalı yaklaşımların sunduğu bu model, araçsal rasyonaliteyi insan zihninin temel işleyişi olarak kabul eder. Örneğin, bir makinenin “eğer-öyleyse” mantığına

---

<sup>438</sup> Kolodny - Brunero, “Instrumental Rationality”.

dayalı karar verme süreçleri, amaç ve araç ilişkisinin sistematik bir şekilde düzenlenmesiyle işler. Bir spam filtreleme algoritması, bir e-postanın spam olup olmadığını belirlemek için önceden tanımlanmış kurallar ve olasılıksal hesaplamalar kullanır. Bu süreçteki amaç, kullanıcıya yalnızca gerekli bilgileri sunmaktır; araç ise bu amacı gerçekleştirmek için kullanılan algoritmalarıdır. Bu nedenle hesaplamalı yaklaşımların özünde araçsal rasyonalite modelini önerdiğini söylemek mümkündür. Nitekim bu türden yaklaşımlar insan zihnini, amaçlarına ulaşmak için en uygun araçları seçen bir yapı olarak kavrar. Bu çerçevede araçsal rasyonalite tartışması, hesaplamalı yaklaşımların rasyonaliteye dair önerdiği bu modeli daha iyi anlamak ve değerlendirmek için önemli bir zemindir.

Bachelard ve Searle'ü aynı çizgide buluşturan boşluktaki rasyonalite modeline geçmeden önce, hesaplamalı yaklaşımın dayandığı araçsal rasyonalitenin filozoflar tarafından farklı amaç ve ilgiler doğrultusunda kullanılmış olmakla birlikte, felsefe geleneğinde oldukça köklü bir geçmişe sahip olan bir akıl yürütme biçimi olduğunu belirtmekte fayda vardır. Örneğin Aristoteles, eyleme geçiren akıl — ya da diğer bir ifadeyle pratik akıl (*praktikos nous*) — “bir amaca yönelik olarak hesaplayan akıl” şeklinde tanımlamıştır.<sup>439</sup> Ona göre pratik akıl yürütme, doğrudan arzulan amaçlardan çok, bu amaçlara ulaşmayı sağlayacak araçlarla ilgilidir. Benzer bir yaklaşım Hume'un akla dair ünlü iddiasında da görülmektedir. Hume, aklın yalnız başına hiçbir zaman bir eylem üretemeyeceğini ve daima “tutkuların kölesi” olduğunu savunmuş; aklın işlevini, bir tutkuya ya da tasarlanmış bir ereğe ulaşmak için gerekli araçları seçmek olarak tanımlamıştır.<sup>440</sup> Hume'un şu ifadesi bu görüşü destekler: “Parmağımın çizilmesi yerine bütün dünyanın yok olmasını yeğlemenin akla aykırı olmadığını” belirtmiş ve rasyonalitenin esasen arzuları

---

<sup>439</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 433a10-21; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2017), 1112b10.

<sup>440</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 279.

tatmin etme işlevine işaret ettiğini vurgulamıştır.<sup>441</sup> Bu yaklaşım, Kant'ın ahlak felsefesindeki araçsal rasyonalite anlayışıyla da belirli paralellikler taşımaktadır. Kant, ahlaki eylemdeki rasyonel ilkeyi şu şekilde açıklamıştır: “Amacı isteyen kişi, araçları da isteyecektir.”<sup>442</sup> Ancak Kant, bu önermeyi analitik bir buyruk olarak değerlendirmiş ve maksimin her özne için genel bir yasa olması gerektiğini vurgulamıştır. Bununla birlikte, kişi kendi amaçlarına ulaşmak için gerekli araçları kullanmakta başarısız olduğunda, aklın belirleyici bir etkiye sahip olamayacağını da kabul etmiştir. Bu meyanda amaca odaklanan bir kişinin rasyonelliği, yalnızca araçları isteme zorunluluğuna dayalı bir yapıya ulaşma önerisine varmıştır.<sup>443</sup>

Çağdaş literatürde de rasyonalitenin amaçlardan çok araçlarla ilgili olduğu iddiası, araçsal rasyonalite başlığı altında özel argümanlarla daha güçlü bir şekilde savunulmaktadır. Lewis Carroll'un “What the Tortoise Said to Achilles” adlı makalesinde yer alan ünlü paradoks, rasyonalitenin araçlarla ilişkisini destekleyen önemli bir argüman olarak değerlendirilir.<sup>444</sup> Bu paradoks, Zenon'un ünlü Achilles ile Kaplumbağa paradoksunun modern bir uyarlaması olarak sunulmuştur. Ancak bu kez hareketin imkânsızlığını göstermek yerine, mantığın gücü ve sınırlamaları üzerine bir meydan okuma içermektedir. Achilles ve

---

<sup>441</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 278.

<sup>442</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 34.

<sup>443</sup> Bu çalışmada, araçsal rasyonalitenin tarihsel temellerini kavramak amacıyla Aristoteles, Hume ve Kant'ın belirli görüşleri üzerinde özellikle durulmaktadır. Söz konusu filozoflar, rasyonalitenin farklı yönlerini aydınlatmakla birlikte düşüncelerinin yalnızca araçsal boyutla sınırlı olmadığına bilincindeyiz. Burada kapsamlı bir felsefi değerlendirme yapmaktan ziyade onların araçsal rasyonaliteye temas eden yönlerini kavramsal odak doğrultusunda ele almak hedeflenmiştir. Öyle ki her ne kadar Aristoteles, pratik aklı “bir amaca yönelik hesaplama” olarak tanımlamış olsa da buradaki hesaplamayı erdem ve mutluluğa dayanan teleolojik bir bütünlük içinde konumlandırmıştır. Yine Hume, aklın tutkuların hizmetinde olduğunu ifade etmekle birlikte rasyonalitenin yalnızca araçlar ve amaçlarla değil ahlaki duygular ve toplumsal bağlarla da iç içe olduğunu dile getirmiştir. Benzer şekilde Kant, araçsal rasyonalitenin koşullu buyruklarla sınırlı olduğunu belirterek, kategorik buyruklar aracılığıyla evrensel yasaların ve ahlaki özgürlüğün temellendirilmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla Aristoteles, Hume ve Kant'ın rasyonalite anlayışları araçsal rasyonalitenin ötesine geçmekte ve daha geniş bir insan anlayışını ortaya koymaktadır. Ancak çalışmamızın amacı, araçsal rasyonalitenin temel yapısını görünür kılmak olduğundan, bu filozofların yalnızca rasyonalite yönelik verdikleri tanımlar dikkate alınmış diğer düşünsel boyutları ise burada ayrıntılı biçimde ele alınmamıştır. Bu sınırlamanın, ilgili filozofların daha geniş perspektiflerinin farkında olduğumuz gerçeğini değiştirmedikçe özellikle belirtmek isteriz. Detaylı bir okuma için bkz; Kolodny - Brunero, “Instrumental Rationality”.

<sup>444</sup> Lewis Carroll, “What The Tortoise Said to Achilles”, *Mind* 4/18 (1895), 278-280.

kaplumbağa arasındaki bu yeni düelloda, mantığın kendi iç tutarlılığı üzerinden bir gerilim yaratılır. Paradoks, kaplumbağanın sonsuz bir mantıksal gerileme döngüsüyle Achilles'i tekrar tekrar alt ettiği bir yapıya sahiptir. Sonuç olarak Achilles hiçbir zaman başarıya ulaşamaz; çünkü mantığın kendi içindeki sonsuz döngü, onu her adımda geriye çeken ve çözümü sürekli erteleyen bir labirent oluşturur:

(A) Aynı şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir.

(B) Üçgenin iki tarafı birbirine eşittir.

Öyleyse,

(Z) İki taraf birbirine eşittir.<sup>445</sup>

Bu paradoks, Kaplumbağa'nın (A) ve (B) öncüllerini kabul etmesine rağmen, bu öncüllerin mantıksal olarak zorunlu kıldığı (Z) sonucunu benimsemeye nasıl ikna edilebileceği sorununa odaklanır. Achilles, aralarındaki mantıksal bağı kurmak için eksik olan bir önermeyi, yani (C) — “Eğer (A) ve (B) doğruysa, (Z) de doğru olmalıdır” — önerir. Ancak Kaplumbağa, (C)'yi kabul ettiği hâlde (Z)'yi benimsemeyi reddeder ve şüpheli tavrını sürdürür. Bu durum Achilles'in ne kadar yeni öncül eklerse eklesin, Kaplumbağa'yı (Z)'yi kabul etmeye ikna edememesiyle sonuçlanır.<sup>446</sup> Lewis Carroll'un geliştirdiği bu paradoks, araçsal rasyonalite bağlamında mantıksal akıl yürütmenin neden her zaman başarıya ulaşamayabileceğini göstermektedir. Paradoksun temelinde, Kaplumbağa'nın (A) ve (B) öncüllerinden (Z) sonucuna ulaşmak için gerekli çıkarım kuralını — örneğin, genelde *modus ponens* olarak bilinen ‘Eğer P doğruysa ve P’den Q’ya geçiş doğruysa, Q da doğrudur’ ilkesini — uygulamayı reddetmesi yatar.<sup>447</sup> Kaplumbağa'nın odak noktası, sonuca ulaşmaktan ziyade çıkarım sürecinin kendisine yöneliktir ki, bu odak akıl yürütmenin her zaman bir tür aracı kullanmayı gerektirdiğini ileri süren görüşü destekler. Kaplumbağa'nın çıkarım kuralını bilmemesi ya da bilinçli

---

<sup>445</sup> Kolodny - Brunero, “Instrumental Rationality”.

<sup>446</sup> Carroll, “What The Tortoise Said to Achilles”, 278-279.

<sup>447</sup> Clarence Irving Lewis - Cooper Harold Langford, *Symbolic Logic* (New York & London: The Century Co., 1932), 126.

olarak reddetmesi, mantıksal süreçlerin yalnızca öncüllerle değil aynı zamanda bu öncülleri bağlayan kurallarla ilerlediğini gösterir. Dolayısıyla Kaplumbağa'nın direnci, araçsal rasyonalite tartışmasına doğrudan bir örnek oluşturur: Sonuca ulaşmak için yalnızca öncüllerin değil bu öncüller arasındaki bağları kuran araçların da kabul edilmesi gereklidir. Kaplumbağa'nın bu araçlara yönelik isteksizliği, paradoksun kalbinde yer alır ve akıl yürütme süreçlerinin işlevselliğini sekteye uğratır.

Carroll'un paradoksu, her ne kadar doğrudan araçsal rasyonalitenin kavramsal tartışmasını yürütmese de akıl yürütmenin araçlara bağımlılığını dolaylı biçimde görünür kılar. Bu doğrultuda araçsal rasyonalitenin doğasına ilişkin meseleler Russell, Hempel ve Rescher gibi düşünürler tarafından daha açık ve sistematik bir çerçevede ele alınmıştır. Aslında Hume'un "Akıl tutkuların kölesidir ve öyle olmalıdır" şeklindeki ünlü ifadesi, araçsal rasyonalitenin temel varsayımının erken bir ifadesi olarak kabul edilir.<sup>448</sup> Çünkü Hume'a göre akıl, kendi başına hedefler belirleyemez daha çok mevcut arzulara hizmet eden uygun araçları seçmekle görevli bir işleve sahiptir ki, bu yaklaşım, modern dönemdeki araçsal rasyonalitenin kavramsallaştırılacağı düşünsel zemini hazırlamıştır. Öyle ki Russell, bu görüşü temel alarak makul bir insanın aklın işlevini bu bağlamda anlaması gerektiğini savunur. Ona göre akıl, açık ve kesin bir amaca hizmet eder: "Aklın görevi, istediğiniz amaca ulaşmak için doğru araçları seçmektir. Bu, amaçların seçimiyle hiçbir şekilde ilgili değildir."<sup>449</sup> Russell'ın bu tanımı, akli bir rehber ya da yönlendirici mekanizma olarak konumlandırır; fakat bu mekanizmanın amaçları belirlemek yerine araçların seçimiyle sınırlı olduğunu vurgular. Yirminci yüzyılın en önemli bilim felsefecilerinden biri kabul edilen Hempel, bu görüşü daha somut bir düzleme taşıyarak rasyonelliğin bir eylemle nasıl ilişkilendirilebileceğini sorgular. Ona göre bir kişinin

---

<sup>448</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 279.

<sup>449</sup> Bertrand Russell, *Human Society in Ethics and Politics* (London: Routledge, 1954), 8.

rasyonel olarak nitelendirilmesi, o kişinin amacına ulaşmak için uygun ve makul araçları seçip seçmediği ile ilgilidir. Ayrıca Hempel metodolojik bilim kuramını açıklarken bilimsel araştırmayı bir “rasyonel arayış” olarak tanımlar.<sup>450</sup> Bilimsel araştırmanın belirli hedefler ve bu hedeflere ulaşmak için izlenen metodolojik ilkeler üzerine kurulu olduğunu belirtir. Bu ilkelerin araçsal rasyonalite açısından meşrulaştırılması gerektiğini vurgular. Dolayısıyla bilimsel anlayışın rasyonel bir çerçeveye oturtulabilmesi, hedeflerle yöntemler arasındaki araçsal ilişkinin açık bir biçimde gösterilmesine bağlıdır.<sup>451</sup> Hempel’in bu vurgusu, yalnızca bireysel rasyonel kararların değil aynı zamanda bilimsel etkinliklerin de metodolojik açıdan araçsal ilkelere dayanarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Böylece rasyonalite hem bireysel hem de bilimsel düzeyde, hedeflere ulaşmaya yönelik etkinliklerin yöntemsel tutarlılığıyla anlam kazanır.<sup>452</sup>

Russell ve Hempel’in yanı sıra rasyonalitenin doğasına dair son derece kapsamlı bir çalışma ortaya koyan Rescher, rasyonalitenin işlevini esasen bireyin mevcut araçları en etkin şekilde kullanarak hedeflerine ulaşma kapasitesi çerçevesinde tanımlar.<sup>453</sup> Bununla birlikte Rescher, sadece araçların amaca uygunluğunu ölçen dar bir çerçeveye yetinmeyip, rasyonalitenin bireyin bilişsel ve etik kapasitelerini geliştiren daha geniş bir süreç olarak kavranması gerektiğini de ileri sürer.<sup>454</sup> Fakat bu genişletme çabası, rasyonalitenin nihayetinde bireysel amaçlara hizmet eden bir etkinlik olarak konumlandırılması nedeniyle, araçsal rasyonalitenin temel tanımsal sınırlarını aşmaksızın kalır.<sup>455</sup>

---

<sup>450</sup> Carl G. Hempel, “Scientific Rationality: Analytic vs. Pragmatic Perspectives”, *Rationality Today*, ed. T. Geraets (Ottawa: University of Ottawa Press, 1979), 58.

<sup>451</sup> Carl G. Hempel, “Rational Action”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 35 (1962), 6.

<sup>452</sup> Wesley C. Salmon, “Carl G. Hempel on the Rationality of Science”, *The Journal of Philosophy* 80/10 (1983), 557.

<sup>453</sup> Rescher, *Rationality*, 1-2.

<sup>454</sup> Nicholas J. Moutafakis, *Rescher on Rationality, Values, and Social Responsibility A Philosophical Portrait* (Frankfurt: Ontos Verlag, 2007), 12.

<sup>455</sup> Rescher, *Rationality*, 12-13.

Russell, Hempel ve Rescher'in tanımlamaları, araçsal rasyonalitenin çağdaş felsefi literatürde kazandığı kuramsal çerçeveyi belirginleştirir. Bu yaklaşıma göre rasyonalite, belirlenmiş bir amaca ulaşmak için en uygun yolları seçme sürecidir. Rasyonel olma hâli, bu yolların etkinliği, tutarlılığı ve hedefe katkısı üzerinden değerlendirilir. Rasyonalitenin işlerlik kazandığı tüm yapı, esasen eldeki araçlarla mümkün olan en iyi sonuçları hedefleyen bir süreç olarak kavranır. Bu anlayış yalnızca bireysel karar süreçlerinde değil bilimsel yöntemlerin yapılandırılmasında da etkili olur. Özellikle Hempel'in bilimsel metodolojiye dair analizleri, araçsal rasyonalitenin bireysel faydayı sağladığı kadar yöntemsel tutarlılık ve hedefe uygunluk ilkeleri üzerinden bilimsel pratiklere yön verme kapasitesine de sahip olduğunu gösterir. Bu katkılar, aklın işlevine dair pratik bir perspektif sunarak rasyonalitenin hem teorik hem de uygulamalı boyutlarını anlamamıza yardımcı olur.

Bu felsefi arka planla birlikte Turing-sonrası süreçte bilgisayar ve yapay zeka çalışmaları ekseninde öne çıkarak hesaplamalı yaklaşımıcılar arasında en önemli kuramcılardan biri olan Herbert A. Simon, rasyonaliteyi belirli prosedürler ve kurallar çerçevesinde işleyen bir süreç olarak tanımlar. Simon çalışmalarında sınırlı rasyonalite (bounded rationality) ve prosedürel rasyonalite (procedural rationality) şeklinde farklı rasyonalite tanımlamaları ileri sürse de<sup>456</sup> bu tanımların tümü, genel olarak amaçlar ile

---

<sup>456</sup> Açıkçası Simon'un sınırlı rasyonalite (bounded rationality) ve prosedürel rasyonalite (procedural rationality) kavramsallaştırmaları, geleneksel rasyonalite tanımını ideal koşullar kurgusundan çıkararak daha gerçekçi sınırlılıklar çerçevesinde yeniden formüle etme girişimi olarak karşımıza çıkar. "Sınırlı rasyonalite" kavramı, bireylerin karar alma süreçlerinde bilgi eksikliği, işlem kapasitesi sınırlamaları ve zaman baskıları nedeniyle optimal değil yeterli (satisficing) sonuçları hedeflediğini ifade ederken "prosedürel rasyonalite", bir kararın doğruluğunun yalnızca sonuca göre değil karar alma sürecinin izlediği yöntem ve süreçlerin geçerliliğine göre de değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelir. Ancak Simon'un bu kavramsal açılımları, rasyonalitenin geleneksel anlamda yerleşik olan temel yapısını dönüştürmez; halen rasyonalite amaçlara ulaşmak için araçların etkin kullanımına dayalı bir mekanizma olarak tanımlanır. Özellikle Simon'un "akıl kiralık bir silahtır" nitelemesi, onun rasyonalitenin nihai olarak amaca bağlı araçsal bir işlev gördüğüne dair yaklaşımını açık biçimde ortaya koyar. Bkz; Herbert A. Simon, "From Substantive to Procedural Rationality", *25 Years of Economic Theory*, ed. T. J. Kastelein - Simon K. Kulpers (Leiden: Martinus Nijhoff, 1976), 67; Herbert A. Simon, *Models of Man*

onlara ulaşmayı sağlayacak araçlar arasındaki uygunluk esasına sadık kalır.<sup>457</sup> Simon'un rasyonaliteyi araçlarla ilgili olduğuna dair vurgu yaparken zikrettiği şu sözler, çalışmamız boyunca sorgulanan araçsal rasyonalitenin, daha doğrusu rasyonalitenin araçsal hale getirilmesinin çarpıcı bir örneği olarak karşımıza çıkar:

Rasyonalitenin bütünüyle araçsal olduğunu görüyoruz. Bize nereye gitmemiz gerektiğini söyleyemez; en iyi ihtimalle oraya nasıl gideceğimizi söyleyebilir. Sahip olduğumuz hedeflerin - ister iyi ister kötü olsun- hizmetinde kullanılacak kiralık bir silahtır. Zorluklarımızı kötülüğe mi yoksa cehalete ve irrasyonelliğe mi, hedeflerin bayağılığına mı, yoksa onlara nasıl ulaşacağımızı bilmememize mi atfettiğimiz, insanlığın durumuna ilişkin görüşümüzde büyük bir fark yaratır.<sup>458</sup>

Simon'un ifadesi, rasyonalitenin araçsallığını yalnızca bireylerin hedeflerine ulaşma yollarını seçmede bir rehber olarak görmekle sınırlamaz; aynı zamanda rasyonalitenin nötr bir yapı olduğunu ve hedeflerin doğruluğunu ya da ahlaki değerini sorgulamakla ilgilenmediğini açıkça ortaya koyar. Rasyonalitenin işlevini "kiralık bir silah" metaforuyla tanımlayan Simon, onun hem yapıcı hem de yıkıcı amaçlar doğrultusunda eşit şekilde kullanılabileceğini vurgular ki, bu tanım, rasyonalitenin işlevselliğini amaca ulaşma süreçleriyle sınırlar ve ahlaki, duygusal veya kültürel değerlerin, rasyonel işlem süreçlerinin dışında kaldığını ima eder. Bu bağlamda Simon'un şu sorusu dikkate değerdir: İnsanlığın karşı karşıya olduğu temel sorun, hedeflerimizin bayağılığından mı yoksa bu hedeflere ulaşmanın yollarını bilememekten mi kaynaklanmaktadır? Bu soru araçsal rasyonalitenin yalnızca yöntemsel etkinliğe

---

(New York: John Wiley, 1957), 198; Herbert A. Simon, *Reason in Human Affairs* (Stanford: Stanford University Press, 1983), 7.

<sup>457</sup> Gustavo Barros, "Herbert A. Simon and the Concept of Rationality: Boundaries and Procedures", *Brazilian Journal of Political Economy* 30/3 (2010), 457.

<sup>458</sup> Bu alıntıda Simon, "reason" terimini kullanmaktadır. Ancak çalışmamızın genel kavramsal çerçevesine ve ilgili pasajın bağlamına uygun olarak "reason" kavramı burada "akıl" yerine "rasyonalite" olarak çevrilmiştir. Zira Simon'un tartıştığı mesele, bireyin akıl yetisi genelinde değil hedeflere ulaşmada araçları seçme ve kullanmadaki işlevsellik bağlamında rasyonalitenin doğasına ilişkindir. Bu nedenle ilgili çevrilerde "rasyonalite" terimi tercih edilmiştir. Bkz; Simon, *Reason in Human Affairs*, 7.

odaklanmasının yarattığı kavramsal sınırları görünür kılar. Zira rasyonalitenin doğru araçları seçme konusunda ne kadar başarılı olursa olsun, hedeflerin doğasının sorgulanmaması bireysel ve toplumsal düzeyde irrasyonel ya da yıkıcı sonuçlara yol açabilir. Böylece araçsal rasyonalitenin temel sorunu, araç seçimi yanı sıra amaç olarak belirlenen hedeflerin eleştirisiz kabul edilmesinde ortaya çıkar.

Kanaatimize göre Simon'un bu yaklaşımı, araçsal rasyonalite kavramının sınırlarını da belirginleştirir: Rasyonalite, yalnızca araçların etkinliğini değerlendiren bir mekanizma olduğu sürece hedeflerin kendisini sorgulamaktan kaçınır. Bu çerçevede araçsal rasyonaliteye ilişkin iki temel sorunu gündeme getirir. Birincisi, rasyonalitenin tarafsızlığı ve hedeflere ilişkin yargıda bulunmaması, ister istemez insan davranışlarını değerlendirirken değerlerin ve ahlaki sorumluluğun rolünü dışarıda bırakır. İkincisi, rasyonalitenin araçsallığı, rasyonel olmayı salt teknik bir başarıya indirger; böylece akıl, hedeflerin doğru olup olmadığını sorgulayan bir bilinçten ziyade yalnızca mevcut hedeflere hizmet eden bir araç optimizasyon sistemine dönüşür. Çalışmamız açısından bu iki temel sorun, araçsal rasyonalitenin geçerliliğini ve açıklayıcı gücünü sorgulatırken, aynı zamanda araçsal rasyonalitenin ötesine geçerek hedeflerin niteliğini ve bu hedeflerin insani ve etik bir bağlama nasıl yerleştiğini anlamak için daha geniş bir tartışmanın başlatılması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Öyle ki rasyonalite, sorunların çözümünde kritik bir rol oynasa da yalnızca araç seçimine odaklandığında bu çözümlerin insani değerlerle, toplumsal pratiklerle ne denli örtüşeceği veya bunları karşılayabileceği belirsiz kalacaktır. Dahası bu dar odak, rasyonel olarak değerlendirilecek olan tercihlerin veyahut çözümlerin uzun vadeli etkilerini, etik sonuçlarını ve daha geniş toplumsal bağlamdaki yansımalarını göz ardı etme riski taşır. Bu durumda rasyonel olarak seçilmiş araçların, insani ihtiyaçları ve değerleri tatmin etmek yerine paradoksal bir şekilde onların zedelenmesine yol açabilir.

Simon'un araçsal rasyonaliteye ilişkin değerlendirmeleri, yalnızca bireysel aklın sınırlarını ve hedeflerin sorgulanmamasının doğurabileceği problemleri görünür kılmakla kalmaz aynı zamanda bireysel tercihlerden kolektif bir rasyonalite yapısına geçişin doğasında taşıdığı güçlükleri de ima eder. Bu doğrultuda bireysel tercihlerden toplumsal bir akıl yürütme mekanizması üretmenin zorluklarını sistematik olarak ele alan önemli bir analiz, Arrow'un ünlü olanaksızlık teoreminde (ya da kendi ifadesiyle "genel olasılık teoreminde") bulunur. Arrow'un analizi, bireysel tercihlerin toplumsal bir sıralamaya dönüştürülmesini beş temel aksiyom çerçevesinde inceler ve bunların eşzamanlı olarak sağlanmasının matematiksel olarak imkânsız olduğunu ortaya koyar.<sup>459</sup> Bu aksiyomlardan ilki olan Sınırsız Alan (Unrestricted Domain), bireysel tercihlerin tüm mantıksal olarak mümkün profillerinin kapsanmasını gerektirir.<sup>460</sup> Bu aksiyom, her bireyin herhangi bir tercih sıralaması yapabilmesi durumunda, sosyal refah fonksiyonunun her duruma bir toplumsal sıralama ataması gerektiğini ifade eder. Ancak bu çeşitlilik ve çatışma, toplumsal düzeyde tutarlı bir rasyonalite modeli kurmayı zorlaştırır. İkinci olarak Pareto İlkesi (*Pareto Principle*), bireylerin tümü bir sosyal durumu diğerine tercih ettiğinde, toplumun da aynı sıralamayı benimsemesini şart koşar.<sup>461</sup> Ancak bu ilke, bireyler arası karşılaştırmaları dışladığı için toplumsal rasyonalite kavrayışının öznelerarasılığı iğermesini engeller. Üçüncü olarak İlgisiz Alternatiflerin Bağımsızlığı (*Independence of Irrelevant Alternatives*), toplumsal sıralamanın bağlamdan soyutlanmış bir şekilde bireysel tercihlere dayanmasını gerektirir. Eğer a ve b arasında bireylerin tercih sıralaması sabitse, toplumsal sıralamanın da yalnızca bu iki alternatif arasındaki tercihlere dayanması gerektiğini ifade eder. Ancak bu aksiyom,

---

<sup>459</sup> Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 46.

<sup>460</sup> Maskin - Sen, *The Arrow Impossibility Theorem*, 5; Eric S. Maskin, "Foreword to The Third Edition", *Social Choice and Individual Values*, kitap editörü Kenneth J. Arrow, v-ix (New Haven and London: Yale University Press, 2012), vii.

<sup>461</sup> Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 96.

bireylerin tercihlerini etkileyen bağlamsal unsurları dışladığı için, sosyal tercihlerin bağlamsal zenginlikten yoksun kalmasına yol açar.<sup>462</sup> Dördüncü olarak Diktatörsüzlük (*Nondictatorship*), toplumsal karar alma süreçlerinde bireylerin eşitliğini garanti etmeye çalışır. Hiçbir birey, toplumsal sıralamayı kendi tercihleriyle tamamen belirleyemez. Ancak Arrow'un çerçevesinde bu aksiyomun diğerleriyle uyum içinde var olması mümkün değildir.<sup>463</sup> Beşinci ve son aksiyom olarak Geçişlilik (*Transitivity*), toplumsal sıralamanın tutarlı bir şekilde işlenmesini sağlayan bir aksiyomdur.<sup>464</sup> Ancak bireysel tercihlerin çeşitliliği ve toplumsal sıralamaların bağlamsal çelişkileri, bu geçişlilik ilkesini toplumsal düzeyde sağlamakta zorluk yaratır.

Arrow, bu teorik çerçevenin pratikte nasıl işlediğini göstermek için Marquis de Condorcet'in geliştirdiği ünlü "oy verme paradoksuna" (*paradox of voting*) başvurur.<sup>465</sup> Bu düşünsel deney, A", "B", "C" adlı üç bireyin x, y ve z şeklinde üç farklı sosyal durum arasında tercih yapma süreçlerine odaklanır. Buna göre A'nin tercih sıralaması şöyledir: x en iyi, ardından y ve son olarak z. B'nin sıralaması ise  $y > z > x$  şeklindedir; yani B'ye göre y en iyi, sonra z, en son x. C için sıralama  $z > x > y$ 'dir; C z'yi en iyi, ardından x ve son olarak y olarak sıralar.<sup>466</sup> Bu bireysel sıralamalardan, herkesin kabul edebileceği bir toplumsal sıralama yapmaya çalışılacak olsa, bu süreç sonunda birtakım çelişkiler ortaya çıkar. Örneğin Pareto İlkesi gereği, herkes bir durumu diğerine tercih ettiğinde toplumun da bu sıralamayı kabul etmesi gerekir. Fakat bu örnekte bireyler arasında böyle bir fikir birliği bulunmamaktadır. Benzer şekilde İlgisiz Alternatiflerin Bağımsızlığı aksiyomuna göre x ve y arasındaki sıralama, z'den etkilenmemelidir. Ancak z'nin bireyler tarafından

---

<sup>462</sup> Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 26.

<sup>463</sup> Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 30.

<sup>464</sup> Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 120; Maskin, "Foreword to The Third Edition", vii.

<sup>465</sup> Marquis de Condorcet, *Essai Sur L'application De L'analyse À La Probabilité Des Décisions Rendues À La Pluralité Des Voix*. (Paris: Imprimerie Royale, 1785), lvi-lx.

<sup>466</sup> Michael Morreau, "Arrow's Theorem", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2019. (Erişim 4 Şubat 2025)

farklı sıralanması,  $x$  ve  $y$  arasındaki sıralamayı dolaylı olarak değiştirebilir. Yine diktatörsüzlük aksiyomuna göre, hiçbir bireyin tercihi toplumsal sıralamayı tek başına belirleyemez. Ancak bireyler arasında mutlak bir uyum olmadığından, herhangi bir toplumsal sıralama mutlaka bir bireyin tercihine diğerlerinden daha fazla ağırlık vermek zorunda kalır. Üstelik bu durum, geçişlilik aksiyomunun da ihlaline yol açar: Eğer toplum  $x$ 'yi  $y$ 'den,  $y$ 'yi  $z$ 'den üstün görüyorsa, o halde  $x$ 'nin de  $z$ 'den üstün olması gerekir.<sup>467</sup> Ancak bireysel tercihlerden türetilen sosyal sıralamada bu tutarlılık sağlanamayacaktır. Dolayısıyla Arrow'un oy verme paradoksu örneği analizi, bireysel tercihlerden toplumsal bir sıralama oluşturmanın olanaksızlığını somut bir şekilde ortaya koyar.<sup>468</sup>

Toparlarsak Arrow'un analizi ve odaklandığı oy verme paradoksu örneği, araçsal rasyonaliteye dayalı bireysel çıkarımların belirli rasyonalite kriterlerini karşılayabilse bile, tutarlı ve adil bir toplumsal rasyonalite modeli üretmeye yetmediğini göstermektedir. Bireysel tercihlerden hareketle tutarlı bir toplumsal tercih sıralaması oluşturmak, Arrow'un formüle ettiği aksiyomlar eşzamanlı olarak sağlanmaya çalışıldığında matematiksel olarak olanaksız hâle gelir.<sup>469</sup> Bu durum araçsal rasyonalitenin bireysel düzeyde işleyebilirken, daha geniş bir kolektif düzlemde kapsamlı ve sürdürülebilir bir rasyonalite modeli kurma kapasitesinin bulunmadığını açık biçimde ortaya koyar.<sup>470</sup> Dolayısıyla araçsal rasyonalite, yalnızca bireysel hedefler bağlamında işlevsel olabilen bir mekanizma olarak işlerlik kazanmakta ancak toplumsal düzeyde etik, bağlamsal ve öznelarası gereklilikleri karşılamakta yetersiz kalmaktadır.

---

<sup>467</sup> Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 12.

<sup>468</sup> Yahya İncetahtacı, "Bir Yan Ürün Rejimi Olarak Demokrasi", *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (2024), 103-104.

<sup>469</sup> İncetahtacı, "Bir Yan Ürün Rejimi Olarak Demokrasi", 103.

<sup>470</sup> Arrow doğrudan bir rasyonalite tanımı yapmamakla birlikte bireysel tercihlerin çoğu zaman nihai değerlerden çok bu değerlere ulaşmaya yönelik araçsal hedefler etrafında şekillendiğini vurgular; bu durum rasyonalitenin örtük biçimde araçsal bir çerçevede tasarlandığını ima eder. Bkz; Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 86-87.

Arrow'un analizinde açığa çıkan bu sınırlılıklar yalnızca bireysel tercihlerden tutarlı ve adil bir toplumsal rasyonalite modeli üretmenin matematiksel olarak olanaksızlığını göstermekle kalmaz aynı zamanda araçsal rasyonalitenin bireysel düzeyde taşıdığı sınırlılıkların da görünür hale gelmesine katkı sağlar. Çalışmamız bu noktadan hareketle, Arrow'un ortaya koyduğu eleştirel zemini genişleterek araçsal rasyonalitenin üç temel sınırını daha açık biçimde değerlendirmeyi önermektedir. Birincisi, araçsal rasyonalite anlayışı, insanı doğası gereği tutarlı, hesaplanabilir ve her durumda rasyonel kararlar verebilen bir varlık olarak konumlandırır. Oysa pratik yaşamda insan zihni, çoğu zaman sezgi, duygulanım, alışkanlık ve bağlama bağlı yönelimler gibi çok katmanlı etkenler tarafından yönlendirilir. Dahası bireyler her zaman hedeflerine yönelik kararlı ve tutarlı biçimde hareket etmez; irade zayıflığı, karar çelişkileri ve duygusal sapmalar da insan eyleminin doğal bileşenleridir. Arrow'un aksiyomatik çerçevesi, bu çok boyutlu zihinsel işleyişi doğrudan ifade etmede ve bireysel tercihlerden tutarlı bir toplumsal sıralama oluşturmanın imkânsızlığına işaret ederek, insan rasyonalitesinin sabit ve evrensel bir yapıdan ziyade içinde bulunduğu sosyal, kültürel ve bireysel etkileşimlerle şekillenen, dolayısıyla bağlama göre farklılık gösteren ve bilişsel kapasitelerle kısıtlanan bir doğaya sahip olduğunu dolaylı biçimde ortaya koyar.

İkincisi, Arrow'un teoremindeki "İlgisiz Alternatiflerin Bağımsızlığı" aksiyomu, bireylerin kararlarını etkileyen bağlamsal unsurları dışarda bırakarak, tercihlerin yalnızca sabit yapılar üzerinden belirlendiği varsayımına dayanır. Oysa gerçek dünyada bireysel tercihler, çoğu zaman toplumsal, ahlaki, ekonomik ve kültürel bağlamlardan beslenir. Oysa Arrow'un modelinde bu çok katmanlı yapı yeterince hesaba katılmaz; sosyal durumlar genellikle indirgenmiş ve değer-nötr bir şekilde ele alınır. Bu yaklaşım, bireysel özerklik ve etik sorumluluk gibi temel kavramları dışlayarak, bireysel özgürlüğün

sınırlarını teknik tutarlılık adına daraltma riskini taşır.<sup>471</sup> Özellikle bireylerin tercih yoğunlukları, refah düzeyleri ya da kişisel hakları gibi öznelarası karşılaştırmaların dışlanması, toplumsal karar süreçlerinde adalet ve sosyal refah gibi normatif değerlere ulaşmayı engeller. Böylece Arrow'un analizi, bireysel tercihlerin ötesinde etik ve insani değerlere duyarlı bir toplumsal rasyonalite modeline duyulan ihtiyacı güçlü biçimde görünür kılar.

Üçüncüsü, araçsal rasyonalitenin varsaydığı model, yalnızca araçlara değil, aynı zamanda belirli bir gerçeklik anlayışına da dayanır. Burada söz konusu olan, amaçların sorgulanmadığı aksine sabit kabul edildiği ve yalnızca bu amaçlara ulaşmak için en etkili yolların belirlendiği bir çerçevedir. Bu yaklaşımın temelinde epistemolojik olarak durağan, kesin ve temsil edilebilir bir gerçeklik anlayışı yatar. Özellikle hesaplamalı yaklaşımların felsefi arka planında yer alan analitik geleneğin –Frege, Russell ve Tractatus dönemindeki Wittgenstein gibi figürlerin– dil ile gerçeklik arasında kurduğu örtüşmeci doğruluk anlayışı hatırlandığında, burada sabit, değişmeyen ve her özne için ortaklaşa tanımlanabilir bir gerçekliğin var olduğu varsayılır. Oysa tarihsel olarak baktığımızda bilginin ilerleyişi epistemolojik kopuşlar, devrimsel dönüşümler ve kavramsal şema değişimleri üzerinden gerçekleşmektedir. Gerçeklik, özne ile kurulan temasla biçim değiştirebilir; bilimsel paradigmlar dönüşür, algı çerçeveleri evrilir. Bu durum rasyonalitenin de sabit bir formdan çok, değişken, çoğulcu ve bağlama duyarlı bir yapıda ele alınması gerektiğini düşündürür. Dolayısıyla her rasyonalite anlayışı bir gerçeklik algısına dayanır ve her gerçeklik tasavvuru da belirli bir rasyonalite modelinin izlerini taşır. Bu noktada araçsal rasyonalitenin sunduğu sabit yapı, insan düşüncesinin dinamik, yaratıcı ve tarihsel yönlerini temsil etmekte yetersiz kalır. Sonuç olarak,

---

<sup>471</sup> Maskin - Sen, *The Arrow Impossibility Theorem*, 15; Amartya Sen, “The Impossibility of a Paretian Liberal”, *Journal of Political Economy* 78/1 (1970), 153.

Simon'un bireysel düzeyde işleyen araçsal rasyonalite anlayışına getirdiği eleştirilerle temellenen sorgulama hattı, Arrow'un kuramsal çerçevesiyle birlikte toplumsal düzeyde derinleşmiş; böylece insanın doğası gereği tutarlı ve tekil bir rasyonel varlık olarak kabul edilmesinden, toplumsal ilişkilerin karmaşık yapısına ve bilgiyle gerçeklik arasındaki temsil sorununa kadar uzanan daha kapsamlı bir rasyonalite tartışmasına zemin hazırlamıştır.<sup>472</sup>

Araçsal rasyonalitenin birey, toplum ve gerçeklik düzeyinde yol açtığı bu türden sınırlılıklar, esasen bu yaklaşımın dayandığı indirgemeci varsayımlardan beslenir. Söz konusu sınırlılıklar yalnızca insan doğasına ilişkin basitleştirici kabullerden değil aynı zamanda rasyonaliteyi amaçlara ulaşmayı sağlayan teknik bir işleyiş olarak kavrayan epistemolojik çerçeveden kaynaklanır. Bu bölüm araçsal rasyonalitenin inşa ettiği dar çerçevenin dışında kalan ve bu çerçevenin doğurduğu krizleri aşan bir yönelimin, Bachelard ve Searle'ün düşüncelerinde nasıl şekillendiğini göstermeyi hedefler. Bu meyanda çalışmamızın bu bölümündeki tartışma, dört temel argüman etrafında ilerlemektedir. Öncelikle rasyonalitenin araçsallaştırılması meselesi ele alınacak; insanın yalnızca tutarlı ve hesaplanabilir bir varlık olarak kavranmasının, irade zayıflığı gibi durumları açıklayamaz hale getirdiği ve rasyonel eylemin indirgenmiş bir araç kullanımı becerisine dönüştüğüne dikkat çekilecektir. Bu bağlamda insanın rasyonel doğasının, deyim yerindeyse salt hayvani dürtülerle özdeşleştirilen bir işlevsellik üzerinden niçin anlaşılamayacağı ileri sürülecektir. Bu eleştirel çerçevenin ardından, söz konusu indirgemelere karşılık sunduğumuz alternatif bir rasyonalite anlayışı olan boşluktaki rasyonalite kavramı tanıtılacaktır ki bu yaklaşım, rasyonel eylemi yalnızca araçsal etkinliklerle sınırlamayan aksine, eylemin özgürlük, benlik ve bağlama duyarlı yönlerini

---

<sup>472</sup> Maskin - Sen, *The Arrow Impossibility Theorem*, 7-8.

içeren çok katmanlı bir süreç olarak ele almaktadır. Boşluktaki rasyonalite, insanın karar anlarındaki belirlenimsizliği, yaratıcı sapmaları ve etik sorumluluğunu bir sapma değil rasyonalitenin asli bileşenleri olarak değerlendirir ki, böylesi bir kavrayış, rasyonalitenin bağlamın, yönelimin ve sorumluluğun kesintili ve öngörülemez koşullarda yeniden inşasına karşılık gelir. Böylelikle insani eylem önceden tanımlanmış hedeflere ulaşmakla değil bu hedeflerin anlamını sorgulamakla ve çoğu zaman bu anlamı “boşlukta” kurmakla ilişkilendirilmektedir.

Boşluktaki rasyonalite kavramsallaştırmasının ardından, bu yaklaşımın içerdiği temel iddia, yani rasyonalitenin bireysel bilinç ve tercihlere dayalı sabit bir yeti değildir; öznelarası ilişkiler ve toplumsal etkileşimler içinde oluşan dinamik bir süreç olduğu düşüncesi ortaya konacaktır. Zira rasyonalite, bireyin kendi içine kapalı bir biçimde gerçekleştirdiği tutarlı çıkarımlarla sınırlı değildir. Anlamın paylaşılması, normların kurulması ve değerlerin gerekçelendirilmesi, ancak toplumsal bağlamda mümkün hale gelir. Bu bağlamda, boşluktaki rasyonalite anlayışı, rasyonaliteyi bireysel aklın sınırlarında işleyen teknik bir düzenekten çok, farklı özneler arasında kurulan, kamusal alanda gelişen bir etkileşim biçimi olarak değerlendirir. Böylece araçsal rasyonalitenin aşamadığı bireysellik sınırına karşılık rasyonalitenin kamusal ve kolektif yönü vurgulanır.<sup>473</sup> Buna ilaveten rasyonalitenin yalnızca amaçlar ve araçlar arasında kurulan

---

<sup>473</sup> Çalışmamız boşluktaki rasyonalite kavramıyla ileri sürülen, rasyonalitenin bireysel değil öznelarası ve kolektif bir süreç olduğu yönündeki yaklaşım, rasyonalite kuramlarının bireysel ve kolektif düzeyde nasıl yapılandırıldığına dair literatürdeki tartışmalara aşınadır. Söz gelimi John Elster, *Ekşi Üzümler* (Sour Grapes) adlı eserinde rasyonalite kavramını bireysel ve kolektif düzeylerde, her biri “dar” ve “geniş” versiyonlarıyla ele alır. Bu dört modelin her birini çözümleyici bir bakışla değerlendiren Elster, insan davranışlarının sadece mantıksal ya da fayda temelli açıklamalarla anlaşılamayacağını aksine irrasyonel görünen tercihlerin arkasında çoğu zaman psikolojik, duygusal ve toplumsal etkenlerin belirleyici rol oynadığını ileri sürer. Bkz; Elster, *Ekşi Üzümler*, 13-14. Ayrıca Elster, rasyonel tercih kuramlarının soyut varsayımlarına karşı eleştiriler geliştirerek, insan davranışının gerçek koşullar altında daha karmaşık, değişken ve bağlamsal biçimlerde işlediğini savunur. Bu bağlamda, “biçimsel uygunluk yerine gerçekliğe göre hareket edilecekse” rasyonalite anlayışının gözden geçirilmesi gerektiğini belirtir: “(...) uygunluk yerine gerçeklik tarafından yönetiliyorsa, kısmi veya eksik tercih sıralamaları koyutmakla, fail seçenekler hakkında bilgi edindikçe içsel değişime uğrayan tam bir tercih sıralamasını koyutmak arasında bir seçim söz konusu gibi görünüyor. Hem tam hem de

işlevsel bir uygunluk biçimi olarak değil aynı zamanda gerçeklikle kurulan ilişki biçimi olarak da düşünülmesi gerektiği gösterilecektir. Gerçeklik, durağan, dışsal ve değişmez bir nesnellik değildir; yorumlanan, yargılanan ve dönüştürülebilene bir yapı olarak ele alınmalıdır. Boşluktaki rasyonalitenin dayandığı bu gerçeklik anlayışı, ontolojik düzlemde çoğul ve dinamik bir varlık görüşüne yaslanırken epistemolojik düzlemde ise bilginin bu değişken yapıyla temas yollarına odaklanır. Bu çerçevede hakikatin sabit bir temsilini değil daha çok bu temsile yönelen rasyonel tutumların kendisini de tartışmaya açar. Sonuç olarak bu dört argüman etrafında geliştirilecek tartışmalar aracılığıyla çalışmamız, rasyonalitenin salt teknik bir işlev olmaktan öte boşlukların sunduğu imkânlarla şekillenen, toplumsal etkileşimler içinde oluşan ve gerçeklikle kurduğu canlı bağ sayesinde sürekli yeniden tanımlanan bir insan etkinliği olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir.

### **2.1.1. Rasyonalitenin Araçsallaştırılması ve Sınırlılıkları**

Daha önce açıklandığı üzere araçsal rasyonalitenin temelinde belirlenen amaçlara ulaşmak için en uygun araçların seçilmesi yatar.<sup>474</sup> Bu anlayış, karar ve eylem süreçlerinde rehberlik ederek, hedeflere etkili ve verimli bir şekilde ulaşmayı sağlar. Gündelik yaşamdan bilimsel çalışmalara kadar birçok alanda araçsal rasyonalite, zaman, kaynak ve çaba gibi sınırlayıcı faktörler karşısında doğru tercihlerin yapılmasına olanak tanır. Her durumda bir hedef belirlenir; bu hedef doğrultusunda mevcut seçenekler

---

değişmez tercihleri koyutlamak ise gerçeklikten epey uzak olur (...)" Bkz; Elster, *Ekşi Üzümler*, 22. Çalışmamızda kavramsallaştırılan boşluktaki rasyonalite, Elster'in bu eleştirel zeminini önemsemekle birlikte, yalnızca sapmaları ya da irrasyonel unsurları açığa çıkarmayı değil bizzat bu unsurların rasyonalitenin yeniden inşasında oynayabileceği yaratıcı ve dönüştürücü rolü araştırmayı hedefler. Farklı bakış açılarının, bağlamsal kaymaların, duygusal tepkilerin ve öznelerarası etkileşimlerin, klasik anlamda irrasyonel gibi görünen anların rasyonalitenin kendini dönüştürdüğü alanlar olabileceği varsayımı, bu kavramın temel yönelimlerinden biridir. Bu yönüyle boşluktaki rasyonalite, Elster'in ortaya koyduğu sorun alanlarını reddetmek yerine bu sorunların içinde barınan potansiyeli olumlayarak, rasyonalitenin yalnızca bireysel akıl yürütmelerle değil kolektif ve bağlamsal düzlemlerde de üretilebileceğini ileri sürer.

<sup>474</sup> Kolodny - Brunero, "Instrumental Rationality"; Rescher, *Rationality*, 1.

değerlendirilir ve en uygun araç seçilerek süreç tamamlanır. Bu işlevselliği nedeniyle araçsal rasyonalite hem bilimsel hem de gündelik yaşam bağlamlarında sıklıkla en etkili ve geçerli rasyonalite türü olarak değerlendirilir.<sup>475</sup> Dahası araçsal rasyonalite, yaygın bir rasyonalite biçimi olmanın ötesinde kimi zaman tek geçerli rasyonalite türü olarak algılanma eğilimi yaratır. Özellikle rasyonalite kavramı gündeme geldiğinde pratik, hedef odaklı ve hızlı sonuç üretmeye yönelik yaklaşımlar öne çıkar ve bu da araçsal rasyonalite çerçevesine tam olarak uyar. Bu bağlamda, “rasyonalite başka nasıl olabilir ki?” anlayışı, araçsal rasyonaliteye yönelik yaygın kabulü ve etkisini açık bir biçimde gösterir.<sup>476</sup>

Gündelik yaşamda araçsal rasyonalitenin etkisi, bireylerin rutin tercihlerinde net bir şekilde görülür. Örneğin işten eve gitmek isteyen bir kişi, toplu taşıma veya yürüyüş gibi alternatifler arasında seçim yapar. Hava şartları ve ulaşım süresi gibi faktörler doğrultusunda en uygun seçeneği belirler. Bu seçim bireyin zaman, çaba ve koşulları optimize ederek hedefe ulaşmasını sağlar. Ancak araçsal rasyonalitenin bu tür durumlarda bireylere esneklik ve çeşitlilik sağlıyor gibi görünmesine rağmen, gerçekte genellikle hızlı ve kolay çözümlerle sınırlı bir çerçeve sunduğu söylenebilir. Örneğin yürüyüş yapmanın bedensel ve zihinsel açıdan ne kadar yararlı olduğu bilinse de çoğu zaman pratiklik ve hız gibi nedenlerle kalabalık bir otobüs ya da metroya binmek daha cazip gelebilir. Benzer şekilde markette bilinçli bir tüketici olmak isteyen biri, fiyat-performans dengesiyle en uygun ürünü seçmeye çalışır. Ancak tam da bu noktada araçsal rasyonalite devreye girer ve çoğu zaman bizi daha önce elimizin gittiği markaya, rafın önündeki tanıdık ambalaja yönlendirir. Bu alışkanlık refleksi, zihnimizde sessizce işleyen bir

---

<sup>475</sup> Jonathan Way, araçsal rasyonalitenin yalnızca pratik rasyonalitenin bir parçası değil, onun tamamı olabileceğini öne süren yaklaşımları değerlendirir. Bu yaklaşım, araçsal rasyonalitenin gündelik yaşamda olduğu kadar teorik modellerde –özellikle karar kuramı ve beklenen fayda teorisi gibi alanlarda– geniş bir etkiye sahip olduğunu gösterir. Bkz. Way, “Instrumental Rationality”.

<sup>476</sup> Kolodny - Brunero, “Instrumental Rationality”.

kestirme yol gibi davranarak, alternatif seçeneklere açılan kapıyı fark ettirmeden kapatabilir.<sup>477</sup>

Bilimsel bağlamda araçsal rasyonalitenin işleyişi, belirli bir problemi çözmek için en etkili yöntemin veya modelin seçilmesiyle kendini gösterir. Örneğin hava tahmininde kullanılan algoritmaların seçimi araçsal rasyonaliteye dayanır. Bu süreçte meteorologlar, verilerin boyutu ve hesaplama süresine göre hangi modelin daha verimli olacağını değerlendirir. Ancak araçsal rasyonalitenin bilimdeki uygulamaları, yöntem çeşitliliği ve esneklik sağlıyor gibi görünse de gerçekte bu yaklaşım genellikle kullanışlı, hızlı sonuç veren veya alışılmış yöntemlere odaklanır. Bu durum bilimin yaratıcı ve keşif odaklı doğasına uygun olabilecek alternatif yöntemlerin geri plana itilmesine neden olabilir. Araçsal rasyonalite, bir hedef doğrultusunda en verimli çözümü ararken alışılmış yöntemlerin güvenilirliğine ve hızlı sonuçlar üretme kapasitesine öncelik tanır. Örneğin bir matematik problemini çözmek için daha yenilikçi ancak karmaşık bir yöntem yerine halihazırda sık kullanılan ve daha hızlı sonuç veren bir yöntem seçilebilir. Bu tür bir seçim, kısa vadede çözüm sağlasa da uzun vadede bilimsel düşüncenin gelişimi için hayati önem taşıyan yenilikçi yaklaşımların göz ardı edilmesi riskini beraberinde getirir. Bu durum bilimde yöntemlerin çeşitliliğini ve esnekliğini sağlayacak bir sistemden ziyade alışılmış ve pratik olanın merkeze alınması gibi bir eğilimi güçlendirebilir.

Araçsal rasyonalite, karar ve eylem süreçlerinde hedefe ulaşmayı kolaylaştıran bir yaklaşım olarak gündelik yaşamdan bilime kadar geniş bir alanda etkisini gösterir. Bu

---

<sup>477</sup> Herbert A. Simon, daha önce ifade edildiği üzere “sınırlı rasyonalite” (bounded rationality) kavramıyla, bireylerin karar alma süreçlerinde bilgi, zaman ve bilişsel kapasite açısından çeşitli sınırlamalara tabi olduklarını ileri sürer. Simon’a göre insanlar, ideal anlamda en iyi seçeneği aramak yerine, koşullara göre “yeterince iyi” olanı tercih ederler. Bu durum kararların çoğunlukla alışkanlıklar, tanıdık çözümler ve kolay erişilebilir bilgiler etrafında şekillenmesine neden olur. Dolayısıyla araçsal rasyonalite, pratikte çoğu zaman yenilikçi veya daha sürdürülebilir alternatiflerin göz ardı edilmesine yol açan dar bir tercih çerçevesine dönüşebilir. Bkz. Herbert A. Simon, “A Behavioral Model of Rational Choice”, *The Quarterly Journal of Economics* 69/1 (1955), 99; Gregory Wheeler, “Bounded Rationality”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, ts. (Erişim 25 Aralık 2024).

yaklaşım, karar alma süreçlerinde hız, verimlilik ve pratiklik sağlarken, aynı zamanda kısa vadeli faydayı önceliklendirme eğilimiyle belirli sınırlılıkları da beraberinde getirir. Gündelik yaşamın rutin tercihlerinde, araçsal rasyonalite bireylere hızlı ve pratik çözümler sunarken, uzun vadeli etkilerin ve alternatiflerin göz ardı edilmesine yol açabilir. Benzer şekilde bilimsel bağlamda, genellikle kullanışlı ve hızlı sonuç veren yöntemlere öncelik verilmesi, yeni ve keşif odaklı yaklaşımların dışlanmasına neden olabilir. Araçsal rasyonalitenin bu özellikleri, onun karar alma süreçlerinde güçlü bir rehber olmasını sağlarken, aynı zamanda esneklik ve çeşitlilik açısından sınırlamalarını da ortaya koyar. Bu nedenle araçsal rasyonaliteyi yalnızca hedefe ulaşmayı kolaylaştıran bir araç olarak değil aynı zamanda uzun vadeli düşünce ve yaklaşımlar için de yeniden gözden geçirmek gerekir.<sup>478</sup>

Bachelard ve Searle, araçsal rasyonalitenin doğrudan kavramsal düzeyde bir eleştirisini yapmaktan ziyade kendi felsefi perspektifleri doğrultusunda, araç/amaç ilişkisinin, özellikle yalnızca hedeflere ulaşmayı mümkün kılan araçların belirlenmesi ve kullanılmasına indirgenmesinin, insan rasyonalitesini dar bir çerçevede ele alma riski taşıdığı görüşü altında bir araya gelirler. Bu bağlamda her iki filozof da insanın kendi pratiklerinin anlam ve değerinden uzaklaştırılarak araçsallaştırılmasına yönelik önemli itirazlar geliştirir. Söz gelimi Searle, rasyonalitenin araçsallaştırılmasına yönelik eleştirilerini, Hume'un akla atfettiği işlev — arzuları tatmin edecek uygun araçları sağlamak — temelinde şekillenen ve çağdaş felsefi literatürde “Arzu Temelli Kuram” (*Desire-Based Theory*) olarak yerleşik hale gelmiş yaklaşıma yönelterek geliştirir.<sup>479</sup>

---

<sup>478</sup> Jonathan Way, araçsal rasyonalitenin pratik rasyonalitenin tümünü oluşturduğu fikrini tartışır ve bu görüşün ciddi sınırları olduğunu belirtir. Ona göre araçsal rasyonalitenin doğru bir şekilde anlaşılması, bu görüşün gözden geçirilmesini gerekli kılar. Bkz. Way, “Instrumental Rationality”.

<sup>479</sup> “Arzu Temelli Kuram” (*Desire-Based Theory*) ifadesiyle atıf yapılan yaklaşım, çağdaş felsefi literatürde araçsal rasyonalitenin normatif temellendirilmesine ilişkin başlıca yorumlardan biri olarak kabul edilir. Kolodny ve Brunero'nun *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'de yer alan “Instrumental Rationality” maddesinde aktardıkları üzere, bu alandaki tartışmalar günümüzde çoğunlukla üç kuram etrafında

Bununla birlikte Searle, arzu temelli araçsal rasyonalite kuramını, sadece kendi yetiştigi entektüel iklim açısından değil aynı zaman Batı felsefesi ve kültüründe çok güçlü ve baskın olduğuna inandığı bir rasyonalite anlayışı olarak “Klasik Rasyonalite Modeli” (*The Classical Model of Rationality*) adı altında zikreder ve tüm felsefi çabasını bu rasyonalite modelini eleştirmeye yöneltir.<sup>480</sup> Searle’ün Klasik Rasyonalite Modeli’ne yönelik ciddi eleştirileri arasında en önemli tespiti, rasyonalitenin araçsal hale gelmesine yol açan temel varsayımları sistematik biçimde açığa çıkarmasıdır.<sup>481</sup> Bu varsayımlar, Bachelard tarafından doğrudan sistematik bir çerçeve içerisinde incelememekle birlikte farklı bir felsefi bağlamda ve benzer bir endişeyle çeşitli çalışmalarında eleştirel biçimde ele alınır.

Searle’ün Klasik Rasyonalite Modeli, rasyonalitenin araçsal bir düzeye indirgenmesine yol açan varsayımları, öncelikle insan rasyonalitesinin ayrı bir bilişsel yeti olarak ele alınmasına dayandırır.<sup>482</sup> Bu yetiye dair genel görüş, insanın görme ve dil gibi farklı bilişsel kapasitelere sahip olmakla birlikte rasyonalitenin, bu kapasiteler

---

şekillenir: (1) Öznel Arzu Temelli Kuram (*Subjective Desire-Based Theory*), rasyonel failin mevcut inanç ve arzularına uygun araçları seçmesini temel alır; (2) Nesnel Arzu Temelli Kuram (*Objective Desire-Based Theory*), failin gerçek koşulları ve daha derin arzuları doğrultusunda araç-belirleme sürecini yeniden yapılandırır; (3) Değer Temelli Kuram (*Value-Based Theory*) ise rasyonel eylemin ölçütünü arzulara değil öznenin erişmesi gereken bağımsız değerlere bağlar. Bu kuramlar, araçsal rasyonalitenin salt teknik işlevinden öte amaç-araç ilişkisini nasıl kurduğumuzu normatif düzeyde tartışmaya açar. Ancak her üç yaklaşım da rasyonalitenin çerçevesini esasen amaçlara ulaşmak için araç seçimi üzerine kurduğundan, rasyonalitenin hala büyük ölçüde amaç-araç ilişkisi içinde tanımlandığı görülür. Detaylı bir okuma için bkz; Kolodny - Brunero, “Instrumental Rationality”.

<sup>480</sup> Searle, *Rationality in Action*, xiii-xiv.

<sup>481</sup> *Rationality in Action*’ın ilk bölümünde Searle, “Klasik Rasyonalite Modeli”nin altı problemlili önermesini tanımlar: Birincisi, “rasyonel olan eylemler, inançlar ve arzuların kaynakları”; ikincisi, “rasyonalite, rasyonel ve irrasyonel düşünce ve davranış arasındaki ayrımı yapan özel kurallara uyma meselesidir”; üçüncüsü, “rasyonalite ayrı bir bilişsel yetidir”; dördüncüsü, “irade zayıflığı vakaları, (...) ancak eylemin psikolojik öncüllerinde yanlış bir şeyler olduğu durumlarda ortaya çıkabilir”; beşincisi, “(...) failin amaçları ve temel arzuları (...) failin birincil amaçlarının bir envanteri ile başlamalıdır; ve bunların kendileri rasyonel kısıtlamalara tabi değildir”; ve altıncısı “tüm rasyonalite sistemi, yalnızca birincil arzular dizisi tutarlıysa çalışır.” Bkz; Searle, *Rationality in Action*, xiii, 8-12. Toparlanacak olursa bu altı önerme açısından Klasik Model için rasyonellik, inanç ve arzulara dayalı eylemlerle başlayan, düşünce ve davranışları ayıran kurallara uyum gösteren, bağımsız bir bilişsel yeti olarak işleyen ve ancak tutarlı arzuların varlığıyla işlevsel olan bir süreçtir; irade zayıflığı ise eylemin psikolojik ön koşullarındaki sorunlardan kaynaklanır.

<sup>482</sup> Searle, *Rationality in Action*, 8-9.

arasında en dikkat çekici ve belirleyici olanı olduğudur. Searle'e göre arzu temelli rasyonalite, rasyonel eylemlerin inanç ve arzulardan kaynaklandığını kabul eder ve burada inanç ve arzular eylemlerin nedeni olarak işlev görür. Buradan hareketle arzu temelli rasyonaliteye göre rasyonalite, özünde inanç ve arzuları eylemlere doğru şekilde neden olacak biçimde koordine etme meselesidir.<sup>483</sup> Benzer şekilde hesaplamalı yaklaşım da düşünceyi sembolik manipülasyonlar üzerinden işlemeye odaklanır; burada gerçekleştirilmek istenen hesap, belirli girdiler olarak kodlanır ve bu girdiler, algoritmalar aracılığıyla mantıksal bir çerçevede işlenerek çıktılar üretir. Buna göre hesaplamalı yaklaşım açısından rasyonalite, esasen belirli kurallar aracılığıyla girdiler ile çıktılar arasındaki ilişkiyi 'doğru' bir şekilde düzenleme yetisidir. Searle'ün eleştirileri ile hesaplamalı yaklaşımın temel varsayımları birlikte değerlendirildiğinde, rasyonalitenin karar alma süreçlerini yönlendiren ve büyük ölçüde algoritmik işleyişe dayanan bir yapı olarak kurgulandığı görülür. Bu anlayış, rasyonalite kuramlarından beklentileri şekillendiren temel bir kanaati yansıtır; zira çoğu insan, rasyonalitenin yalnızca gündelik sorunları değil, aynı zamanda karmaşık ve yüksek risk içeren durumları da güvenilir biçimde çözebileceğine inanır. Searle, bu yaygın beklentiye dikkat çekerek, rasyonalite kuramlarının çoğu zaman bireyler tarafından yanlış bir güven nesnesi hâline getirildiğini, bu nedenle kuramların işlevi ile onlara atfedilen anlam arasında ciddi bir fark oluştuğunu şöyle vurgular:

(...) birçok kişi rasyonalite kuramının kendilerine rasyonel karar verme algoritması sağlaması gerektiğine inanıyor. Eşlerinden boşanıp boşanmayacaklarına, borsada hangi yatırımları yapacaklarına veya bir sonraki seçimde hangi adaya oy vereceklerine karar vermeleri için onlara somut bir yöntem sunmadıkça, rasyonalite hakkındaki bir kitaptan paralarının karşılığını alamayacaklarını düşünüyorlar.<sup>484</sup>

---

<sup>483</sup> Searle, *Rationality in Action*, 9.

<sup>484</sup> Searle, *Rationality in Action*, xv.

Searle’ün dikkat çektiği bu beklenti—yani rasyonalitenin bireylere, önemli kararlarında uygulanabilir algoritmalar sunması gerektiği inancı—insana dair köklü bir varsayıma, onun ‘rasyonel tek canlı’ olarak tanımlanmasına dayanır. Bu anlayış, tarihsel olarak akli, insanın ayırt edici yetisi olarak merkeze yerleştirir; dolayısıyla rasyonaliteye dair her kuramdan beklenen, bu varsayıma uygun bir işlevsellik üretmesidir. Nitekim Aristoteles’ten beri rasyonaliteye sahip olmak, insanın tanımlayıcı özelliği olarak kabul edilir.<sup>485</sup> *Nikomakhos’a Etik*’te Aristoteles, insanın işlevinin bitkiler ve hayvanlarla paylaşılmayan, insana özgü bir faaliyet olması gerektiğini belirtir. Bu faaliyeti ise akıl yürütme ve düşünme yetilerine sahip olmak anlamında “rasyonel bir ilkeye sahip olanın faaliyeti” (*praktike tis tou logon echontos*) olarak tanımlar.<sup>486</sup> Dolayısıyla insan, çeşitli özel kapasitelere sahip olmakla birlikte özünde *zoon logon ekhon*’dur. Bu tanım sıklıkla insanın “rasyonel bir hayvan” olduğunu ifade eder; çünkü rasyonalite, insani kapasiteler arasında en ayırt edici olanıdır.<sup>487</sup> Nitekim Aristoteles’ten sonraki dönemlerde birçok filozof, örneğin

---

<sup>485</sup> Searle, *Rationality in Action*, 8; Marguerite Deslauriers - Zoli Filotas, “Aristotle’s Human Beings”, *Human A History*, ed. Karoline Hübner (Oxford: Oxford University Press, 2022), 39.

<sup>486</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1098a1-5.

<sup>487</sup> Burada Aristoteles’in insanı ‘rasyonel bir hayvan’ olarak tanımlaması, insanın diğer canlılardan akıl yürütme ve düşünme yetisiyle ayrıldığını ifade eder. *Ruh Üzerine* adlı eserinde, ruhu beslenme, duyum, isteme, hareket ve akıl yürütme gibi yetilerden oluşan hiyerarşik bir yapı olarak tanımlayan Aristoteles, insanı bu yetilerin en üst düzeyine sahip varlık olarak konumlandırır. Bitkiler beslenme yetisiyle, hayvanlar duyum ve hareketle tanımlanırken, insan akıl yürütme kapasitesiyle tüm canlılardan farklılaşır. Bkz; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a28-415a14. Aristoteles’ten sonraki yorumlarda insanın rasyonel kapasitesi genellikle akıl yürütme yetisiyle ilişkilendirilmiştir. Bu akıl yürütme yetisi ise Aristoteles’in akla dair ünlü ayırımına dayanarak, bir yandan anlayan, bilen ve kavrayan yönüyle edilgen akıl (*ho pathetikos nous*), diğer yandan ise düşünme etkinliğiyle özdeşleştirilen etkin akıl (*ho poietikos nous*) olarak iki yönlü biçimde ele alınmıştır.” Bkz; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a10-430a25. Açıkçası rasyonalitenin akıl yürütme yetisiyle ilişkilendirilmesi şaşırtıcı değildir; zira Nozick’in de belirttiği gibi, her ne kadar ‘felsefe’ kelimesi bilgelik sevgisi anlamına gelse de filozofların asıl ilgisi akıl yürütmedir. Nitekim filozof, teoriler geliştiren, bu teorilere gerekçeler sunan, itirazları dikkate alarak karşı argümanlar oluşturan ve diğer görüşlerle kıyaslamalar yapan kişidir. Hal böyle iken filozofların insan doğasına dair sorgulamalarında akıl yürütme ön plana çıkarması son derece anlaşılır bir yaklaşımdır. Bkz; Nozick, *The Nature of Rationality*, xi. Öte yandan Aristoteles’in rasyonel olmayı insanın ayırt edici özelliği olarak sıkça vurgulamasına rağmen, hiçbir yerde insan olmanın özünü sadece teorik akıl yürütmeyle sınırladığını belirtmediğini ifade etmekte fayda vardır. Örneğin *Politika*’da Aristoteles, insanın doğası gereği “politik bir hayvan” (*zoon politikos*) olduğunu savunur. İnsanın diğer hayvanlardan daha politik olmasının nedenini ise konuşma yeteneğine sahip olmasına ve bu yetenek aracılığıyla doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırt edip ifade edebilmesine bağlar. Bkz; Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 1253a1-20; Aristotle, *Aristotle’s Politica*, çev. W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1957), 1253a. Ayrıca, *Nikomakhos’a Etik*’te Aristoteles,

Stoacılar (söz gelimi Cicerö'ya göre insan, akıl ve zihin sahibi bir varlık olarak erdemlidir ve bu nedenle diğer tüm canlılardan üstündür<sup>488</sup>) ve skolastik felsefenin çoğunluğu, insanın “rasyonel bir hayvan” olduğu tanımını ön plana çıkarmıştır.<sup>489</sup> Bu filozoflar insanın rasyonel oluşunu, zihindeki bağımsız bir akıl yürütme yetisi koşuluna bağlar. Ancak Aristoteles'in insana dair türsel olarak atfedilen tanımlayıcı özellik, rasyonaliteye sahip olma, Descartes sonrası modern felsefede çok daha güçlü bir şekilde dile getirilen bir iddiaya bürünmüştür. Öyle ki Descartes, insanın “rasyonel hayvan” (animal rationale) olarak tanımlanmasını, zihinsel bir töze sahip olmasıyla hayvanlardan ayrıldığını vurgulayarak yeniden yorumlamış ve bu tanımları Aristoteles'in etkisiyle şekillenen klasik felsefenin ötesinde, insan rasyonalitesine daha ayrıcalıklı bir anlam atfetmek için kullanmıştır.<sup>490</sup> Ona göre insan rasyonalitesi, insanı diğer tüm canlılardan ontolojik anlamda ayırıştıran tözün (zihnin) özneliği olan düşünce yetisidir.<sup>491</sup> Benzer şekilde Aristoteles'in “rasyonel hayvan” tanımını kabul eden Spinoza, insanın rasyonel oluşunu, doğasına en uygun düşen şey olan aklın rehberliğindeki bir yaşam sergileyebilme yetisiyle ilişkilendirmiştir.<sup>492</sup> Ona göre insan aklın rehberliğinde yaşadığı zaman, ancak özünün kanunlarına göre hareket eden bir varlık

---

insanı bitki ve diğer hayvan türlerinden ayırırken, onu “rasyonel bir ilkeye sahip olarak eyleyici bir konumda olan” (pratik) ve “etkinlik halindeki” (energeian theton) bir yaşama sahip hayvan olarak tanımlar. Bkz; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a5. Hem *Politika* hem de *Nikomakhos'a Etik*'ten aktarılanlara bakıldığında, Aristoteles'in insan işlevini belirleyen rasyonalite yetisinin, düşünme yetisinin bir alt bölümü olan, eyleyen pratik zeka (phronesis) ile ilişkilendirildiği görülür. Bkz; *Aristoteles, Ruh Üzerine*, 431b1-15. Bu yönüyle rasyonalite, düşünme yetisi içerisinde aklın uygulanması anlamında ayrışır ve insanın neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar vermesini sağlayan müstakil bir yeti olarak anlam kazanır. Bkz; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140b20; W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 6 Aristoteles - Bir Buluşma*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021), 335. Aristoteles'te insanın rasyonel bir hayvan olarak doğasının ne olduğuna dair daha detaylı bir tartışma için bkz; Adriel Trott, “The Human Animal: The Natural and the Rational in Aristotle's Anthropology”, *Epoché* 16/2 (2012), 273; Geert Keil - Nora Kreft (ed.), *Aristotle's Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 17.

<sup>488</sup> Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 201(II,37-39).

<sup>489</sup> Karoline Hübner (ed.), *Human A History* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 9.

<sup>490</sup> R. Descartes, “İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar”, çev. Aziz Yardımlı, *Rene Descartes Yöntem Üzerine Söylem - Anlığın Yönetimi İçin Kurallar - İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* (İstanbul: İdea Yayınevi, 1996), 147.

<sup>491</sup> Descartes, “Yöntem Üzerine Söylem”, 47-48.

<sup>492</sup> Baruch Spinoza, “Treatise on the Emendation of the Intellect”, çev. Samuel Shirley, *Spinoza Complete Works*, ed. Michael L. Morgan (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002), 7.

haline gelir.<sup>493</sup> Aristotelesçi tanımın tesiri altında kalan diğer bir filozof Kant ise insan ve hayvanları rasyonaliteye sahip olma bakımından kategorik olarak ayırmıştır; ancak Aristoteles'ten daha ileri giderek rasyonalitenin ahlaki bir varoluşun ve değerlere sahip olabilmenin zemini olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre insan, akıl yürütme yetisine sahip bir varlık olarak rasyoneldir; fakat bu yetiden yoksun olan her hayvan rasyonel-dışı canlıdır.<sup>494</sup> Zira Kant açısından insanın hayvandan farklı olarak rasyonel olması, ona “kendi başına bir amaç” (*Zweck an sich selbst*) olarak ahlaki düzlemde “rasyonel bir kişilik” (*Wesen Person*) kazandırır ki, bu düzlem, insanı rasyonel olmayan hayvanlardan, yani yalnızca “araç-varlık” (*Wert als Mittel*) konumundaki “şeylerden” (*Sachen*) üstün kılar.<sup>495</sup>

Aristoteles, Descartes, Spinoza ve Kant gibi düşünürlerin felsefelerinde açıkça görülebileceği üzere, rasyonalitenin insanın türsel anlamda tanımlayıcı bir özelliği olduğu yönündeki ortak kabul, yalnızca tarihsel değil aynı zamanda kavramsal düzlemde de belirleyici bir işleve sahiptir. Searle'ün rasyonalitenin ayrı bir bilişsel yeti olduğu ve bu yetinin araçsallaştırılabileceği yönündeki varsayımı da işte bu tarihsel arka plana dayanır. Ona göre bu kabul, rasyonalitenin karar alma ve eylem süreçlerinde doğru, uygun ve makul olanı belirlemeye yönelik sistematik bir kapasite sunduğu inancına yaslanmaktadır ki, bu inanç rasyonalitenin, insanı diğer canlılardan ayıran temel bir yeti olarak görülmesine neden olmaktadır. Bir önceki bölümde ayrıntılı biçimde ele alındığı üzere Aristoteles'ten başlayarak Hobbes ve Leibniz'e kadar uzanan düşünsel gelenek, insanı rasyonaliteyle tanımlarken bu yetiyi hesaplama, ölçme veya benzer başka bir teknik veya biçimsel süreçlerle özdeşleştirmiştir. Bu yaklaşımda, rasyonalitenin insana özgü bir bilişsel yeti olarak kabul edilmesiyle, insanın aynı zamanda algoritmik düşünebilen bir varlık olarak

---

<sup>493</sup> Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 222.

<sup>494</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 70.

<sup>495</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 45.

konumlandırılması arasında örtük bir bağ kurulmuştur. Başka bir ifadeyle, rasyonaliteyi insanın türsel ayırıcı özelliği olarak gören anlayış, bu yetiyi işlevsel olarak hesaplama yapma kapasitesiyle tanımlayarak, rasyonel düşüncüyü önceden belirlenmiş kurallar çerçevesinde işleyen mekanik bir yapıya dönüştürmüştür. Oysa Searle'e göre bu yaklaşım temelden sorunludur; çünkü insan türsel olarak kendine özgü bir 'rasyonalite yetisine' sahip değildir.<sup>496</sup> Böyle bir yetinin var olduğu kabul edilse bile, bunu algoritmik karar süreçleriyle özdeşleştirmek, insan zihnini indirgemeci ve mekanik bir modelle açıklamak anlamına gelir. Bu nedenle rasyonalitenin — özellikle hesaplamalı yaklaşımlarda olduğu gibi — karar süreçlerine algoritmik bir kılavuzluk sunabileceği düşüncesi yanıltıcıdır. Searle bu eleştirisini şu sözlerle açık biçimde ifade eder:

Sağladığım analizde örtük olan nedenlerden dolayı, hiçbir rasyonalite kuramı doğru kararları vermek için bir algoritma sağlamayacaktır. (...) Tıpkı bir doğruluk kuramının size hangi önermelerin doğru olduğunu keşfetmeniz için bir algoritma sunmayacağı gibi, herhangi bir rasyonalite kuramı da size en rasyonel kararları vermeniz için bir algoritma sunmayacaktır.<sup>497</sup>

Searle burada yalnızca belirli bir rasyonalite anlayışını değil daha temelde insan doğasını yalnızca akıl yürütme süreçleriyle tanımlama eğilimini eleştirmektedir. Yukarıdaki alıntıda dile getirilen bu eleştiri, karar alma süreçlerini salt mantıksal tutarlılık ve kurallara dayalı hesaplamalarla modellemenin yetersizliğine işaret eder. Ona göre rasyonalitenin bu şekilde algoritmikleştirilmesi, yalnızca araçsal rasyonalitenin sınırlarını değil aynı zamanda insan zihninin işleyiş açısından yönelimsel ve bağlam odaklı doğasını da göz ardı eder. Searle'ün analizinde dile getirdiği bu eleştiri, esasen çağdaş bilimsel araştırmalarda da karşılık bulmaktadır. İlerleyen sayfalarda ayrıntılı biçimde değinilecek olan bazı hayvan türleri üzerinde yapılan deneysel çalışmalar, araçsal rasyonaliteye benzer davranış örüntülerinin yalnızca insana özgü olmadığını göstermektedir. Bu bulgular, karar verme

---

<sup>496</sup> Searle, *Rationality in Action*, 22.

<sup>497</sup> Searle, *Rationality in Action*, xiv-xv.

kapasitesine dair geliştirilen algoritmik modellerin salt insana özgü bir rasyonalite yetisine dayandığı varsayımını sorgulanabilir hale getirir. Dolayısıyla Searle'ün yaklaşımı, hem bir felsefi eleştiri değil hem de bilimsel gözlemlerle de örtüşen bir uyarı olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan insanın yalnızca rasyonel bir varlık olduğu düşüncesine yöneltilen eleştiriler yalnızca Searle ile sınırlı değildir. Bachelard da insan zihnini, biri taşkın şairane diğeri ihtiyatlı akademik zihin olmak üzere birbirine indirgenemez iki farklı boyutta işleyen çok katmanlı bir yapı olarak tasvir eder.<sup>498</sup> Bu iki boyut, sadece düşünme biçimi değil yöneldikleri gerçeklik anlayışı ve ifade tarzları bakımından da temelden ayrışır. Bachelard'a göre bu ayırım, insan zihninin çok yönlü doğasını kavramak için zorunlu bir farklılıktır. Şiir, hayal gücünün özgürlüğüyle varlığa estetik bir anlam yüklerken bilim, sistematik düşünceyle doğayı çözümlmeye çalışır. Bachelard bu durumu, “Şiir ile bilimin eksenleri önce terstir” diyerek ifade eder; ancak bu zıtlık, kategorik bir ayrılıktan ziyade birbirine dönüşerek tamamlayan bir ilişki sürecidir.<sup>499</sup> Nitekim dünyaya imgesel bir derinlikle yaklaşan şiirsel düşünceyle, onu kavramsal tutarlılıkla anlamlandıran bilimsel düşünce, aynı zihinsel yapının farklı yönelimleridir. Bu bağlamda Bachelard, insanı yalnızca akıl yürütme kapasitesiyle tanımlamanın yetersizliğini gösterir; çünkü insan hem hayal kurar hem de hesap yapar. Bachelard'a göre şiir ile bilimin birlikte varlığı, insan zihninin hem estetik hem bilişsel yönünü bütüncül bir şekilde kavramayı mümkün kılar. Şiirsel duyarlılık doğanın gizemini sezdirir; bilimsel düşünce bu gizemi çözümlmeye çalışır. Şairane zihin, taşkın ve yaratıcı doğasıyla sorular üretir; bilimsel zihin ise bu soruları eleştirel bir dikkatle yapılandırır. Böyle bir bütünleşme ne bilim adına şiiri dışlamayı ne de şiir adına bilimi küçümsemeyi

---

<sup>498</sup> Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, 7-8.

<sup>499</sup> Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, 7.

gerektirir.<sup>500</sup> Bu bağlamda Bachelard'a göre felsefenin amacı, bu iki boyutu birbirine indirgemek değil aralarındaki farklılığı koruyarak, şiir ile bilimi iki yetkin karşıt halinde birleştirecek bir düşünsel zemin inşa etmektir.<sup>501</sup> Buna göre insan yalnızca bilgi üreten değil aynı zamanda anlam arayan, duygulanan ve yeniden şekillendiren bir varlıktır. Dolayısıyla insan zihni basit bir çatışma alanı değil en azından Bachelard için karşıt eğilimlerin üretken bir şekilde bulunduğu ve birbirine dönüştüğü yaratıcı bir alandır.<sup>502</sup>

Bachelard'ın insan zihnini çifte kültür idealine sahip bir varlık olarak yalnızca rasyonel bir varlık olarak kabul edilemeyeceğini dile getirirken Searle, meseleye biyolojik ve nörofizyolojik bir açıdan yaklaşır ve insanın türsel farkının rasyonalite olduğu iddialarını bilimsel gelişmeler ışığında yeniden değerlendirir. Searle bu iddiayı eleştirirken, daha önce ifade edildiği üzere rasyonalitenin insanın bilinç, yönelimsellik ve dil gibi kapasitelerinden bağımsız bir bilişsel yeti olmadığını, aksine bu yapıların özüne içkin bir düzenleyici prensip olduğunu savunur.<sup>503</sup> İnsan bir kez inançlar, arzular, korkular ve umutlarla dolu bir zihinsel dünyaya adım attığında, bu dünyanın sınırlarını rasyonalitenin kısıtlamaları tarafından

---

<sup>500</sup> Bachelard, başlangıçta şiirsel hayal gücünü de bilimsel düşüncenin yöntemleriyle incelemeye çalışır; bu yaklaşımı özellikle erken dönem metinlerinde belirgindir. Bkz; Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, 7. Ancak zamanla şiirsel düşünce ile bilimsel düşünce arasındaki farkın yönelimsel ve yöntemsel bakımından çok daha derin olduğunu fark eder. Bkz; Bachelard, *Su ve Düşler*, 14; Bachelard, *Mekanın Poetikası*, 7. Her ne kadar Bachelard, yukarıda görüldüğü üzere bu farkı "karşıtlık" olarak ele alsın da söz konusu karşıtlık, kategorik bir ayırım anlamına gelmez, aksine birbirine dönüşen bir geçişkenlik kurar. Bachelard, *The Poetics of Reverie*, 53. Bachelard, özellikle *L'activité Rationaliste* ve *Su ve Düşler* gibi hem bilim hem de edebiyat temalı eserlerinde, hayal gücünün bilimsel düşünceye ket vuran bir unsur değil onu besleyen, yönlendiren ve zaman zaman aşındıran bir yaratıcı kaynak olduğunu savunur. Bkz; Bachelard, *L'air et les songes*, 290. Ona göre bilimsel düşünce, yalnızca akıl yürütmeye ve deneysel veriye değil aynı zamanda bilinçdışıdan doğan imgelerin, arzuların ve sezgilerin yön verdiği bir içsel dinamizme dayanır. Bu bağlamda hayal gücü, bilimsel zihnin karşısında değil onun oluşum sürecinde etkin bir rol oynayan tamamlayıcı bir güç olarak değerlendirilir. Bkz; Bachelard, *L'activité Rationaliste*, 66. Bachelard'a göre bilim, ancak düş gücünün tetiklediği bir merakla derinleşebilir; bu da bilimsel bilginin kuru ve mekanik bir akıl yürütmeden ziyade insanın evrene duyduğu yaratıcı yönelimin bir ürünü olduğunu gösterir. Bkz; Bachelard, *Su ve Düşler*, 130. Dolayısıyla şiirsel olan ile bilimsel olan, birbirine indirgenemeyen fakat insan zihninin gelişiminde birbirini karşılıklı olarak tetikleyen ve tamamlayan iki düşünce kipine dönüşür. Bkz; Bachelard, *The Poetics of Reverie*, 51-55. Bachelard'a göre bu iki alanın bütünleşmesi, insanın hem sezgisel hem de kavramsal düzlemde evrene dair daha derinlikli bir kavrayış geliştirmesini mümkün kılar; bu nedenle ne şiir bilime ne de bilim şiire indirgenebilir – ama ikisi birlikte, insan düşüncesinin çok boyutluluğunu kurar.

<sup>501</sup> Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, 7.

<sup>502</sup> Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, 8.

<sup>503</sup> Searle, *Rationality in Action*, 21.

belirlenir. Özellikle dil devreye girdiğinde, rasyonalite bir seçenek değil yönelimsel yapıların kaçınılmaz bir uzantısı haline gelir. Başka bir deyişle, birey belirli bir yönelimsel duruma girdiğinde — örneğin bir şeye inanma, bir şeyi arzulama, bir şeyden korkma ya da bir şeyi umma gibi — bu zihinsel durumlar, kendilerine içkin bir yapısal tutarlılık gerektirir. Söz konusu yönelimsel içerikler, rastlantısal ya da düzensiz değildir; aksine, birbirleriyle anlamlı ilişkiler kurabilecek biçimde belirli normatif sınırlar içinde şekillenir.

Bu noktada rasyonalitenin işlevi, dışsal bir kontrol mekanizması olmaktan ziyade, yönelimsel yapıların kendi iç tutarlılığını sağlayan kurucu bir prensip olarak ortaya çıkar. Searle'e göre bu durum yalnızca zihinsel içeriklerle sınırlı değildir; dilsel ifadeler düzeyinde de aynı yapısal gereklilik geçerlidir.<sup>504</sup> Çünkü dilsel ifadeler, yönelimsellikten türeyen anlamların dışavurumudur ve bu nedenle dil, kendiliğinden bir doğruluk ve tutarlılık denetimine tabidir. Örneğin, bir kişinin belirli bir inancı dile getirdikten sonra, aynı bağlam içinde bu inançla çelişen başka bir ifadeye bulunması, yalnızca iletişimsel bir tutarsızlık yaratmaz; aynı zamanda rasyonalitenin içkin normatif yapısına aykırı düşer. “Bu doğru mu?”, “İfade ettiğim yargı diğer inançlarımla tutarlı mı?” ya da “Bu sözümden şu da mı çıkar?” gibi sorular, insan zihninin ve dilinin işleyişine gömülü olan rasyonalite ilkesinin kaçınılmaz tezahürleridir.<sup>505</sup> Dolayısıyla rasyonalite, insan zihninde sonradan edinilen bir yeti değildir; yönelimsellik yapılarının ve dilsel ifadelerin işleyişine içkin olan kurucu bir ilkedir. İnanç, arzu veya korku gibi yönelimsel durumlar, belirli bir mantıksal düzen ve gerekçelendirilebilirlik ölçütü altında işler; bu ise rasyonalitenin, insan bilinç durumlarının ve ifade biçimlerinin ayrılmaz bir boyutu olduğunu gösterir.<sup>506</sup>

---

<sup>504</sup> Searle, *Rationality in Action*, 22.

<sup>505</sup> Searle, *Rationality in Action*, 23.

<sup>506</sup> Searle, “What is to be done?”, 102.

Yukarıda değinilen yapısal içkinlik anlayışını sürdüren Searle, rasyonalitenin bağımsız bir bilişsel yeti değil; bilinç, yönelimsellik ve dil gibi kapasitelerin işleyişine içkin biçimsel bir kısıtlama olduğunu ileri sürer.<sup>507</sup> Ona göre bu tür kapasitelerle donatılmış tüm canlılar için belli bir düzeyde rasyonaliteden söz etmek mümkündür. Bununla birlikte Searle, insan rasyonalitesinin derecesi, kapsamı ve gücü itibarıyla diğer canlılardan açıkça farklı olduğunu vurgular.<sup>508</sup> Searle’ün perspektifinden bakıldığında, hayvanların da bilinç, yönelimsellik ve araç kullanma gibi yetenekleri sayesinde pratik bir akıl yürütme kapasitesine sahip olabilecekleri rahatlıkla söylenebilir. Hayvanların pratik sorunlarla başa çıkma ve çözüm üretme becerileri üzerine yapılan araştırmalar, onların amaç-araç ilişkisi çerçevesinde tanımlanabilecek ve bu anlamda araçsal rasyonalitenin kriterleriyle uyumlu bir rasyonalite biçimine sahip olduklarını göstermektedir ki, bu durum yalnızca insana özgü olduğu düşünülen akıl yürütme süreçlerinin hayvanlarda da mevcut olabileceğine işaret eder. Bu doğrultuda Gestalt psikolojisinin kurucularından Wolfgang Köhler’in, 1913–1917 yılları arasında Tenerife Adası’nda şempanzeler üzerinde gerçekleştirdiği deneyler özellikle dikkat çekicidir. Köhler’in gözlemlerine göre, “Sultan” isimli bir şempanze, yüksek bir yere asılmış meyve dolu bir sepete ulaşmak için tahta parçalarından merdiven yapar ve sopalarla yaratıcı çözümler geliştirir.<sup>509</sup> Köhler, bu davranışların deneme-yanılma sürecinin sonucu olmadığını, aksine bir içgörüyeye dayalı rasyonel çıkarıma dayandığını savunur; zira çözüm davranışı, tekrarlar ya da rastlantısal girişimlerden değil sorunun kavranışından sonra doğrudan ve planlı bir şekilde ortaya çıkmaktadır.<sup>510</sup> Köhler’in yaptığı deneylerin yapıldığı yıllar dikkate alındığında, bu türden bir çıkarımın hayvan davranışları bağlamında ampirik düzeyde uzun süredir desteklendiği anlaşılır. Köhler deneylerine benzer şekilde, vahşi

---

<sup>507</sup> Searle, “What is to be done?”, 103; Searle, *Philosophy In A New Century*, 177.

<sup>508</sup> Searle, *Making The Social World*, 128.

<sup>509</sup> Wolfgang Köhler, *The Mentality of Apes*, çev. Ella Winter (New York: Harcourt Brace, 1925), vii.

<sup>510</sup> Köhler, *The Mentality of Apes*, 8-10.

doğada yapılan başka gözlemler de hayvanların rasyonel davranışlarını destekler örnekler sunmaktadır. Fildişi Sahili'ndeki şempanzelerin ceviz kırmak için çekiç benzeri araçlar kullanması, Gine'deki şempanzelerin tahtadan mızrak yaparak avlanmaları<sup>511</sup> ya da Kenya'daki Amboseli Milli Parkı'nda serbest dolaşan Afrika fillerinin, insanların davranışlarını analiz ederek yaş, ırk ve cinsiyete göre farklı tepkiler vermeleri gibi örnekler, hayvanların çevresel koşullara uyum sağlayarak pratik rasyonalite sergileyebildiklerini gözler önüne serer.<sup>512</sup> Ayrıca aslanların genellikle zürafaları av olarak tercih etmemelerine rağmen Güney Afrika'daki bazı grupların bu eğilimi geliştirmesi, hayvanların avlanma stratejilerini değişen koşullara göre uyarlayabildiklerini ortaya koyar.<sup>513</sup> Hayvanların rasyonel tutum ve davranışlar sergileyebildiğine dair örnekler çoğaltılabilir; ancak burada asıl dikkat çekici olan, bu tür çalışmaların insan ile diğer hayvanlar arasındaki mesafenin giderek daraldığını göstermesi ve bu doğrultuda rasyonaliteye dair türsel bir ayırım yapmanın geçerliliğini yitirmeye başladığı yönündeki düşüncenin güç kazanmasıdır.

Searle'ün yaklaşımıyla birlikte, yukarıda zikredilen etolojik bulgular —yani hayvanların da insanlar gibi belli bir düzeyde rasyonaliteye sahip olduğunun gösterilmesi— kanaatimize göre rasyonalitenin yalnızca araçsal bir bakış açısıyla ele alındığı tüm yaklaşımların asli bir sorunla karşı karşıya kaldığını açıkça göstermektedir. Hatırlanacağı üzere araçsal rasyonaliteyi temel alan her yaklaşım, esasen rasyonalitenin yalnızca arzulanmış amaçlara ulaşmak için araçlar bulma ve kullanma süreci olduğunu varsayar.<sup>514</sup> Ancak hayvanların problem çözme, alet kullanma ve hedefe yönelik davranışlar sergileme

---

<sup>511</sup> Christophe Boesch - Hedwige Boesch, "Possible Causes of Sex Differences in the Use of Natural Hammers by Wild Chimpanzees", *Journal of Human Evolution* 13 (1984), 415; Tatyana Humle - Tetsuro Matsuzawa, "Ant-Dipping Among the Chimpanzees of Bossou, Guinea, and Some Comparisons With Other Sites", *American Journal of Primatology* 58 (2002), 133.

<sup>512</sup> Karen McComb vd., "Elephants Can Determine Ethnicity, Gender, and Age From Acoustic Cues In Human Voices", *PNAS* 111/14 (2014), 5437.

<sup>513</sup> Cameron Buckner, "Rational Inference: The Lowest Bounds", *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (2017), 9-10.

<sup>514</sup> Searle, *Rationality in Action*, 1.

kapasiteleri, bu türden bir rasyonalitenin yalnızca insana özgü bir yeti olmadığını göstermektedir. Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar, bu anlamda rasyonalitenin yalnızca araçsal terimlerle tanımlanabileceği varsayımını ciddi biçimde sorgulatmaktadır. Örneğin hayvanların da amaç-araç rasyonalitesi olarak adlandırılabilir bir düşünce geliştirme ve davranış sergileme yetisine sahip oldukları göz önünde bulundurulduğunda, kanaatimize göre bu yaklaşımın insan rasyonalitesini hayvanların rasyonalitesiyle aynı düzleme indirgemesi kaçınılmaz hale gelir. Bu durum insanı hayvandan ayıran türsel özelliği rasyonaliteyle özdeşleştiren yaklaşımların, ister istemez bir çelişkiyle karşı karşıya kalmasına yol açar. Başka bir deyişle rasyonalitenin yalnızca amaçlara uygun araçların seçimi biçiminde, yani salt araçsal bir süreç olarak tanımlanması, insan rasyonalitesini hayvanların da dahil olduğu ortak bir akıl yürütme sürecine dayandırır.

Değerlendirmemiz açısından insanın “tek rasyonel varlık” olduğu fikri, yalnızca çözülmeye yüz tutmaz hale gelmekle kalmaz; aynı zamanda onu taşıyan düşünsel çerçeve de temelden sarsılır. Çünkü eğer rasyonalite yalnızca amaçlara ulaşmak için uygun araçları seçme yetisi olarak tanımlanacaksa ve bu yeti hayvanlarda da ampirik olarak gözlemlenebiliyorsa, artık insanı diğer türlerden ayıran zihinsel kapasiteyi yalnızca bu kriter üzerinden temellendirmek mümkün değildir. Böylece insan rasyonalitesini hayvanların araçsal davranış biçimleriyle aynı düzleme yerleştiren yaklaşımlar, insan zihninin özgün yönlerini göz ardı ederek indirgemeci bir çerçeveye mahkûm olur. Bu noktada Bachelard’ın zihnin çift yönlü doğasına ilişkin vurgusu hatırlanmalıdır: Ona göre insan zihni, yalnızca analitik çözümlene ve mantıksal düzen üretme kapasitesine sahip işlevsel bir yeti değil aynı zamanda imgelerle düş kuran, duygulanımla yoğunlaşan ve evrenle şiirsel bir temas kurabilen yaratıcı bir bilinçtir. Dolayısıyla araçsal rasyonalitenin bu şekilde evrenselleştirilmesi, kanaatimize göre sadece insan rasyonalitesini değil genel olarak insanın insan olarak düşünme tarzını da görünmez kılmaktadır.

Searle'ün Klasik Rasyonalite Modeli'ne yönelik değerlendirmemizde, şimdiye dek Bachelard'ın görüşlerini de sürece dâhil ederek rasyonalitenin insana özgü, bağımsız bir bilişsel yeti olarak tanımlanmasının doğurduğu teorik sorunlara odaklandık. Bu çerçevenin doğurduğu ikinci temel problem ise, irade zayıflığı (*akrasia*) olarak bilinen durumların, söz konusu model tarafından tatmin edici biçimde açıklanamamasıdır.<sup>515</sup> Searle'ün eleştirileri bağlamında belirginleşen bu çıkmaz, irade zayıflığının insan doğasına içkin yapısal bir özellik olarak değildir; çoğunlukla bilgi eksikliği, yanlış muhakeme ya da yoğun duygusal etkiler gibi ikincil etkenlerle açıklanmasıdır.<sup>516</sup> Böylece irade zayıflığı, modelin genel çerçevesinde arızî bir sapma olarak konumlandırılırken, insan iradesinin kırılğan ve çatışmalı doğası görmezden gelinmiş olur. Bu yetersizlik, araçsal rasyonalitenin temel varsayımına doğrudan bağlıdır. Buna göre rasyonel eylem belirli bir amaca yönelen inanç ve arzularla başlar; ardından bu amaca ulaşmayı mümkün kılacak kuralların belirlediği bir işlem süreci işler. Başarıyla tanımlanmış araçlar aracılığıyla hedefe yönelim gerçekleştiğinde, eylem rasyonel kabul edilir. Ancak araçlar ile amaçlar arasındaki nedensel zincirin kurulamaması hâlinde, davranış irrasyonel olarak nitelendirilir. Bu bağlamda irade zayıflığı ya yeterli bilgiye sahip olunmaması ya da arzu, korku, öfke gibi güçlü itkilerin bilişsel dengeyi bozması şeklinde açıklanır.<sup>517</sup> Klasik Rasyonalite Modeli'nin dördüncü varsayımı olarak ifade edilen bu anlayış, Searle tarafından yapısal bir indirgemecilik olarak değerlendirilir ve insanın rasyonel kapasitesini yalnızca hesaplama ve sonuç üretme becerisine indirgediği ölçüde eleştirilir. Rasyonaliteye yönelik indirgemeci tutumların, iradi gerilimleri kavrama konusundaki yetersizliğini Searle'ün şu ifadesi dikkat çekici biçimde ortaya koyar:

---

<sup>515</sup> Searle, *Rationality in Action*, 9.

<sup>516</sup> Searle, *Rationality in Action*, 24.

<sup>517</sup> Searle, *Rationality in Action*, 220.

[Klasik Rasyonalite Modeli için] İrade zayıflığı gibi görünen durumlar, Yunanlıların “akrasia” dediği, yalnızca bir eylemin psikolojik öncüllerinde bir sorun olduğunda ortaya çıkabilir. Çünkü rasyonel eylemler inançlar ve arzular tarafından nedenlenir ve bu inançlar ve arzular genellikle önce bir niyetin oluşmasına yol açarak eyleme neden olur. Dolayısıyla, irade zayıflığı gibi görünen durumlar özel bir açıklama gerektirir. Bir öznenin doğru inançlara ve arzulara sahip olması, doğru türde bir niyet oluşturması, ancak yine de eylemi gerçekleştirmemesi nasıl mümkün olabilir? Klasik açıklama irade zayıflığı gibi görünen tüm durumların, aslında öznenin eylem için doğru türde öncüllere sahip olmadığı durumlar olduğunu belirtir. Çünkü inançlar, arzular ve türev olarak niyetler birer nedendir ve eğer bunlar rasyonel bir şekilde bir araya getirilirse, eylem nedensel bir zorunlulukla gerçekleşir. Bu nedenle, eylemin gerçekleşmediği durumlarda, nedenlerde bir sorun olması gerektiği sonucuna varılır. İrade zayıflığı, her zaman Klasik Model için bir problem olmuştur ve bu konuda oldukça fazla literatür bulunmaktadır. Ancak irade zayıflığı genellikle çok garip ve açıklanması zor bir şey olarak ele alınır; yalnızca tuhaf ya da olağan dışı koşullar altında gerçekleşebileceği düşünülür.<sup>518</sup>

Searle’ün, rasyonalitenin araştırmalarıyla birlikte irade zayıflığını yalnızca arızı ve istisnai bir durum olarak değerlendirmesi, aslında felsefe tarihinde köklü bir geleneğe karşılık gelir; zira bu türden zayıflıklar, tarih boyunca çoğunlukla bilgi eksikliği, tutkuların yoğunluğu ya da karar anındaki bilişsel sapmalarla açıklanmıştır. Söz gelimi Platon’un *Protagoras* diyalogunda Sokrates irade zayıflığını bilgi eksikliğiyle ilişkilendirmiştir. Buna göre bir kişi eğer eyleminin sonuçlarına dair tam bir bilgiye sahipse, irade zayıflığına düşmez. Bu durumu “yaptığı şeylerin daha iyi olduğunu bilen ya da sanan ve daha iyi olanları yapma imkânı varken daha az iyi olanları yapan tek bir kişi bile olamaz” sözleriyle ifade eden Sokrates, bilgi sahibi bir bireyin doğru olanı seçmekte tereddüt etmeyeceğini vurgulamıştır ki, burada bilgi, irade zayıflığını ortadan kaldıran bir rehber olarak konumlandırılmıştır.<sup>519</sup> Benzer şekilde Aristoteles’te irade zayıflığına geçici bir

---

<sup>518</sup> Searle, *Rationality in Action*, 9-10.

<sup>519</sup> Plato, “Protagoras”, çev. Tanju Gökçöl, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 358b-c.

durum olarak yaklaşmıştır. Ona göre iradeyi zayıflatan etkenler –örneğin, bilgisizlik ya da aşırı güçlü bir duygu– ortadan kalktığında, birey doğal olarak akli başındalığını (*phronesis*) yeniden kazanır. Nitekim sarhoş ya da uyuyan bir kişinin kendine gelmesini örneklerinden hareket eden Aristoteles, iradenin zayıflamasının kalıcı bir durum olmadığını, insan doğasının özündeki rasyonelliğin bu tür arizi durumların ardından tekrar etkili olacağını ileri sürer.<sup>520</sup>

İrade zayıflığının arizi durumlar ekseninde geliştiği yönündeki varsayım, Descartes ve sonrası modern felsefede de etkisini sürdürmüş ve çoğunlukla irade zayıflığı insan davranışındaki sapmaların çoğunlukla geçici bilişsel karışıklıklar ya da tutkuların geçici üstünlüğüyle açıklanmıştır. Örneğin Descartes, irade zayıflığını daha çok tutku yoğunluğu ve karar verme süreçlerindeki acelelilikle ilişkilendirir. Görünürdeki her irade zayıflığı örneğini ya güçlü bir tutkunun etkisi altında alınan aceleci kararlarla ya da iki seçenek arasında yaşanan kararsızlıkla açıklar. Bu tür durumlarda insan iradesinin, ‘ruhun silahları’ olarak adlandırdığı iyinin ve kötünün bilgisine dayanarak hareket etmesi gerektiğini savunur. İrade zayıflığından kurtuluş ise tutkuların etkisine boyun eğmemek ve bedeni hatalı eylemlere sevk eden içsel eğilimlere karşı direnç göstermekle mümkündür.<sup>521</sup> Descartes sonrası dönemde, irade zayıflığını ahlaki bir çerçevede ele alan Kant, bu durumu ahlaki erdemliliğin —yani ahlaki ilkeleri benimseyip uygulama yetisinin— karşıtı olarak değerlendirmiştir. İrade zayıflığı, bireyin ‘ödeve uygun eylem’ gerçekleştirme becerisini geliştirememesi ve tutkularına boyun eğmesi sonucunda ortaya çıkar. Bu durum kişinin ‘ilkelere göre eylemde bulunma yetisini’ yanlış ya da yetersiz biçimde kullanmasının bir

---

<sup>520</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1147b5-15, 1152a1-20.

<sup>521</sup> Rene Descartes, *Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 35-40; Descartes, “Yöntem Üzerine Söylem”, 29.

göstergesidir.<sup>522</sup> Kant'a göre bu zayıflık sadece bireysel bir zafiyet değil aynı zamanda ahlaki gelişim açısından telafi edilmesi gereken yapısal bir eksikliktir.

Searle'ün irade zayıflığına ilişkin eleştirisi, tarihsel olarak daha pekçok örnekle desteklenebilir. Ancak kanaatimize göre burada asıl dikkat çekilmesi gereken husus, felsefe tarihinde baskın olan bir eğilimin varlığıdır: İrade zayıflığı, insan doğasının yapısal bir unsuru olarak değil, geçici ve aşılabilir bir sapma olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım için irade zayıflığını aşmak, bilgi edinimi, rasyonel düşüncenin geliştirilmesi, ahlaki ilkelere bağlılık ve bireyin kendi tutkuları üzerinde denetim kurmasıyla mümkündür. Dolayısıyla bireyin kendini tanıması içsel eğilimlerini disipline etmesi ve akli ilkeler doğrultusunda bir yaşam biçimi benimsemesi hem teorik hem pratik düzeyde irade zayıflığının üstesinden gelmenin temel koşulları olarak görülür.

Bu çerçevede Searle, felsefi gelenekte yaygın olan söz konusu yaklaşımı sorgulayarak, irade zayıflığını geçici ya da dışsal nedenlerle açıklamak yerine, insan doğasının yapısal bir parçası olarak değerlendirme yönüne gider. Ona göre irade zayıflığı, yalnızca bilgi eksikliği ya da tutku yoğunluğu nedeniyle düşülen ve doğru bilgi, rasyonel düşünce ya da ahlaki ilkelerle aşılabilecek geçici bir durum değildir. Buna göre irade zayıflığı insan doğasının temel bir özelliğidir ve bu yönüyle “irrasyonelitenin doğal ve yaygın bir biçimi” olarak kabul edilmelidir.<sup>523</sup> İnsanın eylemlerine ilişkin öncülleri ne kadar tutarlı ve dikkatli biçimde şekillendirilirse şekillendirilsin, yaşamın dinamik akışı, irade zayıflığının her an gerçekleşebileceği hissini adeta kaçınılmaz bir şekilde zihne işler. Hayat, her bir dönemde sonsuz seçenekler sunarak bireyi bir belirsizlik denizine sürükler. Bu belirsizlik, insan kararlarının asla tümüyle öngörülebilir veya kesin kurallarla

---

<sup>522</sup> Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Suat Başar Çağlan (Konya: Literatürk Academia, 2018), 23.

<sup>523</sup> Searle, *Rationality in Action*, 24.

yönlendirilebilir olmadığını ve açık uçlu olasılıkların her zaman devrede olduğunu gösterir. Searle'ün verdiği örnekler ve açıklamaları, bu insanlık halini çarpıcı bir biçimde görünür kılar. Nitekim o, bu hususu şu sözlerle ifade eder:

Her zaman bir seçim noktasındayız ve seçenekler sonsuzdur. Şu anda bu bölümü yazarken ayak parmaklarımı oynatabilir, sol elimi, sağ elimi hareket ettirebilirim veya Timbuktu'ya doğru yola çıkabilirim. Herhangi bir normal, bilinçli, özgür eylem deneyimi için o eylemi gerçekleştirilmeme, bunun yerine başka bir şey yapma olasılığını içerir. Bu seçeneklerin çoğu faydasız, istenmeyen ve hatta gülünç olduğundan söz konusu olmayacaktır. Ancak olasılıklar arasında gerçekten yapmak isteyeceğimiz birkaç şey olacaktır; örneğin bir içki daha içmek, yatağa gitmek, yürüyüşe çıkmak ya da sadece işten çıkıp bir roman okumak.<sup>524</sup>

Searle'ün verdiği örnekler, irade zayıflığının tipik olarak nasıl ortaya çıktığını anlamaya ışık tutar. Kişi, bir eylemi gerçekleştirmek için bir niyet oluşturur, ancak bu niyeti hayata geçirme zamanı geldiğinde karşısında duran sınırsız seçeneklerin cazibesi devreye girer. Bu noktada, diğer seçeneklerin çekiciliği kişinin dikkatini dağıtarak, onu başlangıçtaki niyetinden uzaklaştırabilecek farklı motivasyonlara açık hale getirir. İnsan eylemi, niyetinden saparak başka bir nedenin rotasında şekillenme olasılığını her zaman içinde taşır ve bu olasılıksal durum, irade zayıflığı olarak ifade edilebilecek alternatif durumlar gerçeğini hiçbir zaman tam anlamıyla devre dışı bırakılamayacağını gösterir.

Bir önceki bölümde Bachelard'ın psikolojizm karşıtlığına eleştiri getirirken psikolojizmin hiçbir zaman kesin olarak yenilemeyeceği iddiasıyla ortaya koyduğu görüş, kanaatimize göre Searle'ün irade zayıflığının karar ve eylem süreçlerine her daim olasılıksal olarak etki edebileceği iddiasıyla paralellik gösterir. Nitekim tıpkı psikolojizmin bilimsel düşüncenin karşısına çıkan bir direnç noktası olması gibi, irade zayıflığı da bireyin niyetlerini ve kararlarını etkileyen kaçınılmaz bir olasılıksal faktör olarak değerlendirilir.

---

<sup>524</sup> Searle, *Rationality in Action*, 233.

Ancak Bachelard'a göre psikolojizm yalnızca bir engel değil aynı zamanda bilimsel düşüncenin gelişimi için bir fırsattır. Bilimsel düşünce, bu tür dirençlerle mücadele ederek hatalarını düzeltir, kendini sorgular ve daha ileri bir epistemolojik düzeye ulaşır.<sup>525</sup> Bu durum Bachelard'ın "olumsuzun olumluluğu" anlayışıyla ifade ettiği bir dönüşüm sürecidir.<sup>526</sup> Benzer şekilde Searle irrasyonel olana, rasyonalite açısından son derece önemli bir durum olarak yaklaşır. Gerçekte irrasyonel unsurlar, bireyin rasyonel bir karardan yola çıkarak oluşturduğu niyeti başka yöne çekebilir ve eylemi beklenmeyen sonuçlara götürebilir. Diğer yandan rasyonalitenin işlerlik kazanması her zaman irrasyonel olasılığın olduğu durumlara bağlıdır; zira rasyonalite irrasyonel olasılığın olduğu yerde özgür irade altında gerçekleşmiş eyleme ilişkin "rasyonel" şeklinde yaratılan anlamlı bir fark oluşturma işlevidir.<sup>527</sup> Bu nedenle irrasyonel olan, rasyonel eylemi zaman zaman saptırsa da rasyonalitenin işlerlik kazanması ve anlamlı hale gelmesi için vazgeçilmez bir unsurdur.<sup>528</sup> Searle'ün bu yaklaşımı, rasyonalitenin ancak irrasyonel olasılıklarla karşı karşıya geldiği ölçüde insana özgür bir süreç olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla rasyonalite, irrasyonelin yokluğunda değil onun varlığıyla anlam kazanan dinamik bir yapı olarak belirlenim kazanır.

Bu çerçevede Searle, rasyonalitenin irrasyonel olanla iç içe geçtiği anlarda ortaya çıkan gerilimleri özellikle irade zayıflığı örneği üzerinden ele alır. Ona göre bir eylemin öncülleri ile gerçekleştirilmesi arasındaki ilişkinin yanlış yorumlanması, irade zayıflığı tartışmalarındaki asli hatayı oluşturur. Başka bir deyişle rasyonel bir eylemde, doğru türden arzular, niyetler ve değer yargılarından oluşan psikolojik öncüllerin varlığı durumunda, bu eylemin zorunlu olarak gerçekleşeceği varsayımı hatalı bir çıkarımdır.<sup>529</sup> Buna göre eğer rasyonel bir eylem başarısızlığa uğrarsa ve kişi, rasyonel eylemin gerektirdiği tüm psikolojik

---

<sup>525</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 173.

<sup>526</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 171.

<sup>527</sup> Searle, *Rationality in Action*, 142.

<sup>528</sup> Searle, *Rationality in Action*, 17.

<sup>529</sup> Searle, *Rationality in Action*, 24-25.

öncüllere sahip olmasına rağmen, bunlara ters düşen niyet, arzu ve inançlara yöneliyorsa, bu durum, kişinin açıkça ‘kendini kandırıldığına’ işaret eder.<sup>530</sup> Dolayısıyla irade zayıflığı, bir bakıma kendini kandırma durumuyla eşdeğer görülür. Ancak irade zayıflığını tamamen kendini kandırmaya indirgemek, bu iki durum arasındaki önemli bir farkı gözden kaçıırır. İrade zayıflığı, yönelimsel durumlar arasında, yanlış bir tercihin kazandığı ancak mantıksal bir tutarsızlığa yol açmayan bir tür içsel çatışmadır. Buna karşılık kendini kandırma, bir çatışmayı açıkça yaşamak yerine yüzeye çıktığında mantıksal tutarsızlık yaratabilecek bir durumu gizleme çabasıdır.<sup>531</sup> Searle, irade zayıflığı ile kendini kandırma arasındaki farkı şu şekilde netleştirir:

Akrasia ile kendini kandırma arasında bir benzetme yapmak yaygındır ve aslında bazı benzerlikler de vardır. Akrasia’nın karakteristik bir biçimi, göreve karşı arzudur, tıpkı kendini kandırmanın karakteristik bir biçiminin, kanıtı karşı arzu olması gibi. Örneğin aşık, aksi yöndeki apaçık delillere rağmen, sevgilisinin kendisine sadık olduğu konusunda kendini kandırır, çünkü onun sadakatine umutsuzca inanmak ister. Ancak akrasia ile kendini kandırma arasında çoğunlukla uyum yönü ile ilgili olan bazı önemli farklılıklar vardır. İradesi zayıf olan kişi herşeyin yüzeyde kalmasına izin verebilir. Kendi kendine şöyle diyebilir: ‘Evet, bir sigara daha içmemem gerektiğini biliyorum ve bırakmaya kesin bir karar verdim, ama yine de bir sigarayı çok istiyorum ve bu yüzden, daha doğru kararına rağmen, ben bir tane alacağım.’ Ancak kendini kandıran kişi kendi kendine şöyle diyemez: ‘Evet, inandığım önermenin kesinlikle yanlış olduğunu biliyorum, ama buna inanmayı çok istiyorum ve dolayısıyla, daha iyi düşünme yeteneğime ve bilgime rağmen, ona inanmaya devam edeceğim.’ Böyle bir bakış açısı [sadece] kendini kandırma değildir, bu kesinlikle mantıksızdır ve hatta tutarsızdır.<sup>532</sup>

Searle’den alıntıda ifade edilen görüşler birer argümana dönüştürüldüğünde, irade zayıflığı ve kendini kandırma arasındaki fark şu şekilde formüle edilebilir: İrade zayıflığı, ‘en iyisi X yapmak ve ben X yapmaya karar verdim, ama Y’yi kasıtlı olarak ve isteyerek

---

<sup>530</sup> Searle, *Rationality in Action*, 234.

<sup>531</sup> Searle, *Rationality in Action*, 235.

<sup>532</sup> Searle, *Rationality in Action*, 234.

yapıyorum' şeklinde, bir eylem için birbirleriyle tutarsız nedenler arasındaki çatışmayı ifade eder. Bu durumda kişi, doğru nedeni bildiği halde, yanlış bir nedene dayanarak hareket eder. Buna karşılık kendini kandırma, 'X'i yapmaya dair çok kuvvetli bir kanıya sahibim, ama X'in olmadığına inanmayı çok istiyorum' biçiminde bariz bir mantıksal tutarsızlık içerir.<sup>533</sup> Bu bağlamda, irade zayıflığını kişinin kendini kandırmasıyla özdeşleştirmek mümkün değildir. Çünkü kendini kandırma, yapısal olarak mantıksal bir tutarsızlık içerirken, irade zayıflığı daha çok irrasyonel bir tutumu ifade eder. Bu ayrım, irade zayıflığının irrasyonel bir davranış biçimi olarak anlaşılmasını sağlar, fakat onun mantıksal tutarsızlıkla karıştırılmasını engeller. Dolayısıyla irrasyonelliği sadece akıl dışılıkla sınırlamak ya da mantıksal düzlemde rasyonelliğin olmadığı durumlarla özdeşleştirmek hatalı bir çıkarım olacaktır.

Searle'ün Klasik Rasyonalite Modeli'ne yönelik eleştirilerini takip ederek, Bachelard'ın paralel eleştirel yönelimlerinden de yararlanmak suretiyle, şimdiye dek insan rasyonalitesinin bağımsız bir bilişsel yeti olarak tanımlanmasının sakıncalarına ve irade zayıflığı gibi olguların bu modelde arızı bir sapma olarak değerlendirilmesine odaklandık. Ancak bu modelin sorunları yalnızca rasyonalitenin doğasına ve sınırlarına ilişkin bu iki temel meseleyle sınırlı kalmaz. Searle Klasik Rasyonalite Modeli'nin daha derin bir açmazını, rasyonalitenin işleyiş biçiminin araçsal bir mantığa indirgenmesinde bulur. Ona göre rasyonel eylemin yalnızca amaçlara uygun araçların seçimi olarak tanımlanması, rasyonalitenin nedensel işleyişini ciddi biçimde daraltır. Bu eleştirinin, farklı bir düzlemde Bachelard'ın bilimsel yöntemin araçsal mantık doğrultusunda standartlaştırılmasına ve dolayısıyla yaratıcılığını yitirmesine yönelik uyarılarıyla düşünsel bir akrabalık taşıdığı söylenebilir. Nitekim Searle nedensellik, Bachelard ise yöntem meselesine odaklanarak,

---

<sup>533</sup> Searle, *Rationality in Action*, 236.

aynı işleyiş sorununa farklı felsefi yönlerden yaklaşmakta böylece her iki düşünür, rasyonalitenin işleyişine dair indirgemeci yaklaşımların yol açtığı krizi görünür kılmaktadır.

Bu genel çerçevede doğrultusunda Searle, araçsal rasyonalitenin işleyiş biçimine odaklanarak bu modelin sonuçları itibarıyla irrasyonel kabul edilebilecek yozlaşmış eylemlilik vakaları dışında rasyonaliteye gerçek anlamda işlerlik kazandıran, eylemi rasyonel olarak değerlendiren karmaşık süreci açıklamaktan uzak olduğunu dile getirir. Nitekim Searle'ün Klasik Rasyonalite Modeli'nde tespit ettiği varsayımların ilki, 'rasyonel olan eylemlerin inançlar ve arzulara kaynaklandığı' yönündedir.<sup>534</sup> Bu varsayım doğrultusunda kurgulanan araçsal işleyiş modeli, rasyonel karar verme süreçlerinin karmaşıklığını indirger ve insan eylemlerini yüzeysel bir nedensellik düzlemine mahkûm eder. Kanaatimize göre aslında her istemli eylemin, o anki arzunun bir dışavurumu olduğu için, arzulanan amaca dayalı bir rasyonalite anlayışının cazip görünmesi şaşırtıcı değildir. Örneğin bir kişi dışarıya gidip dışını çektiriyorsa, bunu keyifli bir deneyim olduğu için değil, bu işlemin ağrıyı dindireceğini ve sağlığını geri kazandıracakını düşündüğü için tercih eder.<sup>535</sup> Bu tür bir yaklaşım, yüzeysel mantıklı görünebilir; ancak Köhler'in şempanzesi Sultan'ın problem çözme davranışını hatırlarsak, bu bakış açısının insan rasyonalitesini hayvanların rasyonel davranışlarıyla eşdeğer bir düzleme indirgemek gibi bir riski beraberinde getireceği açıktır. Ayrıca rasyonalitenin yalnızca araçların seçimiyle sınırlı bir kavram olarak ele alınması durumunda, eylemler doğal olarak inançlar ve arzular tarafından yönlendirilir. Bu bakış açısına göre inançlar ve arzular hem eylemleri motive eden nedenler hem de bu eylemleri haklı çıkaran gerekçeler olarak işlev görür. Rasyonalite ise bu unsurların bir eylemi mantıklı bir şekilde temellendirecek şekilde uyumlu hale getirilmesi süreci olarak tanımlanır.

---

<sup>534</sup> Searle, *Rationality in Action*, 8.

<sup>535</sup> Searle, *Making The Social World*, 128-129.

Searle'e göre rasyonel eylemler ne inançlar ve arzular tarafından bir amaç olarak belirlenir ne de rasyonalite, yalnızca bir eylemi gerçekleştirmek için gerekli unsurları (örneğin inançlar ve arzular) düzenleme yeteneğidir. Buna göre rasyonalite diye özel bir yeti olmadığı gibi inanç ve arzuların bir eyleme neden olduğunu iddia etmek, depremin bir binayı yıkmasına neden olduğunu söylemek kadar yüzeysel ve yetersiz bir açıklamadır:

Rasyonel eylemlere inançlar ve arzular neden olmaz. Genel olarak sadece irrasyonel ve rasyonel olmayan eylemlere inançlar ve arzular neden olur. (...) Öncül inanç ve arzuların gerçekten nedensel olarak yeterli olduğu eylem vakalarının, rasyonalite modelleri olmaktan uzak, aslında tuhaf ve tipik olarak irrasyonel vakalar olduğunu söylemek istiyorum. Bunlar, örneğin, failin bir saplantı ya da bağımlılığın pençesinde olduğu ve arzusuna göre hareket etmekten başka bir şey yapamadığı durumlardır. Ancak, örneğin hangi adaya oy vereceğime karar vermeye çalıştığım tipik bir rasyonel karar verme durumunda, bir seçeneğim vardır ve bana sunulan alternatifler arasından seçim yapmak için çeşitli nedenleri göz önünde bulundururum. Bu faaliyete ancak inanç ve arzularımın tek başına eylememi belirlemek için nedensel olarak yeterli olmadığını varsayarsam katılabirim.<sup>536</sup>

Searle'ün rasyonalite kuramına göre, inanç ve arzular, gerçekte yalnızca irrasyonel eylemlerin gerçekleşmesi açısından doğrudan nedensel yeterliliği sağlar. Çünkü bu türden eylemler, doğrudan eylemdeki niyetin bir davranışı gerektirdiği türden eylemlerdir. Gerçi Searle, araçsal paradigma ile benzer şekilde bir eylemin gerçekleşmesinde inanç ve arzular gibi yönelimsel durumların etkili olması gerektiğini kabul eder. Ancak bu yönelimsel durumların rasyonel eylemin gerçekleşmesi için gerekli olan nedensel yeterli koşulları sağlama konusunda tek başına yeterli oldukları iddiasını reddeder. Başka bir deyişle araçsal rasyonalite, eylem için niyet ile onu motive eden nedenin iki farklı varlık olmadığını, yalnızca farklı açıklamalar altında aynı varlığı vurguladığını ifade eder.<sup>537</sup> Çünkü eylemdeki amaç hem niyet hem de motive edici unsur olarak işlev görür. Örneğin bir kişinin dondurma

---

<sup>536</sup> Searle, *Rationality in Action*, 13.

<sup>537</sup> Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 1-2.

yeme isteği varsa, onu bu eylemi yapmaya motive eden Şey, dondurma yeme arzusudur. Bu arzu nihai olarak eylemi harekete geçiren unsurdur; bu arzu, temsili içerik içinde ortaya çıkan davranış amacını ifade eder.<sup>538</sup> Oysa Searle bir eylemin temelinde yatan motivasyonun açıklanması konusunda, niyet ile motive edici unsurlar arasında net bir ayırım yapılması gerektiğini vurgular.

Gerçekten de zihinsel durumların hem niyet hem de motive edici unsur olarak işlev gördüğü durumların varlığı elbette inkâr edilemez. Örneğin, bağımlılık, aŐk veya korku gibi yoğun duygusal hallerde ya da güçlü ve inatçı bir arzu karşısında kendimizi kontrol edemediğimiz ve bu nedenle eyleme geçtiğimiz durumlar bu tür örnekler arasında sayılabilir. Ancak Searle, bu tür eylemleri sıradan istemli eylemlerden ayrı tutar ve bunları tipik olmayan, hatta yozlaşmış istemli eylem örnekleri olarak değerlendirir. Başka bir deyişle yoğun duygular ve güçlü tutkular aracılığıyla gerçekleşen eylemler rasyonel eylem kategorisi altında değerlendirilmez; zira bu türden eylemler, rasyonel eylemin oluşumu açısından gerekli olan niyet, karar ve eylem arasındaki olasılıksal alanı, Searle ifadeleriyle söylenirse özgür irade boŐluđunu devre dışı bırakan durumlardır.<sup>539</sup> Diğer taraftan Searle, rasyonel eylem için eylemdeki amacın, eylemin gerçekleşebilmesi için nedensel olarak yeterli olamayacağını herhangi bir seçmenin oy verme davranıŐına ilişkin olarak sunduğu bir örnek üzerinden Şöyle açıklar:

Örneğin Başkanlık seçimlerinde Clinton'a oy vermek lehinde ve aleyhinde bir sürü nedeniniz olduğunu varsayalım. Onun ekonomi açısından daha iyi, dış politika açısından ise daha kötü bir başkan olacağını düŐündünüz. Onun eski üniversitenize gitmesi hoŐunuza gitti ama kişisel tarzı beğenmediniz. Sonunda eski üniversitenize gittiği için ona oy verdiniz. Gereğçeler sizi etkilemedi. Bunun yerine bir gereğçe seçtiniz ve ona göre hareket ettiniz. Bu nedeni harekete geçirerek etkili hale getirdiniz. Bu nedenle, tesadüfen, eyleminizin açıklaması ile gereğçesi

---

<sup>538</sup> Rust, *John Searle*, 51.

<sup>539</sup> Searle, *Rationality in Action*, 12.

aynı olmayabilir. Diyelim ki, Clinton'a oy vermenizi haklı çıkarmanız isteniyor; bunu onun ekonomideki üstün yönetimine başvurarak yapabilirsiniz. Ama harekete geçmemizin asıl nedeni onun Oxford'daki eski üniversitenize gitmesi olabilir ve "üniversite sadakati önce gelir" diye düşünmüş olabilirsiniz.<sup>540</sup>

Searle, araçsal rasyonalitenin eylemi yalnızca bireysel arzular, inançlar veya niyetlere dayalı bir neden-sonuç ilişkisi olarak ele almasını eleştirir. Ona göre rasyonel eylemin anlamını tam olarak kavrayabilmek için bireyin öznel motivasyonlarının ötesine geçmek ve daha geniş bir bağlama odaklanmak gerekir. Bu doğrultuda, eylemlerin gerekçelendirilmesinde deontolojik kavramların — örneğin yükümlülük, taahhüt, görev veya sorumluluk gibi unsurların — kritik bir rol oynadığını vurgular.<sup>541</sup> Deontolojik kavramlar, bireylerin yalnızca kişisel arzularına veya çıkarlarına göre hareket etmelerini değil aynı zamanda belirli normatif çerçeveler içinde karar almalarını gerektirir. Searle bu tür kavramların, eylemlerin gerekçelendirilmesinde olgusal bir gerçeklik taşıdığını savunur. Örneğin bir kişinin verdiği sözü tutmak ya da bir görevini yerine getirmek üzere gerçekleştirdiği bir eylem, yalnızca bireysel arzularla açıklanamaz; bu eylem, aynı zamanda bireyin üstlendiği normatif bir taahhüdü tanıması ve ona uygun hareket etmesiyle de ilgilidir. Bu çerçevede yukarıda aktarılan oy verme örneği söz konusu ayrımı somut biçimde ortaya koyar. Bir kişi bir adaya ekonomi yönetimindeki başarısından ötürü oy verdiğini iddia edebilir; ancak bu karar, kişisel bir aidiyet duygusu veya normatif bir bağlılık, örneğin "üniversite sadakati" gibi bir motivasyona dayanıyor olabilir.<sup>542</sup> Burada eylemi belirleyen gerekçeler ile bireyin eyleme geçmesine neden olan içsel motivasyonlar arasında bir ayrım bulunduğu görülür ve bu ayrım, rasyonel eylemlerin çözümlemesinde hayati bir önem taşır.

---

<sup>540</sup> Searle, *Rationality in Action*, 16.

<sup>541</sup> Searle, *Making The Social World*, 126.

<sup>542</sup> Searle, *Rationality in Action*, 16.

Searle, bu doğrultuda rasyonalitenin yalnızca bireysel niyetler üzerinden değil aynı zamanda deontolojik yapılar ve toplumsal bağlamlar içerisinde anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Tüm bu değerlendirmeler, Searle'ün yalnızca rasyonel eylemin değil, bu eylemleri mümkün kılan normatif bağlamların da dikkate alınması gerektiğine dair yaklaşımını temellendirir. Bu doğrultuda Searle'ün, özellikle söz edimleri aracılığıyla kurulan deontolojik kamusal olgulara, rasyonalitenin belirlenim kazanmasında yüklediği rol daha sonra ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.<sup>543</sup> Ancak şu aşamada vurgulanması gereken esas husus, rasyonel eylemlerin sadece kişisel arzularla değil özgürlük deneyimi içinde şekillenen normatif yükümlülükler ve sosyal bağlamlarla kurulduğudur.<sup>544</sup>

Searle, rasyonalite sorununa dair görüşlerini temellendirirken, daha çok insanın gündelik yaşamına içkin etik yönelimlere odaklanır ve arzu temelli bir rasyonalite anlayışının, rasyonalitenin araçsallaştırılmasıyla birlikte bu tür pratiklerde nasıl sorunlara yol açabileceğine dikkat çeker. Fakat Bachelard'ın çalışmaları, özellikle bilim felsefesine ilişkin tespit ve çıkarımları, araçsal rasyonalite üzerine getirebilecek eleştirilerin rotasını çok daha özel ama bir o kadar kritik kabul edilecek bir alana, bilimsel pratiklere çevirir ve bilimsel rasyonalitenin araçsallaştırılması halinde bilimsel etkinlik düzeyinde karşılaşılabilecek derin krizlere ve metodolojik çıkmazlara ışık tutar. Daha önce açıklandığı üzere Bachelard bilimin yalnızca bir bilgi üretim süreci olmadığını, aynı zamanda düşüncüyü şekillendiren ve insan aklının sınırlarını yeniden dönüştüren bir alan olduğu konusunda ısrar eder. Kanaatimize göre Bachelard'ın yaklaşımı, bilimsel rasyonalitenin araçsal bir mantığa indirgenmesinin, bilimin yaratıcı doğasını gölgeleme

---

<sup>543</sup> Searle, *Making The Social World*, 139-141.

<sup>544</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 170-174.

riski taşıdığına işaret eder.<sup>545</sup> Elbette, araçsal rasyonalite belirli durumlarda olağan bilimsel işleyişi sürdürebilir ve hatta teknik ilerlemelere katkı sunabilir. Ancak Bachelard'ın altını çizdiği gibi bilim yalnızca mevcut verilerin düzenlenmesiyle yetinmez; aynı zamanda aklın kendi sınırlarını dönüştürmesiyle, düşüncenin yerleşik biçimlerini kırmasıyla ilerler. Rasyonalitenin yalnızca öncüllere sadık kalan, doğrulayıcı ve faydaya dönük bir işleyişe indirgenmesi, bu türden zihinsel atılımların önünü tıkayabilir. Çünkü Bachelard'a göre akıl hafızaya yaslanarak değil kendini sürekli sınyarak ve yenileyerek işler; bu nedenle de rasyonalite, durağan değil mücadeleyle yoğrulmuş bir süreçtir.<sup>546</sup> Dolayısıyla araçsal rasyonalitenin hâkim olduğu bir bilim anlayışı, bu devingenliği yitirerek bilimi yaratıcı sorgulama alanı olmaktan çıkarıp, yalnızca teknik problemleri çözen bir faaliyete indirgeme riski taşır.

Bachelard'ın eleştirileri, bu nedenle bilimin iç dinamiklerine yönelik bir uyarı niteliği taşır ve bilimsel pratiğin anlamını yeniden düşünmeye davet eder. Bilimsel pratiklere araçsal rasyonalite perspektifinden bakıldığında, bu yaklaşım belirlenen bilimsel amaca ulaşmak için en uygun araç ve yöntemlerin seçilmesi ve uygulanması süreci olarak karşımıza çıkar. Bu süreçte, araştırmacı, hedeflenen bilimsel amaca/sonuca ulaşmak için 'nasıl' bir yol izleneceğini planlar. Araçsal rasyonalite, bu bağlamda bilimsel etkinliklerde kullanılan yöntemlerin işlevselliği ve verimliliği üzerinden şekillenir. Hava tahmini yapmak için kullanılan algoritmalar arasında seçim yapılırken, büyük veri setleriyle hızlı işlem yapabilen modellerin tercih edilmesi, bu sürecin somut bir örneğini oluşturur. Benzer şekilde araçsal rasyonalite, bilimsel ya da teknik

---

<sup>545</sup> Bachelard, bilimin ve düşüncenin ilerleyebilmesi için aklın sürekli bir tür risk altında olması gerektiğini savunur. Ona göre düşünce dünyasında mutlak güvenlik ve temkinlilik ilerlemenin değil duraklamanın işaretidir: "Aklın yaşayacağı tehlike hep eksiksiz olmalıdır zaten... Başka bir deyişle düşünce dünyasında temkinsizlik bir yöntemdir." Bu yaklaşım bilimin yaratıcı ve dönüştürücü gücünü, konformist bir güvenlik anlayışına karşı savunur. Bkz. Gaston Bachelard, *Rasyonalist Bağlanma*, çev. Alp Tümerterkin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 15.

<sup>546</sup> Bachelard, *Rasyonalist Bağlanma*, 16.

problemlerde, hedefe en kısa sürede ulaşmayı sağlayan araçları seçme eğilimiyle öne çıkar. Örneğin bir matematik problemini çözmek için daha karmaşık ve yenilikçi yöntemler yerine sonuç üretme kapasitesi yüksek olan mevcut bir yöntemin seçilmesi, bu yaklaşımın esnekliğe olan katkısı gibi görünebilir. Ancak bu tür örnekler, araçsal rasyonalitenin belirli bir amaca ulaşmak için araçlar arasında seçim yaparken esneklik sunduğu izlenimini yaratmakla birlikte, bilimin yaratıcı ve dinamik doğasını göz ardı ederek yöntemlerin standartlaştırılmasına ve yenilikçi yolların geri plana itilmesine neden olabilir. Bu standartlaştırma eğilimi, araçsal rasyonalitenin kural merkezli yapısında daha belirgin hale gelir. Araçsal rasyonalite, bilimsel ilerlemede yalnızca mevcut standartlar ve pratik fayda üzerinden hareket edilmesini teşvik eder ve bu durum, bilimsel keşiflerin önünü tıkayabilir. Örneğin klasik fizik deneylerinde Newtoncu yöntemlerin uygulanması, bu yöntemlerin uzun süreli güvenilirliği nedeniyle tercih edilir; ancak bu durum, görelilik kuramı ve kuantum mekaniği gibi yenilikçi paradigmaların gelişimi açısından yetersiz kalır. Dolayısıyla araçsal rasyonalitenin bu sınırlayıcı doğası, bilimin dinamik ve yaratıcı potansiyelinin gelişimini önemli ölçüde sekteye uğratacaktır.

Bachelard'ın bilimsel yöntem anlayışı, araçsal rasyonalitenin sınırlarını eleştirel bir perspektifle değerlendirmeye olanak tanır. Ona göre bilimsel etkinliklerde yöntem bilincinin daima uyanık olması gerekir; zira rasyonel düşünce ve davranış sergileyen bir bilincin kendi yargılarını eleştirebilmesi, yöntemsel tercihlerini sürekli olarak gözden geçirmesiyle mümkündür. Bu eleştirel bilinç, bilimin yalnızca sonuçlara değil, sürece de odaklanmasını gerektirir.<sup>547</sup> Nitekim bilimsel yöntemler, belirli amaçlara hizmet etmek üzere geçici olarak yapılandırılır; ancak bilimin dinamik ve tarihsel karakteri göz önünde bulundurulduğunda, bu yöntemlerin sürekli sorgulanması ve dönüştürülmesi elzemdir.

---

<sup>547</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 45-46.

Bachelard'ın bu eleştirisini, söz gelimi kavramların tarihsel seyri üzerinden daha somut bir şekilde anlamak mümkündür. Örneğin kütle kavramına dair Bachelard tarafından yapılan ve bilimsel kavramların tarihsel gelişimini ortaya çıkaran *epistemolojik profil* (Le profil épistémologique) analizi, bilimsel yöntemlerin zamana nasıl değiştiğini gözler önüne serer.<sup>548</sup> Kütle bilim öncesi dönemde, sağduyuya dayalı bir anlayışla “ağırlık” ya da “direnc” gibi sezgisel özelliklerle ilişkilendirilir. Yöntemler nitel gözlemlerle sınırlıdır ve sistematik ölçüm içermez.<sup>549</sup> Pozitivist bilim döneminde, deneysel yöntemler ve ölçüm araçlarının gelişimiyle kütle, nesnelere ölçülebilir bir fiziksel büyüklüğü olarak değerlendirilir. Teraziler gibi araçlarla yapılan sistematik ölçümler, kütle bilimsel bir kategori haline gelmesini sağlar.<sup>550</sup> Newtoncu fiziğin rasyonel mekanik döneminde, kütle, “yoğunluk ve hacimden doğan maddenin miktarı” olarak tanımlanır ve kuvvet ile ivme arasındaki ilişkide merkezi bir rol oynar.<sup>551</sup> Newtoncu yöntem, matematiksel modeller ve tümdengelimle kütleyle birbiriyle bağlantılı kavramlar bütünü içinde ele alır.<sup>552</sup> Görelilik kuramı döneminde, Einstein kütle ve enerjinin eşdeğer olduğunu ( $E=mc^2$ ) ortaya koyar; kütle, sabit bir büyüklük olmaktan çıkar ve enerji ile momentumla ilişkilendirilir. Genel görelilikte ise kütle, uzay-zamanı bükme bir parametre olarak tanımlanır ve soyut matematiksel modellerle açıklanır.<sup>553</sup> Son olarak kuantum fiziği döneminde kütle, temel bir büyüklük olmaktan çıkar ve parçacıkların etkileşimleri sonucunda oluşan olasılıksal bir değere dönüşür.<sup>554</sup> Negatif kütle gibi kavramlar bu dönemde öne çıkar ve kütle, uzay-zamansal bir gerçeklikten ziyade konfigürasyon

---

<sup>548</sup> Bachelard, *Yok Felsefesi*, 38.

<sup>549</sup> Bachelard, *Yok Felsefesi*, 22.

<sup>550</sup> Bachelard, *Yok Felsefesi*, 24.

<sup>551</sup> Isaac Newton, *Principia*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 39.

<sup>552</sup> Bachelard, *Yok Felsefesi*, 28.

<sup>553</sup> Bachelard, *Yok Felsefesi*, 30; Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi (Görelilik Kuramı)*, çev. Gülen Aktaş (İstanbul: Say Yayınları, 1998), 45-50, 65-68.

<sup>554</sup> Bachelard, *Yok Felsefesi*, 33.

uzayında temsil edilen bir yayılım olarak ele alınır. Bu anlayış kütlelerin mutlak bir büyüklük yerine, sürekli değişen ve etkileşimlere dayalı bir yapı olduğunu ortaya koyar.<sup>555</sup>

Yukarıda Bachelard'ın beş dönemle sınırlandırdığı kütle kavramına yönelik evrimsel gelişme, aslında günümüz kuramsal fiziğinde ulaşılan gelişmelerle birlikte kesintisiz biçimde devam etmektedir. Öyle ki çağdaş fizik kuramları da kütleli sabit bir gerçeklik olarak değil, farklı kuramsal evrelerde yeniden tanımlanan dinamik ve bağlamsal bir yapı olarak ele almaktadır. Örneğin Higgs mekanizması parçacıkların kütlelerini alan etkileşimleri yoluyla kazandığını savunurken Sicim Kuramı, kütlelerin temel sicimlerin çok boyutlu uzayda gerçekleştirdiği titreşim biçimlerinden türediğini ileri sürerek kavramı daha da derinleştirmektedir.<sup>556</sup> Her iki yaklaşım da kütlelerin ontolojik olarak sabit bir varlık değil, bilimsel kuramlar çerçevesinde tarihsel olarak inşa edilen değişken bir kategori olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Böylece kütle örneği özelinde bilimsel kavramın evrimi üzerinden yürüyen bu tartışma, bilimsel yöntemin durağan değil, dönüşüm ve yeniden yapılandırma süreçleriyle ilerleyen dinamik bir yapı olduğunu bir kez daha teyit eder.

---

<sup>555</sup> P. A. M. Dirac, *The Principles of Quantum Mechanics* (Oxford: Clarendon Press, 1947), 273.

<sup>556</sup> Modern parçacık fiziğinde deneysel olarak doğrulanan Higgs mekanizması, kütlelerin parçacıkların doğasında içkin bir özellik olmadığını aksine Higgs alanı ile kurulan etkileşim sonucunda ortaya çıktığını ortaya koyar. 1960'lı yıllarda geliştirilen bu model, 2012 yılında CERN'deki Büyük Hadron Çarpıştırıcısı'nda Higgs bozonunun keşfiyle ampirik destek kazanmıştır. Bkz The European Organization for Nuclear Research CERN, *The Higgs-Boson* (Erişim 02 Mayıs 2025). Bu mekanizma, parçacıklara kütle kazandıran alanın evrensel bir alan olduğunu ve bu alanla etkileşimin gücüne bağlı olarak parçacıkların kütle kazandığını öne sürerek kütlelerin ontolojik değil ilişkisel bir büyüklük olduğunu savunur. Böylece kütle durağan bir nicelikten çok alan-temelli bir etkileşim sonucu olarak yeniden kavramsallaştırılmış olur. Bkz; CERN, *The Higgs-Boson*. Buna ilaveten henüz deneysel olarak doğrulanmamış olsa da kuramsal fizikte önemli bir yer edinen Sicim Kuramı, kütleli çok daha köklü biçimde yeniden düşünmeye zorlamaktadır. Bu kurama göre evrenin temel birimleri noktasal parçacıklar değil titreşen tek boyutlu sicimlerdir ve bir parçacığın kütlesi, bu sicimlerin titreşim modlarına bağlı olarak ortaya çıkar. Farklı frekanslarda titreşen sicimler, farklı kütle ve yük değerlerine sahip parçacıkların oluşmasına neden olur. Bkz; Raşit Gürdilek, "Sicimlerle Yeni Evrenler", *Bilim ve Teknik* 387 (2000), 32. Böylece kütle, yalnızca etkileşimsel değil aynı zamanda çok boyutlu bir uzayda gerçekleşen titreşimsel bir olgu olarak kavramsallaşır. Kuramın öngördüğü 10 ya da 11 boyutlu evren tasarımı, kütleli klasik dört boyutlu uzay-zamanın ötesine taşıyan yeni bir geometrik yapı içinde konumlandırır. Bkz Gürdilek, "Sicimlerle Yeni Evrenler", 38.

Bachelard'ın yöntemle dair yaklaşımı, kanaatimize göre araçsal rasyonalitenin esneklik ve standartlara bağıllık iddialarını doğrudan reddetmekten ziyade, bu yaklaşımın zamanla bilimin yaratıcı doğasına ket vurabilecek bir durağanlığa dönüşme riskine dikkat çeker. Daha önce de açıkladığımız üzere Bachelard'a göre bilimsel etkinliklerde yöntem bilincinin daima uyanık olması gerekir; çünkü bilimsel yöntemler belirli bir dönemde işlevsel olabilir, ancak bilimsel düşüncenin eleştirel ve dönüştürücü doğası bu yöntemlerin sürekli sorgulanmasını ve gerektiğinde aşılmasını zorunlu kılar. Bu nedenle bilimde yöntemler her düzeyde yeni standartlar ve yaklaşımlar gerektirir; zira bilimsel bilginin dinamik yapısı, sabit ve yerleşik standartlarla sınırlanamayacak kadar çeşitlidir. Araçsal rasyonalitenin belirli kuralları ve alışılmış yöntemleri önceleyen kural merkezli yapısı, bu dinamizmi göz ardı ederek bilimi yaratıcı sorgulama alanı olmaktan uzaklaştırabilir. Buna karşılık Bachelard'ın yöntem anlayışı, bilimi statik bir etkinlikten çıkarıp, her zaman kendi sınırlarını aşmayı hedefleyen, eleştirel ve yenilikçi bir süreç olarak yeniden konumlandırır. Bu bağlamda bilimsel bilginin ilerlemesi yalnızca mevcut araçlar arasından seçim yapmakla değil aynı zamanda yeni araçlar ve yöntemler geliştirmekle mümkün olur. Böylece Bachelard'ın bilimi yalnızca pratik faydaya dayalı bir etkinlikten çıkararak yaratıcı ve keşif odaklı bir süreç olarak yeniden tanımladığı söylenebilir.

Çalışmamızın bu başlıkta, araçsal rasyonalitenin gerek bireysel gerekse bilimsel düzlemde işlevsel faydalar sağlasa da insan düşüncesinin yaratıcı, eleştirel ve bağlamsal yönlerini göz ardı eden daraltıcı bir çerçeve sunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Searle ve Bachelard'ın eleştirileri, farklı felsefi noktalardan hareket etseler de bu sınırlı çerçevenin ötesine geçme ihtiyacını ortak biçimde dile getirir. Searle, insan eylemini yalnızca bireysel arzular ve inançların yönlendirdiği mekanik bir düzen içinde açıklamaya çalışan anlayışın yetersizliğine işaret ederken Bachelard, bilimin yaratıcı doğasının, yöntemlerin araçsallaşmasıyla birlikte durağanlaşma riski taşıdığına dikkat çeker. Bu değerlendirmeler

doğrultusunda kanaatimizce araçsal rasyonalitenin hem gündelik/etik hem bilimsel pratiklerde ortaya çıkan belirsizlik, dönüşüm ve anlam üretme süreçlerini yeterince karşılayamadığı açıktır. Dolayısıyla çalışmamızda bu eksikliği gidermeye yönelik olarak her iki filozofun açtığı eleştirel imkânlardan beslenen geniş bir rasyonalite yaklaşımının gerekliliği ortaya konmuştur.

Bu tespitlerden hareketle çalışmamızda geliştirilen boşluktaki rasyonalite kavramı, yukarıda tartışılan eleştirilerin ortak bir teorik zeminde birleştirilmesi amacıyla önerilmektedir. Daha önce çeşitli bağlamlarda ana hatlarıyla tanıtılan bu model, bir sonraki başlıkta Searle ve Bachelard'ın rasyonalite anlayışlarından esinle, daha kapsamlı biçimde temellendirilecektir. Boşluktaki rasyonalite, kanaatimizce insanı salt nedensel zorunluluklarla belirlenmiş bir özne olarak değil yaratıcı kopuşlar, özgür irade anları ve bağlama duyarlı yönelimler aracılığıyla kendini sürekli yeniden kuran bir fail olarak düşünmenin yolunu açar. Bu model rasyonalitenin yalnızca işlem mantığına indirgenemeyeceğini bilakis belirsizlik, kopuş ve yeniden yapılanma gibi unsurların hem bireysel karar süreçlerinde hem de bilimsel üretimde asli bir rol oynadığını savunur. Burada amaç, rasyonaliteyi yeniden düşünmekten öte insanın düşünme biçimini –bireysel ve kolektif düzeyde– yeniden yapılandırabilecek bir imkânı gündeme getirmektir. Takip eden başlık, bu imkânın kavramsal temelleri ayrıntılı biçimde ortaya konacaktır.

### **2.1.2. Boşluktaki Rasyonalite: Eylem, Özgürlük ve Benlik Üzerine**

Araçsal rasyonalitenin, eylemi yalnızca inanç ve arzuların neden olduğu bir süreç olarak açıklama girişimi, önceki başlıkta ayrıntılı biçimde ele alındı. Ancak bu tartışma, yalnızca mevcut modelin sınırlarını göstermekle kalmaz aynı zamanda rasyonalitenin ve eylemin nasıl mümkün olduğuna dair daha derin bir sorgulamanın da zeminini hazırlar. Bu sorgulama açısından Bachelard ve Searle'ün rasyonalite ve eylem üzerine geliştirdikleri düşünceler, özellikle karar anındaki açıklığı anlamlandırmak için verimli bir başlangıç

noktası sunar. Hatırlanacağı üzere Klasik Rasyonalite Modeli'nin temel varsayımlarını tartışan Searle, bu modelin rasyonaliteyi inançları ve arzuları eylemlere doğru şekilde neden olacak biçimde koordine etme meselesi olarak tanımladığını belirtir. Rasyonel eylemler, bu yaklaşıma göre özünde inanç ve arzu kaynaklıdır.<sup>557</sup> Burada Searle'ün tespitini önemli kılan, inanç ve arzuların rasyonel eylem için nedensel olarak yeterli olup olmadığını sorgulaması ve bu sorgulamayla birlikte, eylemin tam da bu nedensel zincirin dışında kalan bir boşlukta şekillenebileceğine dair bir tartışmayı gündeme taşımasıdır.

Öncelikle Searle, işe rasyonel eylemi yalnızca inanç ve arzuların nedenselliğiyle açıklama girişimini eleştirerek başlar. Ona göre bu tür eylemler, rasyonelliğin bir örneği olmaktan çok uzak olup aksine irrasyonel ve alışılmadık davranış biçimlerini yansıtır. Zira inanç ve arzulara dayalı bazı eylemler, bireyin saplantılı bir düşünceye ya da bağımlılığa teslim olduğu, başka bir seçeneği değerlendirme imkânından yoksun kaldığı durumları içerir.<sup>558</sup> Bu tür eylemler, bilinçli bir karar sürecinin ürünü olmaktan çıkar; bireyin içsel dürtüleri tarafından istemsiz olarak yönlendirilir. Searle bu noktayı, güçlü bir arzunun etkisi altında kalan bir kişinin durumunu şu sözlerle örnekler:

Bu noktayı görmek için, inancın ve arzunun gerçekten nedensel olarak yeterli olduğu durumları düşünmeniz gerekir. Örneğin, uyuşturucu bağımlısının eroin alma konusunda ezici bir dürtüye sahip olduğu ve bunun eroin olduğuna inandığı bir durumda istemsiz bir şekilde eroin alır. Bu tür bir durumda, inanç ve arzu, eylemi belirlemek için yeterlidir, çünkü bağımlı kendini durduramaz. Ancak bu, rasyonalitenin modeli olmaktan oldukça uzaktır. Böyle durumlar, rasyonalitenin kapsamının tamamen dışında gibi görünmektedir.<sup>559</sup>

Searle'ün bu örneği, rasyonel eylemin yalnızca inanç ve arzuların nedensel bileşimiyle açıklanamayacağını gösterir. Zira bu tür bir açıklama, eylemi belirleyen yapıyı

---

<sup>557</sup> Searle, *Rationality in Action*, 8.

<sup>558</sup> Searle, *Rationality in Action*, 12.

<sup>559</sup> Searle, *Rationality in Action*, 13.

işsel bir itkiler dizisine indirirken, değerlendirme ve seçme yetisini göz ardı eder. Searle bu nedenle, rasyonel eylemin kavranmasında niyet, karar ve eylem arasında belirli bir aralığın —ya da onun deyişiyle bir boşluğun— var olduğunu varsaymanın anlamlı olduğunu savunur. Bu boşluk, bireyin yalnızca dürtülerine yanıt vermediği aksine çeşitli seçenekler arasında bilinçli değerlendirmeler yapabildiği bir düşünsel zemini ifade eder.<sup>560</sup> Rasyonalite bu çerçevede arzuların istemsizce işleyişinden ziyade bilinçli failin sürece etkin biçimde katıldığı bir yönelimsellik içinde işler. Bu durum Searle’ün daha önce sunduğu bir örnek olan, bir seçmenin hangi adaya oy vereceğine karar verme sürecinde açıkça gözlemlenebilir. Seçmen bu süreçte yalnızca arzu ve inançlarına göre hareket etmez; çeşitli alternatifleri tartar, gerekçeleri karşılaştırır ve tercihini bu değerlendirmeler doğrultusunda şekillendirir. Bu süreç, arzuların doğrudan eyleme dönüştüğü mekanik bir yapıdan farklı olarak değerlendirme ve iradenin devreye girdiği bir boşlukta gerçekleşir. Searle, bu boşluğun anlamını şu sözlerle açıklar: “Rasyonelliğin işleyişi, kararımı verdiğim kasıtlı durumlar kümesi ile kararın gerçek anlamda alınması arasında bir boşluk olduğunu varsayar.”<sup>561</sup> Boşluk eylemin ertelenmiş bir evresi değildir; bilinçli failin seçenekler arasında yönelimde bulunabildiği, kararın gerçek anlamda şekillendiği bir düşünsel alan olarak belirir.<sup>562</sup>

Searle’e göre bu tür bir boşluk olmaksızın rasyonel eylem süreci anlamını yitirir. Çünkü inanç ve arzuların doğrudan eylemi belirlediği bir durumda, gerçek bir değerlendirme ya da tercihten söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda Searle, rasyonel eylemin gerçekleşebilmesi için geleneksel olarak “irade özgürlüğü” adı verilen boşluğun varsayılmasının kaçınılmaz olduğunu vurgular.<sup>563</sup> Başka bir deyişle inançlar ve arzular bir

---

<sup>560</sup> Searle, *Making The Social World*, 133.

<sup>561</sup> Searle, *Rationality in Action*, 13.

<sup>562</sup> John R. Searle, *Özgürlük ve Nörobilim*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 34.

<sup>563</sup> Searle, “What is to be done?”, 103.

eylem için niyet oluşturabilir. Fakat eylemin gerçekleşmesi, eylemdeki boşluk aracılığıyla özgür iradenin müdahalesiyle mümkün olur. Boşluk rasyonel karar almayı deterministik bir süreçten ayırır ve onu bilinçli bir etkinlik haline getirir. Rasyonel düşünce ve eylem, özgür iradenin sağladığı bu değerlendirme alanında anlam kazanır. Böylece birey, içgüdüsel tepkilerden sıyrılarak bilinçli tercihler yapma kapasitesine ulaşır.<sup>564</sup> Bu bağlamda özgürlük ve rasyonalite kavramları birbirinden farklı olsalar da Searle'ün anlayışında bu iki kavram özünde birbirini tamamlar niteliktedir.<sup>565</sup> Rasyonel kararların, özgürlük tarafından sağlanan değerlendirme alanına dayandığını söylemek mümkündür; zira “rasyonalitenin uzantısı, tam olarak özgürlüğün uzantısıdır.”<sup>566</sup> Bu ilişki, rasyonel eylemin yalnızca bireyin çeşitli rasyonel seçeneklerin yanı sıra irrasyonel seçenekler arasında da tercih yapabilme kapasitesine sahip olduğu bir özgürlük ortamında gerçekleşebileceği gerçeğini ortaya koyar. Böylece özgürlük yalnızca bir ön koşul değil aynı zamanda rasyonel eylemi anlamlandıran temel zemindir.<sup>567</sup>

Searle'ün rasyonalitenin işlerlik kazanması için boşluk kavramına yaptığı vurgu, aslında Bachelard'ın eylemin doğası ve gerçekleşme koşulları üzerine dile getirdiği görüşlerle anlamlı bir örtüşme sağlar; zira her iki düşünür boşluğu, rasyonel eylemin gerçekleşmesi için gerekli olan varsayımsal bir müdahale alanı olarak kavrar. Aslında Searle'ün rasyonalite sorununa karşı yaklaşımının aksine Bachelard tarafından bu sorun, doğrudan ve müstakil bir soruşturmanın konusu olarak ele alınmaz. Açıkçası Bachelard, bilim felsefesi üzerine yazdığı eserlerde sıklıkla “zihin”, “tin”, “akılcı” ve “akılcılık” gibi rasyonaliteyle bağlantılı kavramlara işaret eden başlıklar tercih eder. Ancak bu eserlerin neredeyse tamamı, bireysel rasyonalite meselelerinden çok rasyonalizm olarak bilinen

---

<sup>564</sup> Searle, *Rationality in Action*, 14.

<sup>565</sup> Searle, *Making The Social World*, 140.

<sup>566</sup> Searle, *Rationality in Action*, 17.

<sup>567</sup> Searle, *Rationality in Action*, 16; Searle, *Özgürlük ve Nörobiyoloji*, 42.

bilimsel metodolojinin sorununa odaklanır. Öte yandan Bergsoncu zaman anlayışına bir eleştiri niteliğinde kaleme aldığı *Sürenin Diyalektiği* adlı eserinde, eylemin ve zamanın doğasına ilişkin bazı pasajlar, Bachelard'ın rasyonaliteye ve özellikle "rasyonel olma" durumuna nasıl yaklaştığını anlamak için önemli bir perspektif sunar. Bu bağlamda Bachelard'ın görüşlerini incelemek için *Sürenin Diyalektiği*'nde Rignano'un *Aklın Psikolojisi* adlı eserinden aktarılan şu örnek, tartışmayı başlatmak adına oldukça anlamlıdır; zira bu örnek, "Eylem nedir, nasıl başlar, hangi unsurlardan doğar ve tetikleyicisi nedir?" gibi soruları gündeme taşır. Rignano, bu hususu şöyle ifade eder:

Örneğin ıstakasını çoktan topa yöneltmiş olan bir bilardo oyuncusu, öncelikle başarılı bir vuruş yapmak için endişelidir. Vuruş yapmaya hazırdır ancak kolundaki kasların aşırı gerginliği, kısa bir süre önce yaptığı gibi çok sert vurabileceğinden korkmasına neden olur. Bu çelişkili duygulanımın sonucu olarak kasları biraz gevşer. Ancak hissettiği daha zayıf gerilim, topun hareketinin yeterince hızlı olmadığı daha önceki başarısız bir vuruşun anısını yeniden uyandırır ve şimdi vuruşun çok zayıf olabileceği korkusuyla kendini sıkıntı içinde bulur. Bir izleyici, vuruştan önce gelen ve ıstakanın ucunu topa yaklaştıran ya da ondan uzaklaştıran kolun şimdi daha uzun, şimdi daha kısa olan salınımdan, topa gereken kesin kuvveti vermek için kasların gerginliğini sırasıyla abartan ya da hafifleten çelişkili duygulanımların hızlı değişimini fark edebilir.<sup>568</sup>

Rignano'nun aktardığı bilardo oyuncusu örneği, eylemin ne doğrudan kasların fizyolojik tepkilerinden ne de zihinsel birimlerin tekil komutlarından ibaret olduğunu gösteren, oldukça katmanlı bir süreci betimler. Oyuncu, başarılı bir vuruş yapmak için hazırdır; ancak bir önceki vuruşta yaşadığı başarısızlık ve aşırı kuvvet uygulama korkusu, kol kaslarında bir gerginlik yaratır. Bu gerginlik bu kez topun yavaş gideceği yönünde başka bir endişeyi tetikler. Böylece oyuncunun kolu, vuruştan hemen önce sürekli olarak bir salınım hâlinde kalır; vuruş anına giden süreç, kasların tepkisinden ziyade zihinsel geri

---

<sup>568</sup> Eugenio Rignano, *The Psychology of Reasoning*, çev. Winifred A. Holl (London: Routledge, 1999), 37; Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 87.

bildirimlerin ve çelişkili duygulanımların kısa süreli döngüsünde biçimlenir. Bachelard, bu örneği yorumlarken eylemin fizyolojik temellerini tümüyle dışlamaz; fakat eylemin yalnızca bedensel reflekslere indirgenemeyeceğini vurgular. Ona göre eylemin tetiklenmesi, zihinsel bir iradenin devreye girmesiyle mümkündür. Eylem, potansiyel seçeneklerin algılanması, bu seçeneklerin zihinsel olarak değerlendirilmesi ve nihayetinde birinin bilinçli olarak seçilmesiyle gerçekleşir. Bu yönüyle eylem sadece nedensel bir refleks değil değerlendirmeye açık, yönelime dayalı bir süreçtir. Bachelard'ın bu eleştirisi, Searle'ün *Akıllar, Beyinler ve Bilim* adlı eserinde verdiği kol kaldırma örneğiyle dikkate değer bir benzerlik gösterir.<sup>569</sup> Nitekim Searle, kol kaldırma eylemini, sadece kasların çalışmasıyla değil zihinsel bir niyetin fiziksel bir sonuca yol açmasıyla açıklamaya çalışır. Ona göre birey kolunu kaldırmaya karar verdiğiğinde, bu karar sinirsel düzeyde kimyasal süreçleri başlatır ve fiziksel hareket ortaya çıkar.<sup>570</sup> Bu açıklamada belirleyici olan eylemi anlamlı kılan şeyin, zihinsel bir niyetin eylemi gerçekleştiren süreci başlatan unsur olmasıdır.

Bachelard'a göre Rignano'nun eylemin gerçekleşmesine dair eksik bıraktığı nokta, eylemi oluşturan fizyolojik nedenler ile tetikleyen psikolojik nedenleri birbirine karıştırmaktan kaynaklanır. Bu tespit Searle'ün zihin-beden ilişkisinde zihinsel yönelimin belirleyici rolüne dair vurgusuyla belirli bir yakınlık taşır. Çünkü her iki düşünür eylemin, yalnızca fizyolojik mekanizmalara indirgenemeyeceğini, bilinçli bir zihinsel sürecin devreye girmesiyle mümkün olduğunu ileri sürer. Buna göre eylemin gerçekleşmesi bakımından eksik bırakılan nokta Bachelard tarafından şöyle tespit edilir:

Henüz fizyolojik olan bu aşamadan itibaren, eylemin tetiklenmesinin fizyolojik tesadüflerin basitçe gerçekleşmesiyle olmadığı anlaşılacaktır. Eyleme izninin verilmesi, zihnin varlığa katılması gerekir. Bu katılım, zihnin bu mevcudiyeti, ancak öncel bir durma anında, mümkün olan ile gerçek olanın net şekilde karşılaştırılmasıyla hissedilir. O zaman bu katılım bir atılımla,

---

<sup>569</sup> Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 20.

<sup>570</sup> Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 119.

daha doğrusu bir çeşit atılımla, mutlak bir başlangıç dürtüsüyle eşzamanlıdır. Öte yandan, temel biçimiyle başlangıç davranışı, nesnel işaretlerin boyunduruğu altındayken, yani saf entelektüel biçimini korurken, başlama iradesi, tetiklenen mekanizmalar karşısındaki üstünlüğünün bilincinde olarak, nedensizliğiyle belirir. Öyleyse peşpeşe gelerek oluşmanın fizyolojik nedenleri, tetiklemenin psikolojik nedenleriyle karıştırılmamalıdır.<sup>571</sup>

Bachelard, Rignano'nun eylemin gerçekleşmesine dair açıklamasında eksik bıraktığı noktayı, eylemi yalnızca fizyolojik nedenlerle açıklama çabası olarak değerlendirir. Ona göre eylemin gerçekleşmesi için fizyolojik süreçler önemli olsa da bu süreçler yalnızca eylemin dış çerçevesini oluşturur. Eylemi tetikleyen asıl unsur, zihnin varlığa katılımıdır. Bu katılım, bireyin olası durumlar ile gerçeklik arasındaki farkı zihinsel düzlemde açıkça çarpıştırması ve bilinçli bir seçim yapmasıyla mümkün hale gelir. Böylece, eylem salt bir fizyolojik tesadüf olmaktan çıkar ve düşüncenin yön verdiği bilinçli bir atılıma dönüşür. Bu bağlamda Bachelard, fizyolojik nedenlerle eylemi tetikleyen psikolojik nedenlerin karıştırılmaması gerektiğini özellikle vurgular.

Bachelard'a göre eylemin gerçekleşmesi zihinsel bir sürecin bilinçli bir sonucudur. Eylemi başlatan bu zihinsel süreç, bir duraksama anıyla doğrudan ilişkilidir. Bu duraksama, bireyin fizyolojik tepkilerin ötesine geçerek düşüncüyü devreye soktuğu ve eyleme bilinçli bir yön verdiği kritik bir andır. Bu an, mümkün olan ile gerçek olanın zihinsel düzlemde çarpışmasını sağlar ve eylemi basit bir fizyolojik tepki olmaktan çıkararak bilinçli bir karar haline getirir. Bachelard, bu duraksama anını eylemi tetikleyen temel zihinsel hazırlık olarak değerlendirir ve Rignano'nun bu boyutu göz ardı ederek eksik bir açıklama sunduğunu ifade eder. Bachelard'ın eylemin gerçekleşmesine dair yaptığı bu açıklama, durma anı kavramını derinleştirerek onu bir "eylemsizlik boşluğu" olarak tanımlar.<sup>572</sup> Bu tanım, eylemin doğasında düşünce ve eyleme faaliyeti arasında kurulan bir ara alanın bulunduğunu ifade

---

<sup>571</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 89.

<sup>572</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 88.

eder. Eylemsiz boşluk, yalnızca fiziksel bir duraksamayı değil aynı zamanda zihinsel bir hazırlık sürecini temsil eder. Bachelard'a göre düşünce, eylemin doğrudan, ani ve istemsiz biçimde gerçekleşmesini engeller bir başka deyişle, düşünce eylem öncesine bir duraksamaya da karar anı yerleştirir.<sup>573</sup> Bu bağlamda eylem, düşünce ile fiziksel hareket arasında kurulan bu eylemsiz boşluğun aracılığıyla şekillenir. Bu eylemsizlik boşluğu, bireyin mevcut durumu değerlendirdiği ve seçenekler arasında bilinçli bir seçim yaptığı bir anı ifade eder. Eylem, yalnızca düşüncenin eyleme doğrudan dönüşmesi değildir; bu dönüşüm, düşünce tarafından dayatılan bir aranım ardından gerçekleşir. Boşluk düşüncenin hareketi yavaşlattığı, hatta kısa bir süre için durdurduğu bir süreci temsil eder. Ancak bu yavaşlama veya duraksama, eylemin daha bilinçli ve anlamlı bir şekilde gerçekleşmesine olanak tanır.<sup>574</sup>

Bachelard'ın boşluk kavramı, Searle'ün rasyonel eylemlere ilişkin açıklamalarıyla önemli bir paralellik taşır. Searle rasyonel karar verme sürecinde, eylemin nedenleri ile sonuçları arasında bir boşluğun bulunduğunu ve bu boşluğun rasyonalitenin işleyişi için vazgeçilmez olduğunu ifade eder. Ona göre bu boşluk olmadan bireyin seçenekler üzerinde düşünmesi ve bilinçli bir şekilde karar vermesi mümkün değildir. Eylem, yalnızca inançlar ve arzuların doğrudan bir sonucu olarak gerçekleşse, bireyin eylemleri mekanik bir tepki ya da irrasyonel bir zorunluluğun ürünü haline gelir. Ancak rasyonel eylemde bu tür bir belirlenim yerine nedenlerin bilinçli bir değerlendirme sürecinden geçmesi ve eylemi yönlendirmesi gerekir. Bu bağlamda Searle'ün eylem ile düşünce arasındaki boşluk vurgusu, Bachelard'ın eylemsizlik boşluğu anlayışıyla örtüşür. Bachelard'ın vurguladığı gibi bu boşluk, düşüncenin eyleme doğrudan dönüşmesini engeller ve bir değerlendirme sürecine olanak tanır. Aynı şekilde Searle, inançlar ve arzuların kendi başlarına eylemi

---

<sup>573</sup> Bachelard, *Intuition of the Instant*, 11-12.

<sup>574</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 88-90.

belirlemesinin rasyonaliteyle bağdaşmayacağını ve bu nedenle boşluğun bireyin rasyonel iradesine alan açtığını belirtir.<sup>575</sup> Böylelikle hem Bachelard hem de Searle, eylemin bilinçli bir değerlendirme ve düşünce süreciyle şekillenmesi gerektiğini vurgular. Bu boşluk, eylemi rastgele ya da mekanik bir tepki olmaktan çıkararak bireyin bilinçli karar ve iradesine dayanan bir sürece dönüştürür. Bu ortak anlayış, düşüncenin eylemi nasıl yönlendirdiğine dair daha geniş bir perspektif sunar.<sup>576</sup>

Bachelard ve Searle arasında eylem ve boşluk kavramları bağlamında rasyonalitenin işleyişi açısından dikkat çekici paralellikler bulunur. Daha önce ifade edildiği üzere her iki düşünür eylemin, yalnızca mekanik nedenlerin veya fizyolojik süreçlerin bir sonucu olmadığını, bilinçli bir değerlendirme süreci gerektirdiğini vurgular. Ancak Searle, bu kavramları daha ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele alarak rasyonel eylemin işleyişine ilişkin kapsamlı bir çerçeve sunar. Bu bağlamda Bachelard'ın durma hali veya eylemsizlik boşluğu olarak ifade ettiği süreç, Searle'ün yaklaşımında genişletilerek rasyonel karar verme sürecinin bütün aşamalarını kapsayan açıklayıcı bir boyut kazanır. Searle'e göre bu boşluk, kararın nedenleri ile alınan karar, karar ile eylem ve eylemin başlatılması ile tamamlanması arasındaki üç temel aşamada ortaya çıkar. Ayrıca bu boşluklar, istemli bir eylemin niyet, karar ve eylem süreçlerinin her birinde kendini gösterir, fakat gerçekte devam eden bir boşluğun farklı aşamalarını ifade eder.<sup>577</sup>

---

<sup>575</sup> Searle, *Rationality in Action*, 13-15.

<sup>576</sup> Bachelard'ın boşluk kavramı ile Searle'ün rasyonel eylemler arasındaki boşluk anlayışı, William James'in pragmatist yaklaşımıyla da yakın bir ilişki kurar. James, özgürlük ve şans kavramlarını bireyin bilinçli karar verme sürecinin temel unsurları olarak görür. Ona göre bireyin rasyonel bir şekilde seçim yapabilmesi için hem geçmiş deneyimlere hem de gelecek olasılıklara açık bir değerlendirme alanına, yani bir tür boşluğa ihtiyaç vardır. Bu bağlamda James'in şans ve özgürlük arasındaki yakınsaması, Searle'ün nedenler ve sonuçlar arasında boşluk bırakarak bireyin rasyonel iradesine alan açmasıyla örtüşür. Bachelard'ın da vurguladığı gibi düşünce ile eylem arasındaki bu boşluk, rasyonalitenin hem bilinçli hem de yaratıcı bir süreç olarak ortaya çıkmasını sağlar. James'in şans ve özgürlük ekseninde geliştirdiği bu kavrayış, onun pragmatizminin özündeki dinamik ve olasılıklara açık yapıyı ortaya koyar. Daha ayrıntılı bir okuma için bkz; Celal Türer, "Sunuş", *Rasyonalite Duygusu Bilgi ve Eylem Üzerine*, William James, çev. Celal Türer vd. (Ankara: Fol Kitap, 2021), 16-18.

<sup>577</sup> Searle, *Zihin*, 206. Searle'ün çalışmalarında ele alınan üç boşluktan yalnızca birincisi, "rasyonel karar verme boşluğu" (gap of rational decision-making) olarak tanımlanır. Diğer iki boşluk için ise Searle

Rasyonel eylemdeki bu boşlukların genel coğrafyası içinde, ilk olarak rasyonel karar verme boşluğu öne çıkar (*gap of rational decision-making*). Bu boşluk, niyetin müzakere edildiği süreç ile alınan karar arasındaki ayrımı tanımlar.<sup>578</sup> Örneğin bir kişinin yaz tatili için iki destinasyon arasında—dağ mı, sahil mi—tercih yapması gerektiği durumu ele alalım. Her iki seçeneğin de kendi içinde güçlü nedenleri olabilir, ancak bu nedenlerin hiçbiri kararı tam anlamıyla belirlemez. Bu noktada birey, rasyonel karar verme sürecine giriş yapar; seçenekler arasındaki bu belirsizlik, rasyonel karar verme boşluğunun kendini gösterdiği andır. Karar verebilmek için birey, ön niyet oluşturmayı mümkün kılan inanç, arzular veya başka yönelimsel durumlara dayanır. Örneğin, dağ tatilini seçmek, doğayla iç içe olmanın zihinsel rahatlama sağlayacağına dair bir inançla şekillenebilir. Ancak bu tür yönelimsel durumlar, bir kararı zorunlu olarak doğurmaz. Tam da bu eksiklik, rasyonel eylemin temelini oluşturur. Karar alma süreci, ön niyeti oluşturan yönelimsel durumlar ile alınan karar arasındaki boşluk üzerinden işler. Bu boşluk, bireyin nedenler üzerinde durmasına, onları tartmasına ve bilinçli bir tercih yapmasına olanak tanır. Böylece karar verme boşluğu, araçsal rasyonelitenin doğrudan işleyişinden farklı olarak, amaçların ve nedenlerin yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılar.

Rasyonel karar verme boşluğunun ardından gelen ikinci aşama, karar ile eylemin başlatılması arasında ortaya çıkan rasyonel eyleycilik boşluğudur (*gap of rational agency*).<sup>579</sup> Bu boşluk alınan kararın, eylemin gerçekten başlatılması için yeterli bir koşul

---

herhangi bir özel kavramsallaştırma yapmaz. Bu durum, Searle'ün bu üç boşluğu aslında devam eden tek bir boşluğun üç aşaması olarak ele almasıyla ilişkilidir. Bu bağlamda “rasyonel karar verme boşluğu” bu üç aşamayı kapsayan genel bir boşluk olarak değerlendirilir. Ancak boşluğun farklı aşamalarının daha iyi anlaşılabilmesi ihtiyacına binaen, çalışmamız tarafından, her bir aşama kendi konum ve işlevleri dikkate alınarak yeniden kavramsallaştırılır. Buna göre boşluğun ilk aşaması, yani kararın nedenleri ile alınan karar arasındaki boşluk, “rasyonel karar verme boşluğu” (*gap of rational decision-making*); ikinci aşama, yani karar ile eylem arasındaki boşluk, “rasyonel fail boşluğu” (*gap of rational agent*); üçüncü ve son aşama, yani eylemin başlatılması ile tamamlanması arasındaki boşluk ise, “rasyonel eylem boşluğu” (*gap of rational action*) olarak terimlendirilir. Bu kavramsal sistem, boşluk kuramının içsel dinamiklerini açıklığa kavuşturmayı ve kavramsal netliği güçlendirmeyi amaçlar.

<sup>578</sup> Searle, *Rationality in Action*, 14, 62.

<sup>579</sup> Searle, *Zihin*, 206; Searle, *Rationality in Action*, 62.

oluşturmadığını ifade eder.<sup>580</sup> Örneğin bir kimse yaz tatili için dağları tercih etmeye karar verse de seyahat için rezervasyon yaptırmaya veya yola çıkmaya karar verdiği anda harekete geçmeyebilir. Kişi, son anda sahil seçeneğine geri dönebilir ya da tatil planını tamamen iptal ederek evde kalmayı tercih edebilir. Bu durum karar ile eylem arasında bir ayrışmayı ifade eder. Bu ayrışma, bireyin eylem sırasında kendisini bir fail olarak deneyimlemesini mümkün kılar. Rasyonel eyleycilik boşluğu, bireyin eylemi başlatmak için bilinçli bir iradeye ihtiyaç duyduğu alanı tanımlar ve eylemi doğrudan kararların mekanik bir sonucu olmaktan çıkarır. Karar ile eylem arasındaki bu boşluk, istemli bir çaba ile doldurulmadığında, alınan kararların eyleme dönüşmesi engellenebilir.

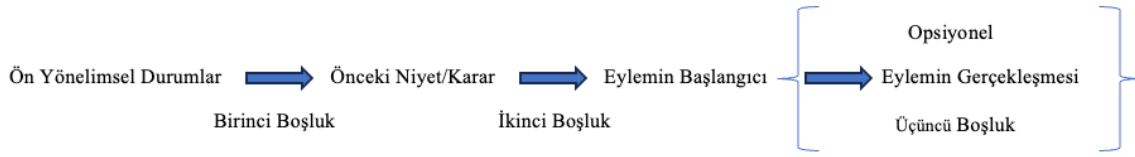
Searle son olarak eylemin başlatılması ile tamamlanması arasında ortaya çıkan üçüncü aşama olan rasyonel eylem boşluğu (*gap of rational action*) ileri sürer.<sup>581</sup> Buradaki boşluk, eylemin sadece başlatılmasıyla rasyonel bir süreç haline gelmediğini, devam ettirilmesi ve tamamlanması için sürekli bir bilinç ve çaba gerektirdiğini ifade eder. Yukarıdaki örneği devam ettirecek olursak kişi tatil için dağa gitmeye karar verdikten ve seyahati başlattıktan sonra, bu eylemi sürdürmek için birçok adımı gerçekleştirmek zorundadır: otelde check-in yapmak, aktiviteleri planlamak ve tatilin sürecine sadık kalmak. Eylem, failin ısrarla süreci tamamlamaya yönelik bilinçli bir çaba göstermesini gerektirir. Searle'e göre eylem, bir kez başlatıldıktan sonra kendiliğinden devam eden bir süreç değildir. Demiryolunda ilerleyen bir tren gibi kendi kendine süregelen bir yapı olmaktan ziyade her aşamasında istemli bir müdahale gerektirir.<sup>582</sup> Bu üçüncü boşluk, bireyin eylemi bilinçli bir şekilde sürdürmesini ve tamamlamasını sağlayan alanı ifade eder. Eylemin başarısı, tüm bu süreçte rasyonel bir tutarlılık sergilemeyi zorunlu kılar (Şekil 5).

---

<sup>580</sup> Searle, *Rationality in Action*, 15.

<sup>581</sup> Searle, *Zihin*, 206.

<sup>582</sup> Searle, *Rationality in Action*, 63.



Şekil 5: Boşluğun Aşamaları

Searle'ün boşluk anlayışı, yukarıdaki şemada gösterildiği üzere, karar ve eylem süreçlerinde belirleyici bir unsur olarak nedenlerin karar ve eylem için nedensel açıdan yeterli görülmediği anlarda, alternatif seçeneklerin bilinçli ve istemli bir şekilde değerlendirilmesine olanak tanır. Bu anlayış eyleme geçişin salt bir mekanik nedensellik değil, bilinçli bir irade ve seçim süreci olduğunu açıkça ortaya koyar. Başka bir deyişle rasyonel eylem, araçsal rasyonaliteyle öne çıkan kesintisiz bir amaç-arac mekanizmasının ürünü olarak elde edilemez aksine bilinçli müdahalelerle biçimlenen, değerlendirmeye açık ve yönlendirilebilir bir süreci ifade eder. Bu tür bir süreç ise yalnızca özgür iradeye değil aynı zamanda sorumluluk bilincine sahip bir varlığın katılımını gerektirir. Searle, bu gerekliliği şu şekilde dile getirmektedir:

Fail, bilinçli olarak bir şeyler yapmaya çalışabilen bir varlık gerektirir. (...) Failin nedenlere dayanarak karar verebilmesi ve eylemde bulunabilmesi gerektiğinden, fail olarak hareket eden aynı varlığın algılama, inanç, arzu, hafıza ve muhakeme yeteneğine sahip olması gerekir. Eski zaman jargonu kullanmak gerekirse, fail kavramı iradeyi açıklamak için ortaya atılmıştır, ancak iradeye sahip olan aynı varlık aynı zamanda konasyona [bir görevi tamamlama çabasına] ve bilişe de sahip olmalıdır. Kısacası fail bir benlik olmalıdır. (...) faillerin nasıl rasyonel davranabildiğini açıklamak için failliğe benliğin eklenmesi şarttır. Bu durumlarda yeterli koşullardan bahsetmeyen açıklamaları rasyonel olarak kabul edebilmemizin nedeni, açıklamaların fail sıfatıyla rasyonel benliklerle ilgili olduğunu anlamamızdır.<sup>583</sup>

Rasyonel eylemin yalnızca dışsal neden-sonuç ilişkileriyle açıklanamayacağı durumlarda, benlik kavramı merkezi bir rol oynar. Searle'ün de açıkça ifade ettiği gibi,

<sup>583</sup> Searle, *Rationality in Action*, 83-84.

rasyonel bir failin yalnızca belirli nedenlere tepki veren bir organizma olması yeterli değildir; bu fail aynı zamanda nedenleri bilinçli biçimde değerlendirebilen, kararlarını tartabilen ve bu kararlar doğrultusunda sorumluluk üstlenebilen bir benlik olmalıdır. Karar ile eylem arasında açığa çıkan boşluk, yalnızca nedensel zincirin kopması değil, aynı zamanda bilinçli bir farkındalığın devreye girdiği eşik bir alandır. Bu anlamda rasyonaliteyi kesintisiz ve tutarlı bir akış olarak tanımlayan klasik yaklaşımlar açısından boşluk kavramı sorunlu bir alan gibi görünür. Çünkü bu yaklaşımlarda düşünce ve eylem, belirli öncüllerden türeyen mantıksal bir süreklilik içinde ilerlemelidir. Oysa burada söz konusu olan boşluk, rasyonel sürecin askıya alındığı, bilinçli kontrolün kaybolduğu bir alan değil tam tersine, kararın kurulduğu, sorumluluğun üstlenildiği ve anlamın yeniden üretildiği bir zihinsel eşiktir. Bu bağlamda şu soru önem kazanır: Eğer eylem boşluk içinde, yani süreksizlik ve belirsizlik taşıyan bir yapıda gerçekleşiyorsa, bilinç bu boşlukta nasıl işler? Bu soruya verilecek yanıt, yalnızca bilince değil aynı zamanda o bilinci taşıyan ve süreksizlik içinde yön bulabilen bir benliğe işaret eder. Başka bir deyişle, boşlukta rasyonel eylemin mümkün olabilmesi, sürekliliğin kendiliğinden var olduğu değil, bir benlik tarafından üretilebildiği bir yapıyı varsayar.

İnsan zihni çoğu zaman sabit ve kapalı bir yapıdan çok, karşılaştığı belirsizlikler içinde düzen kurmaya çalışan bir işleyiş sergiler. Belirsizliğin sürekliliği tehdit ettiği durumlarda, zihin daha önceki deneyimlere yaslanarak geçici bir istikrar yaratır; yönünü kaybettiğinde, en azından bir yön duygusu oluşturmaya çalışır; anlamın dağıldığı yerde ise ilişkiler kurarak tutarlılığı yeniden inşa eder. Bu tür işleyiş biçimleri, teorik bir modelden çok, zihnin süreksizlik karşısında geliştirdiği pratik ve durumsal beceriler olarak görülebilir. Boşluk, bu bağlamda zihinsel bir dağılma anı değildir; yeniden anlam üretme, yön bulma ve sorumluluğu üstlenme kapasitesinin yoğunlaştığı bir geçiş alanı olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla boşluk, bilinçli müdahalenin geri çekildiği değil

tersine yeniden kurulduğu bir zemin sunar. Anlam, bu boşluk anlarında yeniden üretilir; rasyonel karar, sürekliliğin kendisinden değil, kesintilerin içinde yön bulan bir bilinçten ve bu bilinci taşıyan benlikten doğar. Bu nedenle boşluk kavramı rasyonaliteyi zayıflatmaz aksine onun yaratıcı ve bağlamsal doğasını görünür kılar. Bu yaklaşım, aynı zamanda eyleyciliğin yalnızca işlem yapan bir organizma olarak değil bilinçli tercihlerde bulunma ve bu tercihlerde süreksizlik içinde bile yön bulabilme yetisiyle donanmış bir varlık olarak düşünülmesini gerektirir. Çünkü boşlukta yön bulan, kesintiye rağmen sorumluluğu taşıyan ve kararın anlamını sürdürebilen bir bilinç, dağılmayan, belli bir bütünlüğe sahip bir özne varsayımını zorunlu kılar.

Bu noktada rasyonel eylemin gerçekleşebilmesi için yalnızca bilişsel işleyiş değil aynı zamanda süreksizlik içinde tutarlılığı sağlayan bir yapı olarak benlik devreye girer. Rasyonalite, ancak eyleycinin eylemde bulunduğu her aşamada kendini sorumlu tutabilmesiyle anlam kazanır. Bu da eyleyciyi yalnızca bir fail olmaktan çıkarır; onu eylemin sonuçları karşısında yükümlülük üstlenen bir varlık hâline getirir. Searle'ün ifadesiyle, bu türden bir yükümlülüğü taşıyabilecek yegâne yapı, “indirgenemez, Humecü olmayan” biçimsel bir benliktir.<sup>584</sup> Nitekim o, bu hususu şöyle ifade eder:

Descartes'ın ünlü sözü “Düşünüyorum, öyleyse varım”daki “ben” neye gönderimde bulunur? Descartes'e göre kesinlike bedenime değil, daha ziyade zihnime gönderimde bulunur, yani özsel olarak beni oluşturan zihinsel töze. Kartezyen düalizmin zihnin doğasıyla ilgili felsefi olarak kabul edilebilir bir açıklama olmayacağını düşündürtecek sebepleri gördük. Ama düalizmi reddeden bizler için ciddi bir soru halen kalmış durumda: Benlik tam olarak nedir? Benimle ilgili hangi gerçek beni ben yapar?<sup>585</sup>

Searle, felsefe çalışmalarının ilk döneminde, dilin analizine odaklandığı yıllarda, Descartes sonrası süreçte Hume'un az çok son sözü söylediğini kabul ederek benlik

---

<sup>584</sup> Searle, *Rationality in Action*, 74.

<sup>585</sup> Searle, *Zihin*, 257.

kavramına ilgisinin yalnızca günlük konuşma süreçlerinde insanlara veya diğer canlılara atıfta bulunmakla (örneğin şahıs zamirleri) sınırlı kaldığını belirtir. Fakat zihin felsefesine gündemine aldıkça, rasyonalite, özgür seçim, karar verme ve eylem için nedenler yaratma gibi konuları irdeledikçe Searle, daha önce “felsefedeki en skandal kavramlardan biri” olarak gördüğü benlik kavramına yeniden başvurmak zorunda kaldığını dramatik biçimde itiraf eder.<sup>586</sup> Searle’ü benlik kavramına başvururken bu denli rahatsız eden şey, söz konusu kavramın felsefi gelenekte hiçbir gerekçelendirme sunmaksızın son derece ağır metafiziksel görevleri yerine getirmek üzere kullanılmış olmasıdır: Ruh, töz, tüm zihinsel özelliklerin taşıyıcısı veya kişisel kimlik. Bunların yanı sıra Searle benlik kavramına ilişkin tartışmasını Hume’cu benlik kuramının getirdiği şüphecilikle giriştiği hesaplaşma üzerinden yürütür ve nihayetinde biçimsel bir benlik kavramını temellendirir.

Hume benlik kavramını tarih boyunca yüklenmiş metafiziksel anlamların ağırlığından kurtarmaya çalışan ilk düşünür olarak bu kavramın aslında zihnin bir hayal ürünü olduğunu savunmuştur. Ona göre her an varlığını hissettiğimiz, sürekliliğini algıladığımız bir “benlik” fikri, aslında zihnimizin farklı izlenim ve algıları bir bütün gibi göstermeye çalışan bir yanılsamasıdır.<sup>587</sup> Hume’un bu radikal tavrı, modern felsefenin Descartescı metafizik ve Locke’cu kişisel özdeşlik kavramlarını kökten sorgulamasını beraberinde getirmiştir. Descartes, hatırlanacak olunursa “Düşünüyorum, öyleyse varım” ifadesiyle, benliği zamansız ve mekânsız bir töz, tüm zihinsel faaliyetlerin taşıyıcısı ve kesin bilginin temel kaynağı olarak tasarlar.<sup>588</sup> Gerçekten benlik, beden’in ötesinde bir zihinsel öz (cogito) olarak sarsılmaz bir kesinlik sunar. Locke ise Descartes’in zamansız töz anlayışını eleştirerek benliği bilincin sürekliliğiyle ilişkilendirir ve belleği kişisel özdeşliğin temeli

---

<sup>586</sup> Searle, *Rationality in Action*, 76.

<sup>587</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 173.

<sup>588</sup> Descartes, “İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar”, 149.

olarak görür.<sup>589</sup> Buna göre birey geçmişteki algı ve deneyimlerini belleği sayesinde yeniden canlandırarak kendini aynı kişi olarak tanıyabilir.<sup>590</sup> Böylece benlik, zaman ve mekân bağlamında bireyin özdeşlik deneyimine dayalı bir kavram hâline gelir. Diğer taraftan Hume her iki yaklaşımın da gerçekte bir “benlik” fikrini meşrulaştırmakta başarısız olduğunu ileri sürer. Descartes’in töz metafiziği, zamansız bir benlik tasavvurunu kabul etmek için hiçbir izlenim ya da deneysel dayanak sunmazken Locke’un belleği, geçmişin sürekliliğini sağlayan bir araç olarak görmesi, bu belleğin üzerine inşa ettiği benlik kavramını kurtaramaz. Hume’un epistemolojik kabullerine göre her tasarım yalın bir izlenime dayanır. Ancak benlik dediğimiz şey, sabit bir izlenime değil, sürekli değişen algılara dayanır. Hume bu noktada şunu açıkça dile getirir:

Eğer bir izlenim benlik tasarımını ortaya çıkarıyorsa, o izlenim bütün bir yaşamımız boyunca, sürekli olarak aynı kalmalıdır; çünkü benliğin bu şekilde varolması gerekir. Oysa sürekli ve durağan hiçbir izlenim yoktur. Acı ve haz, üzüntü ve sevinç, tutkular ve duyular birbirini izler ve hiçbir zaman tümü de aynı zamanda varolmazlar. Öyleyse benlik tasarımı bu izlenimlerden birinden ya da bir diğerinden türetiliyor olamaz; dolayısıyla böyle bir tasarım yoktur.<sup>591</sup>

Hume, benlik arayışının her zaman tikel bir algıya çarptığını ve sürekli hareket hâlindeki bir algılar demetinden başka bir şey olmadığını belirtir. Ona göre benlik, deneyimler dizisinin üzerine eklenmiş bir öz ya da töz değil, yalnızca bu deneyimlerin bir yan ürünü, bir hayalî birleşimdir. Gerçekte ise benlik, zihnimizin, izlenimler arasında kurduğu yapay bir süreklilikten ibarettir.<sup>592</sup> Dolayısıyla Hume’un perspektifinde benlik kavramı, gerçekte içi boş bir metafizik varsayımdan başka bir şey değildir.<sup>593</sup> Aslında

---

<sup>589</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017), 233-234; Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 122.

<sup>590</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 243.

<sup>591</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 173.

<sup>592</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 178-179.

<sup>593</sup> P. F. Strawson, *Individuals An Essay in Descriptive Metaphysics* (London and New York: Routledge, 1996), 103.

Hume'un benliği insan zihninin bir metafizik yanılgısı olarak görüp felsefi gündemin dışına itmesi, sorunu tamamen ortadan kaldırmaz. Çünkü hala yanıtız kalan, temelde son derece insani bir mesele vardır. Searle bu meseleye şöyle dikkat çeker:

Bir kişiyle ilgili hangi gerçek o kişiyi hayatı süresince geçirdiği farklı değişimler boyunca aynı kişi yapar? Örneğin kendi durumumda, geçtiğimiz on yıllarda çokça değişim geçirdim. Bedenim kısmen farklı görünüyor, yeni bir şey öğrenip eskilerini unuttum, yeteneklerim ve zevklerim çeşitli şekillerde değişti, ama tüm bunlara rağmen bu değişimler boyunca tam olarak aynı kişi olarak kaldığıma kuşku yok. On yıllar önce benim adıma sahip olan ve benim evimde yaşayan kişiyle özdeşim. Ancak anlattığım olaylar ve değişimler dizisiyle ilgili hangi gerçek, onların hepsinin tam olarak aynı kişinin hayatındaki olaylar olmasını sağlar?<sup>594</sup>

Searle'un yanıt aradığı kişisel özdeşlik sorunu, bir kişi zaman içinde değişikliklere uğrasa bile sürekli olarak aynı kişi olarak kabul edilmesini sağlayan özelliğin ne olduğudur.<sup>595</sup> Eğer benlik diye bir şey yok ise "geçmişten geleceğe doğru bir gelişim çizgisinde zamanla diyalogu sürdüren"<sup>596</sup> ve tüm bunları benim deneyimler olarak gören şeyin ne veya kim olduğu yanıtlanamayacaktır. Bu noktada Hume'un deneyimler dizisiyle sınırlı yaklaşımının aksine bizi bir şeyin daha var olduğunu kabul etmeye yönelten güçlü bir gerekçe ortaya çıkar. Bu gerekçe, Kafka'nın *Dönüşüm* adlı romanında yarattığı karakter Gregor Samsa'nın yaşadığı ünlü metamorfoz ve bu dönüşümle birlikte ortaya çıkan altüst edici deneyim üzerinden açıklanabilir:

Gregor Samsa bir sabah huzursuz düşlerinden uyandığında kendini yatağında kocaman bir böceğe dönüşmüş buldu. Panzer gibi sert sırtının üzerinde yatıyordu ve başını biraz kaldırdığında tepesinde, yorganın neredeyse kaymak üzere olduğu kubbe gibi yuvarlak, kahverengi, yay biçiminde sert çizgilerle boğum boğum olmuş karnını gördü. Geniş gövdesine oranla pek cılız görünen bir sürü bacağı gözlerinin önünde çaresizce çırpınıyordu. 'Bana ne oldu?' diye geçirdi

---

<sup>594</sup> Searle, *Zihin*, 258.

<sup>595</sup> Searle, *Zihin*, 257-260; Searle, *Philosophy In A New Century*, 137-140.

<sup>596</sup> Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 104-105.

içinden. Düş değildi gördüğü. Biraz küçük ancak içinde bir insanın yaşayabileceği, duvarları tanıdık gelen odası hiçbir şey olmamış gibi duruyordu.<sup>597</sup>

Görülebileceği üzere Gregor bir sabah uyandığında kendini dev bir böceğe dönüşmüş olarak bulur. Bu dönüşüm, yalnızca fiziksel bir değişim değil aynı zamanda onun hayatını duygusal olarak da altüst eden derin bir sarsıntıdır. Gregor'un beklenmedik şekilde böceğe dönüşmesi, fiziksel değişimin ötesine geçerek onun asıl mücadele ettiği kişisel özdeşlik krizini ortaya çıkarır. Bu kriz Gregor'un bedeninin tamamen değişmiş olmasına rağmen, hâlâ kendisini yıllardır taşıdığı 'Gregor Samsa' adıyla aynı kişi olarak bilmesiyle ilgilidir. Gregor, dış görünüşü tamamen farklılaşsa da ve çevresindeki insanlar onu artık bir böcek olarak görüp, Gregor olduğunu reddetse de kendisini içsel, birinci tekil bakış açısıyla deneyimleyen biri olarak kimliğine dair kesin bir güven taşır.

Yaşanan fiziksel değişimlere rağmen bir kişinin hâlâ kendisini aynı birey olarak tanıması, kişisel özdeşliğin fiziksel gerçeklikten bağımsız bir şey olduğunu düşündürebilir. Ancak fizyolojik değişimlerin kişisel özdeşliği derinden etkileyebileceğini gösteren farklı örnekler bulunur. Örneğin bir önceki bölümde örnek verilen Alzheimer hastası Bob Jones'un durumu, hastalığın ilerlemesiyle birlikte beyin hücrelerinin yok olması nedeniyle zihinsel ve fiziksel becerilerini kaybetmesiyle sonuçlanır. Bob Jones, sonunda kendisini bir birey yapan tüm özelliklere yabancılaşmış bir kişi haline gelir. Daha çarpıcı bir örnek olarak, nörobilim alanında önemli bir yere sahip Phineas Gage vakası öne çıkar.<sup>598</sup> Demiryolu işçisi olan Gage, yaşadığı bir kaza sonucu ciddi bir beyin hasarı alır ve bu durum kişisel davranışlarında dramatik değişimlere yol açar. Gage'in kişiliği, kaza öncesindeki hâleden farklılaşarak sürekliliğini yitirir. Bu tür örnekler, bireylerin aynı bedende yaşamaya devam etmelerine rağmen kişiliklerinin sürekliliğini korumakta güçlük çekebileceğini gösterir.

---

<sup>597</sup> Franz Kafka, *Dönüşüm*, çev. Gülperi Sert (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 1.

<sup>598</sup> Filho Ricardo Vieira Teles, "Phineas Gage's Great Legacy", *Dement Neuropsychol* 14/4 (2020), 419-421.

Gregor Samsa'nın yaşadığı fizyolojik dönüşüm karşısında kişisel özdeşliğini koruma çabası, Bob Jones ve Phineas Gage'in fizyolojik değişimler karşısındaki başarısızlığıyla çelişir. Tüm bu örnekler, Hume'un benlik konusundaki şüpheciliğinin aksine kişisel özdeşlik açısından bedene ek bir unsurun varlığını kabul etmenin gerekliliğini ortaya koyar. Bu gereklilik, Searle'ün benlik kavramıyla işaret etmeye çalıştığı şu noktaya karşılık gelir:

Ben Hume'un argümanlarının hedef aldığı düzeyde epey ikna edici olduğunu düşünüyorum ve birçok, belki çoğu filozofun Hume'un argümanının gücü konusunda benimle hemfikir olduğuna inanıyorum. Ama istemeyerek de olsa Hume'un bir şeyi unuttuğu sonucuna vardım ve bu, bizi ikinci soru kümesine getiriyor: Bedenlerimize ve deneyimlerimiz dizisine ek olarak bir şeyin daha varlığını kabul etmemiz gerekir mi? Ben, evet, mutlaka deneyimlerimiz dizisine ek olarak bir benliğin varlığını kabul etmemiz gerektiği sonucuna vardım ve şimdi size bu kabul için bir argüman sunacağım.<sup>599</sup>

Searle'ün benlik üzerine sunduğu argümanın ilk aşaması, günlük konuşmada, bugünkü bir bireyin geçmişteki bir kişiyle özdeş olduğuna karar verirken kullanılan birtakım varsayımsal kriterlere odaklanır: Bedenin uzay-zamansal sürekliliği, fiziksel değişimin görece zamansal tutarlılığı, bellek ve kişiliğin sürekliliği.<sup>600</sup> Kişinin bedeni, toplum tarafından aynı kişi olarak kabul edilmesini sağlamak için uzayda ve zamanda devamlılığa sahip olmalıdır. Bunun yanında büyüme ya da yaşlanma gibi bedensel değişimler arasında belirli bir yapısal tutarlılık da bulunmalıdır. Bu iki özellik, kişisel özdeşliğin üçüncü-kişi bakış açısıyla nasıl algılandığını şekillendirirken, bellek birinci-kişi bakış açısını devreye sokar. Bellek, kişinin deneyimlerini belirli bir birey olarak hissetmesini sağlayan depolama ve yeniden canlandırma kapasitesine sahiptir. Ayrıca eğilimler, huylar, tutumlar, değerler ve yeteneklerden oluşan bir dizi kişisel özellik de belirli bir devamlılık sağlayarak kişinin kendisini aynı birey olarak görmesine olanak tanır.<sup>601</sup>

---

<sup>599</sup> Searle, *Zihin*, 268.

<sup>600</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 140.

<sup>601</sup> Searle, *Zihin*, 262-264.

Deneyimlerin bir araya gelmesinden öte bir benlik kavramının neden gerekli olduğu sorusunun yanıtı, genellikle kişisel özdeşlikle ilgili kriterlere dayanır. Bu kriterler, kişisel kimliği oluşturan biyolojik, psikolojik ve sosyolojik kaynakları açığa çıkarsa da bu unsurlardan ayrı olarak bir benlik kavramına neden ihtiyaç duyulduğu sorusu geçerliliğini korur. Searle, bu noktada insan bilincinin temel özelliği olarak gördüğü “birlik” kavramını bir çıkış noktası olarak önerir.<sup>602</sup> İnsan zihninin işleyişini açıklamaya çalışırken, bilincin niteliksel ve öznel yönlerine odaklanır. Bu bağlamda bilincin “birlik” özelliği, nitelik ve öznellikte içkin bir bütünlüğü işaret eder. Daha önce açıklandığı üzere Searle’e göre tüm bilinçli durumlar, bir insan ya da hayvan özne tarafından deneyimlenmeleri bakımından öznel, diğer durumlardan ayırt edilebilmeleri ölçüsünde ise nitelikselidir. Ancak Searle, bilincin belirli bir birlik biçimi olmaksızın bu niteliksel ve öznel özelliklerin anlamlı bir şekilde ele alınamayacağını savunur. Tüm bilinçli durumlar, birleşik bir bilinçli alanın parçaları olarak ortaya çıkar.<sup>603</sup> Bu nedenle bilinçli durumların hem niteliksel hem öznel özellikler taşıması zorunludur. Aynı şekilde bu durumların bir birliğe sahip olmaksızın var olması da mümkün değildir. Çünkü patolojik olmayan, normal bir bilinç, her zaman birleşik bir yapı sunar ve bu yapı, bilinci oluşturan niteliksel ve öznel deneyimlerin temel koşuludur.<sup>604</sup>

Searle’ün bilince dair ortaya koyduğu birlik özelliği, yani birleşik bilinç alanının önemi, ilhamını Kant’ın “tamalgının aşkınsal birliği” görüşünden alır. Bu yaklaşım, Humecü benlik kavramına eleştirel bir bakış getirerek tüm algıların birleşik bir bilinç alanının parçaları olarak deneyimlenmesini ortaya koyar.<sup>605</sup> Buna göre insan şu anda parmak uçlarındaki hisleri, giysisinin vücuda dokunuşunu, masada otururken pencereden dışarı

---

<sup>602</sup> Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 168-169; Searle, *Bilinç ve Dil*, 70-72.

<sup>603</sup> Searle, *Bilinç ve Dil*, 70.

<sup>604</sup> Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 168.

<sup>605</sup> Searle, *Zihin*, 136.

baktığında gökyüzünü görmesini ve aynı anda güneşin sıcaklığını ya da yağmurun yağışını, ayrı ayrı deneyimler olarak değil hepsini eşzamanlı bir bütünlük içinde “benim algılarım” olarak tecrübe eder. Humecu algı anlayışıyla bilinç ele alındığında Kant’ın haklı olarak işaret ettiği gibi, Searle de algı sayısı kadar farklı bilinç olduğunu iddia etmenin gereksiz zorluklar doğuracağına dikkat çeker. Algı sayısı kadar bilinç olduğu fikri, kişisel özdeşlik açısından krizler yaratır. Bunun yerine birleşik tek bir bilinçli alanın farklı algılara dayanan parçalar içerdiğini varsaymak, çok daha sağlam bir açıklama sunar.<sup>606</sup>

Searle, birleşik bilinç alanına ilişkin belirli özelliklerden hareketle benlik kavramını anlamlandırmayı amaçlar. İlk olarak kişinin dikkatini istediği zaman değiştirebilmesi ancak birleşik bir bilinç alanı aracılığıyla mümkündür.<sup>607</sup> Örneğin kişi başını ya da gözlerini hareket ettirmeksizin, dikkatini görme alanındaki bir noktaya odaklayabilir. Dahası gözleri kapalıyken bile bu noktayı düşünebilir veya dikkat odağını tamamen farklı bir soruna yönlendirebilir. Bu özelliğin devamında, bir diğer önemli nokta, kişinin bir şeyler yapabilmek yeteneğidir.<sup>608</sup> Kişi, bilinç durumunu sadece kafasını hareket ettirerek, gözlerini açıp kapatarak, ayağa kalkıp odadan çıkarak ya da geçmişteki olayları yeniden canlandırıp bambaşka bir varoluş biçimi hayal ederek değiştirebilir. Üçüncü bir özellik ise, kişinin uzay-zaman sürekliliği içinde, yıllar boyunca yaşadığı tüm deneyim ve anılar aracılığıyla belirli bir birey olarak kendisini hissetmesidir.<sup>609</sup> Searle’ün birleşik bilinç alanına ilişkin bu üç özellik —kişinin dikkatini istediği gibi değiştirebilmesi, istediği gibi eylemler başlatabilmesi ve bu süreçlerden elde edilen deneyim ve anıların belirli bir birey olarak hissedilmesi— şu temel soruyu gündeme taşır: Birleşik bilinç alanı içinde tüm bu değişimleri, eylemleri ve deneyimleri yapan kimdir?

---

<sup>606</sup> Searle, *Bilinç ve Dil*, 70; Searle, *Zihin*, 136-137.

<sup>607</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 143; Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 91.

<sup>608</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 146.

<sup>609</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 147; Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 182.

Searle'ün bu soruya verdiği yanıt, daha önce rasyonel eylemi gerçekleştirilmesinden de sorumlu olan kavram benliktir; tam olarak Searlecü terminolojiyle ifade etmek gerekirse “indirgenemez, Humecu olmayan bir benlik”tir.<sup>610</sup> Ancak Searle için bu benlik, doğrudan deneyimlenebilir bir olgu değildir; bu noktada Hume'un eleştirilerine hak verir.<sup>611</sup> Buna rağmen rasyonalite, özgür seçim, karar verme ve eylem gibi kavramların anlamlı bir çerçevede tartışılabilmesi için benlik kavramının en azından biçimsel bir prensip olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Searle'ü bu pozisyona taşıyan motivasyon, benliğin ihmal edilmesinin yalnızca teorik değil aynı zamanda pratik sonuçlar doğuracağına dair endişeleridir. Özellikle rasyonalite kavrayışında, benliğin yok sayılmasıyla ortaya çıkacak mantıksızlıkların ve ahlaki krizlerin önlenmesi, benlik kavramının merkeziliğini güçlendirir.<sup>612</sup> Bu doğrultuda benlik yalnızca bireyin arzuları ile çıkarları arasındaki dengeyi değil rasyonel kararların zaman içindeki sürekliliğini de mümkün kılan bir yapı taşını temsil eder. Bu durumu açıklayabilmek için gerçek hayatta karşılaşılabilecek basit bir örneği ele almak yeterlidir: Sigaranın sağlığa zararlı olduğunu bildiği halde sigara içmeye devam eden yirmili yaşlardaki bir gence rastlandığında, kendisine neden sigara içmeye devam ettiği sorulur. Bu sorunun son derece makul olduğu açıktır; zira büyük ihtimalle genç, altmışlı yaşlarına geldiğinde sigara nedeniyle ölebileceğini ve bu yüzden gençlik yıllarında sigara içmiş olmaktan pişmanlık duyacağını bildiğini söyleyecektir. Ancak buna rağmen, şu an sigara içmek istediğini ifade edecektir. Buradaki dikkat çekici nokta, gencin kendi sağlığı için ciddi tehditleri kabul etmesine rağmen bu tehditlere aykırı bir davranışta bulunmasıdır.<sup>613</sup> Fakat daha ilginç olan, bu davranışın araçsal rasyonalite açısından tamamen rasyonel kabul edilmesidir. Eğer

---

<sup>610</sup> Searle, *Rationality in Action*, 91.

<sup>611</sup> Searle, *Zihin*, 268.

<sup>612</sup> Searle, *Zihin*, 272.

<sup>613</sup> Searle, *Rationality in Action*, 129.

rasyonalite, amaçlara ulaşmak için en uygun araçları seçmekten ibaretse, bu gencin mevcut kararı rasyonel görünür. Çünkü potansiyel tüm tehditleri bilse de şu andaki arzusu sigara içmektir ve bu arzuyu tatmin etmek, rasyonaliteye uygun bir davranış olarak değerlendirilir. Dolayısıyla araçsal rasyonalite çerçevesinde, sigara içmek en rasyonel seçenek haline gelir. Ancak bu tür bir değerlendirme, eylemin uzun vadeli sonuçları göz önüne alındığında son derece mantıksız görünür.<sup>614</sup>

Araçsal rasyonalite paradigmasının en temel zaaflarından biri, daha önce Searle tarafından işaret edildiği üzere bireyin zaman içerisindeki kimlik devamlılığını göz ardı etmesidir. Örneğin yirmili yaşlarında sigara içmeye başlayan bir bireyin, altmış yaşına geldiğinde bu alışkanlığın sonuçlarıyla yüzleşecek kişiyle aynı özne olduğunu dikkate almaması, rasyonalite anlayışında ciddi bir boşluk yaratır.<sup>615</sup> Bu boşluk, sadece bireysel düzeyde değil toplumsal ve ahlaki düzeyde de kendini gösterir. Örneğin yine karını artırmak isteyen bir işverenin, üretim sürecinde oluşan atıkları uygun şekilde bertaraf etmek yerine doğrudan nehre boşaltmayı tercih etmesi, kısa vadeli maliyetleri düşürmek açısından rasyonel gibi görünebilir. Ancak bu kararın uzun vadede çevresel tahribat, kamu sağlığı sorunları ve toplumsal zararlar doğuracağı açıktır. Bu tür örnekler araçsal rasyonalitenin kısa vadeli faydaya odaklanırken, kararların etik, toplumsal ve ekolojik sonuçlarını göz ardı ettiğini göstermektedir. Rasyonalite bu şekilde daraltıldığında, birey yalnızca kendi çıkarlarını gözetten bir fail hâline gelir. Oysa kanaatimize göre rasyonel olmak, yalnızca hedefe ulaşmak değil, o hedefin hangi değerler pahasına seçildiğini de sorgulayabilmeyi gerektirir. Nitelim Searle'ün benlik kavramıyla vurgulamak istediği husus, bireyin yalnızca kendi çıkarlarını değil bu çıkarların uzun vadeli etkilerini ve başkaları üzerindeki sonuçlarını da dikkate alma zorunluluğudur. Öyle ki benlik, bireyi yalnızca kısa vadeli

---

<sup>614</sup> Searle, *Rationality in Action*, 130.

<sup>615</sup> Searle, *Rationality in Action*, 129-130.

arzular doğrultusunda karar veren bir varlık olmaktan çıkarıp, eylemlerinin zaman içindeki tüm etkilerini bir bütünlük içinde değerlendiren bir özne haline getirir. Dolayısıyla benlik kavramını rasyonaliteye dahil edilmesi, bu türden ihmalleri ortadan kaldırmayı ve onların doğurabileceği mantıksızlıkların ve ahlaki krizlerin önüne geçmeye çalışılır; zira benlik, bireyin şu anki arzuları ile gelecekteki çıkarları ve başkalarına karşı olan sorumlulukları arasındaki ilişkiyi kurarak uzun vadeli rasyonel ve ahlaki kararların alınmasına olanak tanır.

Searle benliğin rasyonel eylemde taşıdığı etik sorumluluğun, onun bilinçli alandaki biçimsel konumuyla temellendirilebileceğini öne sürer.<sup>616</sup> Ona göre benlik, rasyonel eylemin mümkünlüğünü sağlayan bilinçli alanın içkin bir biçimsel özelliğidir.<sup>617</sup> Bu yaklaşımda benlik, bağımsız ya da metafiziksel bir varlık değil eylemleri başlatma, nedenler üretme ve bu nedenler doğrultusunda davranma kapasitesinin, zihinsel yaşantının yapısal bir bileşeni olarak işlerlik kazanır. Dolayısıyla Searle için benlik, yalnızca ahlaki ya da mantıksal sorunları çözmek üzere işlevsel bir araç değil rasyonalitenin serbestçe devreye girebilmesini mümkün kılan kurucu bir koşuldur. Başka bir deyişle benlik, bireyin yalnızca kısa vadeli eğilimlerini değil kararlarının uzun vadeli sonuçlarını da değerlendirebilmesini sağlayan bir düşünsel süreklilik alanı oluşturur. Ancak burada dikkat çeken nokta Searle'ün benliği, bilinçli alandan ayrı, özerk bir varlık olarak değil bu alanın işleyişine içkin biçimsel bir düzenlilik olarak kavramasıdır.<sup>618</sup> Bu biçimsel özellik, bireyin özgürce nedenler oluşturabilmesini ve bu nedenler doğrultusunda eylemde bulunabilmesini temellendirir. Dolayısıyla Searle'ün benlik

---

<sup>616</sup> Searle, *Zihin*, 272.

<sup>617</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 149.

<sup>618</sup> Searle'e göre en başta bilinçli deneyimler olmak üzere, rasyonalite, özgür seçim, karar verme ve eylem için bağımsız nedenler yaratmak gibi süreçleri anlamlandırabilmek için bir benlik varsayımının varlığı zorunludur. Bu anlayış, bilincin temel özelliklerini açıklayabilmek için belirli bir "x" varlığını kabul eder. Searle, bu "x" varlığını şu şekilde tanımlar: X bilinçlidir, zaman içinde süreklilik gösterir; algılara ve hafızalara sahiptir; nedenlerle çalışır; karar verme ve eylem gerçekleştirme kapasitesine sahiptir ve en azından bazı davranışlarından sorumludur. Bkz; Searle, *Philosophy In A New Century*, 148.

anlayışı, özsel bir varlıktan ziyade bilinçli failliğin yapısal koşulu olarak belirir. Benlik, eylemleri başlatabilen ve yönlendirebilen bir X'tir; ancak bu X, bilinçli alanın dışında yer alan bağımsız bir yapı değil, onun içkin örgütlenmesinde kendini gösteren bir işlevsel ilkedir.<sup>619</sup> Aksi takdirde daha önce işaret edilen Ryle'in kendi ifadesiyle, böyle bir benlik kavrayışı kategorik bir hataya yol açar.<sup>620</sup> Bu türden bir hata, bir orkestrayı oluşturan enstrümanlar ve müzisyenlerin varlığı ortadayken, ayrıca "orkestra" isimli ayrı bir varlık aramaya benzer. Benlik, bilinçli deneyimin bir bileşeni olarak işler; onu bu deneyimin dışına taşıyarak özerk bir töz gibi düşünmek, yapısal bütünlüğü bozmak anlamına gelir. Searle'ün yaklaşımında ayrıca şu nokta önemlidir: Eylemi başlatan varlık ile bu eylemin nedenlerini oluşturan, değerlendiren ve anlamlandıran varlık aynı fail olmalıdır<sup>621</sup>. Aksi takdirde rasyonel eylemin özüne dair kavrayış kopar. Örneğin, bir kişinin üzerine gelen bir otomobili görerek yoldan çekilmesini düşünelim. Bu durumda eylemin nedenini oluşturan algı, ancak eylemi gerçekleştirenle aynı bilinçli faile aitse anlamlıdır. Eğer gören ile çekilen farklı ise görme deneyimi, artık çekilme eylemine gerekçe sağlayamaz. Searle açısından benlik bu yüzden, algılama, arzulama, hatırlama ve muhakeme etme yetileriyle donanmış olan, eylemin hem nedenini hem sorumluluğunu taşıyan bir fail yapısı olarak belirir.<sup>622</sup>

Searle eyleme karar veren ve gerçekleştiren varlığın, aynı zamanda o eylemin sorumluluğunu üstlenen varlıkla aynı olması gerektiğini ileri sürer. Aksi halde, herhangi bir eyleme ilişkin övgü ya da yerginin üstlenilmesi açıklanamaz. Özellikle benlik kavrayışına dair bu son varsayım, yani sorumluluk ve yükümlülük bilinci, rasyonalitenin özgür ve istemli eylemler oluşturması bakımından son derece merkezi

---

<sup>619</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 149.

<sup>620</sup> Ryle, *Zihin Kavramı*, 82.

<sup>621</sup> Searle, *Rationality in Action*, 91.

<sup>622</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 148; Searle, *Rationality in Action*, 91-92.

bir rol oynar.<sup>623</sup> Bu bilinç, rasyonalitenin işlev görebilmesi için, eyleme yönelik arzuların ötesinde nedenlerin yaratılmasını, kabul edilmesini ve sürdürülebilmesini sağlayan temel bir unsur olan boşluk deneyiminin, sorumluluk ve yükümlülük altındaki bilinçli bir varlık aracılığıyla gerçekleşmesine olanak tanır. Böylelikle rasyonalite, karar verme ve eylemde bulunma nedenleri yaratma işini boşlukta gerçekleştirirken, benlik hem ahlaki bir üstlenici hem de eyleyici olarak bu boşluk içindeki eylemin sorumluluk odağı işlevini görür.<sup>624</sup> Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus bulunur: Rasyonel benliğin boşlukta işlerlik kazanıyor olması, boşluğun benlik tarafından doldurulduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle, benliğin boşlukta işlerlik kazanması, boşluğu geçici olarak kullanarak onu anlaşılabilir kılmakla sınırlıdır.<sup>625</sup> Bu farkındalık son derece önemlidir; çünkü Searle'e göre boşluk, öznenen arındırılmış ve mutlak anlamda doldurulması mümkün olmayan özgür bir alandır. Aksi takdirde herhangi bir eylemin rasyonel veya irrasyonel olup olmadığı, rasyonel benlik tarafından belirli bir yönde sonuçlandırılması üzerinden değerlendirilemez. Searle bu durumu şu sözlerle açıklar:

Bilinçli rasyonellik durumunda bile, boşluğu hiçbir şey doldurmaz. Kişi basitçe kendi aklını oluşturur ve sonra da basitçe harekete geçer. Bu gerçekler ancak kendi nedenleri üzerinde düşünebilen ve daha sonra bu nedenlere dayanarak hareket eden bilinçli bir rasyonel fail varsayarsak anlaşılabilir. (...) Rasyonel, özgür ve bilinçli eylemi ancak bilinçli bir benlik varsayarsak anlamadırabiliriz. Ancak bu varsayım yalnızca birleşik bir bilinçli öznellik alanına dayandığında anlamlıdır. Rasyonel benliği sadece Humecu birbirinden kopuk algılar demeti açısından açıklayamazsınız.<sup>626</sup>

---

<sup>623</sup> Searle, *Zihin*, 272.

<sup>624</sup> Searle, *Rationality in Action*, 89.

<sup>625</sup> Searle, *Rationality in Action*, 74.

<sup>626</sup> Searle, *Rationality in Action*, 287-288.

Searle'ün benlik anlayışı, bireysel rasyonaliteyi süreklilik temelinde ele alırken, modern düşüncenin temel meselelerinden birine odaklanır: Bireyin geçmiş deneyimleri, şimdiki kararları ve gelecekteki çıkarları arasında tutarlı bir ilişki kurarak hem ahlaki hem de rasyonel eylemlerini anlamlı hale getiren nedir? Hatırlanacak olunursa Searle, benlik kavramını bu sürekliliğin taşıyıcısı olarak konumlandırır ve birleşik bilinç alanına dayanan bir rasyonalite modeline ulaşır. Bu yaklaşım, bireysel düzeyde rasyonalite ve sorumluluğun temellendirilmesi açısından güçlü bir çerçeve sunar. Ancak bu süreklilik anlayışı, düşüncenin her zaman düz bir çizgide ilerlemediği, aksine kimi zaman devrimsel kırılmalarla, alışılmışın ötesine geçen yeniliklerle şekillendiği süreçler söz konusu olduğunda, boşluktaki rasyonalitenin farklı bir boyutta ele alınmasını gerekli kılar. Bu noktada Bachelard'a yeniden yönelmek ve özellikle boşluk ile benlik kavramlarına yaklaşımını irdelemek, rasyonalitenin yaratıcı dinamiklerini anlamak açısından benzersiz bir katkı sunar.

Bachelard'a göre bilimsel düşüncenin yaratıcı ve dönüşüm odaklı doğası, benliğin boşlukla kurduğu ilişki temelinde şekillenir. Ancak bu ilişkiyi anlayabilmek için, her iki düşünürde de merkezi bir yer tutan boşluk kavramının doğasına yeniden dönmek gerekir. Daha önce değinildiği üzere Searle boşluğu, rasyonel eylemin bilinçli müdahaleye açık hale geldiği özgürlük alanı olarak konumlandırır. Bu anlayışta boşluk, bireyin niyet oluşturmamasından eyleme geçmesine kadar geçen süreçte devreye giren bilinçli karar anlarını mümkün kılan bir düşünsel aralık olarak aynı zamanda özgürlük, sorumluluk ve rasyonalite arasındaki bağı kuran yapısal bir işleve sahiptir. Ne var ki Bachelard için boşluk, Searle'ün bireysel bilinç ve karar süreçlerine odaklanan yaklaşımından farklı bir bağlamda anlam kazanır. O, boşluğu bireysel özgürlüğün devreye girdiği bir karar aralığı olmaktan çok

bilginin yapısal dönüşümüne zemin hazırlayan bir düşünsel kopuş alanı olarak ele alır.<sup>627</sup> Bachelard'ın yaklaşımında boşluk, düşüncenin sürekliliğini kesintiye uğratan, alışkanlıkları askıya alan ve yeni kavramsal sıçramaların önünü açan bir kesinti noktası olarak karşımıza çıkar ki, bu anlamda boşluk, yalnızca özgürlük değil, aynı zamanda yaratıcı bir kırılma ve yeniden kurma imkânıdır.<sup>628</sup> Bachelard, bu imkânlar alanını “saf potansiyellik” olarak adlandırır; <sup>629</sup> bu potansiyellik, mevcut bilgi yapılarını geçici olarak askıya alırken, henüz ortaya çıkmamış düşünsel olanakların filizlenebileceği bir zemin oluşturur. Bu bağlamda boşluk, bireysel kararların olduğu kadar bilimsel devrimlerin ve sezgisel atılımların doğduğu kurucu bir evreyi temsil eder.

Bachelard için boşluk, yukarıda açıklandığı üzere bilimin kendini sürekli dönüştürdüğü ve yaratıcı potansiyelin serbest kaldığı bir epistemolojik kopuş ve yeniden doğuş zemini olarak işlev görür. Ancak bu kavrayış yalnızca bilgiyle sınırlı değildir; boşluğun Bachelard düşüncesindeki merkezi rolü, onun benlik anlayışını da Searle'ün özgürlük temelli benlik modelinden farklı bir doğrultuda temellendirmesine yol açar. Nitekim Bachelard benliği, süreksiz anların birikimiyle şekillenen, ancak ritmanalizle düzen kazanan dinamik bir yapı olarak ele alır.<sup>630</sup> Bu anlayış hem süreksizliğin yarattığı yaratıcı potansiyeli hem de bu potansiyelin ritmik bir düzen içinde sürekliliğe nasıl bağlandığını açıklama olanağı sunar. Bu farklı yaklaşımlara rağmen her iki düşünürün bakış açısında boşluk, rasyonel eylemi mekanik ve biçimsel süreçlerden çıkararak bilinçli ve özgün bir sürece dönüştüren bir unsur olarak öne çıkar. Kanaatimize göre boşluğun bireysel özgürlük ile bilimsel yaratıcılık arasında nasıl tezahür ettiği sorusu yalnızca iki alan arasındaki bir ayrımı işaret etmekle kalmaz aynı zamanda boşluktaki rasyonalitenin hem etik hem de

---

<sup>627</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 68.

<sup>628</sup> Taylan, “Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji”, 7.

<sup>629</sup> Bachelard, *Intuition of the Instant*, 14.

<sup>630</sup> Bachelard, *Intuition of the Instant*, 41.

bilimsel etkinlik düzeyinde —yani öznellik ve nesnellik zeminlerinde— nasıl anlam ve yön kazandığını ortaya koymak açısından önemli bir imkân sunar. Dolayısıyla boşluk aracılığıyla yaratılan bu imkân, rasyonalitenin bireysel özgürlüğün ve bilimsel yaratıcılığın kesişim noktasında anlam kazandığını ve bu anlamın yalnızca mantıksal çıkarımlarla sınırlı kalmayıp yeni bir düzenin inşasına olanak tanıdığını gösterir. Elbette burada ele alınan iki filozofun boşluk anlayışları, işlevsel bağlamlar ve benlik tasavvurları bakımından önemli farklılıklar taşımaktadır. Ancak bu farklılıklar, düşünsel bir engel değildir; aksine bu iki yaklaşım arasında diyalog kurulmasını mümkün kılan ve boşluk kavramının farklı felsefi biçimlenişleri üzerinden rasyonalitenin çoğul imkânlarını açığa çıkaran verimli ayrımlar olarak değerlendirilmelidir.

Bachelard'ın boşluk benlik kavramları, esasen Bergsoncu süre anlayışına yönelttiği eleştiriler ve zamanın doğasına ilişkin alternatif görüşleri üzerinden şekillenir. Bergson, zamanı bir bütünlük ve akış olarak görür; geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kesintisiz bir bağ kurmuş ve yaşamı sürekli bir yaratım süreci olarak değerlendirmiştir.<sup>631</sup> Bu yaklaşım, zamanı kesintisiz bir akışı içinde kavrayan ve varoluşu ardışık anların değil bölünemez bir sürenin ürünü olarak tanımlayan bir zaman tasavvuruna karşılık gelir. *Intuition of the Instant* adlı eserinde Bachelard, Bergson'un süreyi kesintisiz bir akış olarak ele alan görüşüne karşı çıkarak, öncelikle Einstein'ın nesnel süre eleştirisi ve onun "an" kavramının mutlak oluşuna ("Einstein'a göre iyi belirlenmiş an mutlak olarak kalır"<sup>632</sup>) dikkat çeken yakın arkadaşı tarihçi Roupnel'in katkısıyla anın gerçekliğine şöyle vurgu yapar:

---

<sup>631</sup> Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, çev. Mine Katırcıoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 14; Ali Osman Gündoğan, *Bergson* (İstanbul: Say Yayınları, ts.), 74.

<sup>632</sup> Bachelard, *Intuition of the Instant* adlı eserinde, zaman anlayışını temellendirirken Einstein'a ve onun fiziksel zaman kuramına gönderme yaparak burada zikredilen "iyi belirlenmiş an mutlak olarak kalır" ifadesini Einstein'a atfeder. Bkz; Bachelard, *Intuition of the Instant*, 17. Ancak Einstein'ın metinlerinde bu ifadeye doğrudan rastlanmaz. Einstein'ın özel görelilik kuramı, Newtoncu anlamda mutlak zamanı açıkça reddeder. Bkz; Einstein, *İzafiyet Teorisi (Görelilik Kuramı)*, 30; Albert Einstein - L. Infeld, *Fiziğin Evrimi İlk Kavramlardan İlişkinliğe ve Kuantumlara*, çev. Öner Ünalın (Ankara: Onur Yayınları, 1994), 163. Ona göre zaman, tıpkı uzamsal koordinatlar (x, y, z) gibi, gözlemcinin bulunduğu referans çerçevesine göre tanımlanır. Bu çerçevede uzay-zaman aralığı kavramı dört boyutlu uzay-zaman içinde (x, y, z, t) bir

Roupenel için, tekrar ediyoruz, zaman andır ve zamanın tüm ağırlığını taşıyan şimdiki andır. Geçmiş, gelecek kadar boştur. Gelecek, geçmiş kadar ölüdür. An, özünde herhangi bir süre barındırmaz; bir yönde ya da başka bir yönde bir kuvvet taşımaz. İki yüzü yoktur. O, bütündür ve yalnızdır. Onun özünü dilediğimiz kadar düşünebiliriz, ancak anda, bir yön vektörü düşünmemiz için gerekli ve yeterli bir ikililiğin kökünü bulamayız.<sup>633</sup>

Bachelard, Bergson'un süre anlayışının, geçmiş ve geleceği kaynaştırarak anı bir kesinti olarak tanımlamasına karşı çıkar. Bergson'un anı, sürekliliği bozmak için kullanılan bir araç olarak görmesi, Bachelard için zamanın yaratıcı bir yönü olan anı değersizleştirir. Bachelard bu durumu açıklarken Roupenel ile Bergson arasında an kavramı üzerine yaptıkları kıyaslamaya da şu şekilde açıklık getirir:

Bergson'a göre zamanın gerçekliği süresinde yatar. An, gerçeklikten yoksun bir soyutlamadan ibarettir. Zihnin, yalnızca hareketsiz durumları kavrayarak oluşu anlayabilmesi nedeniyle dışarıdan dayatılır. Bu nedenle Bergsoncu zaman, düz bir siyah çizgiyle ve anı bir boşluk, hayali bir boşluk olarak simgeleyen beyaz bir nokta ile temsil edilebilir. Roupenel'e göre ise zamanın gerçekliği andadır. Süreklilik, mutlak bir gerçeklikten yoksun bir inşadır. Zihnin anlamaktan çok hayal etmek ve yeniden yaşamak amacıyla işleyen en üstün gücü olan hafıza tarafından dışarıdan inşa edilir. Roupenelci zaman bu nedenle, düz bir beyaz çizgi — saf potansiyellik, saf olasılık —

---

nokta olarak tanımlanabilir. Bu türden bir tanımlanabilirlik, matematiksel ve fiziksel kesinlik ifade eder; ama bu, söz konusu "an"ın ontolojik düzeyde mutlak olduğu anlamına gelmez. Bkz; Albert Einstein, *Göreliliğin Anlamı*, çev. Ercüment Akat (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2012), 14-15. Başka bir deyişle Einstein'ın kuramı içinde "iyi belirlenmiş an" ancak belirli bir referans sistemine göre geçerlidir; bu yönüyle doğru bir ifadedir, fakat ontolojik değil, ilişkisel (relatif) bir belirlenimdir. Bkz; Einstein - Infeld, *Fiziğin Evrimi*, 248. Buna karşın Bachelard, Roupenel'in etkisiyle bu fiziksel belirlenim fikrini felsefi düzeyde yeniden yorumlayarak, "an" kavramına ontolojik bir derinlik kazandırır. Bu yaklaşım Einstein'ın kuramının doğrudan bilimsel içeriğinden ziyade, onun göreceliğe dayalı yapı anlayışını felsefi bir sezgiyle genişletir. Bkz; Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 128. Bachelard'ın gerçekliği özünde bir inşa olarak gören düşünce yapısı, Einstein'ın göreliliğin evrenselliğini ortaya koyuşuyla birleştiğinde ilginç bir düşünsel paralellik doğar: burada "mutlak" olan, her şeyin yalnızca bir referans sistemine göre var olabileceği zorunluluğudur. Bkz; Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 17; Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 24. Bu bağlamda Bachelard'ın "iyi belirlenmiş an"a attığı ontolojik anlam, mutlak bir zaman dilimi arayışından ziyade ilişkiselliğin ve göreceliğin gerçekliğin asli bir boyutu olduğunu vurgulama girişimi olarak okunabilir. Dolayısıyla Bachelard'ın Einstein'dan yola çıkarak geliştirdiği bu yorum, bilimsel temelden kopuk olmamakla birlikte onun üzerine felsefi bir anlam katmanını inşa eder. Bu yönüyle yaratıcı ve özgün bir okuma olsa da doğrudan Einstein'ın fizik kuramını temsil ettiği söylenemez.

<sup>633</sup> Bachelard, *Intuition of the Instant*, 28.

ile ve beklenmedik bir olay olarak aniden kendini bir siyah nokta şeklinde ifade eden, opak bir gerçekliğin sembolü olan bir çizimle temsil edilebilir.<sup>634</sup>

Bachelard, alıntıda görüldüğü üzere Roupnel'in görüşleri etkisi altında anın mutlak ve yaratıcı bir unsur olarak ele alınmasını vurgular. Buna göre zaman, süreklilik içinde değil an aracılığıyla oluşturulan süreksizliklerin ritmik bir düzeni olarak anlaşılmalıdır. Bachelard, bu anlayışı felsefi bir düzleme taşıyarak anı bir kopuş ve başlangıç alanı olarak kabul eder. Bu bağlamda eylemi mümkün kılan şey, süreklilik değil anın yarattığı bir kesinti ve bu kesintinin sunduğu boşluk durumudur ve bu durum boşluğun yalnızca bir eksiklik ya da yokluk olmadığını aynı zamanda mümkün olanla gerçek olanın kıyaslandığı yaratıcı bir alan olduğunu ortaya koyar.<sup>635</sup> Başka bir deyişle bu boşluk, yalnızca pasif bir durma noktası değildir; aksine, yaratıcı bir potansiyelin serbest kaldığı, yeni bir eylemin veya düşüncenin mümkün hale geldiği dinamik bir alandır.<sup>636</sup> Bachelard bu durumu şiirsel bir üslupla şöyle ifade eder:

Hayatın sürekliliğinden ziyade nihayetinde açıklanması gereken doğumun kesintisizliğidir. Varlığın gerçek gücü, doğum anında ölçülebilir. Bu güç göreceğimiz üzere, olasılığın özgürlüğüne, varlığın yalnızlığından doğan çoklu yankılara geri dönüştür. Ancak bu iddianın gücü, alışkanlığın metafizik teorisini kesintili zaman temalarını uygulayarak geliştirdiğimizde daha belirgin hale gelecektir.<sup>637</sup>

---

<sup>634</sup> Bachelard, *Intuition of the Instant*, 13-14.

<sup>635</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 29.

<sup>636</sup> Bachelard'ın rasyonalitedeki "an" ve "süreksizlik" kavramları, James'in "bilinç akışı" fikriyle belirli bir yakınlık taşır. James, bilinci sürekli akan bir deneyim olarak tanımlarken, bu akışın belirli odaklanmalarla kesildiğini ve anlam üretiminin bu anlarda gerçekleştiğini öne sürer. Benzer şekilde, Bachelard her "an"ı geçmişle hesaplaşma ve yeni bir sıçramanın başlangıcı olarak görür. Bu bakış açısı, Bachelard'ın rasyonalitesinde pragmatist bir tavrın izlerini barındırdığını gösterir; çünkü onun yöntemi hem geçmiş bilgiye eleştirel yaklaşır hem de geleceğe yönelik yaratıcı bir adım içerir. Bu bağlamda James'in bilinç akışındaki süreklilik ile Bachelard'ın kesintiye dayalı rasyonalitesi arasında dikkate değer bir örtüşme bulunur. James'in bilinç akışı ve rasyonalite duygusuna ilişkin detaylı bir okuma için bkz.; Celal Türer, "Sunuş", *Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine*, William James, çev. Celal Türer vd., (Ankara: Fol Kitap, 2021), 17-18.

<sup>637</sup> Bachelard, *Intuition of the Instant*, 39.

Bachelard, bu ifadeleriyle süreklilik düşüncesine karşı, varoluşun kesintili doğasını vurgular. Ona göre gerçek olan, sürekli akan bir zamanın içinde eriyip giden bir öz olmaktan çok her defasında kopuşla belirlenen ve bir boşluk içinde yaratılan andır. Bu anlayış yalnızca zamanın değil eylemin ve benliğin de bu boşlukta kurulduğu fikrini beraberinde getirir. Bachelard için eylem, “her şeyden önce anlık bir karardır” ve bu karar, tüm özgünlüğüyle boşlukta şekillenir ve gerçekleşir.<sup>638</sup> Bu noktada boşluk kavramı ile benlik arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Başka bir deyişle boşluk, eylemin olduğu kadar benliğin de şekillendiği bir aralıktır; zira an kavramıyla birlikte önceden var olan ve kalıcı bir kimlik ya da bireysellik fikri çözümlenir ve böylelikle kalıcı bir “ben” kimliğinin, an içinde gerçekleşen sentezin dışında bulunmadığı ortaya çıkar. Bachelard’a göre benlik, özünde süreksiz, farklılaşan, geçici ve rastlantısaldır. Kendi ifadeleriyle söylersek, birey yalnızca bir “tesadüfler toplamı”dır ve hatta “bu toplamın kendisi dahi bir tesadüftür.”<sup>639</sup> Bu anlayış Hume’un benlik kavrayışına bir dönüş gibi görünebilir. Fakat Hume’un, daha önce açıklandığı üzere algılar arasındaki sürekliliği, süreklilik fikrinin zihinsel bir yanılısama olduğu gerekçesiyle reddettiğini unutmamak gerekir. Ona göre benlik, birbiri ardına gelen bağımsız algıların bir toplamıdır ve bu algılar arasında gerçek bir bağ bulunmaz. Ancak Bachelard, süreksizlik ve benlik ilişkisini tamamen farklı bir bağlama oturtur. Ona göre benlik, süreksiz anların toplamı, her bir boşlukta yeniden düzen kazanır ve ritmik bir yapı sayesinde bir süreklilik inşa edilir. Ritim, Bachelard’ın süreksizlik ve süreklilik arasındaki gerilimi dengelemek için geliştirdiği temel kavramdır ve bu kavram, *Süre’nin Diyalektiği*’nde müstakil bir başlık ayrılan Lucio Alberto Pinheiro dos Santos’un ritmanaliz görüşünden esinlenerek bireyin zamansal deneyiminin ritmik bir bütünlük içinde şekillendiğini savunur.<sup>640</sup>

---

<sup>638</sup> Bachelard, *Intuition of the Instant*, 11-12.

<sup>639</sup> Bachelard, *Intuition of the Instant*, 41.

<sup>640</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 143.

Pinheiro dos Santos, maddenin ve enerjinin yalnızca ritim yoluyla varlık kazandığını ve yaşamın ancak ritmik bir yapı içinde anlam bulabileceğini öne sürmek suretiyle Bachelard'ın zaman ve benlik kavrayışında derin bir etkide bulunur. Bachelard, bireyin karmaşık gelişimini, anlık eylemlerin eşzamanlılığına ve bu eylemleri yeniden ele alabilme yeteneğine bağlar. Ona göre birey, niteliklerinin ve oluşunun toplamı olarak düşünüldüğünde, zamansal ritimlerin bir uyumuna karşılık gelir. Bu bağlamda ritim, bireyin süreksiz anlarını anlamlı bir bütünlük haline getiren bir araçtır.<sup>641</sup> Bachelard'ın *Intuition of the Instant*'daki şu ifadeleri bu ilişkiyi açıklamak için önemlidir:

Birey, karmaşık olduğu ölçüde, öncelikle anlık eylemlerin eşzamanlılığına karşılık gelir. Kendisini ancak bu eşzamanlı eylemleri yeniden ele aldığı ölçüde yeniden bulur. Bireyin, niteliklerinin ve oluşunun toplamı olarak düşünüldüğünde, zamansal ritimlerin bir uyumuna karşılık geldiği söylenebilir. Kesintili olanın sürekliliği en iyi ritim yoluyla anlaşılacaktır; şimdi, varlığın zirvelerini birbirine bağlamak ve onun birliğini tasarlamak için bu kesintili sürekliliği kurmamız gerekiyor. Ritim, sessizliği, tıpkı varlığın anları birbirinden ayıran zamansal boşluğu kat etmesi gibi aşar. Varlık, alışkanlık yoluyla kendisini sürdürür; tıpkı zamanın, süresi olmayan anların düzenli yoğunluğuyla devam etmesi gibi.<sup>642</sup>

Bachelard, Pinheiro dos Santos'un ritmanaliz kavramını, benliğin süreksiz doğasını anlamlandırmak için bir araç olarak görür. Pinheiro Dos Santos, ritmi bireyin psikolojik ve biyolojik süreçlerini düzenleyen temel bir fenomen olarak tanımlar.<sup>643</sup> Bu yaklaşım Bachelard'ın benliği, süreksiz anların ritim aracılığıyla bütünlük kazandığı dinamik bir yapı olarak ele almasına olanak tanır. Ritmanaliz, bireyin her anını estetik ve rasyonel bir düzen içinde yeniden yapılandırarak, süreksizlik ile süreklilik arasında bir denge kurar. Ritim, benliğin yaratıcı potansiyelini ortaya çıkaran ve onun varoluşunu yeniden inşa eden temel bir ilkedir. Bu anlamda benlik, yalnızca süreksiz anların bir toplamı değil her yeni anın

---

<sup>641</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 142.

<sup>642</sup> Bachelard, *Intuition of the Instant*, 39.

<sup>643</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 146.

dinamizmiyle dönüşen ve anlam kazanan bir bütündür. Böylelikle Bachelard, Hume'un benliğin bir algı toplamı olduğu fikrini dönüştürerek, bu süreksizliğin ritim sayesinde yaratıcı bir düzen içinde sürekliliğe evrilebileceğini gösterir. Toparlarsak Bachelardcı benlik, geçmiş ve geleceği ritmik bir uyumla birleştirerek sürekli yenilenen bir varoluş biçimidir ve burada ritmanaliz, benliğin zamansal ve varoluşsal bütünlüğünü sağlayan temel bir araçtır.<sup>644</sup>

Bachelard'ın boşluk kavramı, yalnızca bireysel benlik oluşumuna dair bir kavrayış sunmakla kalmaz aynı zamanda bilimsel etkinliğin doğasını anlamak için de kritik bir çerçeve sağlar. Bachelard'a göre bilimsel düşünce, süreksizliklerin ve epistemolojik kopuşların ritmik bir düzenle şekillendiği bir süreçtir. Ancak bu kopuşlar, bilimsel devrimlerin mutlak bir şekilde eski bilgiyi dışlaması anlamına gelmez. Aksine bilim tarihi, süreksizliklerle belirlenen bir gelişim sürecinde, mevcut bilginin yeni bilgiyle harmanlandığı ve daha güçlü biçimde yeniden açıklandığı diyalektik bir ilerleme olarak görülmelidir. Boşluk, bu diyalektik sürecin gerçekleştiği bir aralıktır. Eski bilgi ile yeni bilgi arasındaki ilişki ne kesintisiz bir süreklilik ne de tam anlamıyla bir kopuşla tanımlanabilir. Boşluk, bu ikisinin birleşimini mümkün kılan bir alan sunar. Örneğin, Newtoncu fizik ile Einstein'ın görelilik kuramı arasındaki ilişki, eski bilginin tamamen reddedilmesi değil, onun yeni bir bağlamda genişletilmesi ve açıklanmasıyla şekillenir.<sup>645</sup> Newtoncu yasalar, görelilik kuramında belirli sınırlar içinde geçerliliğini korur; ancak görelilik kuramı, bu yasaların açıklama gücünü genişleterek, onları daha geniş bir perspektifte genel bir kuramın parçası haline getirir. Bu diyalektik süreç, boşluğun, eski bilginin yeni bağlamda anlamlandırıldığı bir alan olarak işlev gördüğünü gösterir. Bachelard eski ve yeni olanın diyalektik gelişimini geometrik düşüncenin evriminden örnek vererek şöyle açıklar:

---

<sup>644</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 152.

<sup>645</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 48.

Nitekim bilimsel düşünce, örneğin Euklidesçi olan ve Euklidesçi-olmayan iki ayrı uçta iş görebiliyorsa, bir yenilenme halesiyle çevrili gibidir. (...) [Aslında] Euklidesçi-olmayan geometri Euklidesçi geometriye itiraz etmek için çıkmadı ortaya. Euklidesçi-olmayan geometri geometrik düşüncenin tamamlanmasını, yekununun alınmasını, bir pangeometri içinde massedilmesini sağlayacak bir tür yardımcı etkindir daha çok. Euklidesçi geometrinin kıyısında oluşan Euklidesçi-olmayan geometri, dışarıda durup, eski düşüncenin sınırlarını, gözalcı bir kesinlikle çizer. Bilimsel düşüncenin tamamlanmamış bilgilerin oluşturduğu karanlıklara, sonradan döne döne ışık tutmaya gelen tüm yeni biçimleri için de aynı şey söylenebilir.<sup>646</sup>

Bachelard'ın süreksizlik ve boşluk anlayışı, sürekliliği reddetmek yerine onun yeniden yapılandırılmasını mümkün kılar. Süreksizlik, bilimin yaratıcılığını ve yenilik potansiyelini ortaya çıkarırken süreklilik, bu yeniliklerin mevcut bilgiye entegre edilmesini ve bilimsel düşüncenin akışkan bir şekilde ilerlemesini sağlar. Bu anlamda boşluk, yalnızca bir kesinti değil aynı zamanda süreklilik ile süreksizlik arasındaki diyalektik ilişkiyi kuran bir zemindir. Bilimsel düşünce, Bachelard'ın fizik ve geometri üzerine verdiği örneklerde olduğu gibi geçmişten gelen bilgiyi yenileyerek ve geliştirerek ilerlemeyi sağlar.<sup>647</sup> Bachelard'ın bu yaklaşımı, bilimin yalnızca bir birikim süreci olmadığını aynı zamanda eleştiri, yeniden değerlendirme ve yaratıcı dönüşüm yoluyla geliştiğini ortaya koyar. Ona göre bilimsel düşüncenin yaratıcı doğası, epistemolojik engellerle karşılaşma ve bu engelleri aşma süreciyle şekillenir. Her ne kadar epistemolojik engeller, bilimsel düşüncenin akışını kesintiye uğratan ve onu sınırlarına çeken bariyerler gibi görünse de aynı zamanda bu sınırların ötesine geçmenin tetikleyicisi haline gelir. Bachelard bu durumu şöyle açıklar:

Gerçekten de neden zincirlerini kıran önlemeler, engeller ve sapmalar bu zaman aralığında devreye girebilir. Bu müdahale imkanını, bilinmeyen bir gerçeklik gibi değil, tam anlamıyla saf bir imkân gibi anlamak gerekir. Verili bir nedenin mutlak verimini önceden görmeye

---

<sup>646</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 13-14.

<sup>647</sup> Taylan, "Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji", 7.

engel olan şey, neyin müdahale edeceğini bilmemek değil, nedenden sonuca giderken, neden verisine hiçbir şekilde bağlı olmayan olayların, tamamen olasılığa bağlı bir müdahalesinin olmasıdır. Özellikle aralığı verili kabul etme gibi bir hakkımız asla olmayacaktır. Bilimde bazı fenomenleri kurabiliriz, bazı bozulmaların aralığını koruyabiliriz, ama öngörülemeyen fenomenlerin müdahalesini, nedenden sonuca giden aralıktan tamamen çıkartamayız.<sup>648</sup>

Bachelard'a göre her gelişimde, her yaşam potansiyelinde ve her sürekli hareket içinde "engeller ve sapmaların" varlığı kaçınılmazdır. Bu belirsiz alanlar içinde engeller, rastlantısal olaylar ve rahatsızlıklar, öngörülemeyen sapmalar müdahale eder; fakat bu türden müdahaleler aynı zamanda yenilikler için saf olanaklardır. Çünkü Bachelard'a göre yenilik, durup dururken ya da rastgele bir süreçle değil mevcut engellerin aşılmasıyla teşekkül eder. Bu bağlamda boşluk, saf potansiyellik ile somut eylem arasındaki bağlantıyı kurar. Engeller, eski bilgi sistemlerinden tamamen kopmayı değil, bu bilgiyi aşarak ve yeniden düzenleyerek daha güçlü bir yapıya ulaşmayı sağlar.<sup>649</sup> Tıpkı bireysel benlikte olduğu gibi, bilimsel etkinlikte de yenilik, boşluk ve süreksizlik içinde engellerle yüzleşerek ve bu yüzleşmeyi dönüştürücü bir sürece çevirerek mümkün hale gelir. Bachelard'a göre benlik, boşluğun sunduğu bu potansiyel alanı kullanarak engellerin yarattığı sınırları aşabildiği ölçüde eylem sürecini başlatır ve yaratıcı bir şekilde yeniden şekillenir. Bu durum bilimsel düşünceye de doğrudan yansır. Bilimsel ilerleme, mevcut bilgiyi engellerle yeniden değerlendiren, eksiklerini ortaya koyan ve bu eksiklikler üzerinden yeni açıklama biçimlerine ulaşan bir diyalektik süreçtir. Boşluk, engellerin aşılması ve bu aşılmanın yaratıcı bir düzen içinde sürekliliğe dönüştürülmesini sağlayan temel bir zemindir.

Bachelard için boşluk, yeniliklerin doğuşu olduğu kadar olayların ve anlamların düzenlenmesine hizmet eden bir potansiyel alan da sunar. Bu potansiyel alan, engellerin

---

<sup>648</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 101-102.

<sup>649</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 23.

aşılmasıyla hareket kazanan yaratıcı süreçlerin zamansal bir boyut içinde düzenlenmesini de mümkün kılar. Süregiden zamansal akış, her an yeniden çerçevelenmesi gereken bir süreksizlikler dizisidir. Bu noktada boşluğun sunduğu potansiyel ile rasyonel düzenleme arasındaki ilişki belirginleşir: Her olay, süreksiz anların içinde yapay bir sistemle anlamlandırılır ve tarihsel bir bağlama oturtulur.<sup>650</sup> Bu bağlam geçmişi ve geleceği bir arada düşünmeyi gerektiren rasyonel olma süreciyle doğrudan ilişkilidir. Bachelard'a göre zamansal akış içerisinde hiçbir olay kendisini doğrudan ve sürekli bir şekilde ortaya koymaz. Olaylar, ancak onlara bir anlam ve tarih kazandıran yapay bir sistem içinde düzenlenir. Bu yapay sistem, insanın yaşamı ve bilgiyi düzenleme girişimidir ve rasyonalite kavramıyla ilişkilidir. Ancak bu rasyonalite, statik bir yapıdan ziyade “rasyonel olma” süreciyle ifade edilir.<sup>651</sup> Rasyonel olmak, geçmişi yeniden çerçeveleyerek ve geleceği hazırlayarak zamansal bir süreklilik yaratmayı hedefler. Bu süreç, yalnızca mevcut olasılıkların koordinasyonu ile bir tarih kurmayı değil, aynı zamanda geçmişi ve hafızayı kesintiye uğratarak her türlü mirası yeniden düzenlemeyi içerir.<sup>652</sup> Böylece Bachelard, ebedi doğrular yerine sürekli yeniden inşa edilen bir tarihsel rasyonalite modeli sunar.<sup>653</sup>

Bachelard ve Searle, farklı alanlarda çalışmış olmalarına rağmen, boşluk, benlik ve eylem kavramları üzerinden rasyonaliteyi derinlemesine ele alan iki önemli filozof olarak dikkat çeker. Bachelard ve Searle'ün rasyonalite anlayışları, boşluktaki rasyonalite, araçsal rasyonalitenin sınırlılıklarına karşı özgün bir alternatif sunar. Araçsal rasyonalitenin bireysel ve bilimsel süreçleri yalnızca amaçlara en uygun araçlar üzerinden değerlendiren mekanik yapısı, özgürlük, benlik ve yaratıcılık gibi dinamik unsurları dışarıda bırakır. Oysa

---

<sup>650</sup> Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, 68.

<sup>651</sup> Bachelard, *Intuition of the Instant*, 52.

<sup>652</sup> Bachelard, *Intuition of the Instant*, 55; Monika Wulz, “Intervals, Possibilities and Encounters. The Trigger of a Ruptured History in Bachelard”, *Epistemology and History From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science* (Max-Planck-Institute for the History of Science, 2012), 82.

<sup>653</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 172.

Searle, rasyonalitenin bireysel özgürlük ve iradenin işlediği bilinçli bir boşlukta anlam kazandığını vurgular. Bachelard ise bu boşluğu, bilginin süreklilik ve süreksizlik arasında yeniden yapılandığı yaratıcı bir alan olarak değerlendirir. Böylece her iki filozof da rasyonalitenin yalnızca bir araçlar zinciri değil, aynı zamanda özgürlük ve yaratıcılıkla şekillenen dinamik bir süreç olduğunu ortaya koyar.

Kanaatimize göre rasyonalite üzerine geliştirilen indirgenmiş tanımların aksine, bireyin özgür iradesiyle karar verdiği anlar, çoğu zaman hesaplanabilir faydanın ötesine geçer. Bu bağlamda Searle'ün bilinçli eylem ve özgür irade vurgusundan ilhamla, rasyonalitenin yalnızca nedensel bağlantılarla açıklanamayacak kadar karmaşık ve katmanlı olduğu düşünülebilir. Birey geçmiş deneyimleriyle geleceğe uzanan bir süreklilik içinde, kararlarını belirli bir boşlukta verir; bu boşluk, yalnızca karar öncesi bir belirsizlik alanı değil aynı zamanda yaratıcı ve özgün tercihlere zemin hazırlayan bir imkândır. Kısa vadeli arzularla uzun vadeli çıkarlar arasında denge kurma çabası, araçsal rasyonalitenin çerçevesinde irrasyonel gibi görünse de aslında bu boşlukta gelişen çok boyutlu bir değerlendirme sürecinin parçası olarak anlam kazanır. Benzer şekilde Bachelard'ın bilimsel dönüşüm üzerine geliştirdiği düşünceler doğrultusunda boşluk, bireysel özgürlükten ziyade bilginin yaratıcı biçimde yeniden yapılandığı bir alan olarak yorumlanabilir. Bilimsel ilerleme, sadece doğrusal birikimle değil aynı zamanda süreksizliklerin sunduğu kırılma anlarında ortaya çıkan yeni yapıların inşasıyla mümkündür. Bu yaratıcı dönüşüm, araçsal rasyonalitenin verimlilik ve fayda temelli mantığının ötesine geçer. Buradan hareketle boşluktaki rasyonalite, hem özgürlük ve irade gibi bireysel öğeleri hem de yaratıcı dönüşüm gibi bilimsel boyutları merkeze alarak, rasyonaliteyi çok katmanlı ve dinamik bir yapı olarak yeniden düşünmeyi mümkün kılar. Böylelikle rasyonalite, araçsal uygunluğa indirgenen bir süreç olmaktan çıkar; insan zihninin hem içsel kararlılığını hem de dış dünyayı dönüştürme kapasitesini içeren geniş bir anlam alanı kazanır.

Şimdiye dek yapılan değerlendirmeler, araçsal rasyonalitenin sınırlılıklarına ilişkin olarak, çalışmamızın odaklandığı beş sorunsaldan üçüncüsüne — yani insanın rasyonel bir varlık olarak tanımlanmasının doğasına yönelik indirgemeci yaklaşıma — odaklanmıştır. Bu çerçevede boşluktaki rasyonalitenin bir kavramsal alternatif olarak nasıl inşa edilebileceği tartışılmış, rasyonel eylemin yalnızca araçsal uygunlukla değil etik ve bilimsel bağlamlarda yaratıcı ve özgürleştirici biçimde nasıl kurulabileceği, Bachelard ve Searle’ün görüşleri doğrultusunda temellendirilmiştir. Buradan hareketle, araçsal rasyonalitenin bir diğer sınırlılığı olan bireyselliğe indirgenmiş yapısına ve rasyonalitenin kamusal/toplumsal boyutunu dışlayışına odaklanabiliriz.

Bu doğrultuda araçsal rasyonalitenin özne merkezli yapısı, rasyonaliteyi bireysel çıkarlar ve mekanik işleyiş sınırları içinde sabitlerken boşluktaki rasyonalite, rasyonel olanın ancak öznelerarası bir bağlamda anlam kazandığını ileri sürme imkânı sunar. Nitekim Bachelard’ın bilimsel topluluk fikrine dayanan yaklaşımı ile Searle’ün dilin kurucu rolüne verdiği önem dikkate alındığında, rasyonalitenin bireysel bilinçten çok daha fazlasını içerdiği görülür. Bachelard’ın görüşlerinden ilhamla bireysel benliğin bilimsel ilerlemenin karşısındaki engelleri aşmada yetersiz kalabileceği, bu yüzden bilimsel düşüncenin ancak kolektif bir çabanın ve topluluğun denetleyici yapısının içinde işlerlik kazanabileceği söylenebilir. Bilim, bireyin içsel tutarlılığından değildir; epistemik cemaat içinde gerçekleşip ortaklaşa sürdürülen, yani sosyal olarak yapılandırılmış bir etkinlik olarak ortaya çıkar. Birey, bu yapının bir parçası olduğunda düşüncesi de bu topluluğun ortak rasyonalitesi içinde dönüşüme uğrar. Searle’ün özgür irade ve sorumluluk vurgusu ise, bireysel kararlılığın ötesinde, dilsel ve toplumsal bir ağ içinde anlam kazanan bir boşluk fikrine işaret eder. Dilin normatif yapısı ve kurucu kuralları, bireyin eylemlerini diğer öznelerle ilişkili hâle getirir ki, bu da bireysel kararların sadece içsel motivasyonlarla değil aynı zamanda toplumsal bağlamla birlikte değerlendirilmesini gerekli kılar. Bu çerçevede

boşluktaki rasyonalite, bireysel iradenin ötesinde kararların diğer öznelerin anlam dünyasında nasıl yankı bulduğuyla şekillenir. Rasyonalitenin bu öznelerarası niteliği, bireyin sadece bir çıkış noktası olduğunu belirtirken rasyonalitenin ise anlamını ve işlevini toplumsal ve dilsel ilişkiler içinde kazandığını ortaya koyar. Dolayısıyla Bachelard ve Searle'ün perspektiflerinden yola çıkarak, bireysel kararların ve eylemlerin sürekli olarak sınındığı, dönüştüğü ve yeniden anlam kazandığı bir rasyonalite anlayışı geliştirilebilir. Bir sonraki başlıkta, bu öznelerarası yapının nasıl bir rasyonel eylem zemini oluşturduğu daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

### **2.1.3. Rasyonalitenin Öznelerarası Yolculuğu**

Araçsal rasyonalitenin birey odaklı yapısı, toplumsal bağlamı ve öznelerarası etkileşimleri ihmal ederek rasyonaliteyi dar bir çerçeveye indirger. Bu anlayış, bireyin hedeflerine ulaşmak için en etkili yöntemleri seçmesini rasyonelliğin temel ölçütü kabul eder. Oysa özneler arası ilişkilerde şekillenen karar süreçleri, bu çerçevenin ötesinde daha karmaşık ve çok katmanlıdır. Hatırlanacağı üzere Arrow'un bireysel tercihlerden toplumsal düzeyde tutarlı bir rasyonalite inşa etmenin matematiksel olarak mümkün olmadığını ortaya koyan teoremi, bu birey merkezli yaklaşımın sınırlarını açık biçimde gözler önüne sermektedir. Öznelerarası etkileşimlerin doğası gereği taşıdığı belirsizlik ve çoğulluk, kararların yalnızca bireysel fayda hesaplarıyla tanımlanamayacağını göstermektedir. Bu noktada rasyonalitenin yalnızca bireysel bilinçte değil dilsel, toplumsal ve ilişkisel bağlamlarda da şekillendiğini ileri sürmek mümkündür. Bilimsel düşünce örneğinde olduğu gibi, rasyonel yapılar bireysel akıldan ziyade eleştirel geri bildirim, doğrulama ve topluluk içinde inşa edilen normlar aracılığıyla ortaya çıkar.<sup>654</sup> Gündelik yaşamda da anlam üretimi ve karar verme süreçleri,

---

<sup>654</sup> Araçsal rasyonalitenin birey odaklı yapısına eleştiri, rasyonaliteyi bireysel bir etkinlikten ziyade toplumsal bağlam ve öznelerarası süreçlerle şekillenen bir olgu olarak ele alan sosyal epistemolojinin temel yaklaşımlarıyla örtüşür. Bachelard ve Searle, rasyonaliteyi bilimsel toplulukların kolektif katkıları

bireyin zihinsel hesaplarının ötesinde, toplumsal düzeyde işleyen bir etkileşim ağı içinde anlam kazanır. Dolayısıyla toplumsal olanı dikkate almak, rasyonalitenin hem bireysel hem de kolektif düzeyde daha geniş, daha kapsayıcı bir çerçevede değerlendirilmesini sağlar. Buna göre bu başlıkta Bachelard'ın bilimsel rasyonalitedeki kolektif yaratıcılık vurgusu ile Searle'ün söz edimleri üzerinden ahlaki eylemdeki karar alma süreçlerine dair yaklaşımı birlikte değerlendirilecek ve böylece rasyonalitenin yalnızca bireysel akıldan değil, öznelarası bir yolculuk içinde biçimlenen çok katmanlı bir yapı olduğu ortaya konacaktır.

Bu bağlamda soruşturmaya tarihsel olarak Bachelard ile başlamak, bilimsel bilginin daha nesnel ve kurumsal bir zeminde nasıl kolektif biçimde üretildiğini ortaya koymak açısından anlamlıdır. Bilimsel rasyonalitenin bu kolektif yapısı, rasyonalitenin yalnızca bireysel bilinçle sınırlı olmadığını gösteren ilk sistematik açılımlardan birini sunar. Bu açılımın güçlü bir örneğini ortaya koyan Bachelard, rasyonalitenin her şeyden önce bireysel bir çabadan ziyade öznelarası bir süreç olduğunu vurgular.<sup>655</sup> Nitekim Bachelard bilimsel bilginin bireysel dâhilerin sezgi ve çıkarımlarıyla değil eleştiriye açık ve sürekli dönüşen bir yapı içinde bilim insanlarının bir arada çalışarak üretildiğini ifade eder.<sup>656</sup> Ona göre rasyonalite yalnızca bireysel aklın ürünü değil topluluğun ortak akıl yürütme pratikleri içinde şekillenir.<sup>657</sup> Bu yaklaşım iki temel nedene dayanır: Bireysel düşüncenin sınırlılıkları ve modern bilimin karmaşık yapısı.<sup>658</sup> Bachelard bireysel düşüncenin bilimsel bilgiye ulaşmada yetersiz kaldığını vurgular.<sup>659</sup> İnsan zihni, sezgisel hatalar, önyargılar ve hayal gücüne dayalı sapmalarla sınırlıdır. Birey, duyuşsal algılar ve sezgisel eğilimlerden türeyen hataları aşmakta

---

ve gündelik yaşamın dilsel etkileşimleri üzerinden açıklarken, epistemolojide benzer bir dönüşüm, sosyal epistemoloji aracılığıyla gerçekleşmiştir. Epistemolojinin sosyalleşmesi konusunda bkz; Başdemir, "Sosyal Epistemoloji'de İnançların Statüsü Sorunu", 263.

<sup>655</sup> Smith, *Gaston Bachelard Philosopher of Science and Imagination*, 39-40.

<sup>656</sup> Taylan, "Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji", 10.

<sup>657</sup> Taylan, "Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji", 2.

<sup>658</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 166-172; Bachelard, *Yok Felsefesi*, 15-16.

<sup>659</sup> Bachelard, *Rasyonalist Bağlanma*, 63.

çoğu zaman zorlanır. Bu sınırların üstesinden gelmek için toplumsal bir denetim sürecine ihtiyaç duyulduğunu savunur. Toplumsal denetim, bilginin bireysel yanılgılardan arınmasını ve bir topluluk tarafından doğrulanmasını sağlar.<sup>660</sup> Bilimsel bilgi, diğer bilim insanlarının eleştirileri ve katkılarıyla pekişen bir süreçte geçerlilik kazanır. Örneğin bir araştırmacının geliştirdiği bir teorinin başka bilim insanları tarafından test edilmesi, eleştirel bir süzgeçten geçirilmesi ve yeniden değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Bu süreç, bireysel hataları en aza indirerek bilimin ilerlemesini mümkün kılar. Bilimsel rasyonalitenin ve nesnel bilginin yalnızca bireysel bir çaba değil toplumsal etkileşim ve paylaşım ürünü olduğu, Bachelard tarafından şu şekilde açıklanır:

Her kesin ölçüm, hazırlanmış bir ölçümdür. Kesinlik derecesinin artması demek, alet kullanımının artması, yani toplumsallaşmanın artması demektir. Landry şöyle diyordu: “Masanın üstündeki nesnenin yerini bir santimetre oynatmak basittir; ama bir milimetre oynatmak için birbirine karşı kasların karmaşık biçimde çalışması gerekir ve bu çok daha büyük bir yorgunluğa yol açar.” İşte bu hassas ölçü, uyarılmaya gem vurulmasını gerektirir; ilkelerini ortaya koymaya çalıştığımız söyleme dayalı nesnellik içinde, başarısızlıklar yaşayarak elde edilir bu ölçü. Ne var ki masanın üstündeki nesnenin yerini bir milimetre değiştirmek yine de bilimsel bir işlem değildir. Bilimsel işlem bir sonraki ondalıkta başlar. Bir nesnenin yerini milimetrenin onda biri kadar değiştirmek için bir aygıt, yani bütün bir meslek erbabı gerekir. Nihayet daha da ileri ondalıklara ulaşırsak, örneğin bir girişim saçığının genişliğini bulmaya ve buna bağlı ölçümlerle bir ışının dalga boyunu belirlemeye kalkışırsak, bir tek aygıtlar ve meslek erbabı değil, ayrıca bir de teori, yani koskoca bir Bilimler Akademisi gerekir. Ölçüm aleti sonuçta hep bir teori haline gelir ve mikroskobun, gözden ziyade zihnin bir uzantısı olduğunu anlamak gerekir. Dolayısıyla söyleme dayalı toplumsal kesinlik, sezgiye dayalı ve kişisel yetersizlikleri paramparça eder. Bir ölçüm ne kadar hassassa, o kadar dolaylıdır. Yalnız bir kişinin bilimi niteldir. Toplumsallaşmış bilim ise niceldir. Kişisel bilgi çabası düzeyinde incelendiğinde Evren ve Zihnin ikiliği, iyi hazırlanmamış bir fenomenle düzeltilmemiş bir duyumun ikiliği olarak kendini gösterir. Aynı temel ikilik bu kez

---

<sup>660</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 297.

bilimsel bilgi çabası düzeyinde incelendiğinde, teori ve aygıt ikiliği olarak kendini gösterir; karşılıklı değil, karşılıklıya dayalı bir ikiliktir artık bu.<sup>661</sup>

Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere Bachelard'a göre bilimsel bilgi, yalnızca bireysel sezgi ve gözleme dayanamaz; aksine, toplumsal bir çerçevede, teorik kavrayış ve teknik araçlarla desteklenerek inşa edilir. Bu durum, bilimin doğasında bulunan kolektif emeği ve iş birliğini zorunlu kılar. Hassas ölçümün artan dolaylılığı, bilimsel bilginin güvenilirliğini artıran bir unsur olmakla birlikte, bu bilginin bireyden ziyade bir topluluk tarafından şekillendirildiğini ortaya koyar. Mikroskobun gözden ziyade zihnin bir uzantısı olması gibi, bilimsel araçlar da bireysel çabanın ötesinde kolektif bir zihinsel ve fiziksel emeğin sonucudur.<sup>662</sup> Bu çerçevede bilimsel bilgi üretimi sadece bireysel katkılara değil bir topluluğun düşünsel koordinasyonuna ve rasyonel iş birliğine dayanır. Bilginin nicelleşmesi ise bu toplumsallaşmanın hem sonucu hem de zorunlu koşulu olarak öne çıkar. Nitekim Bachelard, bu hususu şöyle ifade eder:

Aktif akıl yürütmenin bilimsel çalışmalar için gerekli olduğuna ve tüm bilgiyi bilimsel bilgiye dönüştürdüğüne inandığım için, çağdaş bilimle ilgili bir dikkat göstermek, herhangi bir yeni rasyonalist çalışmaya girişmenin zorunlu bir ön koşulu gibi görünüyor. Kendi başına, günümüz bilimsel etkinliğinin kenarında bir rasyonalist olmak artık mümkün değil. Kişinin kendisini rasyonel bir topluluk içinde eğitmesi gerekiyor. Kimse doğuştan, doğanın lütfuyla ya da kültürel bir eğitimin sonucu olarak rasyonel bir şekilde düşünmez.<sup>663</sup>

Bachelard'ın bilimi kolektif bir rasyonalite olarak görmesi bilimsel üretimin toplumsal boyutu bir yana bireysel düşüncenin dönüşümünü de kapsar. Bilimsel topluluk, bireysel arzuların ve hayal gücünün sınırlandırılmasında temel bir rol oynar. Ancak bilimsel düşüncenin toplumsal bir çaba olması, bireysel zihinlerin statik rasyonalist alışkanlıklara

---

<sup>661</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 298-299.

<sup>662</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 299.

<sup>663</sup> Gaston Bachelard, *Fragments of A Poetics of Fire*, çev. Kenneth Haltman (Dallas: The Dallas Institute Publications, 1990), 8.

teslim olmaması gerektiğini de gösterir. Başka bir deyişle bu yaklaşım bireysel düşünceyi aşmanın değil geçmiş düşüncelerin eleştirel bir biçimde yeniden değerlendirilmesinin, yani bir tür bilimsel psikanalizin gerekliliğine işaret eder. Bachelard'a göre akılcı bir bilincin inşası ancak geçmiş düşüncelerin psikanaliz edilerek, yeninin ışığında yeniden ele alınmasıyla mümkündür. Bu sürekli eğitim ilkesi, bireylerin olduğu kadar bilimsel toplulukların da zihinsel esnekliğini korumasını ve ilerleme sağlamasını zorunlu kılar. Rasyonalizm, ancak bilimsel etkinliğin dinamik yapısı içinde anlam kazanır. Öyle ki bir rasyonalist yeni bir eser yazmak istese dahi bunu gerçekleştirebilmek için çağdaş bilimlerden birinin disiplinine dahil olmak zorundadır.<sup>664</sup> Bu yaklaşım, bilimin bireysel bir düşünce süreci olmaktan çok toplumsal iş birliğine dayalı bir yapı olduğunu açıkça ortaya koyar. Nitekim karmaşık teorik soyutlamalar ile teknik uygulamalar arasında bir denge kurma gerekliliği, bilim insanlarının yalnızca kendi uzmanlık alanlarına değil, diğer disiplinlerden gelen bilgi ve yöntemlere de ihtiyaç duymasını zorunlu kılar. Örneğin modern fizik yalnızca matematiksel modellerle değil aynı zamanda deneysel verilerle ilerler; biyoteknoloji, kimya ve mühendislik disiplinlerinin ortak çalışması olmadan gelişemez. Bireysel çabanın bilimsel bilgi üretiminde tek başına yeterli olmadığını ve bilimsel kültürün doğası gereği kolektif bir öğrenme süreci olarak şekillendiğini Bachelard şu sözlerle ifade eder:

Bilimin zor olduğunu ve de bilimlerin uzmanlaştığını söylemek, bir özür olarak kabul edilemez. Bir yapıt ne denli zorsa o denli eğitici. Bir bilim ne denli uzmanlaşmışsa, o denli zihinsel yoğunlaşma gerektirir; aynı şekilde bu bilime can veren çıkarılsızlığın da o denli büyük olması gerekir. Sürekli kılınmış kültür ilkesi modern bilimsel kültürün temelidir zaten. (...) Sadece bilim alanında çalışırken yerle bir ettiğimiz şeyi sevebiliriz, yok sayarak sürdürebiliriz geçmiş, dediklerini çürüterek saygı gösterebiliriz öğretmenimize. Evet, işte Okul da ancak o zaman bütün ömrümüz boyunca devam eder. Belirli bir öğrenim zamanına sıkıştırılmış kültür, bilimsel

---

<sup>664</sup> Bachelard, *Fragments of A Poetics of Fire*, 8-9; Bas de Boer, "Gaston Bachelard's Philosophy of Science between Project and Practice", *Parrhesia* 31 (2019), 165.

kültürün yok sayılmasıdır. Kesintisiz Okul olmadan bilim de olamaz. Bilimin işte bu okulun temelini atması gerekir. O zaman toplumsal çıkarlar da kesin biçimde tersine dönmüş olur: Okul Toplum için değil, Toplum Okul için olur.<sup>665</sup>

Bachelard'ın bilimsel kültürü “kesintisiz bir okul” olarak tanımlaması, modern bilimin ancak uzmanlaşma ve disiplinlerarası etkileşim yoluyla sürdürülebileceğini de ima eder. Örneğin, bir genetikçinin bir hastalığın moleküler mekanizmalarını anlaması, biyoinformatik analizlerden, biyokimyasal deneylerden ve klinik çalışmalardan gelen bilgileri bir araya getirmeyi gerektirir. Benzer şekilde bir astrofizikçinin evrenin genişleme oranını anlamak için fizik, matematik ve bilgisayar bilimlerindeki gelişmelere başvurması gerektiğini ifade eder. Bu tür disiplinlerarası etkileşimler, bilimin ilerlemesi için temel bir zorunluluktur. Bilimin bireysel bir etkinlikten ziyade toplumsal bir çabanın ürünü olduğunu belirten Bachelard, rasyonalitenin ancak bilimsel topluluk içinde üretilebileceğini savunur.<sup>666</sup> Bireyin kendi önyargılarını ve epistemolojik engellerini aşabilmesi için toplumsal denetim şarttır.<sup>667</sup> İzole bir zihin, yanılgılardan arınmakta ve verimli sonuçlar üretmekte yetersiz kalır.<sup>668</sup> Bilimin ilerlemesi, disiplinler arasında kurulan kolektif bağlarla mümkün hale gelir.

Bachelard'a göre bilimsel bilginin bireysel sınırları aşarak kolektif bir çaba olarak şekillenmesi, yalnızca bireyler arasındaki etkileşimle değil, mekânsal olarak organize olmuş toplulukların rasyonel pratikleriyle de desteklenir. Bu bağlamda Bachelard, bilimi bir bilim şehri (*La Cité Scientifique*) metaforuyla kavramsallaştırır. Bilim şehri, bilginin yalnızca bireysel arzuların ve hayal gücünün ötesine geçerek disiplinlerarası ve kolektif bir rasyonaliteyle inşa edildiği bir alanı ifade eder.<sup>669</sup> Aynı zamanda toplumsal denetimin

---

<sup>665</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 311-312.

<sup>666</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 166-172; Bachelard, *Yok Felsefesi*, 15-16.

<sup>667</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 297.

<sup>668</sup> Bachelard, *Rasyonalist Bağlanma*, 40.

<sup>669</sup> Bachelard, *L'activité Rationaliste*, 25.

ve epistemolojik dönüşümün mümkün kılındığı bir yapıdır. Bilim insanları arasındaki etkileşimler, bireysel önyargıları aşan bir eleştirel ortam sağlar. Bu ortamda her disiplinin kendine özgü yöntemleri ve araçlarıyla geliştirdiği bölgesel rasyonaliteler (Les rationalismes régionaux) bir araya gelir ve bu bölgeler, bilimin dinamizmini ve ilerleyişini mümkün kılar.<sup>670</sup> Bu yapının sosyal niteliği ve bireycilik karşıtı yönü, Bachelard tarafından bilim şehri metaforu eşliğinde şu sözlerle açıklanır:

Eğer bilimsel bilgiyi modern yönüyle, onun güncelliğini en iyi şekilde fark ederek ele alırsak, onun belirgin bir sosyal karakter taşıdığını göz ardı edemeyiz. Bilim insanları, ‘bilim şehrinin’ bir hücresinde yalnızca anlamak için değil, aynı zamanda çeşitlenmek, belirli problemlerden özgün çözümlere doğru ilerleyen tüm diyalektikleri harekete geçirmek için birleşir. Çeşitlilik bile, geçerliliğini sosyal olarak kanıtlamak zorunda olduğundan, tamamen bireyci değildir. Bu yoğun sosyalleşme, tutarlı bir şekilde belirgin, temellerine güvenen, farklılaşmalarında tutkulu bir yapı arz eder; bu da dikkate alınması gereken bir gerçektir, üstelik olağanüstü bir güncellik taşıyan bir gerçek. Bunu dikkate almamak epistemolojik bir ütopyaya, bilgiye dair bireycilik ütopyasına saplanmak demektir. Bu sosyal karakteri hemen dikkate almak gerekir, çünkü maddenin biliminin esasen ilerici olan düşüncesi tam da buradan başlar ve her türlü “doğal” materyalizmle kesin bir kopuş sergiler. Bilimin kültürel çıkışı artık doğal çıkışın önüne geçmiştir. Bir kimyager olmak, kültürel bir duruma girmek, belirli bir araştırma modernitesine göre açıkça tanımlanmış bir ‘bilim şehrinde’ yer almak ve bir pozisyon üstlenmek demektir. Her türlü bireycilik, anakronik bir durum oluşturur. Bu anakronizmi, kültüre yönelik ilk çabadan itibaren hissedilir. Bilimsel zihniyetin psikolojisini incelemek isteyen biri için, belirli bir ilerleme eksenini takip etmekten, bilgi ağacının büyümesini yaşamaktan, ilerleyici hakikatin soy ağacını izlemekten daha iyi bir yöntem yoktur. Bilimsel bilginin ilerleme ekseninde, hakikatin özü, onun büyümesiyle ve kanıt alanının genişlemesiyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır.<sup>671</sup>

---

<sup>670</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 183.

<sup>671</sup> Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, 2.

Bachelard'ın bu ifadeleri, bilimsel düşüncenin bireysel bir eylem olmadığını; disiplinler arası etkileşim ve toplumsal bir düzen içinde inşa edilen bir rasyonalite biçimi olduğunu ortaya koyar. Bilimi bir bilgi üretim süreci olarak görmekle kalmaz aynı zamanda bireyin ve toplumun düşünsel dönüşümünü mümkün kılan bir etkinlik olarak değerlendirir. Bu değerlendirme, bilimin pedagojik bir boyuta sahip olduğunu da gösterir. Açıkçası bilim şehri metaforunda olduğu gibi okul da bireyin rasyonaliteye katılımını sağlayan bir toplumsal düzeneği temsil eder. Bilimsel eğitim, bireysel önyargıların kolektif eleştiri yoluyla aşılmasını ve rasyonel bir düşünce yapısının gelişimini mümkün kılar.<sup>672</sup> Öğrenme süreci, bireyin bilgiyi yeniden üreterek aktif bir özne haline geldiği bir dönüşüm alanıdır. Öğretmenin rehberliği ve öğrencinin katılımı bu sürecin temel dinamiğini oluşturur. Buna göre Bachelard, pedagojik sürecin yalnızca öğretmenden öğrenciye doğru tek yönlü bir aktarım olmadığını diyalektik bir süreç içinde hem öğretmenden öğrenciye hem de öğrenciden öğretmene doğru iki yönlü bir akılcılık (interrasyonalizm) temelinde işlediğini ifade eder.<sup>673</sup> Bu süreç, öğretmenin rehberliği altında öğrencinin bağımsızlığını kazanmasını sağlarken öğrencinin öğretmenin öznelliğini eleştirebilmesini ve düşünce özgürlüğünü koruyabilmesini de içerir. Böylece pedagojik etkinlik, bireyin hem toplumsal bir bilinçle hem de bireysel özgünlükle hareket etmesini mümkün kılar.<sup>674</sup>

Bachelard'ın yaklaşımı, öğretmen ve öğrenci arasındaki ilişkiyi yalnızca karşıt kutuplar arasında bir diyalektik olarak değil “öğretmen-öğrenci” şeklinde ifade edilebilecek bir kolektif birey tasavvuru üzerinden ele alır. Kolektif birey, bireysel yaratıcılık ve kolektif kabul görme arasında bir denge kurar ve bu denge pedagojik süreci, toplumsal bilincin üretildiği bir alan olarak karşımıza çıkar.<sup>675</sup> Rasyonel bilginin

---

<sup>672</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 41.

<sup>673</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 37.

<sup>674</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 118.

<sup>675</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 46.

toplumsallığına vurgu yapan Bachelard, bireysel düşüncenin tek başına bilime yol açamayacağını, bilimin ancak zihinler arası bir diyalektik ile varlık kazanabileceğini savunur. Kartezyen “cogito”yu (düşünüyorum) “cogitamus” (düşünüyoruz) ile değiştirerek, düşünmenin toplumsal bir eylem olduğunu ifade eder.<sup>676</sup> Ona göre izole bir düşünür, geçmişin ve bilimsel olmayan faaliyetlerin bir ürünü olarak kalır. Rasyonel düşüncenin kolektifleşmesi, zihnin diğer zihinlere başvurması gerektiğini gösterir. Bilgi, bireysel zihinlerden bağımsız olarak, bu zihinsel alışverişin sonucunda üretilir. Bachelard, bireysel yaratıcılığı toplumsal nesnellığe feda etmez; aksine, birey ve toplumun birbirini denetlediği bir toplumsal bilinci esas alır. Özetle Bachelard, “kim öğreniyorsa, o da öğretmelidir” diyerek bilginin paylaşım ve yeniden üretim yoluyla anlam kazandığını vurgular.<sup>677</sup> Bu anlayış, pedagojik süreci karşılıklı ve dengeli bir toplumsal etkileşim alanı olarak ortaya koyar.

Toparlanacak olursak Bachelard, rasyonalitenin bilimsel bilgi üretimindeki toplumsal ve kolektif temelini açık biçimde ortaya koyar. Bilim, bireyler arasındaki eleştirel diyalog ve ortak denetim süreçleri içinde örgütlenen bir topluluk etkinliğidir. ‘Bilim şehri’ ve ‘okul’ metaforları, bu yapının yalnızca kurumsal değil aynı zamanda rasyonel düşüncenin toplumsallaşma biçimi olduğunu gösterir. Bu çerçevede pedagojik boyut, bireylerin rasyonaliteye katılım biçimlerini ve bu sürecin toplumsal koordinasyonunu ifade eder. Ancak bu güçlü model, rasyonalitenin yalnızca bilimsel etkinlikler bağlamında şekillendiği izlenimini doğurabilir; gündelik yaşamda karşılaşılan — özellikle ahlaki düzeydeki — karar süreçlerini ve öznelerarası ilişki dinamiklerini açıklamakta yetersiz kalabilir. Başka bir deyişle boşluktaki rasyonalitenin sunduğu toplumsallaşmış bilinç modeli, yalnızca bilimsel ve kurumsal alanlara özgüymüş; buna karşılık etik ya da gündelik karar süreçlerine karşı

---

<sup>676</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 46.

<sup>677</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 302.

mesafeliymiş gibi bir izlenim yaratabilir. Oysa bireyler gündelik pratiklerinde sürekli kararlar alır ve bu süreçlerde yalnızca bireysel çıkarlarına göre hareket etmez; toplumsal roller, ahlaki yükümlülükler ve öznelarası ilişkiler bu kararların merkezindedir. Bu bağlamda Bachelard'ın bilimsel rasyonalitenin kolektif yapısına dair çözümlenmeleri, gündelik yaşamın rasyonel yapısını açıklamada sınırlı kalır. Pedagojik hassasiyeti ve önerdiği rasyonellik kavrayışı güçlü bir bilimsel temele dayanmakla birlikte, bireylerin günlük yaşamdaki rasyonel eylemleriyle doğrudan bir ilişki kurmaz. Bu eksikliği gidermek için rasyonalitenin yalnızca bireysel akıl yürütmeye değil aynı zamanda toplumsal bağlam ve gündelik pratiklere nasıl yerleştiğini açıklamak gerekir. Bu noktada Searle'ün dil aracılığıyla toplumsal gerçekliklerin inşasına odaklanan yaklaşımı devreye girer. Kanaatimize göre rasyonalitenin yalnızca bilimsel süreçlerle sınırlı olmadığını düşündüğümüzde, bireyler arası ilişkilerde nasıl şekillendiğini açıklayan yaklaşımlar, bilimsel rasyonalitenin gündelik yaşamdaki karşılıklarını anlamamıza da yardımcı olur. Bu açıdan değerlendirildiğinde Searle'ün rasyonaliteye ilişkin çözümlenmeleri, Bachelard'ın bilimsel yaratıcılığa odaklanan yaklaşımıyla birlikte düşünüldüğünde, rasyonaliteyi bilimsel bağlamdan çıkararak gündelik yaşamın dinamiklerine doğru genişleten bir perspektif sunar.

Soruşturmayı bu noktada Searle ile sürdürmek, rasyonalitenin gündelik yaşam ve ahlaki süreçlerde nasıl öznelarası biçimde kurulduğunu görmek açısından anlamlıdır. Dilsel etkileşimler yoluyla toplumsal gerçekliklerin inşasını ele alan Searle, rasyonalitenin yalnızca bireysel bilinçle değil toplumsal yükümlülükler ve normatif bağlamlarla da şekillendiğini gösteren çağdaş açılımlardan birini sunar. Özellikle kamusal yükümlülük, söz edimleri ve toplumsal kurallar üzerinden geliştirdiği kuramsal çerçeve, Bachelard'ın bilimsel düzlemde ortaya koyduğu kolektif rasyonalitenin gündelik yaşamdaki karşılıklarını düşünmek için verimli bir zemin sağlar. Searle'ün rasyonaliteye yüklediği kamusal deontolojik yükümlülük anlayışı, daha önce tartışılan “özgür irade boşluğu” bağlamında

eylemde bulunan öznenin nasıl bir anlam farkı yarattığını ve bu fark üzerinden nasıl bir sorumluluk odağına dönüştüğünü kavramamıza katkı sunar. Bu meyanda Searle, öncelikle rasyonalitenin yalnızca bireysel akıl yürütme süreçlerine dayandırılmayacağını, toplumsal bağlam ve öznelarası ilişkiler içinde anlam kazandığını savunur.<sup>678</sup> Ona göre toplumsal gerçeklikler bireyler arasındaki dilsel etkileşimlerle kurulur ve bu süreçte dilin deontik gücü temel bir rol oynar.<sup>679</sup> Searle, bireylerin vaatler, yükümlülükler, uzlaşmalar ve diğer söz edimleri aracılığıyla toplumsal düzeni yeniden inşa ettiğini ifade eder. Bu bağlamda rasyonalite, bireylerin kendi arzuları yerine toplumsal normlara ve kurallara dayalı olarak akıl yürütmesini gerektirir. Searle’ün söz edimleri teorisi, rasyonalitenin toplumsal boyutunu anlamada kilit bir unsurdur. Bir bireyin verdiği vaat ya da üstlendiği bir yükümlülük, yalnızca bireysel bir karar olmanın ötesine geçerek toplumsal bağlamda kabul edilen bir norm ve düzenin parçası haline gelir. Örneğin bir kişinin bir sözleşmeye uyma yükümlülüğü, o kişinin bireysel arzularından bağımsız olarak toplumsal bağlamda kabul edilen bir rasyonaliteyi temsil eder.<sup>680</sup>

Bu meyanda Searle, rasyonalitenin işleyişini temellendirirken, hatırlanacak olunursa dilin işlevi başlığında gündeme gelen “olması gereken”in (ought) “olan”dan (is) türetilip türetilmeyeceği sorusunu merkeze alır ve bu tartışmayı, rasyonalitenin işlerlik kazanması bağlamında farklı bir düzlemde yeniden formüle eder: “Failin arzularından, değerlerinden, tutumlarından ve değerlendirmelerinden bağımsız olarak, yalnızca neden ifadesinde bildirilen olgunun doğası gereği bağlayıcı olan eylem nedenleri var olabilir mi?”<sup>681</sup> Bu soru, rasyonalitenin işleyişine dair bir normatif çerçevenin kurulabilmesi açısından belirleyici bir öneme sahiptir ve bu durum Searle tarafından şöyle açıklık getirilir:

---

<sup>678</sup> Searle, *Making The Social World*, 132.

<sup>679</sup> Searle, “What is to be done?”, 103.

<sup>680</sup> Searle, “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’ Revisited”, 13.

<sup>681</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 165.

...’olması gereken’in ‘olan’dan türetilip türetilmeyeceği sorusu, eylemlerin nesnel veya arzudan bağımsız nedenlerinin olup olamayacağı sorusuyla aynıdır. Cevap, genel olarak yönelimsellik kavramının ve bir yönelimsellik biçimi olarak söz edimlerinin tamamının zaten normatif rasyonellik kriterleri kavramını ve dolayısıyla söz konusu olguları kısmen oluşturan rasyonel kısıtlama kriterlerini içerdiğiidir. Eylem kuramı söz konusu olduğunda en bariz ve en göze çarpan vaka söz verme durumudur. Söz verme durumunda eylemin tüm amacı eylem için arzudan bağımsız bir neden yaratmaktır, dolayısıyla başarılı bir şekilde söz veren kişinin tam da böyle bir neden yaratması bize gizemli görünmemelidir.<sup>682</sup>

Bu ifadelerle göre arzudan bağımsız eylem nedenleri, özellikle söz verme gibi dilsel taahhütlerde somutlaşır. Söz verme, bireyin iradesiyle gelecekteki davranışlarını bağlamasını içerir ve böylece arzudan bağımsız bir neden yaratır. Bu bağlayıcılık yalnızca açık taahhütlerde değil bildirim gibi diğer dilsel eylemlerde de örtük olarak bulunur. Örneğin bir bildirim doğruğuna konusunda kendiliğinden oluşan bir taahhüt, dilin yönelimselliği içinde yerleşiktir. Searle bu tür taahhütlerin, bireyin bilinçli bir şekilde üstlendiği yükümlülükler olduğunu vurgular. Taahhütlerin bağlayıcılığı, bireyin kendi iradesiyle bu yükümlülükleri kabul etmesinden kaynaklanır.<sup>683</sup> Bu bağlamda birey taahhütlerin doğruğuna, samimiyetine veya mantıksal sonuçlarına kayıtsız kalamaz. Searle, bu durumu “tanıma temelli rasyonelite” (recognitionnal rationality) kavramıyla açıklar; birey, kendi oluşturduğu taahhütlerin sonuçlarını tanımak ve kabul etmek durumundadır.<sup>684</sup> Searle, söz vermenin bu mekanizmayı açıkça gösterdiğini, ancak tüm dilsel eylemlerin bir şekilde taahhüt içerdiğini ifade eder. Örneğin “doğruyu söylemelisin” veya “yalan söylememelisin” gibi normatif ifadeler, dilin yönelimselliği içinde zaten içkindir. Bu durum dışsal bir ahlaki ilkeye ihtiyaç duymaksızın bildirim doğruğuna taahhüdünü yeterli kılar.<sup>685</sup>

---

<sup>682</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 177-178.

<sup>683</sup> Searle, *Rationality in Action*, 180.

<sup>684</sup> Searle, *Rationality in Action*, 117.

<sup>685</sup> Searle, *Rationality in Action*, 181.

Searle, eylem için bireyi harekete geçiren motivasyon setinden –yani inançlar veya arzular gibi bireysel dürtülerden– bağımsız olarak nedenler yaratma imkanını, dilin doğasında bulunan deontik güç bildiren işlevlere dayandırarak temellendirir.<sup>686</sup> Ona göre dilin yönelimselliği, bireyleri bağlayıcı normatif çerçeveler yaratarak arzuların ötesinde bir rasyonalitenin işlerlik kazanmasını mümkün kılar. Bu çerçevenin anlaşılabilmesi için Searle, söz edimleri kuramını gündeme getirir ve dilin kurucu gücünü, özellikle söz verme gibi taahhütlerin bireyi nasıl bağlayıcı yükümlülüklerle tabi kıldığını açıklamak için temel bir araç olarak kullanır.<sup>687</sup> Ancak bu bağlamda kritik olan soru şudur: Söz edimleri, bireyi kendi arzularından bağımsız bir şekilde eyleme sevk eden normatif bir bağlılığı nasıl oluşturur? Bu sorunun yanıtı, söz edimlerinin doğasında bulunan kurumsal gerçeklik yaratma kapasitesinde aranmalıdır. Bir sözcenin dile getirilişinin, aynı zamanda kişiyi bir yükümlülük altına sokma durumunu gösterebilmek için Searle, şu bir dizi bildirimini düşünmemizi ister:

1. Jones ‘Smith, sana beş dolar ödemeye söz veririm’ sözlerini sözceledi.
2. Jones Smith’e beş dolar ödemeye söz verdi.
3. Jones Smith’e beş dolar ödemek için kendini bir yükümlülük altına soktu.
4. Jones Smith’e beş dolar ödeme konusunda bir yükümlülük altındadır.
5. Jones Smithe’e beş dolar ödemelidir.<sup>688</sup>

Searle’ün sıraladığı bu bildirim dizisini anlamak için her bir adım arasındaki geçişin nasıl olanaklı olduğunu çözümlenmek gerekir. İlk olarak 1’den 2’ye geçişin koşullarını ele

---

<sup>686</sup> Searle, *Making The Social World*, 123.

<sup>687</sup> Söz edimlerinin bir taahhüt veya yükümlülük içerdiği iddiasında, söz verme edimi genellikle bu bağlayıcılığı en açık şekilde gösteren örnek olarak öne çıkar. Aslında söz verme ediminin kendi doğasında zaten böyle bir yükümlülük taşıdığı gözlemlendiğinde, bir tür totolojik indirgemeye yol açabileceği düşünülebilir. Ancak bu bağlayıcılık yalnızca söz verme edimiyle sınırlı değildir. Bir önceki bölümde açıklanan kesinleyiciler, yönlendiriciler, taahhüt ediciler, ifade ediciler ve bildireler gibi diğer söz edimi türleri de benzer şekilde bireyi belirli normatif yükümlülüklerle ilişkilendirir. Başka bir deyişle Searle’ün yaklaşımı, bu yükümlülüklerin yalnızca söz verme gibi özel durumlara değil, dilsel eylemlerin genel yapısına içkin olduğunu savunur. Rasyonalite konusuyla olan güçlü bağlantısı nedeniyle, burada özellikle söz verme edimi örnek olarak kullanılmaktadır. Bu konuya ışık tutması açısından Searle’ün açıklamaları için bkz; Searle, *Rationality in Action*, 148; Searle, *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*, 34-41.

<sup>688</sup> Searle, *Söz Edimleri*, 273-274.

alandığında Searle'e göre 1. bildirim (Jones'un "Smith, sana beş dolar ödemeye söz veririm" sözlerini sözceleme eylemi) doğru bir biçimde ifade edilmiş olması gerekir. Bu doğruluk, söz verme ediminin, dilsel ve toplumsal bağlamda geçerlilik kazanmasıyla mümkündür. Başka bir deyişle Jones'un bu sözleri söylemesi, herhangi bir yanlış anlamaya yer bırakmadan, herkes tarafından onaylanabilecek bir söz verme edimi olarak kabul edilmelidir.<sup>689</sup> Bu doğrulama 1'den 2'ye geçişi mümkün kılar ve Jones'un fiilen söz verdiğini ifade eden 2. bildirimi oluşturur. 2'den 3'e geçiş, söz vermenin tanımıyla doğrudan ilişkilidir.

Searle'e göre söz verme eylemi, yalnızca bir niyetin dile getirilmesi değil, aynı zamanda kişinin kendisini bir yükümlülük altına soktuğunu ifade eden bir eylemdir. Bu yükümlülük, gelecekte bir zamanda söz verilen kişinin yararına olacak bir eylemi gerçekleştirme taahhüdünü içerir. Böylece Jones, Smith'e beş dolar ödeyeceğini söylediğinde kendisini bu ödemeyi gerçekleştirme yükümlülüğü altına sokmuş olur. Bu durum, 3. bildirim analitik bir hakikat olarak kabul edilmesini sağlar.<sup>690</sup> 3'ten 4'e geçiş, yükümlülük altına girme eyleminin mantıksal bir sonucudur. Eğer kişi kendini bir yükümlülük altına sokmuşsa, bu durum yükümlülüğün gerçekleştiği an itibarıyla geçerlidir. Yükümlülüğü üstlenme ediminin tamamlandığı (3. bildirim) andan itibaren, kişi artık bir yükümlülük altındadır (4. bildirim). Bu geçişte zaman açısından herhangi bir boşluk bulunmaz; 3, 4'ü sıkı bir şekilde gerektirir. Searle, kişinin kendisini yükümlü kıldığı anda, başka çatışan yükümlülükler ortaya çıksa bile bu yükümlülük altında olma durumunun inkâr edilemeyeceğini belirtir.<sup>691</sup> Benzer bir mantık 4 ile 5 arasındaki geçişte de geçerlidir. 4. bildirimde kişinin belirli bir yükümlülük altında olduğunun kabul edilmesi, bu

---

<sup>689</sup> Searle, *Söz Edimleri*, 274.

<sup>690</sup> Searle, *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*, 37.

<sup>691</sup> Searle, *Söz Edimleri*, 278.

yükümlülüğün gerekliliklerinin yerine getirilmesini zorunlu kılar. Jones, Smith'e beş dolar ödemek yükümlülüğünü üstlendiği için, bu ödeme eylemini gerçekleştirmelidir. Böylece 5. bildirim, 4'ün doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar ki, bu kategorik çıkarım söz veren kişinin yükümlülüğünü yerine getirme zorunluluğundan kaçınamayacağını anlamına gelir.

Searle'ün yukarıdaki argümanı, aynı zamanda daha önce açıklanan olgu-değer ayrımı sorunu kapasamında zikredilen 'olan'dan 'olması gereken'in nasıl türetilbileceği hususuna bir yanıt sunar. Nitekim Searle, 'olan'dan 'olması gereken'in türetilmesi sorusunu, eylemlerimizin rasyonel bir şekilde değerlendirilmesi bağlamında, arzularımızdan, değerlerimizden, tutumlarımızdan ve değerlendirmelerimizden bağımsız olarak bağlayıcı nedenlerin nasıl olanaklı olabileceği sorusuna dönüştürür. Yukarıdaki argüman incelendiğinde Searle'ün 1'den 5'e geçiş sürecinin, yani 1. maddedeki "*söz veririm* sözcelerini söyledi" ifadesinden, 5. maddedeki "ödemeli" şeklinde, uyulması gereken kategorik bir yargıya ulaşılmasının açıklanış biçimi, bir yandan 'olan'dan 'olması gereken'in nasıl türetilbileceği sorusuna, diğer yandan eylem için arzudan bağımsız nedenlerin nasıl mümkün olabileceğine dair ortak bir yanıt oluşturur.<sup>692</sup> Burada birinci maddedeki sözcelemden, yani olgusal düzlemde bir karşılığı bulunan bir '-dır'dan, beşinci maddedeki bir tür yükümlülüğe, yani değer ifade eden kategorik bir yargı '-meli'ye geçiş yapılmış olması, olgu ile değer arasında geleneksel olarak varsayılan kategorik ayrımı itibarsız kılar. Diğer yandan bu durum eylem için arzulanan amaçlardan bağımsız nesnel nedenlerin nasıl mümkün olabileceğine de kapı aralar. Dolayısıyla Searle açısından 'olan'dan 'olması gereken'in türetilmeyeceği iddiasındaki temel hata, gözden kaçırılan bazı hususlara dayanır. Örneğin bir sözcelemde bulunma durumunda olduğu gibi, sözcelemde kullanılan sözcüklerin gerçek anlamıyla kullanım niyeti, kişinin

---

<sup>692</sup> Searle, *Söz Edimleri*, 279.

kendisini bağlayıcı bir şekilde adamasıyla, kurumsal bir gerçeklik yaratır.<sup>693</sup> Bu tür bir kurumsal olgu, kişinin eylemini gerçekleştirirken arzularından, tutkularından ve değerlendirmelerinden bağımsız nedenler oluşturarak eylem için rasyonel bir değerlendirme yapabilmesini sağlayan nesnel bir zemin sunar.

Searle için tüm bu süreç göz önüne alındığında herhangi bir eylemin rasyonel olarak nitelendirilmesinin, ancak ve ancak o eylemin kolektif tanıma veya kabul sonucu ortaya çıkan normatif yükümlülüklerle bağlı olarak gerçekleştirilmesiyle mümkün olduğunu ortaya çıkar. Fakat rasyonalitenin işleyiş tarzına yönelik ortaya çıkan bu tabloda Searle'e göre halen yanıtlanması gereken önemli bir sorun bulunur. Searle'ün rasyonalite anlayışındaki temel sorun, bir yandan özgür irade ve benlik kavramlarını vurgularken, diğer yandan kolektif dayatmalara tabi olmanın rasyonel bir seçenek olarak sunulmasıdır. Bu noktada, bireyi sadece kendi isteklerini takip etmekten alıkoyan şeyin ne olduğu sorusu, rasyonel bir bireyin eylemlerinin nasıl şekillendiğini anlamak için yanıtlanması gereken kritik bir soru olarak ortaya çıkar. Bu soruya yanıt verebilmek için Searle'ün kurumsal gerçeklik iddiasının derinlerinde yatan deontik güç ilişki ağına ve bu ağın yapısını oluşturan dil, yükümlülük, benlik ve özgürlük arasındaki karmaşık bağlantıya daha yakından bakmak gerekir.

Searle'e göre kurumsal olguların oluşumunda en büyük rol dile aittir; çünkü ne zaman konuşmak için ağızımızı açsak, kurumsal bir gerçeklik yaratırız. Dilin bu kurucu işlevini anlamak için Searle, onun en temel fonksiyonuna vurgu yapar: İletişim kurma. İletişim kurma, konuşanın kendi niyetini ya da temsilini aktarması ve bu aktarımı kolektif olarak tanınan bir araç kullanarak gerçekleştirmesi anlamına gelir. Konuşan ve dinleyen arasında bir iletişim aracı olarak iş gören dil, dolayısıyla başından itibaren kamusal bir

---

<sup>693</sup> Searle, "How to Derive 'Ought' from 'Is' Revisited", 9.

karakter taşır. Nitekim Searle'ün ifade ettiği üzere “insan kurumsal olgularının denizinde yaşıyoruz.”<sup>694</sup> Dilin kurumsal gerçekliğin oluşumundaki rolüne değinmek için Searle, kurumsal olguların temel bileşenlerinden (işlev yükleme, kurucu kurallar ve kolektif yönelimsellik), özellikle işlev yükleme bileşenini yeniden öne çıkarır; zira statü işlevi, taşıdığı deontik gücü olgusal ve edimsel düzeyde yüklendiği şeye doğrudan yansıtır.<sup>695</sup> Bu noktada kurumsal gerçekliğin temelinde bulunan deontolojik unsur, kolektif yapının birey üzerinde, eylemi için arzulanan amaçtan bağımsız nedenler yaratarak bir şey yaptırabilme gücünü oluşturur.<sup>696</sup> Statü işlevi ile deontik güç arasındaki bağlantıyı ve bu bağlantının kolektif yapıyla ilişkisini açıklamak için Searle hem kurumsal hem de kurumsal olmayan deontik durumlara dair ardı ardına şu iki örneği sunar:

Kurumsal gerçeklik bir statü işlevleri sistemidir ve bu statü işlevleri her zaman deontik güçleri içerir. Mesela Berkeley'de benimkine yakın bir ofiste oturan kişi felsefe bölümünün başkanıdır. Bölüm başkanı olmanın statü işlevi, sahibine başka kimsenin sahip olmadığı hak ve yükümlülükleri yüklemektedir. (...) Eğer başkanım benden bir komitede görev almamı isterse ve onun başkan olarak konumunu tanırsam, komiteler sıkıcı olsa ve reddetmenin herhangi bir cezası olmasa bile bunu yapmak için bir nedenim vardır. Daha genel olarak, örneğin sabah 9'da birisiyle buluşmak gibi bir yükümlülüğüm varsa, sabah canım istemese bile bunu yapmak için bir nedenim vardır. Yükümlülüğün bunu gerektirmesi bana bunu yapmak istemem için bir neden veriyor. Bu nedenle, insan toplumu örneğinde, bildiğim diğer hayvan toplumlarının aksine, nedenler arzularla motive olmak yerine arzuları motive edebilir. Bunun en bariz örneği söz vermedir. Size bir şey sözü veriyorum ve böylece bunu yapmak için arzudan bağımsız bir neden yaratıyorum.<sup>697</sup>

Searle tarafından verilen örneklerin odak noktası, deontik güç ilişkilerinin kolektif yapısıdır. Bu yapı Searle'ün zihnin yönelimselliğini temellendirirken başvurduğu ve

---

<sup>694</sup> Searle, *Making The Social World*, 90.

<sup>695</sup> Searle, *Making The Social World*, 9.

<sup>696</sup> Searle, *Making The Social World*, 151.

<sup>697</sup> Searle, *Making The Social World*, 167-168.

yönelimsel olmayan kapasiteler, eğilimler ve biyolojik-kültürel yetiler bağlamında şekillenen Arka Plan kavramı tarafından düzenlenir. Başka bir deyişle Searle, yönelimsellik konusundaki döngüsellik tehdidini bertaraf etmek için kullandığı Arka Plan'ı, rasyonalite ve kurumsal gerçeklik ekseninde içerdiği toplumsal yetiler ve kültürel pratiklerle genişletir ve böylelikle ona, toplumsal ilişkiler ve davranışların düzenlenmesi açısından normatif bir işlev yükler.<sup>698</sup> Foucault'un "biyoiktidar"<sup>699</sup> (biopouvoir) ve Andersen'in "telik güç" (telic power)<sup>700</sup> tartışmalarına benzeyen ve kısmen bunlardan ilham alan Arka Plan'ın deontik gücü, Searle terminolojisinde "Arka Plan Gücü" (Background Power) olarak adlandırılır.<sup>701</sup> Bu güç sosyal mekanizmaların nasıl işlediğini anlamaya yönelik bir çabanın sonucudur. Ancak Arka Plan'ın zihinsel, biyolojik ve toplumsal düzeylerde belirlenim kazanması nedeniyle ontolojik netlikten uzak bir görünüm sergilediği eleştirisi yapılabilir. Yine de Searle, bu düzeyleri bir sistemin iç içe geçmiş katmanları olarak görür. Zihin, beden ve toplum arasındaki kopmaz bağ, onun bir sonraki başlıkta ele alınacak olan gerçekçiliğiyle, dünyayı bütüncül bir perspektiften kavrama çabasıyla uyumludur.

Searle'e göre Arka Plan'ın rasyonalite ve kurumsal gerçeklik eksenindeki deontik gücü, bireylerin davranışlarını şekillendiren normlar aracılığıyla işler. Giyim kuşam

---

<sup>698</sup> Searle, *Making The Social World*, 155.

<sup>699</sup> Foucault'un biyoiktidar olarak kavradığı şey, insan türünün temel biyolojik özelliklerini oluşturan şeylerin bir politikaya, bir politik stratejiye, genel bir iktidar stratesine dahil olmalarını sağlayan mekanizmaların bütünüdür ve tıpkı Searle'ün Arka Plan kavramına benzer şekilde bu bir dizi mekanizma birer ilke, kural ya da teorem olmak yerine daha pratik olana ilişkin varsayımları veya tercihleri ifade eder. Bkz; Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus Collige de France Dersleri (1977-1978)*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 3.

<sup>700</sup> Searle'ün sosyal gerçeklik kuramından ilham alan ve onu genişleterek sosyal ontolojiye dair yeni bir yaklaşım sunan Åsa Andersson, *Power and Social Ontology*'de, sosyal gerçeklikte gücün biçimlerine odaklanır. Ona göre deontik güç, temelde failere eylem sağlayan güçlerden biri olarak sosyal dayatmanın merkezi bir biçimidir. Öte yandan Andersson deontik güç kavramına ilaveten bir de "telik güç" kavramını ileri sürer; deontik normatifiğin bireylerin birbirinden ne talep edebileceği ile ilgili olduğu yerde telik normatifiğin bireylerin uymaya çalıştığı ve başkalarının uymasını beklediği ideallere ve standartlara yönelik olduğunu ifade eder. Bkz; Åsa Andersson, *Power and Social Ontology* (Malmö: Bokbox Publications, 2007), 15-16.

<sup>701</sup> Searle, *Making The Social World*, 155.

modellerinden yeme içme tercihlerine, cinsel yönelimlerden siyasi ve ahlaki görüşlere kadar çeşitli alanlarda, hangi davranışların makul ve uygun kabul edileceğini belirler.<sup>702</sup> Bu normların ihlal edilmesi durumunda toplumsal yaptırımlar devreye girer. Dolayısıyla Arka Plan, birey üzerinde normatif kısıtlamalar oluşturarak bu kısıtlamaların ihlali halinde yaptırım mekanizmalarını harekete geçirir. Birey, bu kısıtlamaların kolektif olarak kabul edildiğini bilir ve herhangi bir ihlal durumunda yaptırımlara maruz kalma ihtimalinin farkında olarak hareket eder.<sup>703</sup> Kamusal deontik gücün birey üzerindeki etkisini açıklamak için Searle öğretmenin ders verme yükümlülüğünü örnek verir. Yukarıdaki alıntıda belirtildiği üzere “yarın falanca sınıfta x dersi vermem gerek” diyen bir öğretmen, o gün ders vermeyi istemese bile bu eylemi gerçekleştirmek için bir nedeni olduğunu kabul eder. Bu yükümlülük, bireyin arzularını aşan normatif bir gerekçe yaratır.<sup>704</sup> Yükümlülük, burada yalnızca bireyin eylemini motive eden bir neden değil aynı zamanda bireyin bu eylemi gerçekleştirme arzusunun temelidir. Öğretmen, yükümlülüğün geçerli olduğunu tanıdığı anda, bu tanıma, ders vermeyi isteme arzusu doğurur. Bu arzunun temeli bireysel bir istekten değil, yükümlülüğün normatif gücünün tanınmasından kaynaklanır. Bununla birlikte yükümlülüğün arzunun temeli olması, bireyin bu yükümlülüğe mutlaka uyacağı anlamına gelmez. Gerçek hayatta, bir birey yükümlülüğünün farkında olsa bile, insanın özgür iradesi gereğince bu yükümlülüğe uymamayı seçmesi her zaman olasıdır.

Searle pratik aklın rasyonel biçimlerini ele alırken, insan doğasının aynı durumla ilgili çelişkili yükümlülükler ve arzular yaratabileceğini de işaret eder.<sup>705</sup> Ona göre A eylemini yapma konusunda bağlayıcı bir yükümlülüğüm olması ile A eylemini yapmama konusunda bağlayıcı bir yükümlülüğüm olması eş zamanlı olarak mümkün olabilir. Standart

---

<sup>702</sup> Searle, *Making The Social World*, 145, 155-156.

<sup>703</sup> Searle, *Making The Social World*, 160.

<sup>704</sup> Searle, *Making The Social World*, 128.

<sup>705</sup> Searle, “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’ Revisited”, 14-15.

mantığın çelişmezlik ilkesi, bir yükümlülüğün diğerini dışlaması gerektiğini söylese de Searle bu yaklaşımın insanın pratik akıl yürütmesine tam olarak uygulanamayacağını belirtir.<sup>706</sup> Öyle ki arzular ve yükümlülükler, yalnızca var olan bir gerçekliği temsil etmez aynı zamanda olası durumların nasıl şekillendirileceğini, nasıl olması gerektiğini de temsil eder. Bu nedenle aynı durumla ilgili çelişkili yükümlülükler veya arzular, insan zihninin doğasında bulunur ve bu durum mantıksal bir çelişki yaratmaz. Örneğin bir birey belirli bir günde, belirli bir saatte Helsinki’de bir toplantıya katılma yükümlülüğünü hissedebilir. Ancak aynı anda, başka bir şehirde, bir aile etkinliğine katılma yükümlülüğünü de eşit derecede bağlayıcı bulabilir. Her iki yükümlülük de kendi bağlamında geçerli olsa da birey, bunlardan yalnızca birini yerine getirebilir. Bu durumda Searle’ün ifadesiyle, “bir dizi düşünce açısından A’yı yapmalı, ancak başka bir dizi düşünce açısından A’yı yapmamalı” durumu ortaya çıkar.<sup>707</sup> Özgür irade, bireyin bu tür çelişkilerle başa çıkmasını sağlayan temel araçtır. Helsinki’deki toplantıya katılmayı seçen birey, diğer yükümlülüğünü ihmal ettiği için bir sorumluluk hissedebilir. Ancak bu sorumluluk, bireyin kendi özgür iradesiyle yaptığı tercihin bir sonucudur. Dolayısıyla çelişkili yükümlülükler arasında seçim yapmak, bireyin özgürlüğünü ve ahlaki sorumluluğunu ortaya koyan bir eylemdir.

Searle, bu durumu insan olmanın bir özelliği olarak tanımlar: “Tutarsız arzular veya yükümlülükler taşımakta mantıksal olarak saçma bir şey yoktur; bu, insan doğasının bir sonucudur.”<sup>708</sup> Buna göre sadece farklı arzular değil farklı yükümlülüklerin çakışabileceğini ileri süren Searle için özgür irade, bireyin normatif gereklilikler ile kişisel arzular arasında seçim yapma yeteneğini içerir. Bu, bireyin rasyonel nedenleri kabul etmesine rağmen irrasyonel davranışlar sergileyebileceğini gösterir. Dolayısıyla yükümlülüğün normatif

---

<sup>706</sup> Searle, “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’ Revisited”, 15.

<sup>707</sup> Searle, “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’ Revisited”, 14.

<sup>708</sup> Searle, “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’ Revisited”, 14.

gücü, bireyin davranışlarını şekillendirme kapasitesine sahip olsa da bu kapasite her zaman eyleme dönüşmeyebilir. İnsan davranışı, rasyonel gerekçelerle yönlendirildiği kadar, özgür iradenin ve bireysel eğilimlerin etkisi altında kalmaya devam eder.<sup>709</sup> Bu noktada birbiriyle bağlantılı iki soru, rasyonel bireyin yükümlülüğü nasıl yarattığı ve bu yükümlülüğü eylemini gerçekleştirmek için geçerli bir neden olarak niçin kabul edeceği soruları öne çıkar. Bu sorular bireyin hem yükümlülüğü tanıma sürecine hem de bu tanımayı eylemle ilişkilendirme kapasitesine dair daha derin bir anlayış geliştirme ihtiyacını işaret eder.

Searle'e göre insan dilinin yapısında kaçınılmaz biçimde yerleşik olan iki özellik, deontiklik ve evrensellik, bu tür soruları yanıtlamada belirleyici bir role sahiptir. Bu bağlamda Searle, yükümlülüklerin nasıl üretildiğini kavrayabilmek için dilin işlevsel kullanımlarına — açıklama, talep, vaat gibi söz edimlerine — dikkatle eğilmek gerektiğini savunur. Ona göre sözcüklerin yükümlülük doğuran biçimlerinden kaçmak, dilin kendisinden kaçmak anlamına gelir; çünkü bir dili konuşmak, esasen kurallı söz edimlerinde bulunmaktır ve bu söz edimleri, onları mümkün kılan ortak kabullenmelerden bağımsız düşünülemez.<sup>710</sup> Söz edimlerinin bu kurallı yapısı, onların işlevsel gerçekleşme koşullarını da belirler. Konuşmacının bir iddiada bulunması, bir talep iletmesi ya da bir söz vermesi, yalnızca dilsel bir eylem değil, belirli ifa koşullarına bağlı toplumsal bir bağlamda geçerlilik kazanır. Her söz edimi, içeriğine ve uyum yönüne bağlı olarak belirli yükümlülükler yaratır; konuşmacı, bu yükümlülükleri dayatır ve böylece söz edimi işlevini yerine getirir.<sup>711</sup> Örneğin bir konuşmacı “yağmur yağıyor” cümlesini kurduğunda, eğer gerçekten yağmur yağdığını ifade ediyorsa, bu sözcenin doğruluk koşulu, dışarıda yağmurun yağıyor olması gerçeğidir. Dolayısıyla konuşmacının sözcüsü ancak bu koşula bağlı olarak doğru ya da

---

<sup>709</sup> Searle, *Making The Social World*, 129-130.

<sup>710</sup> Searle, *Söz Edimleri*, 298.

<sup>711</sup> Searle, *Rationality in Action*, 174.

yanlış bir hakikat iddiası niteliği kazanır. Bu bağlamda konuşmacı, dile getirdiği söz ediminin gerçekleşmesi için sözcenin yönelimsel durumu ve bu duruma uygun doğruluk koşulunun yerine getirilmesini taahhüt eder.

Searle'e göre örneğin "yağmur yağıyor" ifadesinde, konuşmacının bu iddiayı dile getirmesi, sözcenin ancak doğru olmasıyla anlam kazanır. Böylece konuşmacı, iddiasını doğrulama yükümlülüğü altına girer. Benzer şekilde talep, emir veya vaat gibi yönelimsel durumlar için de aynı mantık geçerlidir. Örneğin dinleyiciden odadan çıkmasını talep eden veya bunu emreden ya da ona bir miktar borç vereceğini vaat eden bir konuşmacı, aynı zamanda bu eylemleri gerçekleştirme yükümlülüğünü üstlenir. Böylece dinleyicinin odadan çıkmasına izin vermeyi ya da borç verme taahhüdünü yerine getirmeyi kendisine bağlayıcı hale getirir.<sup>712</sup> Tüm bu örnekler dilin kullanımında söz edimlerinin gerçekleşme koşullarının konuşmacıya belirli bir taahhüt yüklediğini göstermektedir. Searle'e göre taahhütler olmaksızın bir söz edimini icra etmek mümkün değildir. Bu nedenle dil, doğası gereği deontiktir; çünkü her söz edimi, yerine getirilmesi gereken bir yükümlülük yaratır.<sup>713</sup>

Searle, konuşmacının kendi iddiaları, talepleri ve emirleriyle kurduğu özel bir ilişki neticesinde ortaya çıkan bağlayıcı taahhütlerin, aynı zamanda konuşan tarafından niçin üstlenip yerine getirilmesi gerektiği sorusuna yanıt vermeden önce, dilin evrenselliğine odaklanır. Ona göre dilin bu özelliği, bencillik ve özgecilik üzerine yapılan oldukça özel bir sorunun –bencilliğin sorunsuz kabul edilmesine karşın, özgeciliğin özel bir açıklama gerektirdiği iddiasının– ele alınmasında belirleyici bir rol oynar.<sup>714</sup> Searle'ün bu bağlamda geliştirdiği görüşler, aynı zamanda taahhütlerin konuşmacı tarafından neden yerine getirilmesi gerektiği sorusunu da yanıtlar. Searle bireyin arzularını tatmin etmeyi hayal

---

<sup>712</sup> Searle, *Rationality in Action*, 173.

<sup>713</sup> Searle, *Making The Social World*, 86.

<sup>714</sup> Searle, *Rationality in Action*, 149.

kırıklıklarına, acılarının azalmasını ise şiddetlenmesine yeğlediğini söyler. Ahlak filozoflarının, bireyin yalnızca kendi arzularını önemsemesini bencillik olarak tanımlama eğiliminde olduğuna dikkat çeker.<sup>715</sup> Ancak ona göre özgecil arzuların da bencil arzular kadar doğal olduğu açıktır. İnsan, başkalarının çıkarlarını kendi çıkarlarına tercih edebilir ve bu tercih, rasyonel bir temele dayanır. Bu noktada Searle, bencillik ve özgecil kavramlarının geleneksel tanımlamalarındaki hatalara işaret eder. Geleneksel anlayışa göre bireyin yalnızca kendi çıkarlarını gözetmesi bencillik, başkalarının çıkarlarını önceliklendirmesi ise özgecil olarak adlandırılır. Ancak bu yaklaşım, özgeciliği bireyin kendi çıkarlarını tamamen dışlaması olarak tanımlayarak bir çelişkiye neden olur. Searle'e göre özgecilik, bireyin kendi çıkarlarını önemsemesinin, başkalarının çıkarlarını gözetmek için geçerli bir gerekçe olarak kabul edilmesidir. Bu şekilde özgecilik bencil arzuların gerekçelerini toplumsal bağlamda genişletir ve başkalarına yönelik genel bağlayıcılığı olan bir temele dayanır. Searle, bu düşüncüyü dilin evrensel özellikleriyle ilişkilendirir. Ona göre dilin yapısındaki genellik ilkesi, bu tür ahlaki ve sosyal taahhütlerin doğasını anlamak için bir model sunar. Searle dilin bu özelliğini anlamak için, genellikle dilin çeşitli biçimlerine dair somut örneklerle açıklamalar yapar:

Dilin genelliği, kendi çıkarımla ilgili bazı sağduyulu varsayımlar göz önüne alındığında, güçlü bir özgecilik yaratacaktır. (...) Sezgisel olarak acı çekiyorsam acımı hafifletmeyi istemek için bir nedenim olduğunu varsaymak makul görünmektedir. Bu derecede acı hissetmem, acımın hafifletilmesi için bir ihtiyaç duymamı da içerir. Acımı hafifletme ihtiyacım benim için acımı hafifletmek için bir nedendir ve hatta başkalarının, yetenekleri ve fırsatları olduğunda, acımı hafifletmeye yardımcı olmak için bir nedenleri olduğuna inanıyorum. Ancak, zamirlerin ters çevrildiği aynı durumda, onlara yardım etmek için bir nedenim olduğunu kabul etmek zorunda olduğuma inanmadan, onların bana yardım etmek için bir nedenleri olduğuna inanmam. Şu anda yardıma muhtaç olduğum için onların bana yardım etmesini istemek benim için

---

<sup>715</sup> Searle, *Rationality in Action*, 150.

rasyoneldir. Ancak, onlar yardıma muhtaç olduklarında, onlara yardım etmem için bir neden olarak ihtiyaçlarının varlığını kabul etmeye kararlıyım.<sup>716</sup>

Searle alıntıda geçtiği üzere dilin genelliğinden özgeciliğin nasıl türetilebileceğini gösterebilmek için "acı çekiyorum" sözcelemine örnek olarak sunar ve bu sözcelemin dile getirilişinin arkasında yer alan koşullara odaklanır. Buna göre fizyolojik ya da psikolojik anlamda acı çeken bir kişinin "acı çekiyorum" şeklinde sözcelemede bulunması, eğer "tüm x'ler için, eğer x buna benziyorsa, x bir acıdır" biçiminde bir genellik koşulu kabul edilirse, "acı" kavramının genellik bildirdiğini varsayar.<sup>717</sup> Nitekim konuşan kişinin, benzer her durumda dinleyicinin de acı çekeceğini kabul etmesi gerekir. Diğer taraftan konuşanın acı duyması, bu acıyı giderecek bir ihtiyaç yaratır. Bu durumda kişinin hem acısının hem de ihtiyacının farkında olması "yardıma ihtiyacım var çünkü acı çekiyorum" şeklinde bir sözceyle sonuçlanır.<sup>718</sup> İlk bakışta bu sözcelem bir yardım talebinden çok, kişinin kendisi hakkında yaptığı bir açıklamaya işaret ediyor gibi görünse de dilin genellik koşulu gereği, benzer bir açıklamanın dinleyici tarafından da dile getirilmesi mümkündür. Bu noktada, konuşanın dinleyici, dinleyicinin ise konuşan olduğu başka bir benzer durumda, eğer önceki konumdaki dinleyici acı çekiyorsa, onun yardıma ihtiyaç duyacağı kabul edilir. Bu da önceki konumdaki konuşan ve yeni durumda dinleyici olan kişi için zorunlu bir yükümlülük oluşturur. Dolayısıyla acı çeken ve yardıma ihtiyacı olan konuşanın, bu ihtiyacının dinleyici için bir neden olduğuna inanması, dilin genellik koşulu açısından geçerli bir inançtır.

Searle'e göre "acı çekiyorum" örneğindeki genellik koşulu uygulamaları, dilin hangi türden olursa olsun her kullanımında bireyin evrensel olana bağlanmasını gerekli kılar. Çünkü birey, kendi temel duygularından hareket etse bile "tüm x ve tüm y için, eğer x acı çekiyorsa ve x'in acı çektiği için yardıma ihtiyacı varsa, y'nin x'e yardım etmek için bir

---

<sup>716</sup> Searle, *Rationality in Action*, 161.

<sup>717</sup> Searle, *Rationality in Action*, 161.

<sup>718</sup> Searle, *Rationality in Action*, 162.

nedeni vardır” şeklindeki genellik koşulu gereği, başkalarının çıkarlarını önemsemekten kendini alıkoyamaz.<sup>719</sup> Dikkat edilirse Searle’ün dilin genelliğinden hareketle özgecil nedenlere ulaşması, yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere herhangi bir x’in acı çekmesinin herhangi bir y için her zaman yardım etme nedeni olarak kabul edilmesiyle, konuşan ve dinleyicinin sözcülem bağlamında birbirine karşı yükümlü olmasını sağlar. Buradaki yükümlülük, deontik bir güç yaratır ve sözcüleyen kişiyi dilin genellik koşuluna uymaya zorlar. Böylece dil aracılığıyla bencillikten güçlü bir özgecilerik türetmek mümkün hale gelir. Dolayısıyla dil, başkalarının çıkarlarını gözetmek için gerekli olan mantıksal zemin açısından yeterlidir.<sup>720</sup>

Searle’ün insan diline dair gözettiği deontik yapı ve genellik koşulu, bireysel taahhütlerin kamusal bir bağlayıcılığa dönüşmesini sağlayarak, toplumun temel normatif yapısını oluşturur. Dil bireyin kendi eylemlerini hem kişisel nedenler hem de başkalarının çıkarlarını gözetken kamusal bir bilinç düzeyinde gerekçelendirebilmesini mümkün kılar. Bu bağlamda dilin deontik doğası, bireyi yalnızca kendisine yönelik değil, başkalarıyla ilişki içinde hareket etmeye zorlar. Bu zorunluluk, bireysel özgürlükle birlikte işleyen bir kamusal deontolojinin temelini oluşturur ve insan rasyonalitesinin orijinalliğini ortaya koyar. İnsan rasyonalitesi, yalnızca araçsal nedenlere dayanmaz aksine, bireyin hem kendisini hem de toplumu bağlayıcı normatif ilkeler oluşturabilme kapasitesine dayanır. Bu özgünlük, insanın eylemlerini yalnızca amaç ve araç ilişkisi üzerinden değil, ahlaki ve normatif bağlayıcılıklar çerçevesinde anlamlı kılar.

Bu noktada kısa bir parantez açmak gerekirse, kanaatimize göre bireyin yaptığı taahhütlerin toplumsal düzlemde bağlayıcılık kazanmasına imkân tanıyan dilsel yapıların, oldukça önemli bir felsefi çerçeve sunduğu söylenebilir. Bu çerçevede dilin genellik

---

<sup>719</sup> Searle, *Rationality in Action*, 162.

<sup>720</sup> Searle, *Rationality in Action*, 163-165.

ilkesiyle birlikte bireyler arasında ortak anlam üretme süreçleri açığa çıkar; ne var ki bu süreçlerin nasıl işlediğine dair bazı belirsizlikler mevcuttur. Özellikle bireyin eylemlerini başkalarıyla ilişki içinde gerekçelendirme kapasitesinin, farklı kültürel bağlamlarda nasıl şekillendiği ve hangi işlevleri üstlendiği sorusu henüz açıklığa kavuşmuş değildir. Örneğin bir toplumda normatif bağlayıcılığa sahip görülen bir söz edimi, başka bir toplumda çok farklı anlamlar taşıyabilir. Bu da dilsel anlamın yalnızca yapısal ilkelerle değil, aynı zamanda tarihsel ve kültürel koşullarla şekillendiğini gösterir. Ayrıca bu tür bağlayıcılıkların bireysel özgürlükle nasıl uyumlandığı da tartışmaya açıktır. Bireyin kendini kamusal bir normatif yapıya tabi kılması, özgürlük alanının sınırlarını yeniden çizer; fakat bu sınırın nerede başlayıp nerede bittiği çoğu zaman muğlaktır. Kanaatimizce normatif bağlayıcılıkları rasyonalitenin temel yapıtaşı olarak görmek açıklayıcı bir çerçeve sunmakla birlikte, bu bağlayıcılıkların tarihsel ve kültürel çeşitliliği yeterince hesaba katılmadığında, bağlamdan bağımsız evrensel ilkeler gibi ele alınmaları indirgemeci bir yoruma yol açabilir. Bu nedenle dilin yapısal yönleri ile toplumsal ve kültürel çeşitliliği birlikte değerlendiren daha kapsayıcı yaklaşımlara ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Diğer taraftan Searle'e göre araçsal rasyonalitenin en talihsiz yönü, daha önce ifade edildiği üzere insan rasyonalitesinin özgünlüğünü ihmal ederek onu mekanik bir süreç olarak ele almasıdır. Bu yaklaşım, bireyin dil ve özgür irade yoluyla inşa ettiği normatif bağlamları göz ardı eder ve toplumu yalnızca bireylerin toplamından ibaret bir yapı olarak algılar. Nitekim araçsal rasyonalite, hatırlanacağı üzere bireyin taahhütlerini, yükümlülüklerini ve değerlerini mekanik bir işleme indirger. Bu nedenle kamusal bir deontolojinin temellendirilmesi mümkün olmaz; çünkü bireyin başkalarının çıkarlarını gözeterek hareket etmesini sağlayan dilsel ve normatif bağlayıcılıklara alan bırakmaz. Searle'e göre bu durum, insan toplumunu ve kamusal alanı, bireylerin yalnızca önceden

tanımlanmış komutlara göre hareket ettiği robotik bir mekanizmaya dönüştürür.<sup>721</sup> Böyle bir toplumda insan davranışları, normatif bağlamından koparılarak mekanik programlara indirgenir. Yardım etme davranışı, yalnızca belirli bir ihtiyaca yönelik önceden belirlenmiş bir tepki haline gelir; mülkiyet, belirli nesnelere ilişkilendirilen basit bir sahiplik programına dönüşür; para ise sembolik bir işlem dizisinden öteye geçemez.<sup>722</sup> Oysa gerçek bir insan toplumu için, yardım etme davranışı yalnızca bir ihtiyacın giderilmesinden ibaret değildir; bu davranış, bireyler arası empati, dayanışma ve sorumluluk duygusunun bir ifadesi olarak anlam kazanır. Yardım etme eylemi, normatif bir bağın kurulmasını sağlar ve bireyleri yalnızca faydacı bir ilişki içerisinde değil ahlaki bir çerçevede bir araya getirir. Benzer şekilde mülkiyet, mekanik bir sahiplik ilişkisinin ötesinde, toplumsal uzlaşımın ve bireyler arası hakların bir temsili olarak şekillenir. Bir nesneye sahip olmak, sadece fiziksel bir kontrol meselesi değil aynı zamanda toplumsal bağlamda tanınma, korunma ve sorumluluk alma süreçlerini içerir. Mülkiyet, bireylerin haklarını ve sorumluluklarını karşılıklı olarak tanımlayan bir normatif düzenin parçasıdır. Para ise salt bir değişim aracı olmanın ötesinde, toplumsal güvenin ve iş birliğinin bir sembolü olarak işlev görür.<sup>723</sup> Ekonomik işlemler, bireylerin birbirine duyduğu güvene ve bu güvenin normatif olarak temellendirildiği bir dilsel yapıya dayanır. Para, bir toplumu yalnızca işlem yapan bireylerin toplamı olmaktan çıkarır ve ortak ekonomik bağlarla birbirine bağlı bir toplumsal yapı haline getirir. Gerçek bir insan toplumu, dilin deontik ve evrensel yapısıyla şekillenen normatif ilişkilere dayanır. İnsan toplumunu özgün kılan, bireylerin özgür irade temelinde sorumluluk, hak, değer ve yükümlülük gibi deontik bağları oluşturabilmesidir. Bu bağlar, bireyler arası ilişkileri salt faydacılığın ötesine taşıyarak toplumsal bir düzenin etik temelini inşa eder.<sup>724</sup>

---

<sup>721</sup> Searle, *Making The Social World*, 135.

<sup>722</sup> Searle, *Making The Social World*, 136.

<sup>723</sup> Searle, *Making The Social World*, 137.

<sup>724</sup> Searle, *Rationality in Action*, 172.

Bu mekanik ve bireyci rasyonalite anlayışının ötesinde rasyonalitenin kolektif ve öznelarası bir süreç olarak nasıl işlediğini ele alan Bachelard ve Searle, bireylerin ve toplulukların birbirini tamamlayan etkileşimleri yoluyla şekillenen bir rasyonalitenin mümkün olduğunu düşündürür. Bachelard'ın bilimsel bilgi üretimini salt bireysel akıl yürütmeden ziyade bilimsel toplulukların eleştirel diyalogları ve ortak çabalarıyla inşa edilen bir süreç olarak ele alması, bilginin nesnelliğinin toplumsal denetim mekanizmalarıyla güvence altına alındığını gösterir. Bilim şehri ve okul metaforları, bu kolektif yapının ve disiplinlerarası iş birliğinin bilimsel rasyonalitenin temelini oluşturduğunu simgeler. Searle ise bu kolektif rasyonalitenin gündelik yaşamdaki karşılığını, dilsel etkileşimler ve toplumsal normlar üzerinden açıklar. Bireylerin rasyonel eylemleri yalnızca kişisel arzularla değil aynı zamanda toplumsal bağlamda üstlendikleri yükümlülükler ve yerleşik normlarla da şekillenir. Söz edimleri teorisi, dilin deontik işlevi aracılığıyla bireysel eylemlerin öznelarası bir bağlama nasıl yerleştirildiğini ve gündelik yaşamın rasyonalitesinin bu normatif yapılar üzerinden nasıl inşa edildiğini aydınlatır. Dolayısıyla Bachelard'ın bilimsel bilgi üretimindeki kolektif rasyonalite vurgusu ile Searle'ün gündelik yaşamdaki normatif yapıların dilsel inşasına dair çözümlenmeleri bir araya geldiğinde, rasyonalitenin birey ve toplum arasındaki karmaşık etkileşimde nasıl bütünlüklü bir yapı kazandığı belirginleşir. Bachelard'ın bilimsel nesnelğin kolektif çabayla mümkün olduğu yönündeki tespiti,<sup>725</sup> Searle'ün bireysel rasyonel eylemlerin öznelarası bağlamda normatif yapılar içinde anlam kazandığı fikriyle tamamlanır. Böylesi bir sentez rasyonalitenin bilimsel alandan gündelik yaşama uzanan geniş bir yelpazede, bireysel aklın sınırlarını aşan ve toplumsal etkileşimlerle sürekli olarak yeniden şekillenen dinamik bir süreç olduğunu ortaya koyar.

---

<sup>725</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 311-312.

Tüm bu tartışmalar, çalışmamızın başında araçsal rasyonalitenin yapısal sınırlılıklarını ortaya koyarken belirlediğimiz dördüncü sınırlılığın — araçsal rasyonalitenin toplumsallaşma kapasitesinden yoksun oluşunun — felsefi açıdan nasıl aşılabileceğini göstermeye yöneliktir. Araçsal rasyonalite, bireysel çıkar, hesap ve fayda üzerinden tanımlanan dar bir çerçevede işlemesine rağmen ne bilimsel bilgi üretiminde ne de gündelik yaşamın normatif düzeninde bu çerçevenin yeterli olmadığını gösteren çok sayıda örnek mevcuttur. Rasyonalitenin yalnızca bireysel akıl yürütmeye indirgenmesi, onu hem epistemolojik hem de etik düzlemde işlevsizleştirir. Bu nedenle Bachelard ve Searle'ün yaklaşımları aracılığıyla rasyonalitenin nasıl kolektif ve öznelarası bir süreç olarak biçimlendiğini göstermek önem kazanmıştır. Bachelard, bilimsel bilginin bireysel bir sezgiden çok, eleştirel bir topluluk içinde disiplinler arası katkılarla oluştuğunu ileri sürerken Searle, gündelik yaşamın ahlaki ve toplumsal düzenini şekillendiren yükümlülüklerin, bireyler arası dilsel etkileşimlerle kurulduğunu göstermektedir. Bu iki yaklaşım, farklı düzlemlerde olsa da ortak bir gerçeğe işaret eder: Rasyonalite, anlamlı ve geçerli olabilmek için kaçınılmaz olarak toplumsallaşmak zorundadır. Dolayısıyla bu başlık altında yapılan çözümler, araçsal rasyonalitenin toplumsal olanı dışlayan bireyci doğasına karşı alternatif bir rasyonalite anlayışının mümkün olduğunu göstermeyi hedeflemiş; rasyonalitenin, bireysel kararların ötesinde, öznelaraları ilişkiler ve kolektif yapılar içinde nasıl üretildiğini ortaya koymuştur.

Araçsal rasyonalitenin yapısal sınırlarını tartışırken belirlediğimiz beşinci ve son sınırlılık, rasyonalite ile gerçeklik arasındaki ilişkiye dairdir. Bu sınırlılık, yalnızca bir eksiklik tespiti değil aynı zamanda farklı rasyonalite modellerinin temellendiği ontolojik ve epistemolojik yaklaşımların ayrıştırılması açısından da belirleyicidir. Zira her rasyonalite anlayışı, ister farkında olunarak isterse zımnen kabul edilerek bir gerçeklik tasarımı üzerine kurulur. Öyleyse şimdiye dek kolektif ve öznelarası yönleriyle ele

aldığımız boşluktaki rasyonalitenin dayandığı gerçekçilik anlayışını açığa çıkarmak, bu modelin felsefî yapısını tamamlamak açısından zorunludur. Aynı zamanda bu tartışma, araçsal rasyonalitenin neden sabit, kapalı ve algoritmik yapılara bağımlı kaldığını buna karşılık, boşluktaki rasyonalitenin nasıl dinamik, bağlama duyarlı ve esnek bir anlam yapısı geliştirdiğini göstermek bakımından da önemlidir. Bu çerçevede rasyonaliteye dair tüm bu çözümlerlerin ulaştığı bir sonraki durak, rasyonel düşüncenin yalnızca işleyiş biçimi değil, aynı zamanda hangi gerçeklik anlayışı içinde kök saldıgı sorusudur. Çünkü rasyonalite, her zaman bir gerçeklik anlayışının zemininde varlık kazanır. O halde rasyonaliteyi yalnızca bir süreç olarak değil bu sürecin hangi ontolojik ve epistemolojik öncüllerle kurulduğu üzerinden tartışmak, çözümlenmesi gereken temel meselelerden biridir. Hesaplamalı yaklaşım, rasyonaliteyi önceden belirlenmiş kurallar ve algoritmalarla tanımlanabilen, sabit ve kapanmış bir epistemolojik gerçekçilik anlayışına dayandırır. Bu modelde doğruluk, değişmez yapılarla temellendirilir ve bağlamdan bağımsız işleyen evrensel ölçütler temel alınır. Oysa boşluktaki rasyonalitenin benimsediğı gerçekçilik anlayışı, bu tür bir sabitliğe direnir. Rasyonalitenin ilkeleri burada, her an dönüşebilen toplumsal, bireysel ve bağlamsal koşullar içinde anlam kazanır. Anlamın sabit bir zeminde değil kesintili anlarda, değişken ilişkilerde ve belirsizlikler içinde oluştuğu bir gerçekçilik tasavvuru söz konusudur. Böylesi bir yargı ise rasyonalitenin yalnızca kurallar kümesine indirgenemeyeceğini tersine sürekli evrilen bir ilişkisellik içinde üretildiğini göstermektedir. Boşluktaki rasyonalitenin bu özgün gerçekçilik anlayışı, bir sonraki başlıkta ayrıntılı biçimde tartışılacaktır.

#### **2.1.4. Rasyonalite ve Gerçekçilik Arasındaki Bağlantılar**

İnsan düşüncesinin ve eylemlerinin temelinde yer alan rasyonalite, yüzyıllardır filozofların ve bilim insanlarının dikkatini çeken başlıca kavramlardan biri olmuştur. Rasyonalite, yalnızca bireysel akıl yürütme kalıplarını değil aynı zamanda insanların

dünyayı nasıl anlamlandırdığını ve bu anlama biçimlerinin eyleme nasıl dönüştüğünü belirler. Bu nedenle, rasyonalite kavramı doğrudan gerçeklik tasavvuruyla iç içedir. Gerçekliğin nasıl kavrandığı — sabit mi, değişken mi; nesnel mi, bağlamsal mı — benimsenecek rasyonalite modelini şekillendirirken, öte yandan her rasyonalite anlayışı da kendine özgü bir gerçekçilik zeminine dayanır. Bu karşılıklı belirlenim ilişkisini açıklığa kavuşturmak, farklı rasyonalite biçimlerinin dayandığı felsefi yönelimleri anlamak açısından kritik bir eşiği temsil eder.

Bu çalışmanın merkezinde yer alan araçsal rasyonalite yaklaşımı, ilk bakışta doğrudan bir gerçeklik tasarımı sunmaktan çok belirli amaçlara ulaşmak için en uygun araçların seçilmesini sağlayan teknik bir işleyiş biçimi olarak görünür. Bu yönüyle, gerçekliğe ilişkin bir ön kabule yaslanmak yerine, işlevsellik ve etkinlik üzerinden tanımlanır. Ancak bu işleyişinin somut bir örneği olarak karşımıza çıkan hesaplamalı yaklaşım, dolaylı biçimde belirli bir gerçekçilik anlayışını varsayar. Hesaplamalı modeller, rasyonalitenin, belirli kurallar ve algoritmalar çerçevesinde işleyen bir sistem olarak kurgulanmasını esas alır. Bu sistemde rasyonel düşünce, istikrarlı bir işlem düzenine, yani belirli, tanımlı ve değişmez kuralların izlenmesine dayanır. Bu noktada, söz konusu kuralların yalnızca teknik işlemler değil aynı zamanda mantıksal ve dilsel yapıların bir sonucu olduğu açıktır. Sözdizim merkezli bu yapı, yüzeyde bir esneklik izlenimi verse de altında yatan mantıksal determinizm, rasyonalitenin sabit ve önceden belirlenmiş bir gerçeklik zeminine oturtulmasına neden olur.

Bir önceki başlıkta dilin işlevi ve toplumsal bağlamla ilişkisi ayrıntılı biçimde ele alındığı üzere, hesaplamalı yaklaşımlar yalnızca teknik bir model sunmakla kalmaz aynı zamanda Frege, Russell ve Tractatus dönemindeki Wittgenstein gibi düşünürlerin geliştirdiği mantıksal dil kuramlarına yaslanır. Hatırlanacağı üzere bu filozoflar, dilin dünyayı temsil etme kapasitesini onun mantıksal yapısıyla temellendirmiştir. Bu anlayışta,

anlam yalnızca kullanım bağlamıyla değil dil ile dünya arasındaki yapısal ve mantıksal uyumla açıklanır. Özellikle Frege, anlamı bireyden bağımsız, nesnel bir kavramsal düzlemde konumlandırarak düşüncenin ancak ideal kavram yapıları aracılığıyla doğruluk taşıyabileceğini ileri sürer. Russell ise önermelerin mantıksal biçimlerinin dünyadaki nesnel ilişkileri doğru şekilde yansıtması gerektiğini öne sürer. Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*'taki yaklaşımı ise bu çizgiyi daha da netleştirerek dilin mantıksal yapısıyla dünyanın yapısı arasında birebir bir eşleme olduğunu ifade eder.<sup>726</sup> Bu çerçevede savunulan örtüşmecî doğruluk kuramı (*correspondence theory of truth*), bir önermenin doğruluğunu, onun temsil ettiği olgusal durumla birebir uyuşmasına bağlar.<sup>727</sup> Dilsel ifadeler ve mantıksal yapılar, dış dünyadaki nesnel ilişkileri ne ölçüde doğru biçimde temsil edebiliyorsa, o ölçüde doğrudurlar. Bu yaklaşım, epistemolojik anlamda sabit bir gerçeklik varsayımına dayanır: Gerçeklik, bireyden bağımsız, değişmeyen bir yapıdadır ve bilgi, bu yapıya uygunlukla ölçülür.<sup>728</sup> Hesaplamalı rasyonalite, bu felsefi arka planın devamı olarak, anlamı sentaktik yapılara ve kararları belirli kurallar dizisine indirgeyen ve böylece rasyonaliteyi sabit, kesin ve önceden belirlenmiş bir epistemolojik zemin üzerinde yapılandıran bir model sunar.

Ancak bu türden bir gerçeklik ve doğruluk anlayışı, her ne kadar kavramsal açıklık ve mantıksal tutarlılık sağlasa da rasyonaliteyi daraltıcı bir çerçeveye hapsetme riski taşır. Örtüşmecî doğruluk kuramı, dış dünyayı sabit, değişmez ve tüm öznel etkilerden arınmış bir yapılar bütünü olarak kabul ederken, bilginin oluşum sürecinde yer alan tarihsel, kültürel ve dilsel bağlamları büyük ölçüde göz ardı eder. Bu anlayışta, doğruluk yalnızca temsil edilen olgularla uyum ölçüsünde belirlenir; oysa anlam, çoğu zaman temsil edilenle değil, temsil etme biçimiyle ve bağlamın sunduğu imkânlarla da şekillenir. Bundan dolayı yaklaşımın

---

<sup>726</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 15-23.

<sup>727</sup> Russell, *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, 343; Russell, *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, 41.

<sup>728</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 25.

dilin işlevsel, toplumsal ve dönüşen boyutlarını ihmal ettiği ve anlamı sabit yapılar içinde çözümlenmeye çalıştığı söylenebilir. Dahası sabit bir gerçeklik varsayımı üzerine kurulu bu model, insan deneyiminin öznel boyutlarını ve gerçekliğin eleştirel, dönüştürülebilir doğasını dışlayarak rasyonalitenin yaratıcı, etkileşimsel ve esnek yönlerini bastırır. Rasyonalitenin sadece sabit bir dış dünya ile uyum içinde çalıştığı varsayımı, değişen koşullara uyum sağlayabilme ve yeni anlam dünyaları kurabilme kapasitesini yeterince hesaba katmaz. Bu nedenle örtüşmeci doğruluk anlayışıyla temellendirilmiş özellikle hesaplamalı yaklaşım gibi araçsal rasyonalite örnekleri, özellikle etik, kültürel ve toplumsal bağlamlarda ihtiyaç duyulan esnekliği ve açıklık alanını büyük ölçüde sınırlandıracaktır.

Bu türden bir sınırlılık karşısında boşluktaki rasyonalite ve onun dayandığı gerçekçilik anlayışı, epistemolojik olarak sabit temellere yaslanan yaklaşımlar yerine dinamik ve açık uçlu bir gerçeklik kavrayışını ima eder. Bu anlayış, rasyonel düşüncenin durağan değil bağlamsal, dönüşken ve yeniden biçimlenebilir bir yapıya sahip olduğunu düşündürür. Nitekim bilimsel düşüncenin gelişiminin, gerçekliği sabit bir temel üzerine inşa etmekten ziyade gerçekliğin sürekli yeniden yapılandığı bir süreç içinde ilerlediği varsayımı dikkate değerdir. Bilimsel bilgi yalnızca mevcut gerçekliği yansıtmakla kalmaz aynı zamanda yeni olgular ve gerçeklik anlayışları yaratma kapasitesine de sahiptir. Gerçeklik, bu yaklaşıma göre değişmeyen bir yapı olmaktan çok bilimsel ve düşünsel süreçlerle biçimlenen, dönüşen bir alan olarak değerlendirilmelidir. Bu dönüşüm, rasyonalitenin yaratıcı potansiyelini ve esneklik kapasitesini açığa çıkarır; zira katı bir gerçeklik anlayışı, bu potansiyeli sınırlandırma riski taşır. Öte yandan gerçekliğin yalnızca nesnel olarak var olan değil aynı zamanda insan deneyimi ve dil yoluyla inşa edilen bir yapıya sahip olduğu düşüncesi önem taşır. Toplumsal gerçekliklerin bireylerin karşılıklı etkileşimleriyle kurulduğu ve bu sürecin tamamlanmışlığı yerine sürekli oluş halinde olduğu fikri, rasyonalitenin de sabit bir yapılar bütününden ziyade değişken bağlamlarda yeniden

kurulabileceğini gösterir. Bu çerçevede toplumsal bağlam ve dilin hem gerçeklik hem de rasyonalite açısından kurucu bir rol üstlendiği açıktır. Boşluktaki rasyonalite, tam da bu noktada, belirli kurallar dizisine indirgenmiş işleyiş biçimlerinin ötesine geçerek anlamın ve doğruluğun kesintiler içinde üretildiği, etkileşimsel, tarihsel ve kültürel süreçlerle iç içe geçmiş bir rasyonalite biçimini düşünme yönünde yeni bir imkân sunar.

Bu düşünsel imkânı açmılabilmek için, bu başlıktaki tartışmada Bachelard ve Searle'ün gerçeklik anlayışlarına yönelmek gereklidir. Tarihsel sıralamayı izleyerek Bachelard'la başlamak tercih edilmiştir; zira Bachelard'ın gerçeklik vurgusu, epistemolojik düzlemde daha köktenci bir dönüşüm önerisi taşır. Ona göre gerçeklik, sabit bir yapı değil sürekli sorgulanan, yeniden kurulan ve dönüştürülen bir inşa alanıdır.<sup>729</sup> Bu anlayış, bilginin nesnel verilere olduğu kadar bilimsel zihnin eleştirel faaliyetlerine ve yaratıcı sıçramalarına bağlı olarak biçimlendiğini ortaya koyar. Dolayısıyla Bachelard, rasyonaliteyi sabit yapılar içinde işleyen bir düzenek yerine epistemolojik kopuşlar aracılığıyla gelişen, yenilikçi ve dinamik bir süreç olarak kabul eder. Searle ise Bachelard'ın bu dönüşümcü yönelimine önemli bir dengeleyici katkı sunar. Gerçekliğin tamamen görelî bir yapı olarak düşünülmesi, Searle'e göre toplumsal normların sürekliliği ve ortak anlamın tesis edilebilirliği açısından ciddi sorunlar doğurabilir. Bu nedenle dilsel ve toplumsal etkileşimlerle kurulan gerçekliklerin, belirli ortak kabullere —örneğin asgari bir ontolojik zemin varsayımına— dayanması gerektiğini savunur.<sup>730</sup> Bu yaklaşım metafiziksel bir gerçekçilik çağrısından ziyade anlam ve iletişimin kamusal düzeyde sürdürülebilir olabilmesi için gerekli olan temel koşullara işaret eder. Böylece boşluktaki rasyonalitenin sunduğu bağlamsal ve dinamik imkânların sınırsız bir göreceliğe dönüşmeden işlemlerini mümkün kılacak düşünsel bir

---

<sup>729</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 23-24; Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 17.

<sup>730</sup> Searle, "Rationality and Realism, What Is at Stake?", 59-60; Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 189-191.

zemin tesis edilir. Boşluktaki rasyonalite açısından Searle'ün bu dengeleyici ve kurucu katkısı, Bachelard'ın epistemolojik düzlemde derinlikli ancak ontolojik temellendirme bakımından daha esnek kalan yaklaşımını anlamlı biçimde tamamlar. Bu sayede boşluktaki rasyonalite hem eleştirel yaratıcılığı hem de toplumsal sürdürülebilirliği bir arada düşünmeye imkân tanıyan çoğulcu bir kavramsal çerçeveye kavuşur. Bunlardan sonra Bachelard'ın gerçekçiliğe ilişkin şu alıntısıyla başlamak uygundur:

“Gerçekçilik, bir gerçekliği, gerçeklikleri ya da Gerçekliği düşünme biçimidir (işte size üç farklı gerçekçilik!) Ve her felsefe, açıkça ya da örtük bir şekilde, sürekli ya da gizlice, gerçekçi işlevden faydalanır. Her felsefe bir gerçekliği ya ortaya koyar ya tasarlar ya da varsayar. Felsefe, temelinde bir düşünme pratiği olduğundan, her zaman bir gerçekliğin gerçekliğini aydınlatmaya yönelir. Mutlak gerçekliğe gelince, onu iddia etmek de inkâr etmek kadar uygunsuzdur.”<sup>731</sup>

Bachelard'ın bu ifadesi, gerçeklik kavramının felsefede ne denli çoğul, kaygan ve işlevsel bir rol oynadığını gözler önüne serer. “Bir gerçekliği, gerçeklikleri ya da Gerçekliği düşünme biçimi” ifadesiyle, gerçekçiliğin tekil ve sabit bir anlam taşımadığını, aksine farklı düzeylerde ve felsefi yaklaşımlar içinde çeşitli biçimlerde ortaya çıktığını belirtir. Buradaki üçlü ayırım – bir gerçeklik, gerçeklikler ve Mutlak Gerçeklik – sırasıyla bireysel, çoğul ve aşkın gerçeklik anlayışlarına karşılık gelir. Bachelard her felsefenin açık ya da örtük biçimde bir gerçeklik varsayımı taşıdığını vurgularken, bu durumu felsefenin doğası gereği kaçınılmaz bir yönelimi olarak görür. Çünkü felsefi düşünce ister betimleyici ister kurucu olsun, kendisini dünyaya yönelten düşünsel bir etkinlik olarak her zaman bir gerçeklik tasarımı içerir. Bu noktada Bachelard, yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere “Mutlak Gerçeklik”e bağlılık konusuna özellikle eleştirel yaklaşır. Çünkü bu tür bir gerçeklik anlayışını savunmak ya da tümüyle reddetmek, ona göre aynı ölçüde indirgemecidir. Bachelard'ın asıl itirazı, bu tür bir gerçekçilik anlayışının bilimsel

---

<sup>731</sup> Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, 141.

düşünce açısından verimsiz oluşudur.<sup>732</sup> Putnam tarafından metafizik gerçekçilik olarak adlandırılacak bu gerçeklik kavrayışı, en temel düzeyde zihinden ve kuramsal çerçeveden bağımsız, kendinde bir gerçekliğin var olduğunu savunur.<sup>733</sup> Fakat böylesi aşkın ve sabit bir gerçekliğe bağlılık, kanaatimize göre bilimsel bilgi üretimi açısından en azından şu üç temel sorun barındırır. Birincisi, bu türden bir gerçekliğe doğrudan erişimin mümkün olup olmadığı sorunudur. Zira insan bilgisi, her zaman belirli kuramsal çerçeveler, deneysel sınırlılıklar ve kavramsal araçlarla şekillenir ve dolayısıyla kendinde gerçekliğe ulaşmak, yöntemsel olarak muğlaktır. İkincisi bilimsel pratiğin odak noktası, zaten dış dünyadaki tümel bir gerçekliği yansıtmak değil belirli bağlamlarda işleyen geçici ve açıklayıcı modeller geliştirmektir. Bu bağlamda aşkın bir gerçekliğe sadakat, bilimsel etkinliğin açıklayıcılık kapasitesini zayıflatabilir. Üçüncüsü ise böyle bir gerçeklik anlayışı, bilimsel düşüncenin yaratıcı doğasını köreltebilir; çünkü verili ve sabit bir dünyanın varsayımı, araştırmacıyı yalnızca keşfetmeye yönlendirir. Oysa bilim, çoğu zaman dış dünyada kendiliğinden bulunmayan olgular üretir; kuramsal varsayımlar ve deneysel süreçler aracılığıyla gerçekliği yeniden inşa eder.<sup>734</sup> Nitekim yalnızca laboratuvar ortamında sentezlenebilen Tennessin (Ts), Livermoryum (Lv), Moskovyumu

---

<sup>732</sup> Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, 141-142.

<sup>733</sup> Putnam, metafiziksel gerçekçiliği, kendi geliştirdiği içsel gerçekçilik (*internalist realism*) anlayışının karşıtı olarak kavramsallaştırır. Bu yaklaşımı, dünyayı zihinden bağımsız nesnelere sabit bir bütünlüğü olarak gören ve “dünyanın nasıl olduğuna dair yalnızca tek bir doğru ve eksiksiz açıklama vardır” şeklinde formüle edilen bir anlayış olarak tanımlar. Doğruluk, bu çerçevede sözcükler ya da düşünsel işaretlerle dışsal nesnelere arasında kurulan bir tekabüliyet ilişkisine indirgenir. Putnam, bu tutumun gerçekliği yalnızca tümüyle dışsal bir konumdan, yani “Tanrı’nın Gözü” (*God’s Eye point of view*) perspektifinden kavramaya çalıştığını vurgular. Metafiziksel gerçekçilik bu yönüyle hem varlığa hem bilgiye ilişkin kapsamlı bir iddia taşır. Buna karşılık Putnam’ın savunduğu içsel gerçekçilik ise “dünyanın hangi nesnelere oluştuğunun ancak bir teori ya da betimleme içinde sorulabilecek bir soru olduğunu” ileri sürer. İçselci bakış açısına göre doğruluk, zihinden bağımsız bir “duruma” uygunluktan ziyade inançlarımızın birbirleriyle ve deneyimle ideal düzeyde tutarlılığıdır. Bu görüş, bilinebilecek ya da tasarlanabilecek aşkın bir bakış açısı bulunmadığını, yalnızca insan amaç ve çıkarlarını yansıtan çoğul açıklama biçimlerinin olduğunu savunur. Putnam’ın eleştirisi bu çerçevede metafiziksel gerçekçiliğin hem bilişsel erişilebilirlik hem de anlamlılık açısından sorunlu varsayımlar içerdiğini ortaya koyar. Bkz; Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 49-50.

<sup>734</sup> Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, 98.

(Mc), Flerovyum (Fl) ve Oganesson (Og) gibi süper-ağır elementler, bilimin salt keşif değil aynı zamanda kurucu bir etkinlik olduğunu açık biçimde ortaya koyar.<sup>735</sup> Bu üç temel eleştiri dikkate alındığında, Bachelard'ın gerçekliği sabit ve dışsal bir nesne olarak değil bilimsel etkinlik içinde sürekli yeniden kurulan ve dönüştürülen bir yapı olarak değerlendirmesi daha iyi anlaşılır hâle gelir.

Bachelard'ın eleştirilerinin hedefinde yer alan yaklaşımlardan biri de naif gerçekçiliktir. Bu anlayışa göre dış dünya, algı yoluyla doğrudan ve olduğu gibi kavranabilir; duyularımız, dış gerçekliği aracısız biçimde yansıtır.<sup>736</sup> Gerçekliğe ilişkin bilgilerimizin temel kaynağı olarak algıyı ve deneyimi öne çıkaran bu görüş, bilgi edinme sürecinde kuramsal arka planın rolünü büyük ölçüde göz ardı eder. Algılar, dış dünyaya açılan şeffaf pencereler gibi kabul edilir. Oysa Bachelard'a göre bilimsel bilgi, duyuşal gözlemlere indirgenemez; çünkü gözlem, sanıldığı kadar aksine nötr ya da kendiliğinden değildir. Her gözlem, önceden kurulmuş bir savın, bir gözlem planının ya da bir kuramsal çerçevenin içinden geçerek anlam kazanır. Bu yüzden bilimsel gözlem, tartışmaya açılmış, önermeleri doğrulayan ya da çürüten, dolayısıyla yalnızca bakmakla sınırlı olmayan bir edimdir.<sup>737</sup> Bachelard'a göre en iyi gözlem, hiçbir zaman ilk gözlem değildir; çünkü bilimde gözlem, görünüşleri düzenleyen, dolaylımsız aşan ve sonuçta gerçeği kuramsal olarak yeniden inşa eden bir faaliyettir.<sup>738</sup> Bu nedenle bilim, doğrudan algıya değil, bu algıyı seçen, süzen ve kuramın damgasını taşıyan yapılarla iş gören bir bilgi biçimidir. Naif gerçekçilik ise bu çok katmanlı ve kuramsal olarak biçimlendirilmiş yapıyı görmezden gelerek, bilimin eleştirel doğasını kavrayamaz.

---

<sup>735</sup> Raşit Gürdilek, "Süper-ağır Elementler", *Kurios Herkes İçin Bilim* (Koç Üniversitesi, 2016). (Erişim 28 Şubat 2025)

<sup>736</sup> Tim Crane - Craig French, "The Problem of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2021. (Erişim 18 Nisan 2025)

<sup>737</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 17.

<sup>738</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 18.

Bachelard, diğer taraftan naif gerçekçiliğe yönelik eleştirisini idealizmi de bir tür ampirik verili olana bağlılıkla özdeşleştirerek genişletir.<sup>739</sup> Aslında idealizm, bilimin geçerli içeriğinin yalnızca atomistik olgular ve onların bağlantılarından ibaret olduğunu savunan ampirist bilim anlayışını reddeden bir felsefi yaklaşımdır. Bu yaklaşım bilimsel bilginin nesnelere modeller, doğal düzenin idealleri ve yapay inşalar olarak görür. Doğal dünya bu anlayışta, insanın bilişsel çabalarının bir ürünü, zihinsel bir inşa haline gelir. Bu perspektif, bilginin insan etkinliğiyle oluştuğu fikrine dayanarak, ampirist bilim anlayışını aştığı izlenimi yaratır.<sup>740</sup> Bachelard her şeyden önce idealizm adı altında sunulan böylesi bir epistemolojik izlenimi aldatıcı bulur ve onun aslında ampirizmin bir varyasyonu olarak varlığını sürdürdüğünü savunur.<sup>741</sup> Ona göre idealizm, bilimin nesnelere insan zihni tarafından şekillendirilen yapılar olarak tasarlasa da bu nesnelere temelinde ampirik imgelerden türetilmiş bir düzenleme yatar. İdealist düşünce, bu bağlamda, doğadan aldığı imgeleri biçimlendirmekle yetinir ve bu imgelerin ötesine geçemez. İdealizmin “yapı” olarak sunduğu bilgi, doğanın algısal unsurlarını organize etmekten başka bir şey değildir; bu da onu epistemolojik olarak üretken olmaktan ziyade duyumculuğun sınırları içinde hapseder.<sup>742</sup> Bu anlamda, idealizmin doğa ve insan zihni arasında kurduğu ilişki, Bachelard’a göre pozitivistim veya ampirizm şeklindeki ampirik olana bağlı olan gerçekçilikten temelde farklı değildir; zira her iki durumda da gerçeklik, yalnızca insanın algı dünyasına dayalı bir bağlama indirgenir. Açıkçası Bachelard’ın idealizmi bir tür gerçekçilik olarak değerlendiren eleştirisi, Bhaskar’ın “ampirik dünya” kavramına bağlılık şeklinde tespit edilen hatalı bir ontolojik mirasa işaret eder.<sup>743</sup> Bhaskar’a göre idealizm, ampirizm özelinde gerçekçiliği reddeder görünse de dünyayı hala algılanabilir bir gerçeklik

---

<sup>739</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 14.

<sup>740</sup> Roy Bhaskar, *Gerçekçi Bilim Teorisi*, çev. Sami Oğuz (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2018), 26-27.

<sup>741</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 15.

<sup>742</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 15.

<sup>743</sup> Bhaskar, *Gerçekçi Bilim Teorisi*, 29.

olarak tasavvur etmesi bakımından ampirik varlık anlayışına bağlılığını sürdürür. Örneğin Kant kategorilerin “yalnızca ampirik kullanıma sahip olduğunu ve mümkün deney nesnelere, yani duyu dünyasına uygulanmadıkları zaman hiçbir anlamları olmadığını”<sup>744</sup> savunduğunda Bhaskarcı yaklaşıma göre, aslında farkında olmadan ampirik dünya kavramına bağlı bir gerçekçi ontolojiyi yeniden üretir.

Bachelard’ın perspektifinden bakıldığında ister ampirist ister idealist temellere dayansın, gerçekçilik çoğunlukla gerçekliğin belirli, keşfedilebilir bir yapıya sahip olduğu varsayımını taşır. Oysa Bachelard, bilimin tarihinde her yeni bilgi ve kuramın yalnızca gerçekliğin tanımını değil onun yapısını da yeniden kurduğunu savunur. Bilim, yalnızca verili olgularla yetinmez; zamanla kendi nesnesini de dönüştürür.<sup>745</sup> Bu süreç, bilimin konusunun sabit ve değişmez olmadığına, tersine eleştirel ve yaratıcı müdahalelerle şekillendiğine işaret eder. Bachelard, bu nedenle doğru bilginin mutlak bir hakikati temsil ettiğini değil her zaman yeniden biçimlendirilmesi gereken bir öngörü olduğunu savunur: “Gerçekte, bilimsel hakikat bir öngörüdür, daha doğrusu bir vaazdır.”<sup>746</sup> Her yeni bilgi, yalnızca öncekini aşmakla kalmaz aynı zamanda yeni sorular ve nesnelere ortaya çıkarır. Bu açıdan bakıldığında metafiziksel gerçekçiliğin sabit ve değişmez bilgi anlayışı, bilimsel düşüncenin dinamik doğasıyla bağdaşmaz.

Bu bağlamda Bachelard’ın metafiziksel gerçekçiliğe yönelttiği eleştiriler yalnızca kuramsal bir yaklaşım farklılığından değil aynı zamanda insan zihninin belirli eğilimlerine karşı geliştirilen bir duyarlılıktan beslenir. Bachelard, gerçekçiliğin sorunlarını ele alırken, onun insan psikolojisinde kökleşmiş bir eğilimden kaynaklandığını öne sürer. Gerçekçilik, Bachelard’a göre insan psikolojisine yerleşik bir sahiplenme ve sabitleme dürtüsünün

---

<sup>744</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer - Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 619; Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 416.

<sup>745</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 15-18.

<sup>746</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 16-17.

bilimsel ve felsefi düzleme yansımasıdır. Bu dürtü, bilimsel ilerlemenin önünde epistemolojik bir engel oluşturur. Bachelard, bu eğilimi açıklarken Molière'in *Cimri* adlı eserindeki Harpagon karakterine atıfta bulunur. Harpagon, sahip olduğu varlıkları kaybetme korkusuyla hareket eden ve bu nedenle yaratıcı eylemden uzaklaşan bir figürdür.<sup>747</sup> Gerçekçilerin gerçeği sabit bir mülkiyet olarak görme eğilimini, Harpagon'un servetini koruma saplantısına benzeten Bachelard, bu eğilimin bilimsel düşüncenin yaratıcı doğasıyla temelden çeliştiğini ifade eder ve bu ilişkiyi şu sözlerle somutlaştırır:

Bir gerçekçinin nasıl kanıtlar ileri sürdüğüne kulak verelim: hasmının üstünde hemen egemenlik kurar, çünkü gerçeğe sahip olduğunu sanır, çünkü gerçeğin olanca zenginine sahip olduğuna sanır, oysa zihnin şımarık çocuğu olan hasmı, boş hayaller peşinde koşmaktadır. Gerçekçinin sahip olduğu kesinlik, en toy biçimiyle, en duygusal biçimiyle, cimrinin duyguyu sevince benzer. Tezimizi iyice kesinleştirmek için, polemik bir tarz benimseyerek şöyle diyelim: Psikanaliz açısından ve en aşırı toyluk durumlarında, tüm gerçekçiler cimridir. Aynı şekilde ve bu kez herhangi bir koşul olmaksızın, tüm cimriler gerçekçidir.<sup>748</sup>

Bachelard, cimrilik ve toylukla itham edilen bu gerçekçiliğin, metafizik bir aksiyomun kristalize olmuş ifadesi olduğunu belirtir: "Hiçbir şey yitip gitmez, hiçbir şey yaratılmaz."<sup>749</sup> Bu aksiyom, gerçekçiliğin gerçeği koruma ve sahiplenme dürtüsünün bilimsel ve felsefi düzleme taşınmış en katı biçimini temsil eder; sabitleyici bir mantığa dayanan bu yaklaşım, bilginin dinamik ve sorgulayıcı yapısını tamamen dışlar. Harpagon'un

---

<sup>747</sup> Harpagon'un karakterinin cimriliğini en iyi tanımlayan diyalog, onun para sandığını kaybettiğinde dile getirdiği şu yakınışlardır: "Yetişin! Hırsız var! Yakalayın! Adam öldürüyorlar! Can kurtaran yok mu? Hak, adalet nerede? Allah yok mu? Vurdular! Canımı aldılar! Gırtlığımı kestiler! Paramı çaldılar, paramı! Kim aldı, kim? Ne oldu? Nerede? Nereye saklandı? Ne yapayım? Nasıl bulayım? Nereye koşayım? Nereye koşmayayım? Şurada mı acaba? Burada mı yoksa? Kim o? Dur! Yakaladım. Ver paralarımı haydut! Eyvah! Benmişim yakaladığım. Neredeyim, bilmiyorum ki! Ben kimim? Ne yapıyorum? Bilmiyorum. Oldu bana olanlar! Param! Zavallı paracığım! Canım, sevgilim benim! Aldılar elimden seni! Sen olmayınca ben neye sığınırım artık, neyle avunur, neyle sevinirim? Her şey bitti benim için; dünyada yapacak işim kalmadı benim! Sensiz ne yaparım, nasıl yaşarım? Olacak şey mi? Yaptılar bana yapacaklarını! Dayanamam bu acıya, ölüyorum; öldüm, gömdüler beni! Diriltmek isteyen yok mu beni; versin paracıklarımı geri, ya da kimin aldığını söylesin."Bkz; Molière, *Cimri*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 83-84.

<sup>748</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 165-166.

<sup>749</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 166.

servetini biriktirme ve kaybetmeme arzusu nasıl onun yaşamını kontrol altına alıyorsa, bu aksiyom da düşünceyi durağan bir çerçeveye hapseder. Gerçekliği, korunması gereken bir mülkiyet gibi görerek bilgi üretiminin dinamik yapısını sınırlar. Bilimsel ilerlemenin temelinde yatan eleştirel ve yaratıcı sorgulama süreci, bu sabitleyici eğilimle uyumsuzdur. Bachelard, bu sahiplenici ve korumacı anlayışa karşı, bilginin sabit olmadığını ve sürekli yeniden inşa edilen bir süreç olduğunu ileri sürer. Bilimsel bilgi, yalnızca yanlış yapıların yıkılması ve önyargıların eleştirel bir şekilde ortadan kaldırılmasıyla mümkündür.<sup>750</sup> Ona göre bilim insanı, gerçekliğin tam anlamıyla kavranamayacağını kabul ederek geçmiş hatalarından pişmanlık duyar ve onları aşmaya çalışır. Bu yaklaşım bilimsel bilginin geçmişle çelişerek ve sürekli olarak kendini yeniden yapılandırarak ilerlediğini gösterir. Bachelard bu süreci, “Hiçbir şey verili değildir, her şey inşa edilmiştir” ifadesiyle somutlaştırır.<sup>751</sup> Bu aksiyom, bilimsel düşüncenin temel ilkesi olmasının ötesinde, zihinsel ve epistemolojik bir arınma çağrısı olarak da okunabilir. Psikanaliz nasıl bireyin geçmişindeki bilinçdışı çatışmaları çözerek özgürleşmesini sağlıyorsa, bilim de yanlış bilgilerin ve önyargıların yıkımıyla zihinsel bir özgürlük alanı yaratır. Bilimin yaratıcı ve dinamik yapısı, yalnızca sabitleyici ve statik aksiyomların aşılmasıyla ortaya çıkar ki, bundan dolayı Bachelard, bilimsel düşüncenin kökeninde, her bilginin inşa edilmiş olduğunun kabul edilmesi gerektiğini vurgular.

Bachelard’ın her şeyi inşa olarak gören yaklaşımı, yalnızca bilginin doğasına dair genel bir çerçeve sunmakla kalmaz, aynı zamanda bilimsel araştırmanın nesnesine yönelik anlayışını da şekillendirir. Çünkü onun için “bilim, betimlenecek bir dünyaya değil, inşa edilecek bir dünyaya karşılık gelir.”<sup>752</sup> Buna göre bilimsel bilgi doğayı olduğu

---

<sup>750</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 23.

<sup>751</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 24.

<sup>752</sup> Bachelard, *L’activité Rationaliste*, 46.

gibi betimlemekten çok onu teorik ve teknik müdahalelerle yeniden yapılandırır ki, Bachelardcı felsefede önemli bir kavram olarak karşımıza çıkan “fenomenoteknik” tam olarak bu kavrayışı ifade eder. “Noumena and Microphysics” başlıklı çalışmasında Bachelard, mikrofizik alanındaki gelişmelere dayanarak, bilimin nesnesinin salt bir nesne olarak alınamayacağını ileri sürer.<sup>753</sup> Bu bağlamda bilimsel fenomenlerin yalnızca gözlemlerin bir sonucu olmadığını, fiziksel araçların ve teorik modellerin etkin katkısıyla şekillendiğini öne sürer. Buradan hareketle fenomenoteknik, bilimsel nesnelerin doğrudan keşfedilmediğini aksine insan zihninin deneysel araçları ve teorik çerçeveleriyle inşa edildiğini ifade eder. Bu anlayış, bilimin pasif bir gözlem değil yaratıcı bir müdahale süreci olduğunu vurgular.<sup>754</sup> Daha önce metafizik gerçekçiliğin sorunları kapsamında verilen Tennessin (Ts), Livermoryum (Lv), Moskovyum (Mc), Flerovyum (Fl) ve Oganesson (Og) gibi yalnızca laboratuvar ortamında sentezlenebilen süper-ağır elementler, bilimin yalnızca doğayı açıklamakla kalmayıp aynı zamanda yeni gerçeklikler inşa etme kapasitesine sahip olduğunu açık biçimde ortaya koyar. Bachelard bu durumu “var olmayan cisimleri var etmek” şeklinde ifade ederek bilimsel araçların yalnızca doğayı açıklamakla kalmadığını, onu yeniden yapılandırıldığını ileri sürer.<sup>755</sup> Bachelard’ın bu yaratıcı bilim anlayışında merkezi bir rol üstlenen bilimsel araçlar, teknik işlevleriyle olduğu kadar kuramsal ve felsefi anlamlarıyla da değerlendirilmelidir.

Bachelard’ın bilimsel araçlara yaptığı vurgu hem araçsal rasyonalite hem de idealizmin etkilerini çağrıştıracaktır. Hatırlanacağı üzere araçsal rasyonalitede, araçlar belirli bir amaca yönelik optimize edilmiş işlevsel bir yapı sunar; bilim, bu araçların sınırları içinde düşünülür. Öte yandan idealizm ise gerçeği zihinsel modellerle ya da

---

<sup>753</sup> Gaston Bachelard, “Noumena and Microphysics”, çev. David Reggio, *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities* 10/2 (2005), 75.

<sup>754</sup> Bachelard, “Noumena and Microphysics”, 77.

<sup>755</sup> Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, 22.

kuramsal yapılarla inşa etmeye odaklanır. Bachelard'ın "araçlar maddeleşmiş kuramlardan başka bir şey değildir"<sup>756</sup> ifadesi, araçların yalnızca belirli kuramsal çerçevelerin fiziksel bir yansıması olduğu fikrini destekler. Bu bağlamda bilimsel araçların gerçekliği zihinsel bir yapı olarak yeniden ürettiği, idealist bir yaklaşıma yakın durduğu düşünülebilir. Ancak Bachelard hem araçsal rasyonalitenin daraltıcı faydacılığından hem de idealizmin soyut dünyasından uzaklaşır. Ona göre bilimsel araçlar yalnızca birer işlevsel mekanizma ya da zihinsel inşa araçları değildir; bilginin eleştirel bir şekilde yeniden kurulmasını mümkün kılan, gerçeği sürekli olarak tartışmaya açan dinamik unsurlardır.<sup>757</sup> Bu araçlar, belirli bir kuramın izlerini taşır ve bu çerçevede işler. Ancak aynı zamanda bu çerçeveyi sorgulayıp aşarak gerçeği yeniden yapılandırmanın aracı olurlar. Böylece araçlar hem epistemolojik bir sınır hem de bu sınırların ötesine geçmeyi sağlayan birer eleştirel zemin sunar. Bu zemin, Bachelard'ın şu alıntısında şöyle açıklık kazanır:

Bilimsel gözlem tartışmaya yönelik bir gözlemdir hep; önceki bir savı, önceden elde bulunan bir şemayı, bir gözlem planını doğrular ya da çürütür; göstererek tanıtır; görünüşleri sıradüzenine sokar; dolaylımsızı aşar; şemalarını yeniden-kurduktan sonra gerçeği de yeniden-kurar. Gözlemden deneye geçildiğinde bilginin tartışmaya açık kimliği daha da açık seçikleşir doğal olarak. Dolayısıyla fenomenin ayıklanıp seçilmesi, süzgeçten geçirilmesi, arındırılması, araçların sunduğu kalıba dökülmesi, araçlar düzleminde üretilmesi gerekir. Oysa araçlar maddeleşmiş kuramlardan başka bir şey değildir ki. Sonuçta her yanma kuramında damgası vurulmuş fenomenler çıkar ortaya.<sup>758</sup>

Bu alıntı bilimsel araçların idealizmin soyut kuramsallığını ve araçsal rasyonalitenin işlevsel sınırlamalarını aşarak eleştirel bir bilme ve yaratıcı bir yeniden

---

<sup>756</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 18.

<sup>757</sup> Massimiliano Simons, "The Janus Head of Bachelard's Phenomenotechnique: From Purification To Proliferation and Back", *European Journal for Philosophy of Science* 8/3 (2017), 700.

<sup>758</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 17-18.

kurma sürecine nasıl hizmet ettiğini ortaya koyar. Bachelard'ın bilim anlayışı, bu iki yaklaşımı kesiştiren ancak her ikisinin sınırlarını aşan bir epistemolojik yenilikçiliği temsil eder. Diğer taraftan Bachelard'ın bilimsel araçlara dair kuramsal vurgusu, özellikle mikrofiziğin gelişimiyle birlikte bilimsel fenomenin “numenolojik” boyutunu açığa çıkarır.<sup>759</sup> Numenoloji, bilimsel düşüncenin kuramsal perspektifini ifade eder ve herhangi bir bilimsel düşüncenin oluşumunda temel bir rol oynar. Kant tarafından bilinemez kendinde şey olarak tanımlanıp, epistemolojik gündemin dışına çıkarılan numen, Bachelard tarafından bilimsel kuramın eleştirel ve yaratıcı yapısına atıfta bulunacak şekilde yeniden yorumlanıp bilimsel düşüncenin merkezine yerleştirilir.<sup>760</sup> “Bir doğa yasasını bilimsel olarak bilmek, onu hem fenomen hem de numen olarak bilmektir.”<sup>761</sup> Bu ifade, bilimsel bilginin yalnızca gözleme değil, aynı zamanda kuramsal bir bağlama ve o bağlamın şekillendirdiği araçlara dayandığını vurgular. Bu doğrultuda numenoloji, bilimsel olgunun yalnızca görünen değil kuramsal olarak da inşa edilen bir yapı olduğunu gösterirken fenomenoteknik, bu kuramsal düzlemin deneysel ortama taşınmasını ifade eder. Bachelard, fenomenotekniğin, numenolojinin bu kuramsal perspektifini deneysel bağlama taşımasını şöyle açıklar:

Rasyonel araştırmanın başarılarının önünde duruyoruz. Zihnimizin kendisini tanıdığı ve canlandırdığı fenomenin altında bir numen önerilmiştir. Bu numen ne salt metafizik bir varsayımdır ne de geleneksel bir birlik işaretidir, çünkü numenin karmaşık bir yapıya, evrenselliğini ortaya koyabilen, kanıtlayabilen ve doğrulayabilen söylemsel nesnelliğini borçlu olduğu harmonik bir karmaşıklığa sahip olduğunu görebiliriz. Bu nedenle matematiksel fiziğin, bilimsel ampirizmin kendisini içine aldığı iddia ettiği bir fenomenografiden çok farklı bir numenolojiye karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Yeni

---

<sup>759</sup> Bachelard, *L'activité Rationaliste*, 80.

<sup>760</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 11.

<sup>761</sup> Bachelard, *Yok Felsefesi*, 10.

fenomenlerin basitçe bulunmadığı, icat edildiği, inşa edildiği ve her parçadan inşa edildiği bir fenomenotekniği açıklayan bu numenolojinin ta kendisidir.<sup>762</sup>

Bu ifadelere göre bilimsel araçlar, yalnızca mevcut fenomenleri tespit etmekle birlikte numenolojinin yönlendirdiği kuramsal çerçeve doğrultusunda yeni fenomenleri inşa eder. Bachelard'a göre bilimsel bilgi, kuramsal hipotezlerin teknolojik olarak karşılık bulan nesnelere yoluyla doğrulanmasıyla oluşur.<sup>763</sup> Bu doğrulama süreci, mevcut fenomenlerin varlığını pekiştirdiği kadar kuramların ve araçların birbirini dönüştürdüğü diyalektik bir süreç yaratır.<sup>764</sup> Başka bir deyişle noumenoloji ve fenomenoteknik arasındaki ilişki, bilimin diyalektik yapısını ortaya koyar. Bilimsel bilgi, numenolojinin kuramsal çerçevesiyle şekillenirken bu çerçeve, fenomenoteknik süreçler yoluyla deneysel olarak üretilen yapay fenomenlerle sürekli olarak yeniden tanımlanır. Bachelard, bu sürecin diyalektik niteliğini şu ifadeyle özetler: "Deney yaparken, usavurmak gerekir; usa vurma yapıyorken, deney yapmak gerekir."<sup>765</sup> Bu anlayış, bilimin salt gözlem ya da deneyimle sınırlı olmadığını aksine, teorik inşa ve deneysel doğrulamanın yaratıcı bir etkileşimi olduğunu vurgular.

Bachelard'ın epistemolojisinde nesne, numenolojik çerçevede belirlenen kuramsal perspektife uygun olarak araçlar aracılığıyla inşa edilen bir yapı olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle bilimsel bilgi için, doğrudan doğanın pasif bir keşfi değil kuramların ve bu kuramları yönlendiren araçların diyalektik bir etkileşimiyle inşa edilmiş ikincil bir gerçeklik söz konusudur. Pozitivizmin ve ampirizmin gibi kendi dönemimin yerleşik metodolojik yaklaşımlar aksine Bachelard, bilimsel bilginin olguların teoriye bağımlı bir yapı olduğunu ileri sürer. Ona göre olgular, kuramsal bir çerçeve olmaksızın anlam kazanmaz ve bilimsel bilgi, bu çerçevenin eleştirel olarak yeniden kurulması yoluyla gelişir. Oysa gerçekçilik

---

<sup>762</sup> Bachelard, "Noumena and Microphysics", 76.

<sup>763</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 197-198.

<sup>764</sup> Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 169.

<sup>765</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 9.

bilimi gözlem ve deneyimle sınırlayan yaklaşımıyla, bilginin yaratıcı ve dönüştürücü doğasını göz ardı eder. Bachelard, fenomenoteknik ile bu sınırların aşılabileceğini savunur. Fenomenoteknik, yalnızca bilimin olgulara erişim yollarını değil, aynı zamanda bu olguların nasıl inşa edildiğini de ortaya koyar. Bu anlayış bilimsel bilginin, doğanın mutlak bir yansımaları değil, teorik müdahalelerin ve araçsal yeniliklerin bir ürünü olduğunu açıkça gösterir. Böylece fenomenoteknik, gerçekçiliği, bilginin yaratıcı süreçlerini göz ardı eden statik bir yaklaşım olarak eleştirir ve bilimin dinamik ve dönüşümcü doğasını öne çıkarır. Bachelard'ın gerçekçiliği, yalnızca bilimin nesnesinin sürekli dönüşüm içinde olduğunu değil bu nesnenin doğal gerçeklikten farklı bir şekilde inşa edildiğini de ortaya koyar. Nitekim o, bu hususu şöyle ifade eder:

(...) çağdaş bilimsel tin, bu yönüyle geçtiğimiz yüzyılların bilimsel tininden çok farklıdır, özellikle pragmatik hoşgörülerden ya da pozitivist bilinmezcilikten bir hayli uzaktır, son olarak da, geleneksel felsefi gerçekçilikle hiçbir ilişkisi yoktur. Demek ki, ikincil durumdaki bir gerçekçilik söz konusudur, alışılmış gerçekçiliğe tepki gösteren, dolaylımsız olanla tartışma içinde bulunan bir gerçekçilik, gerçekleşmiş ustan doğan, deneylenmiş ustan doğan bir gerçekçilik söz konusudur. Bu gerçekçiliğe denk düşen gerçek ise, bilinmez olan kendinde şeyin alanına atılmış değildir. Bambaşka bir numen zenginliğine sahiptir. Kendinde şeyin fenomenal değerlerin dışlanması dayanan bir numen olmasına karşı, bilimsel gerçek, bize kalırsa, deneyimin eksenlerini belirtebilecek bir numenal dokuya sahiptir. Böylece, bilimsel deneyim doğrulanmış bir ustur.<sup>766</sup>

Bachelard'ın gerçekçiliği, bilimsel olanın dışında kalan tüm gerçekliği, yani dışımızda var olan doğal bir gerçekliği, tümüyle inşa sürecine indirgemez veya onun bağımsız varlığını reddetmez. Aksine Bachelard'ın bilim felsefesinde doğa, bilimsel nesnenin inşa sürecinin temel bir unsuru olarak işlev görür. Ancak bilimsel bilginin yaratıcı ve eleştirel doğasını kavrayabilmek için doğal gerçekliğin bilimsel düşünce açısından

---

<sup>766</sup> Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, 11.

olumsuzlanması gerektiğini belirtir. Doğa ya da fiziksel gerçeklik, bilim için sabit ve verili bir temel sunmaz bunun yerine bilimsel pratiğin sorguladığı ve yeniden şekillendirdiği bir zemin olarak işlev görür. Bu süreçte, fenomenoteknik kavramı merkezi bir rol oynar. Bachelard, bilimsel nesnelere doğrudan doğadan türetilmediğini, aksine teoriler ve deneysel araçlar yoluyla yeniden inşa edildiğini vurgular. Bu inşa süreci, doğal olanın tamamen reddi değil onun bilimsel düşüncenin yaratıcı sürecine dahil edilmesidir. Bu bağlamda doğal olan, bilimsel düşüncenin inşa edeceği nesneyle sürekli bir gerilim içindedir. Ancak Bachelard'a göre bilimsel zihnin sağlıklı işleyebilmesi için yönünü "gerçek olandan yapaya, doğal olandan insanca olana, temsilden soyutlamaya" çevirmesi gerekir.<sup>767</sup>

Bachelard'ın gerçekçiliği, rasyonalite kuramıyla derin bir diyalektik içinde gelişir ve bu bağlamda ne epistemolojik ne de ontolojik düzeyde evrensel bir belirlenime sahiptir. Gerçekçilik Bachelard'ın düşüncesinde tarihselliğin ve inşacılığın çizdiği sınırlar içinde, şeylerin var olma tarzlarına dair yaratıcı ve eleştirel bir okuma sunar. Bu gerçekçilik, mutlak anlamda bir doğa yasası ya da evrensel bir hakikat olarak değil bilimin tarihsel bağlamlarda, toplumsal koşulların da etkisiyle şekillenen bir hareket tarzı olarak kendini gösterir. Rasyonalite ise bu gerçekçiliğin işlemlerini mümkün kılan bir motor gibidir; yeniliğin kapılarını aralarken, aynı zamanda bilimin karşılaştığı tarihsel ve toplumsal engellerle yüzleşir. Kanaatimize göre doğal olan ile yapay olanın diyalektik bir gerilim içinde şekillendiği bu süreçte Bachelard'ın rasyonalitesi, bilimsel bilginin yalnızca teorik bir çıkarım değil tarihsel ve toplumsal bağlamlarda işleyen yaratıcı bir inşa süreci olduğunu ortaya koyar. Doğa, burada durağan bir temel değil sorgulanan, yeniden inşa edilen ve bilimin yaratıcı eylemiyle dönüştürülen bir zemin olarak belirir. Bu meyanda Bachelard'ın gerçekçiliği, bilimin evrensel doğrular değil şeylerin sürekli dönüşen ve eleştirel olarak

---

<sup>767</sup> Bachelard, *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, 20.

yeniden inşa edilen varoluş biçimleriyle ilgilendiğini vurgular. Bu anlayışta gerçekçilik, sabit bir hakikat iddiası değil tarihselliğin içinde her an yeniden kurulan bir bilme tarzıdır. Rasyonalitenin işlemlerini sağlayan bu tarihsel bağlam, bilimin yaratıcı gücünü toplumsal koşullarla bütünleştirirken, bilimin ilerlemesine de sınırlar çizer. Bachelard, işte bu yaratıcı gerilimin içinde bilimin kendini nasıl yenilediğini ve engelleri aşarak nasıl bir varoluş biçimi inşa ettiğini anlamaya çalışır. Bu nedenle onun gerçekçiliğini, şeylerin var olma tarzlarının eleştirel ve tarihsel bir ifadesi olmaktan öteye geçmeyen bir yaklaşım olarak değerlendirmek pekala mümkündür.

Bachelard'ın bilimsel gerçekçiliği, bilimin yaratıcılığını ve nesnesini sürekli yeniden inşa etmesini vurgular. Bu yaklaşım, gerçekliğin sabitlenemeyeceğini, dinamik ve eleştirel bir süreç olduğunu epistemolojik düzlemde ortaya koyar. Ancak bu vurgu, gerçekliğin yalnızca bilginin inşa süreçleriyle kavranabileceği varsayımıyla, ontolojik bir belirsizliğe açık hale gelir. Bu noktada Searle, gerçekliği temsillerimizden bağımsız bir var olma tarzı olarak kavrar ki bu kavrayış, Searle'ün dışsal gerçekçiliğinin temelini oluşturur. Gerçekliğin böyle anlaşılması, şeylerin gerçekte nasıl olduklarını tam olarak belirlemese de anlamın ve eylemin mümkün olabildiği bir *olasılıklar uzayı* sunduğu fikrine dayanır.<sup>768</sup> Bu ontolojik ön kabul—Arka Plan varsayımı—rasyonalite, anlam ve iletişim gibi süreçlerin işlerliği için zorunlu görülür.<sup>769</sup> Temsillerimizin doğruluğunu tartışabilmek, anlam üretimini sürdürebilmek ve öznelerarası iletişimi kurabilmek için gerçekliğin bu yapısal temeli varsayılmak zorundadır.<sup>770</sup> Bu bağlamda Bachelard ve Searle gerçeklik kavramına farklı düzlemlerde yaklaşırlar. Bachelard, bilimin yaratıcı ve eleştirel doğasını öne çıkararak gerçekliğin sürekli yeniden inşa edilen bir süreç olduğunu savunurken Searle, anlam ve

---

<sup>768</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 227.

<sup>769</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 194; Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 22-23.

<sup>770</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 23; Searle, "Rationality and Realism, What Is at Stake?", 62-69, 81.

iletişimin sürdürülebilirliğini mümkün kılan ontolojik bir temel olarak gerçekliğe vurgu yapar. Biri bilimsel bilgi üretiminin dinamik yapısına, diğeri ise toplumsal anlamın ve rasyonel tartışmanın imkan koşullarına odaklanır. Bu iki yaklaşım, gerçeklik ve rasyonalitenin farklı ama tamamlayıcı boyutlarını ortaya koyar.

Searle'ün gerçekliğe dair yaklaşımı, onun dışsal gerçekçilik (*external realism*) adını verdiği ve Arka Plan varsayımı olarak konumlandığı temel bir ontolojik ön kabule dayanır. Bu görüşe göre bizim temsillerimizden bağımsız olarak bir dünyanın mevcut olduğu varsayımı, yalnızca bir bilgi iddiası olduğu kadar düşünce ve dilin işlemini mümkün kılan bir ön koşuldur. Searle bu görüşü şu şekilde açıklar:

Hazırlayıcı bir formülasyon olarak gerçekçiliği, dünyanın bizim temsillerimizden bağımsız olarak var olduğu görüşü olarak tanımlamıştım. Bundan, biz hiç var olmasaydık, ya da ifade, inanış, algı ve düşünce gibi hiçbir temsil var olmasaydı, yine de dünyanın çoğunun bundan etkilenmemiş olarak ayakta kalacağı sonucu çıkıyor. Bizim temsillerimizden etkilenen ve bu şekilde inşa edilen küçük bir bölümü hariç, dünya yine de var olacaktı ve şimdi nasılsa yine tam olarak aynı olacaktı. Bu düşüncenin bir başka sonucu ise şudur: Hepimiz öldüğümüzde ve bizimle birlikte temsillerimiz de yok olduğunda dünyanın çoğu özelliği, bundan hiçbir şekilde etkilenmeyecektir ve bu özellikler eskisi gibi devam edecektir. Söz gelişi, Himalayalar'da, kendime ve başkalarına 'Everest Tepesi' diye temsil ettiğim bir dağ olduğunu varsayalım. Everest Tepesi, benim ya da bir başkasının onu veya başka bir şeyi şimdiye kadar nasıl temsil ettiğimizden bağımsız olarak vardır. (...) Bu tartışmanın amacı açısından (...) gerçekliğin bizim temsil sistemimizin dışında ya da bu sistemin haricinde var olduğu düşüncesini taşıdığına işaret etmek için 'dışsal' metaforunu kullanıyorum.<sup>771</sup>

Bu alıntıya göre Searle'ün dışsal gerçekçilik anlayışı, dünyanın insan düşüncesi, algısı ya da temsilleriyle sınırlı olmadığını, onlardan bağımsız bir gerçeklik taşıdığını savunur. İlk bakışta bu görüş, sağduyunun gündelik hayattaki doğrudan sezgilerini andıran

---

<sup>771</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 191-192.

bir duruş sergiler.<sup>772</sup> Bu bağlamda G.E.R. Moore'un "iki el" kanıtı, bu fikri destekleyen çarpıcı bir örnek olarak öne çıkar. Nitekim Moore, "işte bir el ve işte diğer el" diyerek ellerini göstermiş ve doğrudan sağduyu yoluyla dış dünyanın varlığını ve gerçekliğini kanıtladığını ileri sürmüştür.<sup>773</sup> Aslında Moore'un dile getirdiği şey, "işte bir el" cümlesinde ifade edilen "bu bir insan elidir" şeklindeki inanca, duyarlar aracılığıyla edinilen somut algılar neticesinde dış dünyada bir elin var olduğu gerçeğinin tekabül etmesidir.<sup>774</sup> Bu meyanda Searle'un dışsal gerçekçiliği, yalnızca bağımsız bir gerçek dünyanın mevcudiyetini ortaya koyacak türden bir yaklaşım ise Moore'un sağduyu kanıtı, onun yaklaşımını haklı çıkarmak için oldukça kullanışlı bir argümandır. Ancak Searle dışsal gerçekçiliğin, bundan çok farklı bir iddiayı gündeme getirdiği konusunda ısrar eder. Moore'un kanıtının, kendi gerçekçilik anlayışı için geçerli bir argüman olamayacağını açıklarken, aynı zamanda dışsal gerçekçiliğin nasıl anlaşılması gerektiğini şu şekilde ortaya koyar:

Moore'un kanıtının kaygı verici en az iki özelliği olduğunu ileri sürmek istiyorum: İlki, Dışsal Gerçekçiliğin herhangi bir doğruluk koşulu olduğu varsayımdır. İkincisi ise, gerçekçiliğin 'uzaydaki' dışsal 'nesnelere' hakkında bir teori olduğunu ileri süren önceki varsayımla ilişkili bir varsayımdır. Bu görüşlere karşı olarak, benim ileri sürmek istediğim iddialar ise şunlardır: Birincisi, her ne kadar aralarında keskin bir ayrım olmasa da doğruluk koşulları ve arılaşılabirlik koşulları arasında genel bir ayrım yapmamız gerekir. Bir sözün doğruluk koşullarının paradigmatik örneklerine benzemeyen arılaşılabirlik koşulları vardır, (...) Dışsal Gerçekçiliği varsaymaksızın, sözcelemeleri normalde anladığımız şekilde anlayamayız. Ayrıca, ilgilendiğimiz düşünce ve söz türleriyle ilgilenmek için dahi Dışsal Gerçekçiliği varsaymış olmak zorundayız. Bu nedenle Dışsal Gerçekçiliğin önvarsayılması, geniş bir düşünce ve dil yığını için gerekli bir önvarsayımdır. Bu önvarsayımdan, mesela

---

<sup>772</sup> Drew Khlentzos, "Challenges to Metaphysical Realism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta, 2021. (Erişim 5 Mart 2025)

<sup>773</sup> G.E. Moore, "Proof of an External World", *G.E. Moore: Selected Writings*, ed. Thomas Baldwin (New York: Routledge, 1993), 164-165.

<sup>774</sup> G.E. Moore, "A Defence of Common Sense", *G.E. Moore: Selected Writings*, ed. Thomas Baldwin (New York: Routledge, 1993), 128.

dünyanın düz olduğuna dair önvarsayımımızdan, yüzyıllar önce vazgeçtiğimiz gibi vazgeçemeyiz. Moore'a vermek istediğim ikinci karşılık şudur: Dışsal Gerçekçiliği, öngörüldüğü şekliyle deneysel bir tez olarak değil de belli tür tezlere sahip olma üzerine akledilebilirlik koşulu olarak bir kez düşündüğümüzde, o zaman onun 'uzay'da 'nesnelere'in var olması teorisiyle özel bir bağlantısının olmadığını görebiliriz. (...) Bizim 'nesnelere' ve 'uzay (mekan)' kavramlarımız köklü bir biçimde değiştirilmiş olarak öngörülse bile -ki gerçekte atomik teori ve görelilik teorisi tarafından değiştirilmiştir- Dışsal Gerçekçilik yine de dokunulmadan kalır. İtina ile vurgulayacak olursak, dışsal gerçekçilik, şeylerin nasıl olduklarına ilişkin bütün temsillerden bağımsız olarak, oldukları şeyi olmalarının bir yolu bulunduğu tezidir.<sup>775</sup>

Bu alıntıda görüleceği üzere Searle dışsal gerçekçiliğin, Moore'un sağduyusal gerçekçiliğiyle temellendirilmesinden çok daha kapsamlı ve temel bir kavrayışa dayandığını savunur. Moore'un dışsal gerçekçiliği, uzayda nesnelere varlığı gibi basit bir fiziksel gerçeklik önermesiyle ilişkilendirmesine karşı çıkan Searle, bu yaklaşımın dışsal gerçekçiliğin asıl mahiyetini göz ardı ettiğini belirtir. Gerçekten de dışsal gerçekçilik, fiziksel dünyanın varlığını savunan bir tez değildir; bu gerçekçilik, insan düşüncesinin ve dilinin anlamlılığını mümkün kılan bir önvarsayımı temsil eder. Searle'e göre dışsal gerçekçilik, yalnızca doğruluk koşullarını tanımlamakla sınırlı olmayan, dil ve düşüncenin anlamlı bir şekilde işleyebilmesi için temel bir zemindir. Bu zeminin varlığı, bir ifadenin anlamlı olmasını sağlayan önvarsayımları içerir ve bir ifadeyi doğrulamanın ötesine geçerek, ifadenin dünyadaki gerçeklik ile kurduğu karmaşık ilişkiyi belirler. Ancak Searle'ün bu vurgusu, gerçekçiliğe dair yapılan iki büyük hatayı ortadan kaldırmayı amaçlar.

Bunlardan ilki, dünyanın bir doğrulanabilirlik koşulu olarak görülmesidir. Searle, dünyanın yalnızca bir farkındalık ve inanç yaratma rolüne sahip olduğunu söyler; onun

---

<sup>775</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 226-227.

düzeni, doğru ya da yanlış kategorilerinin ötesinde, yalnızca “olduğu gibi” var olur.<sup>776</sup> Ayrıca Searle’ün bu noktada kullandığı bir metafor, bu hatayı daha net açıklamayı amaçlar: “İnancı sol elimde, gerçekliği de sağ elimde tutup uyuşup uyuşmadıklarına bakarak”<sup>777</sup> bir inancın doğruluğunu belirlemek saçmadır.<sup>778</sup> Bu ifade, geleneksel anlamda olgu ile ifade karşılaştırmasına dayanan doğruluk anlayışının yetersizliğini eleştirir. Ona göre olgu kavramını dış dünyadaki nesneyle özdeşleştirmek, gerçekliğin doğasını basitleştiren bir yaklaşımdır. Oysa olgu, salt bir nesne ya da dilsel bir yapı değil ifadede belirtilen doğruluk koşulunu karşılayan dünyadaki bir koşuldur. Bu bağlamda, gerçeklik bir doğrulama aracı değildir. Örneğin “araba anahtarı masanın üzerinde” ifadesi, yalnızca bir dilsel iddia değil aynı zamanda bir doğruluk talebidir. Bu talep, dünyada belirli bir koşulun, örneğin araba anahtarının gerçekten de masanın üzerinde olması gibi, var olmasına bağlıdır.<sup>779</sup> Ancak burada doğrulama eylemi dünyaya ait bir özellik değil epistemik failin başarısıyla ilgilidir. Doğru ya da yanlış, dünyanın değil ifade sahibinin ifadeye uygun bir şekilde koşulları belirleyip belirleyememesine dayanır.<sup>780</sup> Bu durum dünyanın düzeninin kendisini doğruluk kategorilerinden bağımsız bir yapı olarak ortaya koyar. Searle bu yaklaşımı yalnızca doğruluk koşulları ile sınırlamaz. Ona göre gerçekçiliğin yanlış yorumlanmasının temelinde onun epistemolojik bir kuram olarak ele alınması yatar. Bu düşünsel çerçeve Searle’ün şu ifadesinde net biçimde ortaya konur:

Bu noktaları özetleyecek olursak, benim kullandığım anlamda gerçekçilik ne bir doğruluk teorisi ne bir bilgi teorisi ne de bir dil teorisidir. Eğer bir sınıflandırmada ısrar edilecekse denebilir ki, gerçekçilik ontolojik bir teoridir ve bizim temsillerimizden tamamen bağımsız bir gerçekliğin var olduğunu öne sürer.<sup>781</sup>

---

<sup>776</sup> Prado, *Searle and Foucault on Truth*, 136.

<sup>777</sup> Prado – Searle arasında kişisel yazışmalar; akt; Prado, *Searle and Foucault on Truth*, 59.

<sup>778</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 256.

<sup>779</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 261-262.

<sup>780</sup> Prado, *Searle and Foucault on Truth*, 64.

<sup>781</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 194.

Bu alıntıdan çıkan sonuç, dışsal gerçekçiliğin dilin anlamlılık zeminini oluşturan bir ontolojik önkoşul olduğudur. Bu zemin olmadan, dil ve düşünce kaçınılmaz biçimde çöker. Dünya, doğru ya da yanlış kategorileriyle şekillendirilmek için değil ifade edilen anlamın varlık bulabileceği koşulları sunmak için vardır. Searle'ün bu yaklaşımı, epistemolojik gerçeklik anlayışından uzaklaşmak bir yana dünyayı insan bilincinin ihtiyaçlarından bağımsız bir fenomen olarak değerlendirmeyi önerir. Dünya “başarı” ya da “başarısızlık” bilmez; orada sadece olaylar gerçekleşir.<sup>782</sup> Gerçekçilik ise, bu olayları anlamlandırmamız için gerekli olan ontolojik temelin adıdır. Bu nedenle, Searle, dışsal gerçekçiliğin bir varsayımsal kabul olmaktan çok dil ve düşüncenin işleyebilmesi için zorunlu bir ontolojik temel olduğunu belirtir. Eğer dışsal gerçekçiliği reddedilecek olunursa, sadece ifadelerin doğruluk ya da yanlışlık ölçütlerini değil aynı zamanda bu ifadelerin anlamlılık zemini de ortadan kalkar. Dışsal gerçekçilik, gündelik yaşamda veya bilimsel söylemlerde genellikle kabul edilen, ancak sorgulandığında dilin ve düşüncenin anlamını bozan bir varsayımdır.

Searle'ün gerçekçiliğe dair tespit ettiği ikinci hata, dışsal gerçekçiliğin yalnızca belirli türde fiziksel nesnelere varlığına dair bir iddiadan ibaret olduğu şeklindeki dar bir anlayışla sınırlandırılmasıdır.<sup>783</sup> Ona göre dışsal gerçekçilik, şeylerin nasıl olduklarına ilişkin tüm temsillerden bağımsız olarak oldukları şeyi olmalarının bir yolu olduğu anlayışına dayanır. Bu anlayış, dışsal gerçekçiliği fiziksel dünya ile sınırlamaktan çok tüm varlıkların insan temsillerinden bağımsız olarak kendi ontolojik varlıklarına sahip olduğunu ifade eden bir ilke hâline getirir. Ancak bu noktada Searle, gerçekçiliğin bir ontolojik kuram olarak doğrudan bilimsel modellerle özdeşleştirilmesinin, gerçekliğe dair bir başka hatalı yaklaşıma yol açtığını ifade eder. Gerçekliği belirli bir bilimsel kuram

---

<sup>782</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 80.

<sup>783</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 45.

veya modellerle ilişkilendirerek ona mutlak bir biçim ve epistemik içerik kazandırmak bilimin doğası gereği değişken olan çerçevesine aykırıdır. Her bilimsel model, gerçekliğin yalnızca bir yönünü anlamaya katkı sağlar, ancak gerçeğin kendisini tam anlamıyla temsil etmez. Bu durum Newton'un yasalarının, Einstein'ın görelilik kuramıyla sınırlandırıldığı; Bohr'un atom modelinin, kuantum mekaniğinin olasılık temelli anlayışıyla yer değiştirdiği; Euklidesçi geometrinin ise eliptik ve hiperbolik geometrilerin evreni daha karmaşık bir biçimde açıklamasıyla aşılması gibi örneklerde açıkça görülür. Bilimsel kuramların zaman içindeki dönüşümü, bilimsel bilginin geçici doğasını ortaya koyar ve Searle'ün gerçekçiliğiyle uyumlu bir şekilde hiçbir bilimsel modelin gerçekliğin nihai ve mutlak bir açıklamasını sunamayacağını vurgular. Başka bir deyişle gerçekliğe ilişkin tüm bilgi iddiaları, her zaman bir bakış açısına, belirli bir perspektife dayanır.<sup>784</sup> Bu iddiaların ifade edilmesi, doğrulanması veya test edilme süreci, belirli bir dil ve ona bağlı kavramsal şemalar gibi tarihsel olarak belirlenmiş sosyo-kültürel araçlarla şekillenir. Bu nedenle her bilgi iddiasının, aynı zamanda geçici olması ve sürekli olarak düzeltmeye tabi olması kaçınılmazdır.<sup>785</sup> Fakat bilgi iddialarının geçici, perspektifsel ve tarihsel olması, gerçekçiliği bir ontolojik zemin olarak benimseyen bir yaklaşımı geçersiz kılmaz; tam aksine, gerçekliğin çok yönlü ve farklı kavramsal şemalarla temsil edilebilir bir olgu olduğunu doğrular.<sup>786</sup> Gerçeklik, farklı bilimsel modeller ve temsil sistemleriyle açıklanabilir; ancak bu açıklamalar arasında bir indirgemeye ya da mutlak bir çerçeveye sıkışmaya izin verilmez. Dolayısıyla dünyadaki şeylere dair bilimsel bilgi yapılarında köklü değişimler meydana gelebilir; fakat bu, gerçekçiliğin kendisinin değiştiği veya tümüyle toplumsal inşa olduğu anlamına gelmez.

---

<sup>784</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 189.

<sup>785</sup> Searle, *Philosophy In A New Century*, 9.

<sup>786</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 206.

Searle gerçekçilik karşıtı yaklaşımların, bilimsel bilginin değişimlerini yanlış bir şekilde gerçekliğin bir inşası olarak yorumladığını ve bu tür iddiaların meşru bir temele dayanmadığını açıkça belirtir.<sup>787</sup> Bu perspektiften bakıldığında dışsal gerçekçilik, dünyanın maddi düzenini değil tüm varlıkların kendi iç ontolojik tutarlılıklarını kapsar. İnsan bilinci, dil ve kültür gibi soyut fenomenler bile bu anlayışa göre dışsal gerçekçiliğin kapsamı dışında değildir. Bu durum dışsal gerçekçiliğin yalnızca fiziksel dünyanın değil tüm varlık alanının temelini oluşturduğunu ifade eder. Gerçekçiliğin doğrulanabilir bir koşul olamayacağına ve özünde ontolojik bir önvaryım olduğuna dikkat çeken Searle, bu yaklaşımla gerçekliğin yalnızca belirli bilimsel kuramların sonuçlarıyla özdeşleştirilemeyeceğini savunur.<sup>788</sup> Ona göre gerçeklik, bilimsel kuramların ya da dışsal ‘nesnel’ hakkında oluşturulan kuramların kendisinden türediği daha geniş bir çerçeveyi temsil eder. Bu çerçeve, bilimsel düşüncenin ve insan temsil sistemlerinin sınırlarını belirlemekten ziyade bu tür çabaların mümkün olmasını sağlayan ontolojik zemini oluşturur; zira dünyayı anlamak için yapılacak her girişim, şeylerin bir var olma tarzı olduğunu önceden varsayar.<sup>789</sup> Searle, bu durumu şu şekilde temellendirir:

Gerçek dünya hakkında yapılan şu ya da bu iddianın yadsınması, şeylerin bizim iddialarımızdan bağımsız bir var olma tarzı olduğunu bir ön şart olarak varsaymaktadır. Çok daha derin seviyede düşündüğüm şey aslında şudur: Dışsal gerçekçilik bir teori değildir. Dışsal gerçekçilik orada dışarıda bir dünya olduğuna dair inandığım bir görüş değildir. Daha ziyade, gezegenlerin hareketleri türünden şeyler hakkındaki görüş ve teorilerin benimsenmesinin mümkün olması için gerekli olan bir çerçevedir. Güneş merkezli güneş sistemi gibi bir teorinin doğruluğunu tartıştığımızda, şeylerin gerçekten bir var olma tarzı olduğunu tartışmasız kabul etmek zorunda kalırsınız. Aksi takdire tartışma başlatılamaz. Tartışmanın terminolojisinin bizatihi kendisi anlaşılabilir olur. Fakat bu varsayım yani şeylerin, bizim onların ne durumda olduklarına dair

---

<sup>787</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 11-12.

<sup>788</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 45.

<sup>789</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 42.

temsillerimizden bağımsız bir biçimde, bir var olma tarzı olduğu varsayımı, dışsal gerçekçiliğin kendisidir. Dışsal realizm şu ya da bu nesnenin mevcudiyeti konusundaki bir iddia değil, daha ziyade bizim bu tür iddiaları anlama tarzımızın önceden varsayılmasıdır. Tartışmaların daima sonuçsuz görünmesinin sebebi budur. Darwinci evrim kuramı hakkındaki bir konuyu az çok sonuca ulaştırabilir bir biçimde çözebilirsiniz; farkat gerçek dünyanın mevcudiyeti konusundaki tartışmayı o şekilde çözüme kavuşturamazsınız; zira bu türden her çözüm gerçek dünyanın mevcudiyetini bir önkoşul olarak varsayar. Bu demek değildir ki gerçekçilik ispatlanamaz bir teoridir; daha ziyade şu anlama gelir ki, gerçekçilik hiç de bir teori değil, teorilere sahip olmamızı mümkün kılan çerçevedir.<sup>790</sup>

Searle'ün dışsal gerçekçilik anlayışı, yukarıdaki alıntıda açıkça ifade edildiği üzere gerçeklik tartışmalarını çerçeveleyen temel bir altyapıyı tanımlar. Dışsal gerçekçilik, herhangi bir teori ya da bilgi iddiası sunmaz; onun amacı, bu tür iddiaların anlamlı bir şekilde dile getirilebilmesi için gerekli düşünsel zemini sağlamaktır. Bu çerçeve teorilerin ve bilgi iddialarının var olabilmesi için temsillerden bağımsız bir varlık tarzını önkoşul kabul eder. Dışsal gerçekçilik, dünyanın bir şekilde mevcut olduğunu varsayar, ancak bu varsayım, dünyanın ne olduğu ya da nasıl bir yapıya sahip olduğu hakkında herhangi bir açıklama içermez. Bu anlayış, dışsal gerçekçiliğin maddi şeylerle ya da nesnelere ilişkilendirilmemesi gerektiğini ortaya koyar. Örneğin atomların varlığına ilişkin tartışmalar bu çerçevede değerlendirilebilir. Atomların yapısı veya özellikleri üzerine birçok teori geliştirilebilir; ancak bu teorilerin anlamlı olabilmesi, atomların temsillerden bağımsız bir varlık tarzına sahip olduğunun varsayılmasını gerektirir. Ancak bu varsayım, atomların tam olarak nasıl bir yapıya sahip olduğu ya da onların varlığına dair kesin bir doğrulama sağlamaz. Hatta atomların var olmadığı bir durumda bile dışsal gerçekçilik geçerliliğini korur.

---

<sup>790</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 43-44; Searle, *Mind, Language And Society*, 31-32.

Searle, yukarıda verilen alıntıda dışsal gerçekçiliği “orada dışarıda bir dünya var” gibi basit bir varsayımla karıştırmaya yönelik eğilimleri de açıkça reddeder. Dışsal gerçekçilik, dünyanın gerçekte nasıl olduğuna ya da maddi şeylerin doğasına dair bir iddia sunmaz; aksine bu tür iddiaların anlamlı bir şekilde tartışılabilmesi için gereken zemini sağlar. Ancak bu zemin dışsal gerçekçiliğin yalnızca bir kuram ya da görüş olmadığını vurgulamakla sınırlı değildir. Searle, çok daha derin bir felsefi yanılığa işaret eder: Gerçekçilik, ne zihinden bağımsız “öylece duran” bir dünya inancına dayanır ne de fiziksel nesnelere ya da zaman ve mekândaki maddi şeylere dair bir tez oluşturur. Onun amacı, gerçekliğin herhangi bir biçimde betimlenmesi değil gerçeklik hakkında konuşmanın koşullarını açıklığa kavuşturmadır. Bu nedenle dışsal gerçekçilik, dünyanın doğasıyla ilgili soruların ötesinde düşüncenin işleyebilmesi için zorunlu olan bir varsayımı ifade eder. Bu yönüyle Searle’ün gerçekçilik anlayışı hem nesnelere indirgenen yaklaşımlardan hem de gerçekliği sabit bir varlık anlayışına sıkıştıran epistemolojik tuzaklardan bilinçli bir şekilde kaçınır. Bu bağlamda gerçekçiliğin dünyanın doğasına veya maddi şeylere ilişkin bir tez olmadığını açıkça ifade eden şu sözleri, onun yaklaşımını daha net bir şekilde anlamamızı sağlar:

Gerçekçiliğin, dünyanın gerçekte nasıl olduğuna ilişkin bir tez olmadığı tam olarak anlaşılmalıdır. Biz dünyanın her bir detayında nasıl olduğu konusunda tamamen yanılabiliriz; fakat gerçekçilik halen doğru olabilir. Gerçekçilik, mantıksal olarak bütün insanların temsillerinden bağımsız şeylerin olduğuna ilişkin bir yolun var olduğu görüşüdür. Gerçekçilik, şeylerin ne halde olduğunu değil sadece onların olduklarına dair bir yolun bulunduğunu söyler. Yukarıdaki iki cümledeki ‘şeyler’ ile maddi nesnelere, hatta nesnelere bile kastedilmez. Bu, ‘Yağıyor’daki yağın şey gibi göndermede bulunan bir ifade değildir. Gerçekçilik, örneğin Everest Tepesi’nin varlığını iddia eden bir teori olamaz; çünkü Everest Tepesi hiç olmasaydı da

gerçekçilik dokunulmadan kalacaktı. Everest Tepesi için geçerli olan, genel anlamda tüm maddi nesnelere için de geçerlidir.<sup>791</sup>

Bu açıklamalar Searle'ün gerçekçiliği nasıl kavradığını ve bu kavrayışın ne tür yanlış anlamaları hedef aldığını açık biçimde ortaya koyar. Başka bir deyişle Searle'ün gerçekçilik kavrayışı, felsefi geleneğin bu kavramla ilişkilendirdiği muğlaklıkları gidermeyi hedefler. Gerçekçiliğin maddenin doğası ya da zaman ve mekânda yer alan nesnelere dair bir tartışma konusu olduğu düşüncesini kökten reddeder. Ona göre bu tür bir yaklaşım, gerçekçiliğin temel işlevini yanlış anlamaktan kaynaklanır. Gerçekçilik, dünyanın belirli bir şekilde var olduğu ya da varlıkların maddi bir düzen içinde sıralandığı iddiasını taşımadığı gibi, bu tür iddiaların alanına da girmez. Bunun yerine dünyanın bizim temsillerimizden bağımsız bir şekilde var olma tarzına sahip olduğunu kabul etmeye odaklanır.<sup>792</sup> Searle bu noktada, Everest Tepesi gibi örneklerle gerçekçiliğin maddi şeylere ya da nesnelere indirgenemeyeceğini vurgular. Bu tür bir indirgeme, gerçekçiliği nesnelere fiziksel mevcudiyetiyle sınırlamak anlamına gelir ki, bu da gerçekçiliği yanlış bir zeminde tartışmaya yol açar. Everest Tepesi'nin var olmaması durumunda bile gerçekçiliğin geçerliliğini koruyacağı fikri, bu muğlaklığı ortadan kaldırmayı amaçlar. Çünkü gerçekçilik, herhangi bir nesnenin varlığına dayalı bir teori değil, şeylerin temsillerden bağımsız bir şekilde mevcut olduğuna ilişkin genel bir önkabulden ibarettir. Bu anlayış, gerçekçiliği tarih boyunca yüklenen ontolojik anlamlardan arındırır ve onu felsefi bir çerçevede konumlandırır. Açıkçası Searle, gerçekçiliğin maddi şeyler ya da nesnelere üzerinden tanımlanmasının felsefeyi yanlış yönlendirdiğini ve bu kavramın asıl işlevini gölgelediğini öne sürer. Gerçekçilik, dünyanın doğasına dair kesin bir iddia değil bu doğaya dair herhangi bir iddiayı mümkün kılan düşünsel bir önkoşuldur. Felsefi geleneğin, özellikle gerçekçilik

---

<sup>791</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 195.

<sup>792</sup> Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, 45.

ile idealizm arasındaki tartışmalarda, bu ayrımı gözden kaçırmaması, Searle'ün bu kavramı yeniden ele alma gerekliliğini doğurur.<sup>793</sup> Onun yaklaşımı gerçekçiliği, nesnelere ya da fiziksel olgulara yüklenen tarihsel anlamlarından arındırarak temsillerden bağımsız varlık tarzının mantıksal bir altyapısı olarak tanımlamayı hedefler. Böylesi bir hedef, gerçekçiliği maddenin varlığı ya da yokluğu bağlamında tartışmaktan uzaklaştırarak felsefi söylemi daha soyut ve kavramsal bir düzeye taşır. Özetle Searle'ün gerçekçiliği ele alış biçimi, yalnızca felsefi geleneğin ontolojik ve epistemolojik muğlaklıklarını gidermekle sınırlı kalmaz aynı zamanda gerçekçiliği, temsillerden bağımsız bir varlık tarzı olarak yeniden yorumlar. Bu yeniden yorumlama, gerçekçiliğin maddenin varlığına ya da fiziksel nesnelere doğasına dair bir tartışma konusu olmaktan çıkarılmasını sağlar. Ancak bu noktada Searle'ün gerçekçilik anlayışını, bilimsel bilgi ve yaratıcı epistemoloji bağlamında gerçekliği ele alan Bachelard'ın yaklaşımıyla karşılaştırmak önemlidir. Her iki düşünürün gerçekçilik üzerine geliştirdiği özgün bakış açıları, farklı bağlamlarda ortaya çıkan bu kavramın daha geniş bir çerçevede değerlendirilmesine imkân tanır.

Bu başlık altında yürütülen tartışmalar yalnızca Bachelard ve Searle'ün gerçekçilik anlayışlarını karşılaştırmak için değil aynı zamanda çalışmamızın temel iddialarından birini—rasyonalitenin işlemesi için belirli bir gerçeklik zeminine ihtiyaç duyulduğu fikrini—temellendirmek amacıyla yapılmıştır. Çünkü burada savunduğumuz üzere araçsal rasyonalitenin dayandığı gerçeklik anlayışı, sabit, nesnel ve değişmez bir zemin varsayımına dayanır. Bu anlayış hem epistemolojik hem de ontolojik düzlemde katı bir çerçeve sunarak yaratıcı düşüncenin ve eleştirel yenilenmenin önünü tıkar. Boşluktaki rasyonalite kavrayışı ise bu katı zemine karşı esnek, dönüşebilir ve sorgulanabilir bir gerçeklik anlayışı önererek araçsal rasyonalitenin sınırlarını aşmaya yönelik felsefi bir zemin sunar. Bu noktada

---

<sup>793</sup> Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, 194.

Bachelard ve Searle'ün gerçekçiliğe yaklaşımları, boşluktaki rasyonalite anlayışının kavramsal temelini oluşturmaktadır. Her iki düşünürde de gerçeklik, edilgin bir gözlem nesnesi ya da değişmez bir hakikat alanı olarak değil düşüncenin, bilginin ve anlamın işlemeye başlayabilmesi için gerekli olan dinamik bir zemin olarak kavranır.

Bu çerçevede Bachelard ve Searle'ün gerçekçilik anlayışları farklı bağlamlarda gelişmiş olsa da tamamlayıcı bir biçimde birbirlerini güçlendiren iki yönelim sunar. Bizim değerlendirmemize göre Searle'ün dışsal gerçekçilik anlayışı, felsefi gelenekte gerçekçilikle ilişkilendirilen ontolojik ve epistemolojik muğlaklıkları gidermeye yönelik güçlü bir katkı sunmaktadır. Searle gerçekçiliği herhangi bir fiziksel nesnenin varlığına dair bir önerme olarak değil düşünce ve dilin anlamlı biçimde işleyebilmesi için zorunlu olan mantıksal bir önkabul olarak kavramsallaştırır. Gerçekliği “dünyanın gerçekte nasıl olduğu” sorusundan ayırarak bu tür soruların kendisinin anlamlı hale gelebilmesini mümkün kılan önkoşul olarak konumlandırır. Bu bağlamda gerçeklik, nesnel düzenin bir temsili olmaktan ziyade temsillerin işleyebilmesini mümkün kılan düşünsel bir altyapıdır. Bu yaklaşım, araçsal rasyonalitenin dış dünyayı salt hesaplamaya açık bir alan olarak görmesine karşı anlamın oluşabilmesi için daha önsel ve işlemeye açık bir çerçevenin gerekli olduğunu gösterir. Bachelard ise gerçekliği, bilimsel bilgi üretiminin yaratıcı ve dönüşümcü doğasına içkin bir yapı olarak ele alır. Ona göre bilim yalnızca var olanı betimlemekle yetinmez; kuramsal ve deneysel müdahaleler yoluyla yeni gerçeklikler inşa eder. Dolayısıyla sabit ve mutlak bir hakikat anlayışı, bilimin eleştirel karakteriyle bağdaşmaz. Bachelard'ın epistemolojik gerçekçiliği, bilginin her defasında yeniden kurulması gerektiği fikriyle şekillenir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, araçsal rasyonalitenin belirlenmiş bilgi alanlarına sıkışmış yapısına karşı bilginin boşluklardan ve kesintilerden doğan yaratıcı potansiyelini vurgular. Gerçeklik, durağan değil kurucu bir etkinlik alanıdır. Her iki düşünürde de gerçekçilik anlayışı, metafiziksel gerçekçiliğe yönelik ortak bir eleştiri zemininde buluşur. Searle, gerçekliği

belirli nesnelere ya da fiziksel varlıklara indirgemeyi eleştirirken Bachelard, zihni edilgen bir konuma hapseden sabit gerçeklik anlayışının bilimsel ilerleme ile bağdaşmadığını savunur. Kanaatimize göre, bu ortak eleştiriler, rasyonalitenin statik bir içerikten ziyade dinamik, tartışılabilir ve üretken bir süreç olduğunu ortaya koyar. Araçsal rasyonalitenin daraltıcı mantıksallığı karşısında, gerçekliğin sabit bir zemin değil eleştirel düşünceyi mümkün kılan bir koşul olarak anlaşılması, rasyonaliteyi yalnızca doğruyu tespit eden bir araç olmaktan çıkararak, anlam kuran, yeniden inşa eden bir yeti olarak öne çıkarır.

Bu noktada ‘boşluktaki rasyonalite’ kavramımız, tam da Bachelard ve Searle’ün gerçekçilik anlayışlarının kesiştiği yerde vücut bulur. Searle açısından bu boşluk, düşüncenin anlam üretmeye başlayabilmesi için gerekli olan görünmeyen bir mantıksal çerçevedir; temsillerin ötesinde, onların ortaya çıkmasını mümkün kılan düşünsel bir altyapıdır. Bachelard açısından ise boşluk, bilimin yaratıcı etkinliğinin filizlendiği, kavramsal engellerin dönüştürücü işlev kazandığı üretken bir alandır. Bilim bu boşlukta, yalnızca engelleri aşmakla kalmaz aynı zamanda yeni anlam yapıları ve gerçeklik biçimleri inşa eder. Bu iki yaklaşım birlikte düşünüldüğünde, boşluk artık bir yetersizlik değil düşüncenin engellerle karşılaştığı ve bu karşılaşmadan doğan potansiyelle yeniden kurulduğu dinamik bir olanak alanı olarak belirir. Sonuç olarak gerçekliğin bu iki yönlü kavranışı —bir yanda Searle’ün sunduğu mantıksal ve önsel zemin, diğer yanda Bachelard’ın gösterdiği yaratıcı ve dönüştürücü potansiyel— rasyonalitenin hem işlemlerini mümkün kılan altyapıyı hem de bu altyapı üzerinde kurulan eleştirel süreci birlikte açıklar. Boşluktaki rasyonalite araçsal rasyonalitenin kapalı ve hesaplama dayalı yapısına karşı, düşüncenin işlemlerini sağlayan esnek bir zemin ve bu zeminde inşa edilen yaratıcı anlam süreçleri sunar. Bu kavrayış, rasyonalitenin yalnızca teorik bir işleyiş değil aynı zamanda bilimsel ve düşünsel ilerlemenin yaratıcı temelini oluşturan bir süreç olarak yeniden değerlendirilmesine imkân tanır.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çalışmamız, insan rasyonalitesini yalnızca hesaplamalı modeller yoluyla açıklamaya çalışan yaklaşımların düşünsel sınırlarını tartışmıştır. Özellikle yapay zeka araştırmaları sonrası giderek belirginleşen bu eğilim, zihinsel süreçleri algoritmik işlemlere indirgemiş ve anlamın yalnızca biçimsel yapılardan türeyebileceği varsayımını öne çıkarmıştır. Tarihsel olarak Alan Turing'in "Makineler düşünebilir mi?" sorusuyla temellenen bu yaklaşım, dil ve düşünceyi işlevsel ve sözdizimsel düzeyde çözülebilir yapılar olarak ele almıştır. Ancak bu model, anlamın bağlamsal, yönelimsel ve öznelarası doğasını ihmal etmiş; insan zihnini hesaplamaya indirgenebilir bir sistem gibi görerek, rasyonalitenin yaratıcı ve etik boyutlarını göz ardı etmiştir. Çalışmamız, bu indirgemeci eğilimi hem felsefi hem de tarihsel düzlemde sorgulamıştır. Bachelard'ın bilgi üretiminde kesintiler, sıçramalar ve kavramsal kopuşlar üzerinden geliştirdiği bilim anlayışı ile Searle'ün anlam, bilinç ve toplumsal gerçeklik üzerine kurduğu çözümler, bu sorgulamanın teorik dayanaklarını oluşturmuştur. Tartışmamız boyunca, insan düşüncesini sabit bir sistemde işlerlik kazanan işlevsel algoritmalarla açıklamaya çalışan modellere karşı, rasyonalitenin dinamik, bağlama duyarlı ve çok boyutlu doğasına dikkat çekilmiştir. Hesaplamalı modellerin sağladığı faydaları teslim etmekle birlikte çalışmamız, bu modellerin temsil edemediği alanlara odaklanarak alternatif bir düşünme zeminini mümkün kılmayı amaçlamıştır.

Açıkça söylemek gerekirse hesaplamalı yaklaşımlar, rasyonaliteyi tanımlama ve işleme çabasında dikkate değer avantajlar sunmuştur. Özellikle araçsal rasyonalitenin sistematik, hedefe yönelik ve ölçülebilir yapısı sayesinde karmaşık problemlerin çözümlenmesi, karar süreçlerinin standartlaştırılması ve nesnel çıktılar üretilmesi mümkün hale gelmiştir. Bilimsel etkinlikte bu yaklaşım, deney tasarımlarının optimize edilmesinden veri analizlerinin otomatikleştirilmesine kadar birçok alanda işlevsel

sonuçlar üretmiştir. Benzer şekilde gündelik yaşamda da bu rasyonallite biçimi belirgin biçimde etkisini göstermektedir. Örneğin bir ğrenci sınav başarisını artırmak için ders çalışma programı yaparken, bir birey sağlıklı yaşam için beslenme ve egzersiz düzenini planlarken ya da bir çalışan kariyer hedefleri doğrultusunda yetkinliklerini geliştirmeye odaklanırken hep belirli amaçlara ulaşmak için en uygun araçları seçme yönelimi içinde hareket etmektedir. Mali planlamadan seyahate, teknolojik alışverişten zaman yönetimine kadar birçok tercih, araçsal rasyonallitenin yönlendirmesiyle yapılandırılmakta; bireyler bu sayede daha etkili, verimli ve kontrollü bir yaşam kurgulamaktadır. Kurumsal düzeyde ise şirketler, kr maksimizasyonu, pazar payı genişletme ya da sürdürülebilirlik gibi hedeflerine ulaşmak için detaylı veri analizleri, stratejik planlama ve performans yönetimi araçları kullanmakta, karar alma süreçlerini ölçülebilir çıktılar üzerinden rasyonelleştirmektedir. Etik alanda da örneğin otonom araçların karar sistemlerinde olduğu gibi, en az zarar prensibine dayalı hesaplamalı modeller geliştirilmektedir. Bu tür katkılar, araçsal rasyonallitenin öngörülebilirlik, istikrar ve operasyonel verimlilik sağlama konusundaki gücünü açıkça ortaya koymaktadır. Ancak tüm bu avantajlara rağmen çalışmamız, insan zihninin bu tür sistemlerle tamamen temsil edilemeyeceğini; bilincin, anlamın ve kararın çok katmanlı doğasının bu yaklaşımlarla sınırlı bir biçimde kavrandığını savunmuş ve bu bağlamda beş temel sınırlılığı belirleyerek tartışmaya açmıştır.

Bu amaç doğrultusunda çalışmamız, araçsal rasyonallitenin somut bir ürünü olan hesaplamalı yaklaşımlar ekseninde beş temel sınırlılığı tespit etmiş ve tartışmalarını bu sınırlılık çerçevesinde yürütmüştür. İlkin hesaplamalı yaklaşımlar, anlamın yalnızca sözdizimsel yapılardan doğduğunu varsaymakta bağlam, yönelimsellik ve deneyim gibi kurucu unsurları sistematik biçimde dışarıda bırakmaktadır. Bu indirgemeci anlayış, dilsel ve anlamsal süreçleri, yaşayan bir pratik olmaktan çıkararak, biçimsel algoritmalara

indirger. İkinci olarak bu yaklaşımlar zihni, simgesel veriler işleyen işlevsel bir sistem olarak kavramsallaştırmakta ve zihinsel süreçleri hesaplanabilirlik ve işlevsellik çerçevesine hapsedmektedir. Oysa insan zihni, aynı anda hem kavramsal hem de hayal gücüne dayalı düşünme kiplerini taşıyan çok katmanlı bir yapıdır. Üçüncü olarak hesaplamalı yaklaşımlar insanı her zaman tutarlı ve hedefe yönelik davranan bir varlık olarak ele almakta, rasyonalitenin yalnızca araçsal boyutunu temel almaktadır. Bu anlayış, irade zayıflığı, etik yönelim ve kişisel anlam inşası gibi gerçek yaşam durumlarını bir sapma ya da hata olarak değerlendirmekte ve insan özgürlüğünün karmaşıklığını kavrayamamaktadır. Dördüncü olarak hesaplamalı yaklaşımlar, bireysel düzeyde geçerli rasyonalite ilke ve yapılarını, doğrudan toplumsal bağlama taşımaya çalışmakta; ancak öznelarasılık, normatif çoğulluk ve toplumsal bağlam gibi belirleyici unsurları ihmal etmektedir. Bu durum bireysel tercihler tutarlı olsa bile, toplumsal düzeyde bu tercihlerin çatışmalı ya da kararsız sonuçlara yol açabileceğini göstermektedir. Son olarak bu yaklaşım, düşünmenin yalnızca sabit ve yapılandırılmış bir gerçeklik zemini üzerinde mümkün olabileceği varsayımıyla hareket etmektedir. Oysa bilgi üretimi çoğu zaman sabit bir zeminde değil, tarihsel dönüşüm, kavramsal sıçrama ve bağlamsal kırılmalar üzerinden şekillenmektedir. Kanaatimize göre bu beş temel sınırlılık, hesaplamalı yaklaşımların ve araçsal rasyonalitenin insan düşüncesini indirgemeci bir çerçeveye sıkıştırdığını, rasyonalitenin yaratıcı, bağlamsal ve öznelarası boyutlarını göz ardı ettiğini açık biçimde ortaya koymuştur. Çalışmamız bu sınırların yalnızca teknik yetersizlikler olmadığını aynı zamanda insan zihninin doğasına, karar alma süreçlerine ve anlam üretimine ilişkin derin felsefi sorunları beraberinde getirdiğini savunmuştur.

Bu nedenle çalışmamızın merkezine aldığı boşluktaki rasyonalite kavramsal çerçevesi, araçsal modellerin dışarıda bıraktığı boyutları gündeme taşımakla birlikte, özünde rasyonalitenin kurucu koşullarının ne olabileceğine, daha doğrusu ne olamayacağı

üzerinden alternatif bir düşünme biçimi önermeye gayret etmiştir. Çünkü insan düşüncesi, hesaplamalı sistemlerin varsaydığı gibi sürekli ve tanımlı bir işlem dizisi olarak değil aksine kesintilere, belirsizliklere ve yönelime açık alanlarda işler. Bireyin kararları çoğu zaman yalnızca en uygun seçeneği belirlemekle değil, hangi seçeneklerin anlamlı ya da sorumluluk doğurucu olduğunu tartışmakla şekillenir. “Boşluk” bu bağlamda, sadece bir eksiklik ya da bilinemezlik durumu değil etik değerlendirmelerin, yaratıcı müdahalelerin ve anlam kurucu ilişkilerin ortaya çıkabildiği bir imkan alanı olarak anlaşılmalıdır. Böylece rasyonalite, sabit algoritmaların sınırlarında değil geçiş anlarında, yani karar ile eylem arasındaki açıklarda yeniden kurulmuş olur. Bu yaklaşımla birlikte çalışmamız rasyonalitenin doğasına ilişkin yerleşik kabullerin yeniden düşünülmesi gerektiğine işaret etmektedir. Araçsal modellerin, rasyonalitenin bütünlüğünü yansıtmaktan ziyade onun belli yönlerini işlevselleştiren ve sınırlandıran yapılara dönüştüğü ileri sürülebilir. Searle’ün anlamın yalnızca sözdizimsel yapılardan değil bilinç, yönelimsellik ve bağlam gibi kurucu öğelerden doğduğunu vurgulayan yaklaşımı, bu sınırlılıklara yönelik güçlü bir eleştiri sunar. Benzer şekilde Bachelard’ın bilimsel düşünmeyi epistemolojik engeller ve kopuşlar üzerinden tanımlaması, hesaplamaya indirgenemeyen bir zihinsel yaratıcılığı ön plana çıkarır. Her iki düşünür de rasyonalitenin yalnızca araçların seçimiyle sınırlı bir etkinlik değil; bu araçların anlamını kuran ve bağlam içinde sürekli yeniden şekillenen bir edim olduğunu savunur. Bu nedenle boşluktaki rasyonalite, alternatif bir model sunmanın ötesinde düşünmenin, karar vermenin ve anlam üretmenin nasıl mümkün kılındığına dair daha derinlikli bir felsefi zemin önerisine dönüşmektedir.

Çalışmamızın ulaştığı sonuçlar, boşluktaki rasyonalitenin çağdaş düşünsel koşullar karşısındaki gücü ve geçerliliği üzerine bir değerlendirme yapmayı da elzem kılmaktadır. Zira felsefi bir soruşturma hem kendi iç tutarlılığıyla hem de güncel sorunlarla kurduğu ilişki ölçüsünde anlam kazanır. Bu bağlamda boşluktaki rasyonalite,

insanın karar, anlam ve sorumluluk deneyimlerini yalnızca tarihsel düzlemde değil; bugün de düşünmek için geçerli bir zemin sunmaktadır. Dahası bu kavrayış bağlam, yönelimsellik ve etik sorumluluk eksenli çağdaş felsefi tartışmalara özgün katkılar sunabilecek bir potansiyele sahiptir. Bu nedenle temel amaç, söz konusu düşünsel çerçevenin bugün neyi hâlâ görünür kılabildiğini ve hangi düşünsel ihtiyaçlara yanıt sunabildiğini ortaya koymaktır.

Bu çerçevede, özellikle yapay zeka teknolojilerinin ulaştığı mevcut düzey göz önünde bulundurulduğunda, boşluktaki rasyonalitenin eleştirel gücünün ne ölçüde sürdürülebilir olduğu sorusu önem kazanmaktadır. Çalışma boyunca geliştirilen eleştiriler, büyük ölçüde zihni biçimsel yapılar ve sembolik işlemlerle tanımlayan ilk dönem hesaplamalı modellere yönelmiştir. Ancak günümüzde, özellikle büyük dil modelleri (LLM), yalnızca sözdizimsel düzeyde işlem yapmanın ötesine geçmekte; bağlamsal ilişkiler kurabilmekte, içeriksel tutarlılık geliştirebilmekte ve karar süreçlerine simülatif katkılar sunabilmektedir. Nitekim herhangi bir LLM ürünüyle gerçekleştirilecek sıradan bir etkileşim bile bu yetkinliğin çok katmanlı izlerini ortaya koymaktadır. Bu gelişmeler, boşluktaki rasyonalitenin açıklayıcılığının yeniden sınanması gerektiğini gündeme getirmektedir.

İlk olarak boşluktaki rasyonalitenin anlamın yönelimsel ve bağlamsal doğasına yaptığı vurgu, günümüz büyük dil modellerinin semantik performansları karşısında yeniden değerlendirilmek durumundadır. Modern LLM sistemleri, salt sözdizimsel işleme düzeyini aşarak, eğitim verisinden elde ettikleri yüksek boyutlu vektör temsilleri aracılığıyla bağlamsal anlamsal yakınlıkları yüksek isabetle modelleyebilmektedir. Örneğin büyük dil modellerinin temelini oluşturan dönüştürücü (*transformer*) mimarilerde kullanılan çok katmanlı çoklu dikkat (*multi-head self-attention*) mekanizmaları, bir ifadedeki her sözcüğün diğer tüm sözcüklerle olan bağlamsal ilişkisini

dinamik olarak analiz eder ve anlamlandırma sürecine bağlamsal ağırlıklar yoluyla derinlik katar. Bu sayede model, sözcüklerin dizilişi olmaktan çok anlam katmanlarının derinliklerine duyarlılık gösterebilir. Bu teknik yapı, çokanlamlı ifadelerin bağlamsal çözümlemesini (*disambiguation*), mecazların yerelleştirilmesini (*contextual metaphor grounding*) ve konuşma niyetinin belirlenmesini (*pragmatic intent detection*) mümkün kılar. LLM'ler, eğitim süreçlerinde milyarlarca parametre üzerinden optimize edilen büyük veri kümeleriyle (örneğin Common Crawl, BooksCorpus, Wikipedia) içeriksel örüntüleri öğrenmekte ve bu örüntüler aracılığıyla sentaktik yapıları aşan semantik uyumluluk üretebilmektedir. Dolayısıyla bilinç ya da yönelimsellikten yoksun olsalar dahi teknik düzlemde bağlamla uyumlu ve anlamlı görünen metinler üretme kapasitesine sahiptirler.

İkinci olarak büyük dil modelleri bilgi üretimi sürecinde zaman zaman “halüsinasyon” olarak adlandırılan hatalı çıktılar üretebilmektedir. Bu modeller, özünde olasılıksal dil üretim sistemleridir ve girdiler doğrultusunda bir sonraki kelimeyi en yüksek olasılıkla tahmin ederek metin üretirler (*autoregressive generation*). Bu süreç, modelin eğitim verisinden öğrendiği yüksek boyutlu parametre ağı içerisinde optimize edilen örüntülere dayanır. Çıktıların oluşturulmasında kullanılan token prediction işlemleri, dikkat mekanizmaları ve bağlamsal temsil vektörleriyle birlikte işler. Bu yapı, kimi zaman gerçek dünya bilgileriyle tutarsız veya doğrulanabilirliği olmayan ifadelerin üretilmesine neden olur. Açıkçası yapay zeka halüsinasyonları, teknik olarak modelin istatistiksel örüntü tanıma ve tahmin biçiminden kaynaklanan bir sapmadır. Bu durum, eğitim verisindeki yanlılıklar, kapsam eksiklikleri, güncellik sorunları, örüntülerden türetilen kuralların genelleştirilmesinden doğan aşırılıklar, kullanıcı girdisinin (*prompt*) belirsizliği ve özellikle kapalı kitap (*closed-book*) modellerde görülen harici bilgi

kaynaklarına erişim kısıtları gibi bir dizi faktörün birleşimiyle ortaya çıkar; tüm bu etkenler, modelin hatalı çıktı üretme olasılığını artırır.

Üçüncü olarak bazı yapay zeka sistemleri etik karar süreçlerine entegre edilmekte ve çok kriterli tercihler oluşturabilmektedir. Bu sistemler, insan geri bildiriminden pekiştirmeli öğrenme (*Reinforcement Learning from Human Feedback*), denetimli ince ayar (*supervised fine-tuning*) ve çeşitli değer temsili mekanizmaları yoluyla belirli normatif çerçevelere göre eğitilmektedir. Eğitim verileri, kullanıcı geri bildirimleri ve kural temelli filtreleme yöntemleriyle sistemler; duyarlılık, adalet, güvenlik gibi etik ilkelere göre yapılandırılmış yanıtlar üretmeye yönlendirilir. Bazı uygulamalarda bu modeller, çoklu hedef optimizasyonuna dayalı algoritmalarla farklı değer önceliklerini gözeterek karar alternatifleri sunabilmektedir. Sağlık, hukuk, finans ve güvenlik gibi alanlarda etik ilkeleri dikkate alan karar destek sistemleri, tanı, sınıflandırma ya da önceliklendirme gibi görevlerde yapay zeka kullanımıyla yaygınlaşmaktadır. Bu sistemlerde etik öncelikler, kural tabanlı mantıksal yapılar, istatistiksel ağırlıklandırmalar ya da sınırlayıcı değer fonksiyonları aracılığıyla teknik olarak modellenmektedir.

Tüm bu teknik gelişmeler karşısında, boşluktaki rasyonalitenin geçerliliğini yitirdiği ileri sürülebilir. Ancak bu kavramsallaştırmanın gücü, yalnızca hesaplamalı modellerin tarihsel biçimlerine yönelttiği eleştirilerde değil günümüzde gelinen noktada da düşünsel ve ontolojik düzeyde koruduğu açıklıkta yatar. Nasıl ki geçmişte zihni salt biçimsel işlemlerle tanımlayan modellere karşı bir düşünme imkânı sunduysa, bugün çok daha gelişmiş, bağlamsal ve simülatif yapılar karşısında da aynı felsefi açıklığı sürdürebilmektedir. Boşluktaki rasyonalitenin temel ilgisi, veri işleme kapasitesiyle değil bilincin varlığı, zihinsel süreçlerin doğası, gerçeklik algısının kurulma biçimi ve özgür iradenin işleyişiyle ilişkilidir. Bu nedenle mesele bir sistemin ne kadar isabetli taklit üretebildiğinden ziyade bu üretimin hangi bilinç düzeyinde, hangi sorumluluk koşulları

altında ve nasıl bir anlam oluşturma süreciyle ortaya çıktığıyla ilgilidir. Boşluktaki rasyonalite, kararın ve anlamın oluştuğu yerde hesaplama gücü yerine yönelim(selliğ)in, tereddüdün, ahlaki sorumluluğun, irade zayıflıklarının ve toplumsal/kültürel etkilenimlerin belirleyici olduğunu savunur. Günümüz yapay zeka sistemleri, işlem kapasitesi açısından insani yetenekleri tümüyle aşmış olabilir; ancak bu, insanın anlamla, değerle ve sorumlulukla kurduğu ilişkiyi ortadan kaldırmaz. Nitekim bugün yapay zeka sistemlerinin işlem gücü, insan zihninin bilişsel kapasitesini birçok alanda aşmış görünmektedir. Ancak burada gözden kaçmaması gereken şey, bu farkın yalnızca günümüz teknolojisine özgü olmadığıdır. En basit hesap makinesi bile, saniyeler içinde dört işlem yapmanın çok ötesine geçerek, yüksek basamaklı çarpma, bölme, kök alma ve trigonometrik hesaplamalar gibi işlemleri, neredeyse hiç hata yapmadan gerçekleştirebilmektedir. Oysa insan zihni bu tür işlemleri sınırlı bir hızda, dikkat dağınıklığı ve hata riskiyle birlikte yürütür. Bu örnek bile tek başına, işlem gücü bakımından insanın çok önce geride bırakıldığını göstermeye yeterlidir. Ancak insan zihninin özgünlüğü, baştan itibaren yalnızca işlem kapasitesine değil; anlam kurma, karar anını değerlendirme ve etik sorumluluk üstlenme gibi niteliksel farklara dayanır. Başka bir ifadeyle, insan ile yapay sistemler arasındaki fark, salt teknik performans ve işlem gücü düzeyinde değil anlam, bilinç ve özgürlükle kurulan ilişki bakımından, daha derin ve ontolojik bir ayrışmayı ifade eder.

Bu çerçevede boşluktaki rasyonalitenin güncel değeri, insan rasyonalitesinin mutlak biçimde taklit edilemeyeceği gibi indirgemeci bir iddiaya değil rasyonalitenin, onu temsil etme veya yeniden üretme çabalarını aşan çok katmanlı doğasına yapılan vurguda yatar. Rasyonalitenin teknik ya da kavramsal düzeyde temsili, kaçınılmaz olarak belirli soyutlamalar ve sınırlamalar içerir; bu da onun etik, bağlamsal, yönelimsel ve kültürel boyutlarını görünmez kılma riskini taşır. Oysa rasyonalite yalnızca doğruyu

üretme yetisi değil; anlama, sorumlulukla, kararsızlıkla ve toplumsal etkileşimle örülü bir yaşantı alanıdır. Bu nedenle boşluktaki rasyonalite, neyin teknik olarak temsil edilebildiğini değil bu temsil süreçlerinde nelerin dışarıda bırakıldığını ve hangi insani boyutların ihmal edildiğini görünür kılma çabasıdır. Rasyonalitenin teknik performansla ölçülemeyecek karmaşıklığını vurgulayan bu yaklaşım, insanın karar, anlam ve özgürlük ilişkisini anlamada hâlâ vazgeçilmez bir felsefi açıklık sunmaktadır.

Boşluktaki rasyonalitenin yapay zeka sistemleri bağlamında taşıdığı güncellik önceki bölümlerde ele alınmış olsa da bu kavrayışın söz konusu teknolojilerin ötesinde, daha genel düzeyde ne tür felsefi imkânlar sunduğu, değerlendirme bekleyen bir başka önemli sorudur. Elbette bu mesele, boşluktaki rasyonalitenin kavramsallaştırılmasına yönelik bir çaba olan bu çalışmanın doğrudan kapsamını aşmaktadır. Ancak yine de güncel düşünsel sorunlar karşısında bu kavrayışın işaret edebileceği bazı felsefi hatırlatmalara dikkat çekmek anlamlı olacaktır. Hatırlatma diyoruz; çünkü burada doğrudan çözüm üretme iddiası taşınmamaktadır. Asıl mesele, herhangi bir çözümün dayanağında neyi gözden kaçırmamamız gerektiğine dair bir uyarıda bulunmaktır. Zira kimi zaman bu tür bir uyarı, doğrudan bir çözüm önerisinden çok daha derin bir katkı sunabilir; çünkü sorunun ve olası yanıtların sınırlarını görünür kılmak, bizzat çözümün yönünü tayin eden esas felsefi katkı hâline gelebilir.

İlk olarak boşluktaki rasyonalitenin bilgiye ilişkin sunduğu katkı, doğrudan epistemoloji alanında anlam kazanır. Günümüzde bilgi çoğunlukla bir ürün, bir sonuç ya da doğrulanmış bir çıktı olarak ele alınmaktadır. Oysa bilgi sadece formel düzeyde sağladığı doğruluk değeriyle değil aynı zamanda oluşum süreci ve kaynaklarıyla birlikte düşünülmelidir. Boşluktaki rasyonalite, bilginin formelleşmiş hâliyle yetinilmemesi gerektiğini; aksine onun üretildiği bağlamın, dayandığı yönelimin ve eşlik eden belirsizliklerin sürekli olarak sorgulanması gerektiğini hatırlatır. Aksi hâlde bilgi zamanla

katılaşır, tartışılamaz ve dogmatik bir çerçeveye dönüşür; bu da epistemolojik bir donukluk yaratır. Böyle bir sorgulama, aynı zamanda bilgiye dair bir temkinliliği mümkün kılar; çünkü neyin bilindiği kadar, nasıl bilindiği ve bu bilginin hangi koşullarda ortaya çıktığı da felsefi olarak dikkate değerdir. Özellikle “hakikat/doğruluk sonrası” (*post-truth*) olarak adlandırılan günümüzde, bilginin doğruluk ile kurmaca arasındaki sınırlarının bulanıklaştığı bir bağlamda, bu tür bir epistemolojik temkinlilik yalnızca teorik değil, aynı zamanda yaşamsal bir gereklilik hâline gelir. Boşluktaki rasyonalitenin bu bağlamda sunduğu en temel katkı, insanın sadece bilgiye ulaşma yetisini değil, aynı zamanda bilgi karşısındaki sınırlarını da tanımasını sağlamaktır. Bu yönüyle, bilgiye ulaşmak kadar sınır koymak da bir rasyonalite biçimi olarak değer kazanır; çünkü boşluk, sınırların farkındalığı yoluyla doğan düşünsel açıklığın imkan alanıdır.

İkinci olarak boşluktaki rasyonalitenin pratiğe dönük yönü, kısa vadeli fayda ve eylem odaklı düşünme biçimlerinin ötesine geçen bir zaman duyarlılığı ve gelecek sorumluluğu önerir. Günümüzde iklim değişikliği, ekolojik yıkım ve toplumsal eşitsizlikler gibi çok katmanlı krizler, yalnızca bilimsel bilgiyle değil etik sorumlulukla da ele alınması gereken sorunlara dönüşmüştür. Örneğin fosil yakıt tüketiminin iklim üzerindeki yıkıcı etkisi bilinmesine rağmen, siyasi ve ekonomik çıkarlar doğrultusunda bu alanda bir değişim sağlanamamaktadır. Bu durum, sadece teknik ya da rasyonel yetersizlik değil; aynı zamanda gelecek kuşaklara karşı duyarsızlaşmış bir karar biçimi ile ilgilidir. Boşluktaki rasyonalite, kararları kısa vadeli etki ve araçsal fayda ekseninde şekillenen tepkisel yaklaşımların ötesine taşır; karar anını, geçmişin yükü ve geleceğin sorumluluğu içinde yeniden düşünmeye çağırır. Çünkü burada önemli olan sadece kararın sonucu değildir; zamanla kurduğu ilişki ve bu ilişkinin etik boyutudur. Dolayısıyla boşluktaki rasyonalite, kısa vadeli faydadan ziyade tarihsel bağlam ve etik sürekliliğe duyarlı bir yönetime işaret eder.

Üçüncü olarak boşluktaki rasyonalite, insanın akıl yürütme ve bilgi işleme gibi bilişsel işlevlerle sınırlı bir varlık olarak tanımlanmasının yetersizliğine dikkat çeker. Günümüzde teknolojik sistemlerin ulaştığı düzey, birçok bilişsel süreci yüksek doğrulukla gerçekleştirebilmekte; hatta kimi alanlarda insanın yerini fiilen almaktadır. Bu durum, insanı salt teknik yeterlilikleriyle tanımlayan yaklaşımları güçlendirirken, aynı zamanda insanın kendi varoluşuna dair temel bir sorgulamayı da beraberinde getirir: “Eğer işlevlerim devralınabiliyorsa, ben kimim?” sorusu, bir tür psikolojik tepki olmanın ötesinde, indirgenmiş insan anlayışına yöneltilmiş felsefi bir meydan okumadır. Oysa insan hem düşünen hem de anlam kuran hem hesaplayan hem de yönelim geliştiren bir varlıktır. Gerek din ve sanatla gerekse şiir ve sembolle kurduğu ilişkiler, insanın estetik duyarlılığı kadar muhayyilesine ve duygulanımına da dayalı bir yaşantı alanı içinde varlık bulduğunu gösterir. Boşluktaki rasyonalite, bu çok katmanlı yaşantıya felsefi bir dikkat sunar. İnsan ne düşünebildiğiyle ne de hesaplayabildiğiyle sınırlanabilir; onu anlamlı kılan hem neye yöneldiği hem de hangi boşluklarda kendini yeniden kurabildiğidir.

Sonuç olarak boşluktaki rasyonalite burada ortaya konan felsefi yönelimleriyle, bir çözüm üretme arayışından çok mevcut çözümlerimizin hangi düşünsel zeminler üzerinde inşa edildiğine dair açıklık ve farkındalık geliştirmeyi hedefler. Modern düşünce, rasyonalitenin doğasını büyük ölçüde formelleştirilmiş modeller, sabit yapılar ve işlevsel kalıplar üzerinden kavramaya yönelir. Bu yaklaşım, rasyonalitenin çok katmanlı, kesintili ve bağlamsal doğasını bastırarak, onu belirli işlem dizilerine, kurallı yapılara ve tutarlı paradigmlar içine hapsetme eğilimi taşır. Oysa rasyonalite, yalnızca tanımlanabilir ve temsil edilebilir olandan ibaret değildir; aksine, her tanımın ötesinde kendisini kuşatmaya çalışan çabalara karşı direnen ve açıklığını koruyan bir düşünsel alan barındırır. Boşluktaki rasyonalite tam da bu açıklığa işaret eder: Zihnin çok katmanlı yapısına, özgür iradenin iç gerilimlerine, irade zayıflığına, bilim ile şiir arasındaki üretken

çatışmaya ve etik karar anlarının belirlenemezliğine dikkat çeker. Bu yönüyle boşluk, yalnızca formel temsilin sınırına değil, aynı zamanda düşünmenin unutulmuş imkânlarına açılan bir aralığı ifade eder. Boşluktaki rasyonalite, bu bastırılmış fazlalıkla yüzleşmeye, temsil edilemeyenle düşünmeye ve indirgenemez olanla yeniden ilişki kurmaya çağırır. Bu çağrı, rasyonalitenin yalnızca yeniden düşünülmesini değil aynı zamanda felsefenin unutulmaya yüz tutmuş bir işlevini —bireyi kendi düşünsel imkânlarıyla yüzleşmeye ve kendine dönmeye yöneltme görevini— yeniden üstlenmesini hatırlatır.

## KAYNAKÇA

- Adler, Carl G. - Coulter, Byron L. "Galileo and the Tower of Pisa Experiment". *American Association of Physics Teachers* 46/3 (1978), 199-201.
- Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesi Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Andersson, Åsa. *Power and Social Ontology*. Malmö: Bokbox Publications, 2007.
- Arf, Cahit. "Makine Düşünebilir mi ve Nasıl Düşünebilir?" *Atatürk Üniversitesi 1958-1959 Öğretim Yılı Halk Konferansları(1)*. 91-103. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1959.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2017.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristotle. *Aristotle's Politica*. çev. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057>
- Arrow, Kenneth J. *Social Choice and Individual Values*. New Haven and London: Yale University Press, 2012.
- Austin, J. L. "How to Talk. Some Simple Ways". *Proceedings of the Aristotelian Society* 53 (1952), 227-246.
- Austin, John L. *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Ayer, Alfred J. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, 1946.
- Aysever, Levent. "Söz'ün Yurtsuzluğu". *Adam Sanat Dergisi* 211 (2003), 35-43.

- Aysever, R. Levent. “Dil Felsefesi, Söz Edimleri Kuramı ve John R. Searle”. çev. R. Levent Aysever. *Söz Edimleri*. ed. John R. Searle. 7-62. İstanbul: Ayraç Yayınları, 2000.
- Bachelard, Gaston. *Ateşin Psikanalizi*. çev. Aytaç Yiğit. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995.
- Bachelard, Gaston. *Bilimsel Zihnin Oluşumu: Bilginin Psikanalizine Katkı*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Bachelard, Gaston. *Earth and Reveries of Repose An Essay on Images of Interiority*. çev. Mary McAllester Jones. Dallas: The Dallas Institute Publications, 2011.
- Bachelard, Gaston. *Essai sur la connaissance approchée*. Paris: Paris: Librairie philosophique, 1969.
- Bachelard, Gaston. *Fragments of A Poetics of Fire*. çev. Kenneth Haltman. Dallas: The Dallas Institute Publications, 1990.
- Bachelard, Gaston. *Intuition of the Instant*. çev. Eileen Rizo-Patron. Illinois: Northwestern University Press, 2013.
- Bachelard, Gaston. *L'activité Rationaliste de La Physique Comtemporaine*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1965.
- Bachelard, Gaston. *L'air et les songes Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris: Librairie José Corti, 1990.
- Bachelard, Gaston. *Le Matérialisme Rationnel*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1972.
- Bachelard, Gaston. *Mekanın Poetikası*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Bachelard, Gaston. “Noumena and Microphysics”. çev. David Reggio. *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities* 10/2 (2005), 73-78.

- Bachelard, Gaston. *Rasyonalist Bağlanma*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Bachelard, Gaston. *Seçmeler*. çev. Afşar Timuçin. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Bachelard, Gaston. *Su ve Düşler: Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme*. çev. Olcay Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Bachelard, Gaston. *Sürenin Diyalektiği*. çev. Emine Sarıkartal. Ankara: Fol Kitap, 2021.
- Bachelard, Gaston. *The Poetics of Reverie: Childhood, Language, and the Cosmos*. çev. Daniel Russell. Boston: Beacon Press, 1971.
- Bachelard, Gaston. *Uygulamalı Akılcılık*. çev. Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki Yayınları, 2009.
- Bachelard, Gaston. *Yeni Bilimsel Tin*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2008.
- Bachelard, Gaston. *Yok Felsefesi*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Barros, Gustavo. “Herbert A. Simon and the Concept of Rationality: Boundaries and Procedures”. *Brazilian Journal of Political Economy* 30/3 (2010), 455-472.
- Başdemir, Hasan Yücel. *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2011.
- Başdemir, Hasan Yücel. “Sosyal Epistemoloji’de İnançların Statüsü Sorunu”. *Kutadgu Bilig Felsefe - Bilim Araştırmaları* 32 (2016), 257-274.
- Bergson, Henri. *Zihin Kudreti*. çev. Mine Katırcıoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.

- Bhaskar, Roy. *Gerçekçi Bilim Teorisi*. çev. Sami Oğuz. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2018.
- Boer, Bas de. “Gaston Bachelard’s Philosophy of Science between Project and Practice”. *Parrhesia* 31 (2019), 154-173.
- Boesch, Christophe - Boesch, Hedwige. “Possible Causes of Sex Differences in the Use of Natural Hammers by Wild Chimpanzees”. *Journal of Human Evolution* 13 (1984), 415-440.
- Boole, George. *An Investigation of The Laws of Thought*. London: Walton and Maberly, 1854.
- Boole, George. *The Mathematical Analysis of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Bourdieu, Pierre. *Akademik Aklın Eleştirisi Pascalca Düşünme Çabaları*. çev. P. Burcu Yalın. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. çev. Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Buckner, Cameron. “Rational Inference: The Lowest Bounds”. *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (2017), 1-28.
- Butler, Samuel. *Erewhon or Over the Range*. London: Penguin Classics, 1970.
- Butler, Samuel. *Life and Habit*. London: A. C. Fifield, 1910.
- Carroll, Lewis. “What The Tortoise Said to Achilles”. *Mind* 4/18 (1895), 278-280.
- CERN, The European Organization for Nuclear Research. *The Higgs-Boson*. Erişim 02 Mayıs 2025. <https://home.cern/science/physics/higgs-boson>
- Chalmers, David. “A Computational Foundation for the Study of Cognition”. *The Journal of Cognitive Science* 12 (2011), 323-357.

- Chalmers, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York ; London: Oxford University Press, 1996.
- Chalybäus, Heinrich Moritz. *Historical Development of Speculative Philosophy From Kant to Hegel*. çev. Alfred Edersheim. Edinburg: T. & T. Clark, 1854.
- Church, Alonzo. *The Calculi of Lambda-Conversion*. Princeton: Princeton University Press, 1941.
- Cicero. *Tanrıların Doğası*. çev. Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Cohen, Bernard. “Introducing Howard Aiken”. *Makin’ Numbers Howard Aiken and the Computer*. ed. Bernard Cohen. 1-6. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1999.
- Condorcet, Marquis de. *Essai Sur L’application De L’analyse À La Probabilité Des Décisions Rendues À La Pluralité Des Voix*. Paris: Imprimerie Royale, 1785.
- Crane, Tim - French, Craig. “The Problem of Perception”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/perception-problem/>
- Crick, Francis. *Şaşırtan Varsayım / İnsan Varlığının Temel Sorunlarına Yanıt Arayışı*. çev. Sabri Say. Ankara: Tübitak Yayınları, ts.
- Cutting, Gary. “Gaston Bachelard’s Philosophy of Science”. *International Studies in the Philosophy of Science* 2/1 (1987), 55-71.
- Çelebi, Vedat. “Gündelik Dil Felsefesi ve Austin’in Söz Edimleri Kuramı”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 4/1 (2014), 73-89.
- David, Marian. “The Correspondence Theory of Truth”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022). ed. Edward N. Zalta, 2022.
- Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

- Davis, Martin - Davis, Virginia. "Mistaken Ancestry: The Jacquard and the Computer".  
*Textile* 3/1 (2005), 76-87.
- Deleuze, Gilles - Guattari, Felix. *Felsefe Nedir*. çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Dennett, Daniel C. *Brainstorms Philosophical Essays on Mind and Psychology*.  
Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1981.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown and Company,  
1991.
- Descartes, R. "İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar". çev. Aziz Yardımlı. *Rene Descartes Yöntem Üzerine Söylem - Anlığın Yönetimi İçin Kurallar - İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*. 131-199. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.
- Descartes, R. "Principles of Philosophy". çev. J Cottingham vd. *The Philosophical Writings of Descartes, vol. 1*. 177-293. Cambridge: Cambridge University Press,  
1985.
- Descartes, R. "Yöntem Üzerine Söylem". çev. Aziz Yardımlı. *Rene Descartes Yöntem Üzerine Söylem - Anlığın Yönetimi İçin Kurallar - İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*. 13-63. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.
- Descartes, Rene. *Ruhun Tutkuları*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Deslauriers, Marguerite - Filotas, Zoli. "Aristotle's Human Beings". *Human A History*.  
ed. Karoline Hübner. 39-66. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Diaz, J. - Torras, C. "A Personal Account of Turing's Imprint on the Development of Computer Science". *Computer Science Review* 6/5-6 (2012), 225-234.

- Dirac, P. A. M. *The Principles of Quantum Mechanics*. Oxford: Clarendon Press, 1947.
- Dowling, John E. *Beyni Anlamak*. çev. Filiz Bolat. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Dreyfus, Hubert L. *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. New York: Harper & Row, 1972.
- Edelman, Gerald M. *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*. New York: HarperCollins Publishers, 1992.
- Ege, Ragıp. "Diyalektik". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. 4/576-591. Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006.
- Einstein, Albert. *Göreliliğin Anlamı*. çev. Ercüment Akat. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2012.
- Einstein, Albert. *İzafe Teorisi (Görelilik Kuramı)*. çev. Gülen Aktaş. İstanbul: Say Yayınları, 1998.
- Einstein, Albert - Infeld, L. *Fiziğin Evrimi İlk Kavramlardan İlişkinliğe ve Kuantumlara*. çev. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1994.
- Elster, Jon. *Ekşi Üzümler: Rasyonalitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar*. çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Essinger, James. *Jacquard's Web: How a Hand Loom Led to The Birth of The Information age*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Foucault, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*. çev. Veli Urhan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Foucault, Michel. *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel. *Güvenlik, Toprak, Nüfus Collige de France Dersleri (1977-1978)*. çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

- Frege, Gottlob. *Aritmetiğin Temelleri*. çev. Bülent Gözkan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Frege, Gottlob. “Begriffsschrift”. çev. Jean van Heijenoort. *From Frege to Gödel A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*. ed. Jean van Heijenoort. 1-82. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.
- Frege, Gottlob. “Function and Concept”. çev. Peter Geach. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. ed. Peter Geach - Max Black. 21-42. Oxford: Blackwell, 1960.
- Frege, Gottlob. “On Sense and Meaning (1892)”. *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*. ed. Brian McGuinness. 157-177. Oxford: Blackwell, 1983.
- Frege, Gottlob. “Sense and Reference”. *The Philosophical Review* 57/3 (1948), 209-230.
- Frege, Gottlob. “The Thought: A Logical Inquiry”. *Mind* 65/259 (1956), 289-311.
- Galilei, Galileo. *On Motion and On Mechanics*. çev. I. E. Drabkin - Stillman Drake. Madison: The University of Wisconsin Press, 1960.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Gillies, Donald. “Logicism and the Development of Computer Science”. *Computational Logic: Logic Programming and Beyond Essays in Honour of Robert A. Kowalski, Part II*. ed. Antonis C. Kakas - Fariba Sadri. 588-604. Berlin: Springer, 2002.
- Glock, Hans-Johann. *Analitik Felsefe Nedir?* çev. Osman Baran Kaplan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

- Green, Christopher D. "Was Babbage's Analytical Engine Intended To Be A Mechanical Model of the Mind?" *History of Psychology* 8/1 (2005), 35-45.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi 6 Aristoteles - Bir Buluşma*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.
- Gündoğan, Ali Osman. *Bergson*. İstanbul: Say Yayınları, ts.
- Gürdilek, Raşit. "Sicimlerle Yeni Evrenler". *Bilim ve Teknik* 387 (2000), 30-38.
- Gürdilek, Raşit. "Süperağır Elementler". *Kurious Herkes İçin Bilim*. Koç Üniversitesi, 2016. <https://kurious.ku.edu.tr/superagir-elementler/>
- Hanna, Robert. *Rationality and Logic*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2006.
- Hegel, G.W.F. *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2014.
- Hegel, G.W.F. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1986.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.
- Hempel, Carl G. "Rational Action". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 35 (1962), 5-23.
- Hempel, Carl G. "Scientific Rationality: Analytic vs. Pragmatic Perspectives". *Rationality Today*. ed. T. Geraets. Ottawa: University of Ottawa Press, 1979.
- Herbert, Simon. *Models of My Life*. MA: The MIT Press, 1996.
- Hilbert, D. - Ackermann, W. *Principles of Mathematical Logic*. çev. Lewis M. Hammond vd. New York: Chelsea Publishing Company, 1950.

- Hilbert, David. "The Foundations of Mathematics". çev. Jean van Heijenoort. *From Frege to Gödel A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*. ed. Jean van Heijenoort. 464-479. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Hofstadter, Douglas R. - Dennett, Daniel C. *Aklın Gözü Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler*. çev. Füsün Doruker. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.
- Humle, Tatyana - Matsuzawa, Tetsuro. "Ant-Dipping Among the Chimpanzees of Bossou, Guinea, and Some Comparisons With Other Sites". *American Journal of Primatology* 58 (2002), 133-148.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology And To A Phenomenological Philosophy First Book General Introduction To A Pure Phenomenology*. çev. F. Kersten. Boston: Martinus Nijhoff, 1983.
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations*. çev. J. N. Findlay. 2 Cilt. London and New York: Routledge, 2008.
- Hübner, Karoline (ed.). *Human A History*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- İncetahtacı, Yahya. "Bir Yan Ürün Rejimi Olarak Demokrasi". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (2024), 99-108.
- James, William. "Bilinç Mevcut Mudur?" çev. Celal Türer. *Çağdaş Türk Düşüncesinin İnşası Yolunda Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağanı*. ed. Recep Kılıç. 299-310. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 2015.

- Kafka, Franz. *Dönüşüm*. çev. Gülperi Sert. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Paul Guyer - Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*. çev. Suat Başar Çağlan. Konya: Literatürk Academia, 2018.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.
- Kaplan, Edward K. “Gaston Bachelard’s Philosophy of İmagination: An Introduction”. *Philosophy and Phenomenological Society* 33/1 (1972), 1-24.
- Keil, Geert - Nora Kreft (ed.). *Aristotle’s Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Kenny, Anthony. “The Homunculus Fallacy”. *Interpretations of Life and Mind*. ed. Marjorie Grene. 155-165. New York: Humanities Press, 1971.
- Khlemtzos, Drew. “Challenges to Metaphysical Realism”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/realism-sem-challenge/>
- Kolodny, Niko - Brunero, John. “Instrumental Rationality”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023). ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, 2023.

- Köhler, Wolfgang. *The Mentality of Apes*. çev. Ella Winter. New York: Harcourt Brace, 1925.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019.
- Kurzweil, Ray. *Bir Zihin Yaratmak İnsan Düşüncesinin Esrarı*. çev. Dilara Gostolüpçe. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0: Tekillığe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*. çev. Mine Şengel. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2016.
- Kurzweil, Ray. “Üçüncü Baskıya Önsöz”. çev. Zekeriya Aydın. *Bilgisayar ve Beyin*. kitap editörü John von Neumann, ix-xxviii. çeviren Zekeriya Aydın. Ankara: Tübitak Yayınları, 2023.
- Kusch, Martin. “Psychologism”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024). ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/psychologism/>
- Lecourt, Dominique. *Marxism and Epistemology Bachelard, Canguilhem, and Foucault*. çev. Ben Brewster. London: NLB, 1975.
- Leibniz. “Preface to the General Science”. *Selections*. ed. Philip P. Wiener. 12-17. New York: Charles Scribners Sons, 1951.
- Leibniz. “Towards a Universal Characteristic”. *Selections*. ed. Philip P. Wiener. 17-26. New York: Charles Scribners Sons, 1951.
- Lewis, Clarence Irving - Langford, Cooper Harold. *Symbolic Logic*. New York & London: The Century Co., 1932.

- Lloyd, G. E. R. *Ancient Worlds, Modern Reflections Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Lloyd, G. E. R. *Rasyonalitenin Farklı Yüzleri*. çev. Fırat Kurt. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2021.
- Lobachevsky, Nikolai I. *Pangeometry*. çev. Athanase Papadopoulos. Zürich: European Mathematical Society, 2010.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017.
- Marr, David. *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2010.
- Maskin, Eric - Sen, Amartya. *The Arrow Impossibility Theorem*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Maskin, Eric S. "Foreword to The Third Edition". *Social Choice and Individual Values*. kitap editörü Kenneth J. Arrow, v-ix. New Haven and London: Yale University Press, 2012.
- McCarthy, John. "Ascribing Mental Qualities to Machines". *Philosophical Perspectives in Artificial Intelligence*, 1-33.
- McCarthy, John. "Programs with Common Sense". *Mechanization of Thought Processes*. 75-91. London: Her Majesty's Stationary Office, 1958.
- McComb, Karen vd. "Elephants Can Determine Ethnicity, Gender, and Age From Acoustic Cues In Human Voices". *PNAS* 111/14 (2014), 5433-5438.
- Minsky, Marvin. *The Society of Mind*. New York: A Touchstone Book, 1986.

- Minsky, Marvin L. *Computation: Finite and Infinite Machines*. Englewood Clifles, N. J.: Prentice-Hall, 1967.
- Molière. *Cimri*. çev. Sabahattin Eyüpoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Moore, G.E. “A Defence of Common Sense”. *G.E. Moore: Selected Writings*. ed. Thomas Baldwin. 106-134. New York: Routledge, 1993.
- Moore, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Moore, G.E. “Proof of an External World”. *G.E. Moore: Selected Writings*. ed. Thomas Baldwin. 147-170. New York: Routledge, 1993.
- Moran, Michael E. “Jacques de Vaucanson: The Father of Simulation”. *Journal of Endourology* 21/7 (2007), 679-683.
- Morreau, Michael. “Arrow’s Theorem”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019). ed. Edward N. Zalta, 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/arrows-theorem/>
- Moutafakis, Nicholas J. *Rescher on Rationality, Values, and Social Responsibility A Philosophical Portrait*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007.
- Newell, A. - Simon, H. “Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search”. *Communications of the ACM* 19/3 (1976), 113-126.
- Newell, A. - Simon, H. “The Logic Theory Machine: A Complex Information Processing System.” *IRE Transaction on Infotmation Theory* 2/3 (1956), 61-79.
- Newton, Isaac. *Principia*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Nozick, Robert. *The Nature of Rationality*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2021.

- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi V (Searle'de Zihinsel Paradigma)*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2023.
- Penrose, Roger. *Kralın Yeni Usu: Bilgisayar ve Zeka*. çev. Tekin Dereli. Ankara: Tübitak Yayınları, 2000.
- Penrose, Roger. *Shadows of the Mind A Search for the Missing Science of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Plato. "Protagoras". çev. Tanju Gökçöl. *Diyaloglar*. 391-449. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.
- Platon. *Euthyphon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Prado, G. *Searle and Foucault on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Quine, Willard Van Orman. *Word and Object*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2013.
- Quine, W.V. *Ontological Relativity & Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Rescher, Nicholas. *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Ricardo Vieira Teles, Filho. "Phineas Gage's Great Legacy". *Dement Neuropsychol* 14/4 (2020), 419-421.
- Ricoeur, Paul. *Hafıza, Tarih, Unutuş*. çev. Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

- Rignano, Eugenio. *The Psychology of Reasoning*. çev. Winifred A. Holl. London: Routledge, 1999.
- Russell, Bertnard. "An Analysis of Mathematical Reasoning". *The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 6 Philosophical Papers: 1896–1899*. ed. Nicholas Griffin - A. C. Lewis. 154-242. London: Unwin Hyman, 1990.
- Russell, Bertnard. "Analytical Realism". *The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 6 Logical and Philosophical Papers 1909-13*. ed. John G. Slater. 132-146. London: Allen & Unwin, 1984.
- Russell, Bertnard. *Anlam ve Doğruluk Üzerine*. çev. Ezgi Ovat. Ankara: İtalik Yayınları, 2013.
- Russell, Bertnard. *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*. çev. Dilek Arlı Çil vd. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Russell, Bertnard. *My Philosophical Development*. London: Allen & Unwin, 1975.
- Russell, Bertnard. "On Denoting". *Mind* 14/56 (1905), 479-493.
- Russell, Bertnard. *The Basic Writings of Bertrand Russell*. London and New York: Routledge, 2009.
- Russell, Bertnard. *The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 1 Cambridge Essays 1888-99*. ed. Kenneth Blackwell vd. London and New York: Routledge, 1983.
- Russell, Bertnard - Whitehead, Alfred North. *Principia Mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- Russell, Bertrand. *Human Society in Ethics and Politics*. London: Routledge, 1954.
- Russell, Bertrand. *Principles of Mathematics*. London and New York: Routledge, 2010.

- Rust, Joshua. *John Searle*. New York: Continuum International Publishing Group, 2009.
- Ryle, Gilbert. *Zihin Kavramı*. çev. Sara Çelik. İstanbul: Doruk Yayınları, 2020.
- Salmon, Wesley C. "Carl G. Hempel on the Rationality of Science". *The Journal of Philosophy* 80/10 (1983), 555-562.
- Searle, John. *Akıllar, Beyinler ve Bilim*. çev. Kemal Bek. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Searle, John R. *Bilincin Gizemi*. çev. İlkur Karagöz İçyüz. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Searle, John R. *Bilinç ve Dil*. çev. Muhittin Macit - Cüneyt Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Searle, John R. *Consciousness and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Searle, John R. *Expression And Meaning Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Searle, John R. "How to Derive 'Ought' From 'Is'". *The Philosophical Review* 73/1 (1964), 43-58.
- Searle, John R. "How to Derive 'Ought' from 'Is' Revisited". *Revisiting Searle on Deriving "Ought" from "Is"*. ed. Paolo D. Lucia - Edoardo Fittipaldi. 3-16. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.
- Searle, John R. *Intentionality An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Searle, John R. "Literal Meaning". *Erkenntnis* 13/1 (1978), 207-224.
- Searle, John R. *Making The Social World The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press, 2010.

- Searle, John R. *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Searle, John R. *Mind, Language And Society: Philosophy In The Real World*. New York: Basic Books, 1999.
- Searle, John R. "Minds, Brains and Programs". *The Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), 417-457.
- Searle, John R. *Minds, Brains and Science*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- Searle, John R. *Özgürlük ve Nörobilim*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.
- Searle, John R. *Philosophy In A New Century Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Searle, John R. "Rationality and Realism, What Is at Stake?" *Daedalus* 122/4 (1993), 55-83.
- Searle, John R. *Rationality in Action*. Cambridge: The MIT Press, 2001.
- Searle, John R. *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*. çev. R. Levent Aysever. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- Searle, John R. *Söz Edimleri*. çev. R. Levent Aysever. İstanbul: Ayraç Yayınları, 2000.
- Searle, John R. *Speech Acts An Essay in The Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Searle, John R. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995.
- Searle, John R. *The Mystery of Consciousness*. New York: The New York Review of Books, 1997.

- Searle, John R. *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Searle, John R. "What is Language? Some Preliminary Remarks". *Ethics & Politics* 11/1 (2009), 173-202.
- Searle, John R. "What is to be done?" *Topoi* 25 (2006), 101-108.
- Searle, John R. *Zihin, Dil ve Toplum Gerçek Dünyada Felsefe*. çev. Alaattin Tural. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Searle, John R. *Zihin Kısa Bir Giriş*. çev. Deniz Saraç. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Searle, John R. *Zihnin Yeniden Keşfi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Sen, Amartya. "The Impossibility of a Paretian Liberal". *Journal of Political Economy* 78/1 (1970), 152-157.
- Shannon, Claude E. "A Symbolic Analysis of Relay and Switching Circuits". *Transactions American Institute of Electrical Engineers*. 57 (1938), 471-495.
- Simon, Herbert A. "A Behavioral Model of Rational Choice". *The Quarterly Journal of Economics* 69/1 (1955), 99-118.
- Simon, Herbert A. "From Substantive to Procedural Rationality". *25 Years of Economic Theory*. ed. T. J. Kastelein - Simon K. Kulpers. 65-86. Leiden: Martinus Nijhoff, 1976.
- Simon, Herbert A. *Models of Man*. New York: John Wiley, 1957.
- Simon, Herbert A. *Reason in Human Affairs*. Stanford: Stanford University Press, 1983.
- Simons, Massimiliano. "The Janus Head of Bachelard's Phenomenotechnique: From Purification To Proliferation and Back". *European Journal for Philosophy of Science* 8/3 (2017), 689-707.

- Smith, Roch C. *Gaston Bachelard Philosopher of Science and Imagination*. New York: Suny Press, 2016.
- Spinoza, Baruch. "Treatise on the Emendation of the Intellect". çev. Samuel Shirley. *Spinoza Complete Works*. ed. Michael L. Morgan. 1-31. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- Spinoza, Benedictus. *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Strawson, P. F. *Individuals An Essay in Descriptive Metaphysics*. London and New York: Routledge, 1996.
- Süzgün, Eyüp. "İndirgemeci Olmayan Bir Bilinç Ontolojisi: John R. Searle ve Biyolojik Doğalcılık Kuramı". *Çağdaş Felsefi Bilinç Kuramları*. ed. Betül Akdemir-Süleyman. 85-167. İstanbul: Küre Yayınları, 2022.
- Tarhan, Diler Ezgi. "Frege'nin Matematik Felsefesinin Husserl Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi". *Felsefe Arkivi* 44/1 (2016), 49-76.
- Taylan, Ferhat. "Aklın Hafızası: Bachelard ve Tarihsel Epistemoloji". *Bilimsel Zihnin Oluşumu: Bilginin Psikanalizine Katkı içinde*. 1-12. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Trott, Adriel. "The Human Animal: The Natural and the Rational in Aristotle's Anthropology". *Epoché* 16/2 (2012), 269-285.
- Turing, Alan. "Computing Machinery and Intelligence". *Mind* 59/236 (1950), 433-460.
- Turing, Alan. "Intelligent Machinery, A Heretical Theory". *Philosophia Mathematica* 3/4 (1996), 256-260.
- Turing, Alan. "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem." *Proceedings of the London Mathematical Society* 2/42 (1937), 230-265.

- Türer, Celal. “Sunuş”. *Rasyonalite Duygusu Bilgi ve Eylem Üzerine*. William James, çev. Celal Türer vd.. 13-29. Ankara: Fol Kitap, 2021.
- Türer, Celal. “Sunuş”. *Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine*. William James, çev. Celal Türer vd.13-35. Ankara: Fol Kitap, 2021.
- Ünlüsoy, Abdulhan. *John Searle’ün Sözedimleri Kuramının Din Felsefesine Olan Paradigmasal Etkileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Wang, Yanyu. “Jacques de Vaucanson (1709-1782)”. *Distinguished Figures in Mechanism and Machine Science: Their Contributions and Legacies, Part 4*. ed. Marco Ceccarelli - Yibing Fang. 15-47. Cham: Spring, 2020.
- Way, Jonathan. “Instrumental Rationality”. *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012). ed. Edward Craig, ts. Erişim 14 Nisan 2025
- Wheeler, Gregory. “Bounded Rationality”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2024). ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, ts. Erişim 25 Aralık 2024
- Williams, David R. “The Apollo 15 Hammer-Feather Drop”. Kurumsal Web Sitesi. [nasa.gov](https://nssdc.gsfc.nasa.gov/planetary/lunar/apollo_15_feather_drop.html). 2023. Erişim 05 Nisan 2025. [https://nssdc.gsfc.nasa.gov/planetary/lunar/apollo\\_15\\_feather\\_drop.html](https://nssdc.gsfc.nasa.gov/planetary/lunar/apollo_15_feather_drop.html)
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Kitap, 2017.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Wulz, Monika. “Intervals, Possibilities and Encounters. The Trigger of a Ruptured History in Bachelard”. *Epistemology and History From Bachelard and*

*Canguilhem to Today's History of Science*. 77-89. Max-Planck-Institute for the History of Science, 2012.

Yakış, Emine. *Hubert L. Dreyfus ve Yapay Zekâ Eleştirileri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Yıldırım, Mustafa. "Frege'nin Fonksiyon-Argüman Ayrımı ve Genel Önermelere İlişkin Analizi". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/2 (2016), 125-141.

Yılmaz, Tuncer. "Ütopya ve Hicvin Buluşması: Samuel Butler'in Erewhon'u". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2012), 215-230.

Zwart, Hub. "Iconoclasm and Imagination: Gaston Bachelard's Philosophy of Technoscience". *Human Studies* 1/43 (2020), 61-87.

## ÖZET

Rasyonalitenin ne olduğuna dair tartışmalarda, araçsal rasyonalitenin belirleyici konumu, bilgisayar sonrası dönemde gelişen hesaplamalı yaklaşımlarla birlikte yeni bir işlev kazanmıştır. Bu yaklaşımlar zihni simgesel işlem birimi olarak kavrarken, düşünmeyi algoritmik çözülebilirlik ilkesiyle tanımlar. Böylece rasyonalite, sadece teknik olarak işlerlik gösteren sabit bir yapıya indirgenmekle kalmaz aynı zamanda zihnin doğasına dair indirgemeci bir model olarak sunulur. Düşünme, bağlamdan ve bilinçten soyutlanarak işlemsel mantık içinde temsil edilir ve bu temsil, rasyonalitenin sınırlarını yapay biçimde daraltır. Gaston Bachelard ve John R. Searle, bu sınırlandırmayı farklı felsefi düzlemlerde görünür kılar. Bachelard, bilimsel düşüncenin tarihsel kopuşlarla ilerlediğini savunur; Searle ise zihinsel içeriklerin sözdizimsel yapılarla temsil edilemeyeceğini, yönelimsellik ve toplumsal etkileşimle kurulduğunu gösterir. Bu iki düşünce çizgisi, rasyonalitenin sabit bir yapı değil; kesintilerle şekillenen, bağlama göre değişen ve ancak akış içinde belirlenen bir süreç olduğunu ortaya koyar. Bu anlayış, “boşluktaki rasyonalite” olarak kavramsallaştırılmakta olan eleştirel bir yaklaşımda somutlaşır. “Boşluktaki rasyonalite”, rasyonaliteyi hesaplamaya indirgenebilir bir yeti olarak görmek yerine, zihinsel, toplumsal ve tarihsel etkenlerin iç içe geçtiği karmaşık bir oluş süreci olarak düşünmeye çağırır. Rasyonalitenin zihinsel bağlamdan koparılıp işlemsel ve prosedürel modellere indirgenmesi, onu temsil edilebilir bir yeti olarak sabitlemeye çalışır. Oysa “boşluktaki rasyonalite”, rasyonalitenin daima kendisini kavrama ve temsil etme biçimlerimizin ötesine taşan bir potansiyele sahip olduğuna dikkat çekerek indirgemeci her tür yaklaşıma karşı, düşünmenin açıklık, belirsizlik ve yenilik içeren doğasını felsefi düzeyde yeniden görünür kılar.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Tarihi, Rasyonalite, Hesaplamalı Yaklaşımlar, Araçsal Rasyonalite, Bachelard, Searle, Boşluktaki Rasyonalite.

## ABSTRACT

In discussions on the nature of rationality, the dominant role of instrumental rationality has taken on a new form with the development of computational approaches in the post-computer era. These approaches frame the mind as a symbolic processor and define thinking through algorithmic solvability. As a result, rationality is reduced not only to a technically functional structure but also to a model that simplifies the nature of the mind itself. Thought is represented through operational logic, abstracted from context and consciousness, thereby narrowing the concept of rationality in an artificial way. Gaston Bachelard and John R. Searle expose this limitation from distinct philosophical perspectives. Bachelard emphasizes the discontinuous nature of scientific progress, while Searle argues that mental content emerges through intentionality and social interaction rather than syntactic representation. These two lines of thought challenge the idea that rationality can be captured by fixed structures or formal rules. Instead, they point to a process that unfolds through discontinuities, shaped by context and contingency. This shared concern takes shape in the critical framework of “rationality in the gap.” This concept proposes that rationality cannot be confined to a calculable capacity. Rather than being a self-contained mental faculty, rationality involves a complex interplay of cognitive, social, and historical factors. Attempts to isolate it within procedural or computational models overlook its openness and generative potential. “Rationality in the gap” highlights this excess—rationality’s persistent tendency to overflow our efforts to define or represent it—and reasserts, at a philosophical level, the indeterminate, tension-filled, and context-sensitive nature of thought.

**Keywords:** History of Philosophy, Rationality, Computational Approaches, Instrumental Rationality, Bachelard, Searle, Rationality in Gap.