bilimname

Araştırma Makalesi
10.28949/ bilimname.1814937

Künye:
Sayı: 55
Yıl: 2026
Sayfa: 1-21

Araçsal Rasyonalite Eleştirisi Olarak Boşluktaki Rasyonalitenin İmkânı

Ömer Faruk KARAKÖSE[a*]
Celal TÜRER[b]

[a] Arş. Gör. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, omerfaruk.karakose@erdogan.edu.tr
[b] Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, cturer@ankara.edu.tr

[*] Sorumlu Yazar

Geliş Tarihi: 01.11.2025
Kabul Tarihi: 04.02.2026
Yayın Tarihi: 30.04.2026

Atıf:
Karaköse, Ö. F. & Türer, C. (2026). Araçsal Rasyonalite Eleştirisi Olarak Boşluktaki Rasyonalitenin İmkânı. *bilimname*, 55, 1-21. https://doi.org/*10.28949/bilimname.1814937*

Öz

Bu çalışma, araçsal rasyonalitenin sınırlarını görünür kılan eleştirel bir yaklaşım olarak boşluktaki rasyonalite kavramının imkânını incelemektedir. Araçsal rasyonalite, insan eylemini inançlar ve arzuların tutarlı biçimde düzenlenmesiyle açıklayan hâkim bir model olarak, rasyonel davranışın ölçütünü amaç ile araç arasındaki uygunlukta bulur. Ancak bu yaklaşım, eylemin belirleniminde her zaman mevcut olan "başka türlü davranabilme" olanağını göz ardı eder ve böylece rasyonalitenin özgürlükle ilişkili boyutunu daraltır. Determinizm ile özgürlük arasındaki bu gerilim yalnızca felsefi bir mesele olmayıp rasyonel failin doğasına ilişkin temel bir sorunsalı işaret eder. Bu noktada boşluktaki rasyonalite, eylemin amaçlarla bütünüyle belirlenemediği, fakat irrasyonalitenin ve deontolojik yükümlülüklerin de dâhil olduğu bir kırılma alanı olarak kavramsallaştırılır. Gaston Bachelard'ın "eylemsizlik boşluğu" (intervalle d'inaction) ve John R. Searle'ün "rasyonel karar boşluğu" (gap of rational decision) kavramlarından hareketle geliştirilen bu yaklaşım, Kıta felsefesi ile analitik felsefe geleneklerinden gelen iki filozofu aynı sorunsal etrafında buluşturan ilk sistematik çalışmayı oluşturmaktadır. Her iki düşünürde de boşluk, eylemdeki nedensel süreksizlik, karar anındaki belirsizlik ve özgürlük alanı olarak belirir. Bu kesinti alanında özgür seçim, araçsal işleyişten bağımsız olarak ortaya çıkan irrasyonalite ile normatif zorunluluk olarak beliren deontolojik yükümlülükler arasındaki gerilimde gerçekleşir. Makalenin temel amacı, boşluktaki rasyonaliteyi araçsal rasyonaliteye karşı alternatif bir model olarak sunmaktan ziyade araçsal rasyonalitenin kavramsal sınırlarını aşındıran ve insan eylemini bu sınırların ötesinde yeniden düşünmeye imkân tanıyan bir tartışma başlatmaktır.

Anahtar kelimeler: Felsefe Tarihi, Araçsal Rasyonalite, Boşluktaki Rasyonalite, Bachelard, Searle.

The Possibility of Rationality in the Gap as a Critique of Instrumental Rationality

Abstract

This study explores the possibility of rationality in the gap as a critical approach that reveals the limits of instrumental rationality. Instrumental rationality, as the dominant model explaining human action through the consistent coordination of beliefs and desires, defines rational behavior by the correspondence between means and ends. However, this approach overlooks the ever-present possibility of "acting otherwise," thereby narrowing the freedom-related dimension of rationality. The tension between determinism and freedom is not merely philosophical but indicates a fundamental problem concerning rational agency. Rationality in the gap is conceptualized as a discontinuous field where action cannot be entirely determined by ends and where both irrationality and deontological obligations intervene. Drawing on Gaston Bachelard's "interval of inaction" (intervalle d'inaction) and John R. Searle's "gap of rational decision," this approach the first systematic attempt to bring together two philosophers from the Continental and analytic traditions around a shared problem. In both thinkers, the "gap" appears as causal discontinuity in action, uncertainty in decision, and a space of freedom. Within this discontinuity, free choice emerges in the tension between irrationality—

Screened by iThenticate for Authors & Researchers

CC BY NC ND

arising independently of instrumental reasoning—and deontological obligation—appearing as normative necessity. The main aim of the article is not to present rationality in the gap as an alternative model to instrumental rationality, but rather to initiate a discussion that undermines the conceptual limits of instrumental rationality and allows human action to be rethought beyond these boundaries.

[The English Extended Abstract is available at the end of the article.]

Keywords: History of Philosophy, Instrumental Rationality, Rationality in the Gap, Bachelard, Searle.



Giriş

Rasyonalite; insanın bilgi üretme biçiminden eylemde bulunma tarzına kadar, yaşamsal pratiklerin tümü üzerinde belirleyici olan temel kavramların başında gelir. Bilginin nasıl oluştuğunu, düşünmenin hangi ilkelere göre düzenlendiğini ve eylemlerin hangi ölçütlere göre yönlendirildiğini ifade etme biçimi olan bu kavram (Nozick, 1993, s. xi), her türlü zihinsel ve pratik faaliyete açıklık getirmenin zeminini oluşturur. Ancak rasyonalitenin bu çok boyutlu yapısı, mahiyetinin ne olduğuna dair bütüncül bir kanaatin oluşmasını güçleştirmiş ve neredeyse tüm felsefe geleneğini Aristoteles'ten beri teorik ve pratik rasyonalite ayrımına yöneltmiştir. Başka bir deyişle rasyonalitenin çok boyutlu doğasını parçalara ayırarak incelemek, kavramsal düzlemde kapsamı daraltmış olmakla birlikte daha net bir kavrayış sunabilmenin temel yolu olarak görülmüştür (Weirich, 2004, s. 17). Bu çalışma, insanın karar ve eylem süreçlerine odaklandığından, rasyonalite tartışmalarında öne çıkan boyut pratik rasyonalite ve onun "araçsal rasyonalite" (*instrumental rationality*) olarak ifade edilen tanımlanma biçimidir. Pratik rasyonalite, kişinin "ne yapması gerektiği" sorusunu düşünme yoluyla çözme konusundaki genel insan kapasitesi olarak tanımlanır (Wallace & Kiesewetter, 2024). Bu kapasite, kararların nasıl verildiği, eylemlerin hangi gerekçelerle yönlendirildiği ve belirli bir amaca ulaşmak için hangi yolların seçileceği gibi soruları çözme becerisi olarak sunulur (Hampton, 2013). Pratik rasyonalite tartışmalarında bu işleyiş biçiminin en yaygın açıklama, araçsal rasyonalite başlığı altında sunulur. Araçsal rasyonalite, genel anlamda amaçlara ulaşmak için gerekli ve etkili araçların seçilmesi ve kullanılmasını ifade eder (Kolodny & Brunero, 2023). Bu işlevsel tanımı sayesinde araçsal rasyonalite, başta ekonomi bilimi olmak üzere siyaset, antropoloji ve psikoloji gibi disiplinlerde pratik akıl yürütmenin neredeyse tümü olarak benimsenmiştir (Weirich, 2004, s. 380; Nieswandt, 2024, ss. 47, 60). Bunun temel nedeni, araçsal rasyonalitenin yaşamsal pratiklere dair genelleştirilebilir bir formül sunmasıdır: Araçların, gerçekleştirilmek istenen amaca ulaştırma kapasitesi bakımından uygunluğuna bakmak, rasyonel olmayı belirlemek için yeterlidir.

Araçsal rasyonalitenin, rasyonel olmayı belirlemek için araçların amaca uygunluğuna bakmanın yeterli olduğuna dair sunduğu bu formül, rasyonalitenin doğası üzerine yapılan çalışmalarda en çok tartışılan konuların başında gelmektedir (Way, 2013; Kolodny & Brunero, 2023). Temelde bu tartışma, araçsal rasyonalitenin tümü olup olmadığı sorusu etrafında şekillenmektedir. Bu meyanda rasyonalite kavramı üzerine yapılan çalışmaların çoğu, insan rasyonalitesinin bir yönüyle araçsal bir işleyişe sahip olduğu noktasında neredeyse hemfikirdir; fakat rasyonel olmanın tek ölçütünün bu işlem biçimiyle sınırlı olup olamayacağı tartışmalıdır (Weber, 1978, s. 26; Kaplan, 1976, s. 61; Rescher, 1988, s. 97; Gauthier, 1986, s. 183; Nozick, 1993, s. 133; Raz, 2005, s. 1; Pauer-Studer, 2007, ss. 76, 79-80; Way, 2013; Blau, 2021, s. 1068; Kolodny & Brunero, 2023; İncetahtacı, 2023, s. 32). Çünkü araçsal rasyonalite, tanımı itibariyle sadece araçlarla ilgilenir; amaçların seçimiyle hiçbir ilgisi yoktur (Russell, 1992, s. 8). Amaçların değerlendirilmemesi ise ahlaki amaçlar olduğu kadar ahlaki olmayan amaçların da rasyonel olabileceği ihtimaline açık olmak anlamına gelir. Araçsal rasyonalite açısından sağlıklı bir yaşam sürmek isteyen bir kimsenin sigarayı bırakması rasyoneldir; fakat bir başkasına zarar vermek söz konusu olduğunda eylemin rasyonel kabul edilmesi önünde hiçbir engel yoktur. Araçsal rasyonaliteyi kavramsallaştıran Weber'den itibaren bu sorunun, araçsal formun yanında bir değer

CC: BY-ND-NC

temelli boyutun olması gerektiği argümanı üzerinden giderilmeye çalışıldığı görülmektedir (Weber, 1978, s. 26; Gauthier, 1986, s. 183; Rescher, 1988, s. 106; Nozick, 1993, s. 139). Değerlendirme boyutunun rasyonalite sürecine eklemlenmesinin getireceği nesnellik sorunu bir yana, bu türden girişimlerin araçsal rasyonalitenin başka bir temel sorunu olan, yani insan eylemi söz konusu olduğunda özgür irade gibi belirleyici bir unsuru ihmal eden işlem mantığına sahip olması hususunda sessiz kalmaları son derece ilginç ve önemli bir eksikliktir. Gerçekten de araçsal rasyonalite açısından insan eylemi, özünde bir amaç/araç ilişkisi ürünüdür; yani eylem, yalnızca amaçların nedenselliği bağlamında gerçekleşir. İnsan eyleminin yalnızca nedensel bir çizgide gerçekleştiği iddiasının aynı zamanda özsel varlığını da araçsal bir konuma dönüştüreceğini anlamak son derece önemlidir. Çünkü araçsal rasyonalite, amaçların seçimiyle ilgisiz kalsa da insanı eyleme sevk eden yegane şeyin amaçlar, yani bir şey yapma arzusu olduğunu ifade eder (Russell, 1992, s. 8). Buna göre insan, arzuları peşinde koşan ve yalnızca onları tatmin edecek araçları bulmaya yönelen bir canlıdır. İnsanı kendi arzusuna koşullu bir varlık olarak tanımlamanın yaratacağı ahlaki gerilimler bir yana, bu koşullanmışlık insanı edilgin bir eyleyiciye dönüştürerek onun başka türlü hareket edebilme kabiliyetini, yani özgür iradesini yok saymak anlamına gelir.

Araçsal rasyonaliteye dair dile getirilen bu sorun karşısında çalışmamız, insanın yaşamsal pratikleri söz konusu olduğunda özgür iradenin karar ve eylem süreçlerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu iddiasından hareketle rasyonalitenin işlerlik kazanmasında araçsal işlem mantığına karşı özgür irade kavramını merkeze alan eleştirel yeni bir kavramsal zemin önerir. "Boşluktaki rasyonalite" olarak kavramsallaştırılan bu zemin, aynı zamanda bir çalışma kapsamında ilk kez bir araya getirilen iki filozofun, Gaston Bachelard (1884-1962) ve John R. Searle'ün (1932-2025) insan eylemine dair görüşlerinde somutlaşan "boşluk" kavramından hareketle türetilmiştir (Bachelard, 1963, s. 71; Searle, 2001, s. 14). Boşluktaki rasyonalite, insan eylem sürecinin (neden, karar ve eylem aşamalarının) özgür iradenin müdahalesine açık bir süreksiz akış içinde belirlenim kazandığını ifade eder. Bu meyanda boşluktaki rasyonalite, araçsal rasyonalitenin insan eylemine dair sunduğu kesintisiz nedensel akışı tartışmalı hale getirmesinin yanı sıra (Bachelard, 2021, ss. 101-102) , onun şu iki temel argümanını geçersiz kılma iddiasını taşır: Bunlardan ilki rasyonel eylem, arzuların neden olduğu eylemler değildir; aksine özgür iradenin arzudan bağımsız nedenler yaratarak gerçekleştirdiği eylem rasyoneldir (Searle, 2001, ss. 12-13). İkincisi rasyonalitenin işlevi amaca uygun araçları seçmek şeklinde teknik bir çözümleme değildir; bundan ziyade başka türlü davranma olasılığının açık olduğu yerde özgür seçim aracılığıyla anlamlı bir fark yaratma sürecidir (Searle, 2001, ss. 66, 142). Bu minval üzere boşluktaki rasyonalitenin araçsal rasyonaliteye yönelik eleştirileri görebilmek adına ilk olarak rasyonalitenin araçsal biçimde tanımlanması ve bu yaklaşımın tarihsel süreçte gelişme çizgisi ele alınacaktır. Ardından rasyonalitenin araçsal biçimini kabul etmekle birlikte amaçların değerlendirilmemesi noktasındaki çözüm önerilerini ve bunların niçin yeterli olamayacağı izah edilmeye çalışılacaktır. Kısaca gösterilen bu teorik tartışma zemininden sonra Bachelard ve Searle'ün görüşlerinden hareketle boşluktaki rasyonalitenin imkânı ve araçsal rasyonalite karşısında ne türden avantajlar sağlayabileceği ana hatlarıyla açıklanacaktır. Makale araçsal rasyonalitenin sınırlı ve indirgeyici yaklaşımına karşı çıkarak insan eylemini yeniden düşünmeye davet ederken aynı zamanda rasyonalite kavramına alternatif bir perspektiften yaklaşmanın yeni bir imkanını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

A. Araçsal Rasyonalitenin Tanımı ve Tarihsel Serüveni

Rasyonalite tartışmalarında insan eylemini açıklamada en çok başvurulan yaklaşım, araçsal rasyonalite anlayışıdır. Bu anlayış, rasyonel olmanın ölçütünü eylemin ne olduğunda değil amaçlara ulaşmak için hangi araçların nasıl seçildiğinde bulur. Başka bir ifadeyle rasyonel davranmak, belirlenen bir hedef doğrultusunda en uygun ve etkili yolları tercih etmektir. Dolayısıyla araçsal rasyonalite, insan eyleminin rasyonel oluşunu sonuçlara ulaştıran yolların verimliliği üzerinden

CC: BY-ND-NC

tanımlar (Kolodny & Brunero, 2023). Bu çerçevede failin eylemi, onun inanç, arzu ve niyetlerinden oluşan nedenler bütününe uygunluk gösterdiği ölçüde rasyonel kabul edilir. Belirli bir sonuca ulaşmak isteyen failin bu sonucu destekleyen yolları benimsemesi araçsal anlamda rasyonel, kendi nedenleriyle çelişen ya da onları geçersiz kılan biçimde davranması ise irrasyonel sayılır. Örneğin, sigarayı bırakmayı arzulayan bir kimsenin bu arzuyla uyumlu olarak sigara satın almaktan kaçınması araçsal olarak rasyoneldir; aynı kimsenin bu yönde hiçbir davranışta bulunmaması ya da arzusu ile bağdaşmayan tercihlerde bulunması ise eylemini tutarlılıktan yoksun bırakır (Way, 2013). Bu anlayış, belirli bir amaca ulaşmak için en etkili, en hızlı ve en basit yolu bulmayı hedefler. Çünkü bir amaç varsa o amaca ulaşmak için gerekli araçları kullanmak gerektiğini düşünmek son derece doğaldır. Rasyonalite, bu bakımdan karmaşık bir muhakeme süreci değil doğrudan çözüm üretmeyi sağlayan bir etkinlik ilkesi olarak işler ve beklenen faydayı en yüksek düzeyde elde etmek şeklinde gayet temel bir vaat sunar (Nozick, 1993, s. 137). Bu çözüm odaklı işleyişi, pek çok disiplinin –özellikle başta iktisat, siyaset bilimi, antropoloji ve psikoloji olmak üzere, karar ve eylemi sonuçların en uygun biçimde düzenlenmesi olarak açıklayan yaklaşımların– temel paradigması hâline gelmiştir. (Nieswandt, 2024, s. 47). Zamanla bu anlayış, pratik rasyonalitenin yalnızca bir yönü olarak değil tamamını açıklamanın baskın biçimi olarak görülmeye başlanmıştır (Nozick, 1993, s. 133; Way, 2013; Kolodny & Brunero, 2023). Araçsal rasyonalitenin rasyonalitenin tamamı olup olmadığı sorusuna gelince bu husus rasyonalitenin doğasına ilişkin temel başka bir tartışmaya kapı açmak demektir.

Araçsal rasyonalitenin pratik rasyonalitenin tümü olduğu yönündeki argüman aynı zamanda modern rasyonalite tartışmalarının mimarlarından biri olarak görülen David Hume'a nispet edilir (Hampton, 1995, s. 57; Kolodny & Brunero, 2023). Bu argümanın dayandığı temel zemin, Hume'un insan eylemini açıklarken akıl ile tutkular arasında kurduğu işlevsel ayrımdır (Rescher, 1988, s. 93). Hume, aklı inançların doğruluğu ve yanlışlığına ilişkin yargılarla sınırlı bir yeti olarak görür; aklın görevi, dünyanın durumu ve neden–sonuç ilişkileri hakkında betimleyici bilgi sağlamaktır (Hume, 2009, s. 277). Buna karşılık arzu, sevgi, öfke veya nefret gibi tutkular, insanı eyleme sevk eden özerk güçlerdir; yani Hume'un ifadesiyle, "ilksel varoluşlar" olup inançlar gibi dış dünyayı temsil etmeye çalışmadıkları için doğruluk ya da yanlışlık gibi nesnel yargılamalara tabi değillerdir (Hume, 2009, s. 278). Hume'un amacı, tutkuları aklın karşısına yerleştirerek aklı değersizleştirmek değildir; aksine onların farklı alanlarda işleyen iki ayrı ilke olduğunu göstermektir (Smith, 2004, s. 77). Akıl yargılar, tutku yöneltir. Ancak sonraki yorumlarda bu ayrım, rasyonalitenin yalnızca araçsal biçimde anlaşılmasının teorik temelini oluşturmuştur (Hampton, 1995, s. 57; Way, 2013; Kolodny & Brunero, 2023; Nozick, 1993, ss. 133-138). Buna göre Hume'un rasyonaliteye yüklediği betimleyici işlev, rasyonel değerlendirmeyi tutkuların alanından dışlamış ve rasyonalitenin ölçütünü tamamen araçların uygunluğu düzeyine indirgemiştir (Rescher, 1988, ss. 93-96; Searle, 2001, s. 5; Setiya, 2004, s. 365; Hooker & Streumer, 2004, s. 60). Bu çerçevede rasyonalite, insan eyleminin kaynağı olmaktan çıkar; tutkuların belirlediği hedeflere ulaşmanın aracına dönüşür. Çünkü bu yoruma göre Hume için akıl, "dünyanın yok edilmesini parmağının çizilmesine tercih etmek" gibi bir durum söz konusu bile olsa onlar arasında haklı çıkarma veya kınama cihetinde herhangi bir rasyonel değerlendirme gücüne sahip değildir (Hume, 2009, s. 278). İnsan eylemi söz konusu olduğunda akıl sadece "tutkuların kölesidir"(Hume, 2009, s. 278). Dolayısıyla rasyonalite, belirli bir amaca ulaşmak için ne yapılacağını söyleyebilir; ancak bir şeyi amaç hâline getiren kişinin ne istediğidir ve bu istek her zaman rasyonel değerlendirmenin konusu dışındadır. O halde rasyonalite yalnızca araçsaldır; yani amaca uygun araçları seçmek dışında hiçbir işlevi yoktur (Rescher, 1988, s. 94; Nozick, 1993, s. 133).[1]

[1] Hume'un rasyonalitenin doğasını gerçekten araçsal biçimde tanımladığı iddiası tartışmaya açık bir konu olduğunu belirtmek gerekir. Her şeyden önce Hume'un amacı, aklın eylem süreçlerinde kurucu bir rol oynadığı varsayımını sorgulamaktır; dolayısıyla aklı bir "araç" konumuna yerleştirmesi, bilinçli bir tanımlamadan ziyade eylemin akıldan bağımsız olarak tutkularla belirlendiği fikrinin sonucudur. Bu bakımdan Hume'un yaklaşımı kimi yorumlarda doğrudan

Hume'un görüşlerini takip ederek rasyonalitenin bütünüyle araçsal olduğunu ileri sürmenin felsefenin tarihsel seyrinde son derece yaygın olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Analitik felsefenin kurucu babalarından Russell, rasyonalist olmaya çalışan her kişinin Hume'un "akıl tutkuların kölesidir" şeklindeki ünlü ifadesini tamamen benimsemesi gerektiğini ifade eder (Russell, 1992, s. 8). Çünkü Russell'a göre eylemin mümkün olan tek nedeni, istek, duygu veya tutku türevinden olan arzulardır (Russell, 1992, s. 11). Rasyonalite ise eylemin nedeni değil yalnızca düzenleyicisidir. Bu noktada Russell için rasyonalitenin anlamı son derece açık ve kesindir: "Kişinin ulaşmak istediği bir amaca yönelik olarak doğru araçları seçmektir" (Russell, 1992, s. 8). Söz konusu amaçların seçimi olduğunda ise Russell, Humecu görüşü daha da ileriye taşır. Başka bir deyişle aklı eylemin kaynağı olarak kabul etmeyen Humecu görüş, Russell'da sadece rasyonalitenin değil aynı zamanda rasyonalist olmanın da ölçütüne dönüşür; zira rasyonalist olmak, aklın sadece araçlarla iş gören bir yeti olduğunu kabul etmek ve eylemlerini bu kabule uygun biçimde amaçların içeriğini tartışmaksızın doğru araçların seçimine ve bunların etkinliğini artırmaya yöneltmektir. Russell'a göre bu sınırı aşarak amaçların seçimini rasyonalitenin gündemine taşımak, rasyonalistliğin değil akıl karşıtlığının göstergesidir. Tüm bunlara karşılık Hume'un görüşünü takip eden araçsal rasyonalite geleneği içinde Russell'ın görüşlerinin, rasyonaliteden "kiralık bir silah" olarak bahseden Herbert Simon'un şu sözleri kadar etkili ol(a)madığı da çarpıcı bir gerçektir:

> "[Rasyonalitenin] bütünüyle araçsal olduğunu görüyoruz. Bize nereye gitmemiz gerektiğini söyleyemez; en iyi ihtimalle oraya nasıl gideceğimizi söyleyebilir. İyi ya da kötü, sahip olduğumuz her türlü hedefin hizmetinde kullanılabilecek kiralık bir silahtır. İnsan durumuna dair bakışımızda büyük bir fark yaratır: Zorluklarımızı kötülüğe mi yoksa cehalet ve mantıksızlığa mı atfettiğimiz -yani sorunlarımızın, amaçların bayağılığından mı yoksa onlara nasıl ulaşacağımızı bilmememizden mi kaynaklandığını düşünmemiz- bu farkı belirler" (Simon, 1983, ss. 8-9).

Simon'un bu açıklamaları, rasyonalitenin araçsal oluşuna ilişkin iddialar ve bu iddialara yöneltilen eleştiriler bakımından literatürde en çok atıf yapılan alıntılardan biridir (Searle, 2001, s. 11). Söz gelimi Rescher, amaçları değerlendirme sürecinin rasyonalitenin vazgeçilmez bir bileşeni olduğunu savunurken, Simon'un bu alıntısını ve "kiralık silah" nitelemesini, araçsal rasyonalitenin amaçlar karşısındaki tutumunun tipik bir örneği olarak ele alır (Rescher, 1988, s. 95). Bununla birlikte Simon'un araçsal rasyonalite tanımı, eylem alanının ötesine geçerek bilgi üretimini de kapsayan geniş bir çerçeve sunar. Simon'a göre rasyonalite ister teorik ister pratik düzlemde ele alınsın, her durumda kendisine verilmiş öncüller üzerinde işlem yapar. Ancak bu öncüller ne evrensel normlardır ne de aklın kendi ürünü olan zorunlu ilkelerden oluşur. Bu nedenle Simon, rasyonel akıl yürütmenin kaçınılmaz biçimde bir keyfilik unsuru içerdiğini savunur. Akıl yürütme sürecini baştan belirleyen bu durum (Simon'un "ilk günah" olarak adlandırdığı varsayım) iki önemli sonuca yol açar (Simon, 1983, s. 6). İlk olarak tekil olgulardan yanılmaz ve evrensel geçerliliğe sahip genel yasalara ulaşmayı mümkün kılacak bir tümevarım ilkesine erişmek olanaksızdır. İkinci olarak ise "öncüller olmadan sonuç çıkarılamaz" ilkesi gereği, salt betimsel önermelerden bağımsız normatif yargılar türetmek mümkün değildir (Simon, 1983, ss. 6-7). Buna göre rasyonalite, ancak verilmiş hedefler doğrultusunda işleyebilir; fakat

bir "araçsal rasyonalite" teorisi olmak yerine pratik rasyonalitenin imkânına yönelik bir şüphecilik olarak değerlendirilmektedir (Hampton, 1995, s. 70; Millgram, 1995, s. 85; Kolodny & Brunero, 2023). Gerçekten de Hume, insan aklının kapsamının sanılanın aksine çok daha sınırlı olduğunu düşünmesiyle ünlü bir filozoftur(Smith, 2004, s. 75). Akla yüklediği misyon, doğruluk ve yanlışlığın keşfiyle sınırlı bir yargılama gücüdür ki bu, bütünüyle teorik rasyonalitenin alanına aittir. Eylem alanında ise akıl bu türden bir yargılama yapamayacağına göre bağımsız bir rasyonaliteden bahsetmek pek de olanaklı görünmemektedir. Bununla birlikte çağdaş literatürde araçsal rasyonalitenin çoğu tartışması Hume'a yapılan göndermeler üzerinden temellendirilmiş ve bu ayrım, Hume'un rasyonaliteyi bütünüyle araçsal bir yapı olarak gördüğü yönünde yaygın bir okuma biçimini yerleştirmiştir (Hampton, 1995, s. 57; Millgram, 1995, s. 75).

CC: BY-ND-NC

bu hedeflerin kendisi, evrensel düzeyde geçerliliği olmayan, ampirik ya da toplumsal kabullere dayalı varsayımlardır. Bu nedenle Simon'a göre rasyonalite ne bilginin doğruluğunu ne de eylemin değerini temellendirebilen kurucu bir güçtür; yalnızca sınırlı bilişsel kaynaklarla davranışsal çözüm üretme becerisidir. Özetle Simon'a göre rasyonalite, teorik ya da pratik hangi düzeyde ele alınırsa alınsın yalnızca verilmiş öncüller üzerinde işleyen araçsal bir yetidir. Bu görüşüyle Simon, Hume'dan bu yana rasyonaliteyi araçsallığa indirgeyen tanımlama gayretinin en radikal biçimini sunar.

B. Araçsal Rasyonalite ve Eleştirel Yaklaşımlar

1. Araçsal Rasyonalitenin Sınırlarını Genişletmek

Felsefe tarihinde insan eylemine açıklık getirirken insan rasyonalitesinin araçsal bir perspektiften tanımlanması Hume'dan Simon'a uzanan çizgiyle sınırlı değildir. Antik Yunan'dan günümüze kadar birçok filozof, insanın rasyonel etkinliğini, inanç, arzu ve niyetlerden oluşan amaçlara ulaşmada uygun araçları seçme becerisiyle ilişkilendirmiştir (Aristoteles, 2017, s. 1113a1; Kant, 2002, s. 34; Weber, 1978, s. 26; Rescher, 1988, s. 97; Nozick, 1993, s. 133). Fakat bu filozofları Humecu yaklaşım çizgisinden ayrıştıran temel nokta, araçsal formun rasyonalitenin tamamı olup olamayacağı sorusudur (Raz, 2005, s. 1). Aynı zamanda araçsal rasyonalitenin sınırlılığı olarak beliren bu soru, gerçekte amaçları gerekçelendiren süreçler olmaksızın rasyonel bir eylemden bahsetmenin olanaklı olup olmadığını tartışmaya açar. Nitekim rasyonaliteyi araçsal tanımıyla ifade eden filozoflardan Aristoteles'in mutluluk ve erdemleri (Aristoteles, 2017, s. 1140b25; Aristotle, 1926, s. 1366b13), Kant'ın kategorik buyrukları (Kant, 2002, s. 30), Weber'in değer-rasyonel davranışları(Weber, 1978, s. 51) öne çıkarması veyahut Rescher'in değerlendirici rasyonaliteyi (Rescher, 1988, ss. 105-106), Nozick'in ise sembolik ve delilsel olan ek rasyonalite biçimlerini (Nozick, 1993, s. 139) ileri sürmesi, rasyonalitenin salt bir araçsal çözümlemeye yetinemeyeceğine işaret eder. Başka bir deyişle pratik olarak rasyonel olma -yani karar ve eylem süreçlerinde rasyonel davranma- en azından bir boyutuyla araçsal rasyonaliteyle ilişkili olsa da gerekçelendirmeye dayanan daha geniş bir meşruiyet zeminine ihtiyaç duyar. Genel hatlarıyla amaçları rasyonel gerekçelendirme sürecinden geçiren bu değer temelli boyut, rasyonalitenin asli bileşeni olarak öne çıkar (Rescher, 1988, s. 97). Aksi takdirde rasyonalitenin yalnızca araçlarla ilgili olduğunu kabul etmek, insanı eylemlerinin yönünü belirleyen rasyonel bir fail olmaktan çıkararak yalnızca verilmiş amaçlara uygun davranan bir eyleyiciye indirger. Bu indirgeme, insanın eylemlerini gerekçelendirme ve değer üretme kapasitesini zayıflatır. Oysa insan eylemi, yalnızca belirli bir sonuca ulaşmayı hedefleyen bir araç seçimi değildir; aynı zamanda kişinin kendi yönelimlerini, değerlerini ve dünyayla kurduğu ilişkiyi açığa vurduğu bir anlam kurma sürecidir. Bu nedenle eylemi yalnızca elde edilecek faydanın hesabına indirgemek, onun taşıdığı ifade gücünü ve normatif boyutunu göz ardı etmek anlamına gelir (Rescher, 1988, ss. 95-96; Nozick, 1993, s. 139).

Rasyonalitenin yalnızca araçlarla ilgilenmesine karşı getirilen eleştirilerin başında, araçsal rasyonalitenin insanı -Kant'ın ifadesiyle- "kendi başına bir amaç olma" (*Zweck an sich selbst*) zemininden koparak "araç-varlık" (*Wert als Mittel*) konumuna, yani insanı salt inanç ve arzularına göre eyleyen bir varlık durumuna düşürmesi gelir (Kant, 2002, s. 70). Bu durumun temel nedeni, araçsal rasyonalitenin kendisini gerekçelendirme ihtiyacından muaf tutarken dolaylı biçimde döngüsel bir gerekçelendirme biçimine kapı aralaması ve insan inanç veya arzusunu eylem için yeter neden olarak kabul etmesidir (Searle, 2001, s. 8). Söz gelimi "neden araçsal olarak rasyonel olmak gerekir?" sorusuna araçsal rasyonalitenin verebileceği tek yanıt, "çünkü belirlenen amaçlara en etkili biçimde ulaşmamızı sağlar" şeklinde olacaktır. Buna karşın "kişi neden amaçlarına ulaşmalıdır?" sorusu yöneltildiğinde araçsal rasyonalitenin sunabileceği tek gerekçe, amacın zaten arzulanmakta olan şey olduğu iddiasıdır. Kendi kendisini meşrulaştıran bu döngüsel gerekçelendirme biçimi, rasyonaliteyi teknik bir işleyişe indirgemekle kalmaz aynı zamanda tüm amaçların eşdeğerliğini varsayan bir anlayışa yol açar (Nozick, 1993, s. 134). Özünde, amaçların hem meşruiyet zemininden

hem de niteliksel hiyerarşiden yoksun bırakıldığı böyle bir düzlemde, karar ve eylem süreçlerini yönlendirecek birincil ya da ikincil düzeyde geçerli nedenlerden söz etmek mümkün değildir (Searle, 2001, s. 30).Bu durumun en çarpıcı karşılığı Hume'un şu ifadesinde bulunur: "Parmağımın çizilmesi yerine bütün dünyanın yok olmasını yeğlemek akla aykırı değildir" (Hume, 2009, s. 278). Hume'a göre bu iki seçenek arasında, birini diğerine üstün kılacak rasyonel bir ilke yoktur; zira amaçlar ve arzular alanında rasyonalite, yönlendirici değil yalnızca hizmet edicidir. Kuşkusuz amaçlar arasında rasyonel bir ayrım gözetmeksizin her birini eşdeğer kabul etmek, eylemi temellendiren gerekçenin ortadan kalkmasıyla sonuçlanır. Böylesi bir kayıtsızlık durumunda, tıpkı Buridan'ın eşeği paradoksunda olduğu gibi, failin eyleme yönelmesini sağlayacak makul bir dayanak kalmaz. Nitekim aç ve susuz bir eşeğin, kendisinden eşit uzaklıkta ve aynı çekicilikte duran saman yığını ile su kovası arasında bir seçim yapmasını sağlayacak 'üstün bir neden' bulunmadığında, karar verememenin bir sonucu olarak açlıktan ve susuzluktan ölmesi kaçınılmaz hale gelir (Clark, 2012, s. 30). Eylemin mutlak bir kararsızlık içinde felç olmasına yol açan bu sonuç, insan eylemi söz konusu olduğunda nedenler ve tercihlere ilişkin çok daha derin bir soruna, rasyonel seçimin zeminini oluşturan değer hiyerarşisinin kaybına işaret eder.

Araçsal rasyonalitenin amaçları değerlendirme dışında tutması, teorik olarak farklı değer sistemlerinin bir arada var olmasına imkân tanır (Blau, 2021, s. 1070); ancak pratik düzlemde, insan yaşamının yönünü belirleyen tercihlerin ve önceliklerin temellendirilememesi sonucunu doğurur. Zira insan eylemi, sadece araçların işlevselliğine değil aynı zamanda amaçların anlamlılığına ve bu amaçlar arasındaki hiyerarşik ilişkiye dayanır. Değerlerin dışlandığı bir rasyonalite anlayışında, bireyin neyi neden arzuladığına veya hangi hedefi önceleğine dair rasyonel bir açıklama yapılamaz. Dolayısıyla araçsal rasyonalitenin sunduğu bu çoğul olanak, pratik düzlemde bir krize dönüşür: İnsan, eylemlerine yön veren değerleri gerekçelendiremediği ölçüde, rasyonel olmaktan çok yalnızca arzu ve alışkanlıklarının peşinde sürüklenen bir varlığa dönüşür. Oysa insan yaşamı, örneğin Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde gösterildiği gibi, belirli öncelikler doğrultusunda şekillenir (Maslow, 1943, s. 370). En temel biyolojik gereksinimlerden başlayarak güvenlik, aidiyet, saygı ve kendini gerçekleştirme gibi katmanlara doğru ilerleyen bu yapı, amaçların keyfi değil belirli bir değer düzeni içinde oluştuğunu gösterir (Maslow, 1943, ss. 372-382). Bu düzen görmezden gelindiğinde insanın eylem kapasitesi yalnızca işlevsel bir yeterliliğe indirgenir; birey, amaçlar arasındaki anlam farklarını gözetmeksizin hareket eden mekanik bir fail hâline gelir. Böyle bir durumda amaçların rasyonel olarak gerekçelendirilmediği bir düzende, insan yaşamının sürekliliğiyle birlikte eylemin yönünü belirleyen anlam zemini de belirsizleşir. Diğer taraftan amaçların rasyonel bir gerekçelendirmeden yoksun bırakılması, birçok yorumcuya göre ahlaki düzeyde kabul edilmeyen yönelimlerin önlenmesini ve irrasyonel davranış biçimlerinin ayırt edilmesini güçleştirir (Aristoteles, 2017, ss. 1148a25-35; Kant, 2002, s. 5; Elster, 2021, s. 30; Searle, 2001, s. 13; Way, 2013; Kolodny & Brunero, 2023). Kendine zarar veren bir depresif, başkasını öldüren bir katil, nükleer savaş başlatan bir diktatör, sokakta kara kediyle karşılaşınca eve dönmeyi seçen bir takıntılı ya da pahalı olanın daima daha kaliteli olduğuna inanan önyargılı bir tüketici, hatta erişemediği bir işi küçümseyen kıskanç bir kimse, bunların tümü, amaçlarına ulaşmak için en uygun araçları belirleme konusunda son derece başarılı olabilir. Ne var ki bu araçsal tutarlılık, söz konusu eylemlerin hiçbirini gerçekten rasyonel kıl(a)maz. Zira ahlaki normların bağlayıcılığı, yalnızca araçların etkinliğine değil amaçların neden tercih edilmesi gerektiğine dair rasyonel bir gerekçelendirmeye dayanır. Dolayısıyla araçsal rasyonalite, amaçları gerekçelendirmediği sürece ahlakın normatifliği ve onun rasyonel otoritesi üzerinde yıkıcı bir etki yaratır.

2. Araçsal Rasyonaliteyi Genişletmenin Sınırlılıkları

Araçsal rasyonalitenin yapısal sınırlarına yönelik eleştiriler, bu rasyonalite modelinin insan

CC: BY-ND-NC

eylemini açıklamakta tek başına yeterli olmadığı varsayımına dayanır. Bu yetersizliği gidermek amacıyla birçok düşünür, araçsal yapının yanına normatif veya değerlendirici bir boyut ekleyerek daha kapsamlı rasyonalite yaklaşımları geliştirmeye yönelmiştir. Ne var ki bu tür girişimler, araçsal rasyonalitenin temel varsayımlarını dönüştürmekten ziyade söz konusu sınırlılıkları normatif bir çerçeve içinde yeniden üretme eğilimi taşımaktadır. Bu durumda ortaya çıkan sonuç, araçsal paradigmanın aşılması değil aksine onun kuramsal olarak güçlendirilmiş ve meşrulaştırılmış bir biçiminin sürdürülmesidir. Dolayısıyla güncel tartışmalarda eleştirel odak, rasyonel inanç ve arzuların rehberliğinde hareket edildiği sürece araçsal rasyonalitenin kapsayıcı ve yeterli bir rasyonalite anlayışı sunabileceği yönündeki bu iyimser varsayıma yönelmektedir. Zira araçsal rasyonalitenin çekirdeğinde yer alan döngüsel gerekçelendirme yapısı korunduğu sürece, eklenen normatif katmanlar yapısal sorunları çözmekten çok onları daha karmaşık bir kuramsal düzlem içinde görünmez kılmaktadır.

Bir yoruma göre araçsal rasyonalitenin açmazı, amaçlara normatif bir düzen kazandırılamamasından değil amaç ile araç arasında kategorik bir ayrım yapılabileceği varsayımından doğar. Araçsal rasyonalitenin ister dar ister geniş tanımında olsun amaçlar ya verili ya da gerekçeli olarak kabul edilmekte; böylece araçlardan bağımsız, onları önceleyen bir konuma yerleştirilmektedir. Oysa Kaplan'a göre bu yaklaşım, insan eyleminin dinamik doğasını göz ardı eder (Kaplan, 1976, s. 61). Nitekim Kaplan, bu durumu açıklamak için bir kimsenin arabasına benzin koyması örneğini verir. Arabaya benzin koymak rasyonel görünür; çünkü araç benzinsiz çalışmaz. Ancak bu eylemin rasyonelliği, arabayı kullanma amacına bağlıdır. Arabayı kullanmak işe gitmek, işe gitmek para kazanmak, para kazanmak ise iyi bir yaşam sürmek için yapılır (Kaplan, 1976, ss. 61-62). Bu zincirde her bir amaç, bir sonrakinin aracına ve her araç da bir öncekine göre amaç hâline gelir. Bundan dolayı eylem süreci içinde neyin araç neyin amaç olduğu sabit biçimde belirlenemez; zira araç ve amaç sürekli olarak yer değiştirir. Bu durum, araçsal rasyonalitenin eylemi amaç ve araç arasında önceden sabitlenmiş bir ayrım üzerinden açıklama varsayımını sorunlu hâle getirir. Diğer taraftan Kaplan, araçsal rasyonalitenin geniş yorumlarında görülen değer hiyerarşisi varsayımını da eleştirir (Kaplan, 1976, s. 62). Çünkü insan yaşamı pratikte, çok katmanlı ve çatışmalı bağlamlar içinde gerçekleşir. Söz gelimi, maaşını artırmak istemesinin nedeni kültürel etkinliğe katılmak olan bir kişi, para kazanma ve boş zaman deneyimi arasında bir çatışmaya düşer; daha fazla para kazanmak için çalıştıkça boş zamanı azalır; boş zamanını artırmak isterse gelirinden feragat etmesi gerekir. Bu tür durumlar, değerlerin sabit ve doğrusal bir hiyerarşiye indirgenemeyeceğini gösterir. Başka bir deyişle insan eylemi, amaç ve araç arasında önceden belirlenmiş bir ayrımın sürdürülemediği dinamik bir süreçtir ve bu sürecin rasyonelliği, önceden verilmiş ilkelerden değil onu çevreleyen toplumsal, tarihsel ve kültürel bağlamsal ilişkilerin içinden doğar (Kaplan, 1976, s. 65). Kaplan'ın gösterdiği gibi, amaçlar bu dinamik sürecin içinde sürekli yeniden tanımlanır ve bağlama göre şekillenir. Oysa değer hiyerarşisi öneren yaklaşımlar, amaçları sabit ve önceden belirlenmiş kategoriler olarak ele alarak araç-amaç arasındaki kategorik ayrımı korur. Dolayısıyla amaçlara değer hiyerarşisi veya normatif bir statü kazandırmak, amaç ile araç arasındaki kategorik ayrımı sorgulamadığı sürece araçsal rasyonalitenin açmazını çözmez aksine onun altında yatan bu kategorik ayrımı güçlü biçimde yeniden üretir.

Başka bir yoruma göre ise araçsal rasyonalitenin sorunu, yalnızca amaç ve araç arasındaki ayrımın kategorik biçimde kurulmasında değil aynı zamanda her amaca araçlar yoluyla doğrudan erişilebileceği varsayımında yatar. Bu bakış açısından rasyonel eylemin temelinde yer alan amaçlara uygun araçlar seçilmesi gerektiği ilkesi yanıltıcıdır; zira birçok durumda doğrudan hedeflendiğinde kaçan, ancak başka eylemlerin yan ürünü olarak ortaya çıkan amaçlar vardır. Söz gelimi Elster, mutluluk ya da aşk gibi bazı amaçların doğrudan hedeflendiklerinde elde edilemeyeceğini, yalnızca dolaylı süreçlerin yan ürünleri olarak ortaya çıkabileceklerini belirtir (Elster, 2021, s. 63). Mutluluk, bilinçli biçimde amaçlandığında kendi doğasını yitirir; çünkü o, eylemin hedefi değil eylemle birlikte

CC: BY-ND-NC

ortaya çıkan bir durumdur. Bir kimse "mutlu olmak" amacıyla eylemde bulunamaz; mutluluk, doğrudan amaçlandığında kaçan ancak başka etkinliklerin doğal sonucu olarak beliren bir hâl olarak ortaya çıkar. Benzer biçimde aşk da kasıtlı biçimde üretilebilecek bir sonuç değil eylem sürecinde kendiliğinden gelişen bir ilişkilenme biçimidir (Elster, 2021, s. 75). Bu tür amaçlar, araçlarla kurulacak doğrudan bir ilişki sonucunda değil eylemin akışında beliren beklenmedik etkileşimler sayesinde ortaya çıkar. Oysa araçsal rasyonalite, her amacın uygun araçlar seçilerek doğrudan elde edilebileceğini varsayar. Elster'in "yan ürünlerin ahlaki safsatası" olarak adlandırdığı bu yanılgı (Elster, 2021, s. 139), mutluluk, erdem ya da özgünlük gibi doğrudan çabayla erişilemeyen hâllerin planlı eylemlerin sonucuymuş gibi görülmesi eğilimini ifade eder (Elster, 2021, s. 140). Bu durum, araçsal rasyonalitenin insan eyleminin karmaşıklığını kavramakta yetersiz kaldığını gösterir. Öyle ki araçsal rasyonalite, sadece doğrudan hedeflenebilen amaçları açıklayabilir; oysa insan yaşamının önemli bir bölümünü oluşturan yan ürünler kapsamı dışında kalır. Dolayısıyla araçsal rasyonalite, amaçların doğasını indirgemeci biçimde kavrayan ve insan eyleminin tüm alanlarına uygulanamayacak ölçüde sınırlı bir açıklama modeli sunar.

Tüm bu tartışmalar, araçsal rasyonalitenin genişletilmesine yönelik yaklaşımların, rasyonalitenin araçsal biçiminin insan eylemini bütünüyle açıklayabileceği yönündeki varsayımı pratikte koruduğunu göstermektedir. Her ne kadar bu yaklaşımlar araçsal rasyonalitenin sınırlarını görünür kılmayı amaçlasa da çoğu durumda eleştiri araçsal yapının kavramsal çerçevesi içinde kalmaktadır. Nitekim rasyonaliteye yönelik birçok eleştiri, araçsal yapının üzerine normatif ya da değerlendirici gerekçeler ekleyerek bu yapıyı dönüştürmekten ziyade onu meşrulaştırılmış bir biçimde sürdürmektedir. Kaplan ve Elster'in katkısı, araçsal rasyonalitenin bu meşrulaştırılmış hâlinin dahi insan eylemini tutarlı biçimde açıklamakta yetersiz kaldığını göstermeleridir. Bununla birlikte her iki yaklaşım da insan eylemini hâlâ bir nedensellik çizgisi içinde ele alır: Kaplan eylemi bağlamsal koşulların ürünü olarak kavranırken Elster, eylemi ister doğrudan hedeflenen amaçlara ister yan ürün olarak ortaya çıkan sonuçlara yönelsin, yine nedensel bir sürecin parçası olarak değerlendirir. Bu çerçevede insan eylemi, kaçınılmaz biçimde nedenler zinciri içinde konumlandırılmaktadır. Bu nedenle araçsal rasyonalitedeki temel sorun, yalnızca amaçların ya da araçların nasıl tanımlandığında değil insan eyleminin bütünüyle nedensel bir zorunluluk çizgisine indirgenmesinde ortaya çıkar. Eylemin bu şekilde kavranması, insan iradesinin özgürlük boyutunu göz ardı eder. Oysa insan eylemi, nedensel zorunluluktan bağımsız olarak hem irade zayıflığı gösterebilir hem de yaratıcı oluşlara imkân tanıyabilir. İnsan eylemini bu nedensel zorunluluğun ötesinden kavrayabilmenin imkânı ise rasyonaliteyi nedensel belirlenimin dışında, alternatif olasılıklara açık bir *boşlukta* düşünmeyi gerektirir.

C. Rasyonaliteyi Yeniden Düşünmek: Boşluktaki Rasyonalite

1. Bachelard ve Searle Arasında Bir Diyalog

"Boşluktaki rasyonalite" kavramı, rasyonalite tartışmalarında çoğu kez göz ardı edilen özgür iradenin eylem sürecindeki rolünü görünür kılmayı amaçlar. Bu yaklaşım, Bachelard'ın "eylemsizlik boşluğu" (intervalle d'inaction) (Bachelard, 1963, s. 71) ile Searle'ün "rasyonel karar boşluğu" (gap of rational decision) (Searle, 2001, s. 14) kavramları arasında uzanan düşünsel bir eksenden doğar. İki düşünürün katkıları, farklı ama tamamlayıcı düzlemlerde seyreder: Bachelard, özgür iradenin eylem sürecine nasıl dahil olduğunu fenomenolojik bir perspektifle açıklığa kavuşturarak eylemin nedensel determinizmden sıyrılmasının ontolojik zeminini kurar; bu zemin, eylemin tetiklenme ile gerçekleşme arasına bir "durma anı" yerleştiren, failin "izin verme" ve "başlama iradesi"yle eylemi üstlenmesini mümkün kılan bir kopuş mantığıdır (Bachelard, 2021, s. 89). Searle ise bu zeminden hareketle özgür iradenin eylem mekanizmasındaki işlevini analitik felsefe çerçevesinde yeniden formüle eder ve boşluğun yapısını ayrıntılandırır. Bununla birlikte Searle'ün analizi, Bachelard'ın sağladığı temelin

CC: BY-ND-NC

ötesine uzanarak rasyonel eylemin normatif boyutunu -özgür iradenin yarattığı deontolojik yükümlülük ve bunun toplumsal yansımalarını- ele alır. Bu noktada normatif tartışma, Bachelard'ın yerine geçen bir hat değil onun açtığı boşluk sayesinde anlamlı hale gelen bir genişlemedir: Başka türlü davranabilme imkânı yoksa yükümlülük de yalnızca nedensel bir sonuç gibi görünür. Bu ayrıma rağmen her iki düşünürün de ortak vurgusu, insan eyleminin nedensel determinizme indirgenemeyeceği noktasında birleşir. Her iki filozofa göre karar ile eylem arasında bir boşluk vardır ve bu boşlukta özne bilinçli bir müdahalede bulunur. Araçsal rasyonalite ise bu boşluğu tanımaz; çünkü rasyonel eylemi, arzuların kaçınılmaz sonucu olarak görür. Bu yaklaşımda eylem, yalnızca verili amaçların gerektirdiği araçları seçme ve uygulama zorunluğundan doğar. Oysa "boşluktaki rasyonalite", tam da bu zorunluluk algısının kırıldığı noktada başlar. Bu kavram, karar ile eylem arasında tüm belirlenmişliklerin askıya alınabildiği bir açıklığa dikkat çeker. Bu açıklık, özgür iradenin kendi yönünü belirlediği ve alternatif eylem olanaklarına imkân tanıyan dinamik bir alandır. Boşluktaki rasyonalite, amaçların insan eylemini zorunlu olarak belirleyen nedenler olduğu fikrine karşı çıkar. İnsan, inanç ve arzularından hareketle amaçlar edinir; ancak bu amaçlar, özgür iradenin bilinçli bir gerçekleştirme edimi olmaksızın eyleme dönüşemez. Çünkü rasyonalite, özgürlüğün açılımıyla mümkündür (Searle, 2001, s. 17). Bu açılım, insanın başka türlü eylemde bulunma ihtimalini korumadığı sürece rasyonalitenin kendisi de işlemez hâle gelir.

Araçsal rasyonalitenin temel varsayımlarından biri, rasyonel eyleme arzuların neden olduğu iddiasıdır. Bu yaklaşıma göre bir eylemin rasyonel sayılabilmesi için failin arzularının uygun biçimde koordine edilmesi gerekir. Arzular hem eylemin nedenleri hem de gerekçeleri olarak işlev görür; rasyonalite ise bu unsurların uyumlu bir biçimde eyleme yön verebilme kapasitesine indirgenir. Buradaki "neden olma" ifadesinin, özellikle Aristotelesçi anlamda "etkin neden", yani bir olayın gerçekleşmesini mümkün kılan unsur anlamında kullanıldığına dikkat etmek gerekir (Searle, 2001, s. 8). Bu çerçevede rasyonel eylem, belirli bir bağlamda yeterli koşulları taşıyan arzuların sonucudur. Başka bir deyişle rasyonalitenin işleyebilmesi için failin öncelikle bir şeyler istemesi, değer vermesi ya da arzulaması gerekir. Rasyonalite, bu arzu ve değerler kümesinin en uygun biçimde nasıl tatmin edileceğini bulmaktan ibarettir (Searle, 2001, s. 10). O halde araçsal rasyonalitenin ön kabullerinden biri, rasyonalitenin yalnızca mevcut arzuların hizmetinde işleyebileceği yönündedir. Buna göre bir failin eylem nedeninin varlığı belli bir arzu unsurunun bulunmasına bağlıdır. Fakat böyle bir arzu bulunmadığında failin eyleme geçmesinin hiçbir nedeni olmayacağı kabul edilir. Örneğin bir kafeye gidip bir fincan çay sipariş eden bir kimse, hesabı ödemeyi arzulamadığında kendisinden beklenen rasyonel eylem gerçekleşemez; zira eylemin rasyonelliği, nihai amacı oluşturan arzunun varlığına bağlıdır. Diğer taraftan eylemin bu biçimde önsel bir arzuya bağlanması, failin davranışını zorunlu bir nedensellik ilişkisi içinde konumlandırır. Bu durum, bir saplantı ya da bağımlılık tarafından yönlendirilen ve buna göre davranmaktan başka seçeneği olmayan bir failin konumundan temelde farklı değildir. Searle, inanç ve arzuların eylemi belirlemede nedensel olarak yeterli görüldüğü bu tür durumların, aslında rasyonel eylemin örnekleri olamayacağını şu örnekle açıklar:

> "Önceden var olan inanç ve arzuların gerçekten nedensel olarak yeterli olduğu eylemler durumlarının, rasyonelliğin modelleri olmaktan çok uzak aslında tuhaf ve tipik olarak irrasyonel durumlar olduğunu söylemek istiyorum. Bunlar, örneğin, failin bir saplantı veya bağımlılığın pençesinde olduğu ve arzusuna göre hareket etmekten başka bir şey yapamadığı durumlardır. (…) Örneğin, uyuşturucu bağımlısının eroin alma konusunda karşı konulmaz bir dürtüsü olduğu ve bunun eroin olduğuna inandığı, dolayısıyla zorlayıcı bir şekilde aldığı durum böyledir. Böyle bir durumda inanç ve arzu eylemi belirlemek için yeterlidir; çünkü bağımlı kendine engel olamaz. Ancak bu, rasyonalitenin bir modeli olmaktan uzaktır. Bu tür durumlar, rasyonalitenin kapsamının tamamen dışında gibi görünmektedir." (Searle, 2001, ss. 12-13)

Searle'ün bu örneği, arzu tarafından motive edilmiş eylemlerin istemsiz ve dürtüsel olanın ötesine geçemediğini gösterir. Bu tür eylemlerde fail, davranışının nedenini bilinçli biçimde seçmez; yalnızca onu motive eden itkilerin yönlendirmesiyle hareket eder. Oysa rasyonel bir eylem, bilinçli failin sürece etkin biçimde katıldığı, mevcut alternatifler arasında çeşitli nedenleri değerlendirerek bir tercih yaptığı durumda mümkündür (Searle, 2001, s. 13). Öyleyse bu fark, eylemin nasıl başladığı, hangi unsurlardan doğduğu ve onu harekete geçiren şeyin ne olduğu sorularını yeniden düşünmeyi gerektirir. Diğer taraftan Bachelard, bu türden soruları öngörürcesine, Rignano'nun insan davranışının oluşumuna dair aktardığı bilardo oyuncusu örneği üzerinden insan eyleminin nasıl gerçekleştiği sorununa odaklanır (Bachelard, 2021, ss. 87-88). Rignano'ya göre vuruş yapmaya hazırlanan bilardo oyuncusunun kol kasları, başarı arzusu ile başarısızlık korkusu arasındaki çelişkili duygulanımların etkisiyle sürekli gerilip gevşer. Bu açıklamada süreç, nihayetinde arzuların ve bunların tetiklediği fizyolojik tepkilerin döngüsüne indirgenir (Rignano, 1999, s. 37). Oysa Bachelard'a göre bu açıklama eylemi anlamak için yeterli değildir; zira eylemin tetiklenebilmesi, zihnin sürece bilinçli bir biçimde katılmasını, yani tercihte bulunan bir failin devreye girmesini gerektirir. Bachelard, eylemin bu zihinsel katılım olmaksızın açıklanamayacağını vurgular ve bu katılımın mahiyetini şu şekilde açıklar:

> 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 çarpıştırılmasıyla hissedilir. O zaman bu katılım bir atılımla, 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 peş peşe gelerek oluşmanın fizyolojik nedenleri, tetiklemenin psikolojik nedenleriyle karıştırılmamalıdır. (Bachelard, 2021, s. 89)

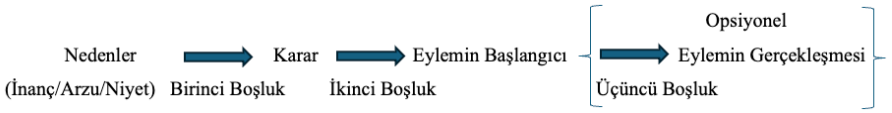
Bachelard'ın bu ifadesi, eylemin sadece dışsal nedenlerle değil zihinsel bir "izin verme" ve "başlatma" edimiyle mümkün hale geldiğini gösterir. Ona göre eylem, fizyolojik bir sürecin rastlantısal tetiklenmesi yerine failin bilinçli bir "başlama iradesi"yle dünyaya katılmasıdır. Bu irade, eylemi belirleyen dışsal uyarıcılardan bağımsız olarak zihnin kendi etkinliğini ve belirleyiciliğini duyurduğu bir *an* olarak belirir. Eylemin başlangıcı bu nedenle "nedensiz" değil nedenselliğin ötesinde bir farkındalık anıdır. Bu anlayış, Searle'ün eylem açıklamasıyla dikkate değer bir biçimde örtüşür. Gerçekten de Searle kol kaldırma eylemini yalnızca kasların çalışmasıyla değil zihinsel bir niyetin fiziksel bir sonuca yol açmasıyla açıklar (Searle, 2005, s. 20). Ona göre birey kolunu kaldırmaya karar verdiğinde, bu karar sinirsel düzeyde kimyasal süreçleri başlatır ve fiziksel hareket ortaya çıkar (Searle, 2005, s. 119). Bu açıklamada belirleyici olan, Bachelard gibi Searle'ün de eylemi fizyolojik bir nedenler dizisinin zorunlu sonucu olarak değil zihinsel bir atılımın ve bilinçli bir yönelimin ifadesi olarak kavramasıdır. Ancak eylemin başlangıcında zihinsel bir yönelimin bulunması onun gerçekleşmesi için yeterli değildir; çünkü araçsal rasyonaliteye göre rasyonel eylem, tam olarak bu türden bir nedensellik üzerinden işler. Bu nedenselliği kırarcasına Bachelard, eylemin tetiklenmesiyle gerçekleşmesi arasında "durma anı" olarak adlandırdığı bir aralığın olması gerektiğine dikkat çeker. Bu aralık, failin eyleme geçmeden önce düşünceyle temas ettiği, yani olası eylemler arasında zihinsel bir duraksama yaşadığı andır. Fakat bu an, eylemi henüz gerçekleştirmez, yalnızca onun gerçekleşme imkânını oluşturur. Başka bir ifadeyle failin eylemin başlangıcında yer alması onun fiilen gerçekleşmesini garanti etmez. Eylemi başlatan zihinsel süreç, bir duraksama anıyla doğrudan ilişkilidir. Bu duraksama, bireyin fizyolojik tepkilerin ötesine geçerek düşünceyi devreye soktuğu ve eyleme bilinçli bir yön verdiği kritik bir aralığı temsil eder.

Bachelard'ın "eylemsizlik boşluğu" olarak adlandırdığı bu aralık, eylemin doğrudan, ani ve istemsiz

CC: BY-ND-NC

biçimde gerçekleşmesini engeller; çünkü eylem "her şeyden önce anlık bir karardır"(Bachelard, 2013, ss. 11-12) ve bu karar anı eylemi, nedenselliğin zincirinden kurtaran bir bilinç alanına açar (Bachelard, 2021, s. 88). Searle'ün eylem anlayışı, deyim yerindeyse bu bilinç alanının analitik düzlemde yeniden ifadesi olarak karşımıza çıkar. Searle'e göre eylem, inanç, arzu veya niyet gibi yönelimsel durumlarca belirlenen nedenlerin doğrudan sonucu değildir; bu türden durumlar yalnızca eyleme yöneltir, fakat onu gerçekleştirmek için yeter neden değildir (Searle, 2001, s. 12). Başka bir deyişle neden ile karar, karar ile eylem, eylem ile eylemin tamamlanması arasında her zaman bir özgür irade boşluğu bulunur (Şekil 1); bu boşluk, failin eylemin her aşamasında nedenlere rağmen veya onlara uygun biçimde davranma imkânını ortaya koyar.

Şekil 1: Boşluğun Aşamaları



Yukarıdaki şemada gösterildiği üzere rasyonel eylem, bilinçli müdahalelerle biçimlenen değerlendirmeye açık ve yönlendirilebilir bir süreç olarak ortaya çıkar. Her bir boşluk, bu sürecin belirli bir kesitinde bilincin devreye girdiği, eylemin yeniden düşünüldüğü ve yönünün tayin edildiği bir aralığı temsil eder. Rasyonel eylemdeki bu boşlukların ilki, nedenlerin oluştuğu süreç ile karar arasındaki ayrımda belirir (Searle, 2001, s. 62). Örneğin bir kişinin yaz tatili için tırmanış faaliyeti yapmak ile sahilde yüzmek arasında tercih yapma durumunda, özgür irade devreye girmeksizin eylem için gerekli karar süreci oluşturulamaz. Diğer taraftan kişi bunlardan birini, örneğin tırmanış faaliyeti yapmayı tercih edip yaz tatiline dair kararını oluşturduğunda, bu durum eylemin gerçekten başlatılması için yeterli koşulu sağlamaz; zira kişi karar verdiği anda yola çıkmayabilir veya seyahat planını değiştirerek sahilde yüzme seçeneğine geri dönebilir. Eylemi fiilen başlatmak isteyen failin, kararının arkasında durarak harekete geçmesi, kararın kendisinden bağımsız bir istemli çabayı gerektirir ki, bu da karar ile eylem arasında ikinci bir boşluğu zorunlu kılar (Searle, 2021, s. 206). Fakat tırmanış faaliyetine karar verdikten ve seyahatini başlattıktan sonra bile eylemin tamamlandığı söylenemez; çünkü herhangi bir eylemin tam olarak gerçekleşmesi, onun başlangıç anından itibaren istemli bir biçimde sürdürülüp sonuçlandırılmasına bağlıdır. Başka bir deyişle kişi tırmanış faaliyetine başladıktan sonra tatil planına sadık kalarak eylemini tamamlamaya gayret etmelidir. Bu devamlılık hali, eylemin başlangıç iradesinden farklı bir iradeyi -üçüncü boşluğu- gerekli kılar (Searle, 2001, s. 15); çünkü kişi eylemini yarıda keserek başka bir eylem biçimine yönelme konusunda her zaman özgürdür. Bu üçlü yapı, rasyonel eylemin kesintisiz bir nedensellik zincirinden ziyade kesintiler boyunca biçimlenen bir bütünlük olduğunu gösterir. Boşluktaki rasyonalite, insan eyleminde bu kesintiler boyunca sergilenen bilinçli yönelim ve tutarlılık sürecini rasyonel olmanın asli ölçütü olarak kabul eder.

2. Boşluğun Coğrafyası: İrrasyonalite ve Deontolojik Yükümlülük

Boşluğun rasyonel olma sürecindeki belirleyici rolü, onun konumunun açıklığa kavuşturulmasını zorunlu kılar. Her şeyden önce boşluğun "hiçbir şey tarafından doldurulamayacağını" (Searle, 2001, ss. 287-288) ve Bachelard'ın ifadesiyle yalnızca "saf imkan alanı" olarak işlev gördüğünü belirtmek gerekir (Bachelard, 2013, s. 14, 2021, s. 101). Bu anlamda boşluk, rasyonel faile kararına uygun biçimde davranması yönünde bir nedensel zorunluluk yüklemez; aksine her zaman başka türlü davranabilme imkânının varlığını ifade eder. Bu nedenle failin kararına aykırı bir davranış sergilemesi, yani irrasyonel bir eylemde bulunması, rasyonalitenin kapsamı dışında değildir. Searle'ün de vurguladığı üzere rasyonalite ancak irrasyonelliğin mümkün olduğu durumlarda anlamlı bir fark yaratabilir (Searle, 2001, s. 142). O halde boşluk, eylemin rasyonel ya da irrasyonel olarak nitelenebilmesinin asgari koşuludur; çünkü her iki seçeneğin de mümkün olabilmesi özgürlüğü

gerektirir (Searle, 2001, s. 23). Bu noktada rasyonel eylem için özgürlüğün varsayılması ve karar ile eylem süreçlerinde herhangi bir zorunluluk taşımaması iddiaları göz önüne alındığında, önemli bir soru ortaya çıkar: Rasyonel faili genel olarak irrasyonel olmaktan alıkoyan ve onu rasyonel davranmaya sevk eden unsurlar nelerdir? Bu soruya geçmeden önce açıklığa kavuşturulması gereken ilk mesele, irrasyonel durumların yapısıdır. Rasyonalite tartışmalarında yaygın kanaat, irrasyonel durumların genellikle bilgi eksikliğinden kaynaklandığı yönündedir (Platon, 2014, s. 358b-c; Aristoteles, 2017, ss. 1147b5-15; Kant, 2018, s. 23). Ancak Searle'ün ifade ettiği üzere irrasyonalite, salt yanlış bilgi ya da bilgi yoksunluğu sonucu ortaya çıkan bir hata değildir; aksine özgür iradeye sahip olmanın doğal bir sonucudur (Searle, 2001, s. 24). Başka bir deyişle irrasyonalite, failin kendi kararına aykırı bir davranışı gerçekleştirme potansiyelini içerir. Örneğin sağlıklı yaşamı amaçlayan ve sigaranın zararlarını bilen bir kimsenin sigara içmeye devam etmesi, bilgi eksikliğinden değil kararına aykırı davranma özgürlüğünden kaynaklanır. Bachelard'ın görüşleri açısından bu türden aykırılıklar, bir tür bilgi eksikliğinden ötürü değil insan eyleminin nedensel olarak belirlenmiş bir davranış çizgisini takip etme zorunluluğu taşımamasından ileri gelir. Ona göre neden zincirleri, her zaman araya girebilecek engeller, önlemeler ve sapmalarla kesintiye uğrayabilir ve eylem amaca uygun düşmeyecek şekilde irrasyonel sonuçlanabilir. Bu türden müdahaleler, bilinmeyen bir gerçeklikten değil insan eyleminin saf bir imkân alanı üzerinden işlerlik kazanmasından ileri gelir (Bachelard, 2021, s. 101).

Bachelard ve Searle'ün yaklaşımlarını bir araya getirme girişimi olarak değerlendirildiğinde, boşluktaki rasyonalite için irrasyonel durumlar failin doğru öncüllere sahip olmamasından kaynaklanmaz. Aksine bu durumlar, eylem alanında özgür iradenin kararını askıya alma, değiştirebilme ya da ona karşı gelebilme şeklinde farklı olasılıklara açık oluşundan doğar. O halde şu soru önem kazanır: Eğer rasyonalite özgür irade altında rasyonel bir fark yaratmaksa, irrasyonel olasılık karşısında faili kendi kararına uygun davranışa sevk eden şey nedir? Boşluktaki rasyonalite açısından rasyonel eylem, nedenlerin eyleme yeter koşul oluşturmadığı iddiasıyla özgür iradeyi eylem sürecine dahil eder. Bu yaklaşım, araçsal rasyonalitenin amaçlardan uygun araçlar tesis edilerek eyleme giden nedenselliğini aşmaya çalışır. Başka bir deyişle rasyonel eylem, nedensel bir zorunluluğu kabul etmez; neden ve karar aşamalarından sonra eylemin gerçekleşmesini opsiyonel olarak görür ve daima başka türlü davranabilme olasılığını göz önünde tutar. Ancak bu tartışmalarda gözden kaçırılmaması gereken temel bir nokta vardır: Özgürlük, kişiye yalnızca tercih yapabilme ya da başka türlü davranabilme serbestiyeti sağlamakla kalmaz aynı zamanda aldığı karara uygun davranma yükümlülüğü de getirir (Searle, 2010, ss. 167-168). Bu durum somut bir örnekle açıklanabilir: Tırmanış faaliyetine gitmeye karar veren fail, bu kararı aldığı andan itibaren kendisini özgür iradesi tarafından yaratılan bir yükümlülük altına sokar. Yani karara bağlı kalma ve onu gerçekleştirme konusunda kendine karşı sorumlu hale gelir. Bu örnek üzerinden rasyonaliteye bakıldığında dikkat çekici bir durum ortaya çıkar: Fail, amaçtan -yani tırmanış faaliyetine gitme arzusundan- ve bu arzu doğrultusunda aldığı karardan tümüyle bağımsız bir deontolojik yükümlülük bildiren bir neden yaratır ve eylemini de bu neden doğrultusunda gerçekleştirir (Searle, 2010, s. 123). Boşluktaki rasyonalite açısından, eyleme dair bu deontolojik yükümlülük yerine getirildiği sürece rasyonalite işler halde kalır. Bu yükümlülüğe aykırı düşen her eylem ise irrasyonel olarak nitelendirilir.

Boşluktaki rasyonalite, rasyonel eylemin oluşum sürecine dair araçsal rasyonaliteden farklı bir işleyiş önerse de bu yaklaşımın amaçların normatif içeriğini nasıl ele aldığı sorusu kaçınılmaz olarak gündeme gelir. İlk bakışta boşluktaki rasyonalitenin, rasyonel olmayı yalnızca arzudan bağımsız bir neden yaratmak ve bu nedenle eylemi bir yükümlülük altında gerçekleştirmek biçiminde tanımlaması, irrasyonel ya da ahlaki açıdan sorunlu arzular karşısında yetersiz kaldığı izlenimini uyandırabilir. Ancak bu izlenim, boşluktaki rasyonalitenin eylem mantığındaki bir tutarsızlıktan değil insan eylemini ben-merkezli arzulara indirgeme eğiliminden kaynaklanır. Sorun, boşluktaki rasyonalitenin "her arzuyu rasyonel sayması" değildir; aksine insanın doğası gereği yalnızca kendi çıkarını gözeten bir

CC: BY-ND-NC

varlık olduğu yönündeki indirgemeci kabulden beslenen bir yanlış okumadır. Oysa insan, doğal hâl üzere bırakıldığında yalnızca kendi çıkarının peşinde koşan yalıtılmış bir varlık değildir (Hobbes, 2018, ss. 101, 106; Mandeville, 1988, s. 140; Bentham, 2000, s. 14). İnsan eylemi daima tarihsel, toplumsal ve kültürel bir bağlam içinde şekillenir. Giyim kuşam biçimlerinden yeme içme alışkanlıklarına, siyasal ve ahlaki tutumlardan gündelik tercihlere kadar uzanan yaşamsal pratikler, önceden verilmiş bir arka planın belirleyiciliği altında anlam kazanır. Searle'ün "arka plan" olarak adlandırdığı bu düzlem, biyolojik yeteneklerden eğilim ve alışkanlıklara, "nasıl"ın bilgisinden toplumsal ve kültürel normatif sınırlamalara kadar uzanan geniş bir yapıyı kapsar (Searle, 2015, s. 125). İnsan, inançlarını, umutlarını, arzularını ve tüm yönelimsel durumlarını bu arka plan aracılığıyla işler hâle getirir ve dünyayla temasını bu zemin üzerinden kurar (Searle, 2015, s. 124). Dolayısıyla irrasyonel ya da ahlaki olmayan arzular, boşluktaki rasyonalitenin normatif açıdan yetersizliğini değil insan eyleminin fiilen arka plan tarafından sınırlandığını göz ardı eden indirgemeci insan anlayışını açığa çıkarır. İnsan eyleminin rasyonel, irrasyonel ya da ahlaki olmayan biçimde nitelenmesi, özünde bu arka planın içerdiği normatif kısıtlamalar içinde gerçekleşir (Searle, 2010, s. 155).

Tüm bunlara karşılık, insanın salt bireysel arzuları yerine bu tür normatif kısıtlamalara neden ve niçin tabi olduğu sorusu hâlen açıklığa kavuşturulmayı beklemektedir. Başka bir deyişle sorun, eylemin özgür iradenin işlediği o "boşluk" anında, nasıl olup da kişisel bir keyfiyetten çıkıp kamusal bir yükümlülük alanına dönüştüğüdür. Bu sorunun dar kapsamlı bir başka ifadesi, bencilliğin çoğu zaman sorunsuz bir başlangıç noktası olarak kabul edilmesine karşın, özgeciliğin neden ayrıca açıklanması gereken bir olgu olarak görüldüğüdür (Searle, 2001, s. 149). Her iki soru da insan eylemini yönlendiren içsel motivasyonların, bireysel arzu ve çıkarların ötesine geçerek özgecil yönelimler ve kamusal nitelik taşıyan deontolojik yükümlülükler üretip üretemeyeceği meselesinde birleşir. Searle'e göre bu geçiş, boşlukta işleyen özgür iradeye dışarıdan eklenen ahlaki ilkelerle değil, bizzat eylemin içinde gerçekleşen dilsel gerekçelendirme süreciyle mümkündür. Boşluk, faili nedenlerin nedensel zorunluluğundan kurtarırken, aynı zamanda eylemini rasyonel bir neden olarak gerekçelendirme sorumluluğuyla karşı karşıya bırakır. Fail, karar ile eylem arasındaki bu açıklıkta bir tercihte bulunduğunda, bu tercihi bir neden olarak dile getirdiği anda artık yalnızca kendi iç dünyasında değil, dilin kamusal ve öznelerarası alanında eylemektedir. Searle'ün "dilin genelliği" olarak adlandırdığı ilke, dilsel ifadelerin yalnızca bireysel niyetleri dile getirmekle kalmayıp, benzer durumlarda herkes için geçerli olabilecek bir anlam yapısı taşıdığını ifade eder (Searle, 2001, s. 161). Bu nedenle boşlukta özgürce seçilen nedenler, dil aracılığıyla kamusal bir anlam ufku içinde gerekçelendirilmek durumunda kalır. Searle, bu normatif geçişi "acı çekme" örneği üzerinden şöyle ifade eder:

> "Sezgisel olarak, acı çekiyorsam, acımı hafifletmeyi istemek için bir gerekçem (reason) olduğunu varsaymak makul görünmektedir. Bu derecede acı hissetmem, acının hafifletilmesine yönelik bir ihtiyaç hissetmemi de içerir. Acımın hafifletilmesine duyduğum bu ihtiyaç, benim için acımı dindirmeye yönelik bir gerekçedir; hatta imkân ve fırsatları olduğu durumlarda, başkalarının da acımı hafifletmeye yardım etmek için bir gerekçeleri olduğuna inanırım. Ancak, zamirlerin tersine döndüğü aynı durumda, onlara yardım etmek için bir gerekçem olduğunu kabul etme yükümlülüğü altına girmeden, onların bana yardım etmek için bir gerekçeleri olduğuna inanamam. Şu anda yardıma ihtiyacım olduğu için onların bana yardım etmesini istemem rasyoneldir. Fakat tutarlılık gereği, onların yardıma ihtiyacı olduğunda, bu ihtiyacın varlığını onlara yardım etmem için bir gerekçe olarak tanımak zorundayım (Searle, 2001, 161)."

Searle'ün bu alıntı aracılığıyla ifade etmeye çalıştığı temel mantık şudur: "Tüm *x* ve tüm *y* için, eğer x acı içindeyse ve *x* bu gerekçeyle yardıma ihtiyaç duyuyorsa, *y*'nin *x*'e yardım etmek için bir nedeni (gerekçesi) vardır (Searle, 2001, s. 162)". Bu formülasyon, bireyin özgecil yönelimler geliştirmekten ya da başkalarının çıkarlarını dikkate almaktan bütünüyle kaçınamayacağını gösterir;

CC: BY-ND-NC

zira bir fail, başkasının acısını kavradığı anda, bu durumu eylem için gerekçelendirebilir bir neden olarak kabul etmek zorunda kalır. Fail bu gerekçe doğrultusunda eyleme geçtiğinde ise kamusal nitelik taşıyan bir deontolojik yükümlülük altına girmiş olur. Buradan hareketle insanın en bencil arzularının dahi kamusal ve normatif bir çerçeve içinde sınırlandığı görülür. Dolayısıyla bir kimsenin ahlaki olmayan bir arzuyu eylem için yeterli bir gerekçe olarak kabul etmesi, yalnızca bireysel bir tercih meselesi değildir; kamusal düzeyde rasyonel gerekçelendirmeyle bağdaşmayan bir durum yaratır. Çünkü başkasına zarar vermek, Searle'ün "acı çekme" örneğinde olduğu gibi, öznelerarası olarak paylaşılan ve dil içinde gerekçelendirilebilir bir anlam yapısına aykırıdır. Bir kişi, kendi acısının başkaları tarafından anlaşılabilir olduğunu kabul ederken, başkalarının acısının da aynı ölçüde anlamlı ve gerekçelendirilebilir olduğunu peşinen kabul etmiş olur. Bu nedenle başkasına zarar vermek, yalnızca etik bir ihlal değil aynı zamanda kişinin kendi dilsel ve rasyonel temelleriyle çelişmesi anlamına gelir; çünkü başkasının acısını gerekçe olarak reddetmek, kendi acısının da gerekçe olma vasfını ortadan kaldırır. Burada vurgulanması gereken asıl nokta, bu yükümlülüğün kaynağının soyut bir akıl yasası değil dilin paylaşıma dayalı doğası olduğudur. İnsan dili kullandığı anda anlamın ortaklaştığı bir zemine adım atar; dolayısıyla yükümlülük, aklın kural koyucu gücünden çok iletişimin öznelerarası yapısından türemektedir. Bu nedenle Searle'ün dile getirdiği yükümlülük anlayışı, Kant'ın kategorik buyruğu gibi eylem öncesinde geçerliliği belirlenmiş evrensel bir yasa değildir; aksine eylemin içinde, dilin işleyişiyle birlikte ortaya çıkan ilişkisel bir normatif kısıtlama biçimidir (Searle, 2001, s. 163). İnsan dili kullandığı her anda, diğer öznelerle birlikte anlamın ve sorumluluğun ortak alanına dahil olur. Dolayısıyla boşluktaki rasyonalite açısından yükümlülük, aklın önceden koyduğu bir kural değil, dilin her eylemde yeniden kurduğu bir bağdır. Ancak bu normatif çerçeve, özgür iradenin varoluşsal gerilimini ortadan kaldırmaz; zira insan, bu dilsel ve rasyonel zemine aykırı düşecek şekilde, yani başka türlü davranarak eyleme geçme olasılığını her zaman içinde taşır. İşte tam da bu olasılık, eylemi ahlaki bir seçim haline getirir ve normatif yükümlülüklerin değerini, bu çelişkiyi aşabilme yeteneğinde temellendirir.

Sonuç

Bu çalışma, araçsal rasyonalitenin insan eylemini açıklama konusundaki sınırlarını görünür kılmayı amaçlamakta; bu sınırları özgür irade kavramı etrafında geliştirilen "boşluktaki rasyonalite" adlı kavramsal çerçeve üzerinden eleştirel bir yaklaşımla yeniden düşünmeyi önermektedir. Bu eleştirel yaklaşım, aynı zamanda bir çalışma kapsamında ilk kez bir araya getirilen Bachelard ve Searle'ün eylem kuramlarında somutlaşan "boşluk" fikrinden hareketle türetilmiştir. Boşluktaki rasyonalitenin üzerinde durduğu eleştirel zemin, araçsal rasyonalitenin tanımı ve bu tanımın altında yatan insan eylemine dair yerleşik bir algıya yöneliktir. Buna göre insan eyleminin tek olası nedenleri arzulardır; her arzu bir amacın ifadesi olduğuna göre amaçlara uygun araçları seçmek, rasyonel olmanın tek olası yoludur. Başka bir deyişle araçsal rasyonalite, arzuyu neden, eylemi sonuç şeklinde insanın eylem sürecini kesintisiz bir nedensellik çizgisi üzerine konumlandırır ve rasyonaliteyi, bu nedensel akışı uygun biçimde gerçekleştirme becerisi olarak tanımlar. İnsan eylemi söz konusu olduğunda nedenden eyleme bu denli bir doğrusal geçiş, karar aşamasını ve bu aşamada özgür iradenin belirleyici etkisini tümüyle ihmal etmek anlamına gelir. Boşluktaki rasyonaliteyle ifade edilmek istenen şey de budur: İnsan eylemi nedenden eyleme kesintisiz bir geçişle gerçekleşmez; karar süreci neden ile eylem arasında bir boşluk yaratır ve bu boşluk başka türlü davranabilme olasılığı altında özgür iradenin istemli bir çabasını temsil eder. Özgür iradenin eylem sürecine doğrudan müdahalesi ise rasyonaliteyi teknik bir beceriden ziyade anlamlı bir fark yaratma sürecine dönüştürür ki, bu fark yaratma süreci aynı zamanda irrasyonaliteyi, rasyonel oluşun vazgeçilmez bir koşulu haline getirir. Böylelikle rasyonalitenin tanımı, amaçlara uygun araçların seçilmesinden, özgür iradenin alternatif yönelimler arasında yön tayin etme sürecine doğru genişler ki, bu genişleme aynı zamanda çalışmanın önerdiği eleştirel yaklaşımı pekiştirmektedir. Bu eleştirel yaklaşım, rasyonel eylemin

CC: BY-ND-NC

temeline irrasyonalite ihtimalini yerleştirerek rasyonalitenin anlamını, özgür iradenin sınırsız tercih potansiyelini kucaklayan ve kendini sürekli olarak yeniden kurmak zorunda olan diyalektik bir süreç olarak yaklaşmanın gerekliliğine işaret eder.

Bu çalışmada önerilen boşluktaki rasyonalite kavramsallaştırmasının sınırlarını ve eleştirel odağını belirlemek, elde edilen sonuçların doğru konumlandırılması açısından kritik öneme sahiptir. Öncelikle boşluktaki rasyonalite, insan eyleminde özgürlüğün ontolojik statüsü üzerine bir tartışma yürütmez; yani özgür irade kavramının nihai bir yanılsama olup olmadığı ihtimaliyle ilgilenmez. Çalışmanın dayanak noktası, ontolojik bir kanıt yerine karar anında "başka türlü davranabilme duygusu" olarak ortaya çıkan fenomenolojik deneyimdir. İkinci olarak bu kavramsal çaba, araçsal rasyonalitenin yerine geçecek alternatif bir rasyonalite modeli sunma iddiası taşımaz; aksine, mevcut rasyonalite tanımının eksiklerini görünür kılan eleştirel nitelikte bir kavramsal çerçeve işlevi görür. Bunun temel nedeni, boşluktaki rasyonalitenin rasyonaliteyi zihnin sabit bir kapasitesi olarak değil tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlam içinde özgür irade tarafından sürekli olarak yeniden şekillenen bir süreç olarak kavramasıdır. Bu nedenle rasyonalitenin işleyişi, belirli bir düzlemde tanımlanabilecek kapalı bir mekanizma değildir. Rasyonalite, belirlenimle belirsizlik arasındaki gerilimde, nedenselliğin askıya alındığı geçici dengelerde işler; her eylem, bu dengenin yeniden kurulma denemesidir. İnsanın düşünsel ve eylemsel etkinliği bu anlamda tamamlanmış bir sistem değil sürekli açığa çıkan bir süreçtir. Bu nedenle rasyonalitenin doğasına dair mutlak bir tanım geliştirme çabasının her zaman temkinle ele alınması gerektiği açıktır. Çalışmanın önerdiği "boşluk" kavramı, tam da bu felsefi temkini hatırlatır. Boşluktaki rasyonalite, rasyonaliteyi bir bütün olarak tanımlama iddiasında değildir; aksine insan eyleminde karar, özgür irade ve gerekçelendirme süreçlerinin her zaman teorik çerçevelerin sınırlarında fazlalıklar ürettiğini görünür kılar. Bu fazlalıklar, insan düşüncesinin kapalı ve tamamlanmış bir sistem olarak ele alınamayacağını, rasyonalite sürecinin ise onu kavrama ve teorik kalıplara dökme çabasından her zaman daha fazlasını içerdiğini gösterir.

✵ ✵ ✵

Hakem: Dış, Bağımsız.
Teşekkür:
-
Beyanname:
1. Özgünlük Beyanı:
Bu çalışma "Rasyonaliteyi Yeniden Düşünmek: Gaston Bachelard ve John R. Searle'ün Perspektifinden Yeni Bir Yaklaşım" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.
2. Yazar Katkıları:
Fikir: ÖFK&CT; ***Kavramsallaştırma:*** ÖFK; ***Literatür Taraması:*** ÖFK; ***Veri Toplama:*** ÖFK; ***Veri İşleme:*** ÖFK; ***Analiz:*** ÖFK&CT; ***Yazma – orijinal taslak:*** ÖFK&CT; ***Yazma – inceleme ve düzenleme:*** ÖFK&CT.
3. Etik Kurul İzni:
Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
4. Finansman/Destek:
Bu çalışma, herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.
5. Çıkar Çatışması:
Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
6. Üretken Yapay Zeka Beyanı:
Çalışmanın hiçbir safhasında yapay zeka araçlarından faydalanılmamıştır.
7. Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları:



KAYNAKÇA

Aristoteles. (2017). *Nikomakhos'a Etik* (S. Babür, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.

Aristotle. (1926). *The Art of Rhetoric* (J. H. Freese, Çev.). William Heinemann.

Bachelard, G. (1963). *La dialectique de la durée*. Les Presses Universitaires de France.

Bachelard, G. (2013). *Intuition of the Instant* (E. Rizo-Patron, Çev.). Northwestern University Press.

Bachelard, G. (2021). *Sürenin Diyalektiği* (E. Sarıkartal, Çev.). Fol Kitap.

Bentham, J. (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Batoche Books.

Blau, A. (2021). Defending Instrumental Rationality against Critical Theorists. *Political Research Quarterly*, *74*(4), 1067-1080.

Clark, M. (2012). *Paradoxes from A to Z*. Routledge.

Elster, J. (2021). *Ekşi Üzümler: Rasyonalitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar* (B. Cezar, Çev.). Metis Yayınları.

Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*. Clarendon Press.

Hampton, J. (1995). Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason? *Hume Studies*, *21*(1), 57-74.

Hampton, J. (2013). Rationality, practical. İçinde E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

Hobbes, T. (2018). *Leviathan* (S. Lim, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

Hooker, B., & Streumer, B. (2004). Procedural and Substantive Practical Rationality. İçinde A. Mele & P. Rawling (Ed.), *The Oxford Handbook of Rationality* (ss. 57-75). Oxford University Press.

Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (E. Baylan, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.

İncetahtacı, Y. (2023). *Bir Araçsal Rasyonalite Eleştirisi* [Doktora]. Ankara Üniversitesi.

Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (İ. Kuçuradi, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I. (2018). *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* (S. B. Çağlan, Çev.). Literatürk Academia.

Kaplan, M. A. (1976). Means/Ends Rationality. *Ethics*, *87*(1), 61-65.

Karaköse, Ö. F. (2025). *Rasyonaliteyi Yeniden Düşünmek: Gaston Bachelard ve John R. Searle'ün Perspektifinden Yeni Bir Yaklaşım* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.

Kolodny, N., & Brunero, J. (2023). Instrumental Rationality. İçinde E. N. Zalta & U. Nodelman (Ed.), *The Stanford Encylopedia of Philosophy* (Spring 2023).

Mandeville, B. (1988). *The Fable of the Bees: Or Private Vices, Publick Benefits*. Liberty Fund.

Maslow, A. H. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review*, *50*(4), 370-397.

CC: BY-ND-NC

Millgram, E. (1995). Was Hume a Humean? *Hume Studies*, *21*(1), 75-93.

Nieswandt, K. (2024). Instrumental Rationality in the Social Sciences. *Philosophy of the Social Sciences*, *54*(1), 46-68.

Nozick, R. (1993). *The Nature of Rationality*. Princeton University Press.

Pauer-Studer, H. (2007). Instrumental Rationality versus Practical Reason: Desires, Ends, and Commitment. İçinde F. Peter & H. B. Schmid (Ed.), *Rationality and Commitment* (ss. 73-104). Oxford University Press.

Platon. (2014). Protogoras ya da Sofistler Üstüne (T. Gökçöl, Çev.). İçinde Komisyon (Ed.), *Platon Diyalogları* (ss. 391-449). Remzi Kitabevi.

Raz, J. (2005). The Myth of Instrumental Rationality. *The Journal of Ethics and Social Philosophy*, *1*(1), 1-28.

Rescher, N. (1988). *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*. Clarendon Press.

Rignano, E. (1999). *The Psychology of Reasoning* (W. A. Holl, Çev.). Routledge.

Russell, B. (1992). *Human Society in Ethics and Politics*. Routledge.

Searle, J. R. (2001). *Rationality in Action*. The MIT Press.

Searle, J. R. (2005). *Akıllar, Beyinler ve Bilim* (K. Bek, Çev.). Say Yayınları.

Searle, J. R. (2006). What is to be done? *Topoi*, *25*, 101-108.

Searle, J. R. (2010). *Making The Social World The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press.

Searle, J. R. (2015). *Zihin, Dil ve Toplum Gerçek Dünyada Felsefe* (A. Tural, Çev.). Litera Yayıncılık.

Searle, J. R. (2021). *Zihin Kısa Bir Giriş* (D. Saraç, Çev.). Albaraka Yayınları.

Setiya, K. (2004). Hume on Practical Reason. *Philosophical Perspectives*, *18*(1), 365-389.

Simon, H. A. (1983). *Reason in Human Affairs*. Stanford University Press.

Smith, M. (2004). Humean Rationality. İçinde A. R. Mele & P. Rawling (Ed.), *The Oxford Handbook of Rationality* (ss. 75-93).

Wallace, R. J., & Kiesewetter, B. (2024). Practical Reason. İçinde E. N. Zalta & U. Nodelman (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/practical-reason/

Way, J. (2013). Instrumental Rationality. İçinde E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

Weber, M. (1978). *Economy and Society An Outline of Interpretive Sociology* (E. Fischoff, H. Gerth, A. M. Henderson, F. Kolegar, & C. W. Mills, Çev.). University of California Press.

Weirich, P. (2004). Economic Rationality. İçinde A. Mele & P. Rawling (Ed.), *The Oxford Handbook of Rationality* (ss. 380-399). Oxford University Press.



CC: BY-ND-NC

bilimname

Research Article
10.28949/bilimname.1814937

Badge:
Issue : 55
Year: 2026
Page: 19-21

The Possibility of Rationality in the Gap as a Critique of Instrumental Rationality

Ömer Faruk KARAKÖSE[a*]
Celal TÜRER[b]

[a] Res. Asst. PhD., Recep Tayyip Erdoğan University, omerfaruk.karakose@erdogan.edu.tr
[b] Prof., Ankara University, cturer@ankara.edu.tr

* Corresponding Author

Received: 11.01.2025
Accepted: 2.04.2026
Published: 4.30.2026

Citation:
Karaköse, Ö. F. & Türer, C. (2026). Araçsal Rasyonalite Eleştirisi Olarak Boşluktaki Rasyonalitenin İmkânı. *bilimname*, 55, 19-21. https://doi.org/*10.28949/bilimname.1814937*

Extended Abstract

The concept of rationality stands at the center of human life, from theoretical knowledge to practical action, yet no common framework has been established regarding its meaning. This study focuses on decision and action processes, critically examining instrumental rationality, the dominant form of practical rationality. Instrumental rationality is fundamentally defined as the ability to select the most effective means to achieve predetermined ends, and thanks to this functional definition, it has become the main paradigm for many disciplines, including economics, politics, and psychology. Thinkers like David Hume and his followers, such as Russell and Simon, viewed reason merely as a slave to passions and desires, an apparatus that regulates means for achieving ends. This tradition limits being rational to assessing the suitability of means to an end, without evaluating the end itself. The article identifies a core problem: this restrictive formula of instrumental rationality allows even immoral or irrational ends to be accepted as rational. However, the main critique of this study is that instrumental rationality entirely overlooks the human capacity to act otherwise - that is, free will- by viewing action merely as the causal product of ends. Instrumental rationality transforms the human being into a passive agent conditioned by their desires, because it presents action as the necessary consequence of a means-end relationship. In this context, the primary objective of the article is to propose a critical approach, termed 'rationality in the gap' (boşluktaki rasyonalite), which offers a critical foundation against the logic of instrumental action, based on the decisive influence of free will in decision-making and action processes. This theoretical background rests on the claim that human action is shaped by a conscious orientation independent of causal necessity, thereby opening the reductive nature of instrumental rationality to debate.

The criticisms directed at instrumental rationality for its sole focus on means have generally been attempts to overcome its limitations by adding a value-based or normative dimension, as seen in the works of Aristotle, Kant, Weber, Rescher, and Nozick. These approaches argue that rational action requires not only a functional basis but also a legitimate foundation based on justification.

Screened by
iThenticate for Authors & Researchers

CC BY NC ND

Otherwise, the failure to evaluate ends reduces the human being from the principle of 'end-in-itself' (Kant) to a mere means-being. However, these attempts at expansion do not fundamentally solve the problem, as they preserve the core assumptions of instrumental rationality, merely producing a legitimized version of it. More radical critiques are found in Kaplan and Elster. Kaplan shows that the end and the means cannot be fixed in the process of action, as every means can turn into an end in the subsequent stage, while Elster points out that some ends, such as happiness or love, cannot be achieved directly through means but emerge only as byproducts. Thus, even in its legitimized versions, instrumental rationality proves inadequate in fully explaining human action and grasping its dynamic nature. Conversely, this study argues that the problem with instrumental rationality is not the nature of the ends or the means, but rather its confinement of human action to a line of causality. In this sense, the article's proposed concept, 'rationality in the gap,' aims to break the causal chain of instrumental rationality by grounding itself in the ideas of Bachelard's 'interval of inaction' (intervalle d'inaction) and Searle's 'gap of rational decision'. Unlike instrumental rationality, this approach does not view action as the inevitable result of desires. Bachelard and Searle contend that there is a dynamic 'gap' between decision and action, where all determinism is suspended, and free will guides the course. Rational action in this gap is possible through the ability to generate desire-independent reasons and to act in accordance with a decision despite the possibility of acting otherwise. According to Searle, actions where beliefs and desires are causally sufficient are examples of irrationality, not models of rationality. Rational action is only possible through the conscious participation of the agent; that is, the 'will to begin' (Bachelard) in the face of physiological mechanisms. Searle analyzes this gap across three stages: between reasons and decision, between decision and the initiation of action, and between the initiation and completion of action. This tripartite structure reveals that rational action is not an uninterrupted causal chain but a whole shaped by conscious interventions. Rationality in the gap defines being rational as the agent's adherence to their decision throughout these interruptions, acting under a deontological obligation created by their own free will. Furthermore, rational action can only make a meaningful difference where irrationality is possible, meaning the option to act otherwise exists. This reliance on obligation transforms rationality from a technical skill into an ethical process where the individual becomes responsible for their own decision.

In conclusion, the article presents the concept of "rationality in the gap" as a critical approach that invites a rethinking of human action through the lens of free will, in opposition to the limited and reductionist approach of instrumental rationality. This approach does not claim to offer an alternative model to replace instrumental rationality; rather, it functions as a critical tool that reveals the shortcomings of the existing definition of rationality. Rationality in the gap places the possibility of irrationality at the core of rational action, pointing to the necessity of viewing rationality as a dialectical process that embraces the limitless potential for choice inherent in free will and is constantly obliged to reconstitute itself. This approach conceives of rationality not as a fixed mental capacity, but as a dynamic process that is continually reshaped by free will within historical, social, and cultural contexts. Consequently, the functioning of rationality is far from being a closed mechanism that can be defined on a specific plane; it always operates in temporary balances where causality is suspended, within the tension between determinacy and indeterminacy. In this regard, the study advocates for the necessity of always approaching the effort to develop an absolute definition of the nature of rationality with caution. As revealed by rationality in the gap, rationality is the product of an extremely intricate network of relationships, and this process always expresses more than the endeavor to grasp and cast it into theoretical molds.

Keywords: History of Philosophy, Instrumental Rationality, Rationality in the Gap, Bachelard, Searle.

CC: BY-ND-NC

Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from a dissertation entitled "Rethinking rationality: A new approach from the perspective of Gaston Bachelard and John R. Searle"

2. Author Contributions:

Concept: ÖFK&CT; ***Conceptualization:*** ÖFK; ***Literature Search:*** ÖFK; ***Data Collection:*** ÖFK; ***Data Processing:*** ÖFK; ***Analysis:*** ÖFK&CT; ***Writing – original draft:*** ÖFK&CT; ***Writing – review & editing:*** ÖFK&CT.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing Interests:

The authors declare no competing interests.

6. GenAI Usage Statement:

No GenAI tools were used at any stage of the study.

7. Sustainable Development Goals:



CC: BY-ND-NC

Copyright of Bilimname is the property of IBAV (Research Foundation of Theological Science) and its content may not be copied or emailed to multiple sites without the copyright holder's express written permission. Additionally, content may not be used with any artificial intelligence tools or machine learning technologies. However, users may print, download, or email articles for individual use.