

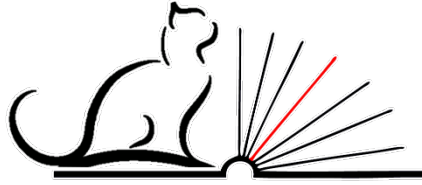


POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

ISSN : 2147-1622

SAYI : 17
BAHAR / SPRING
2020



POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

SAYI / ISSUE: 17

BAHAR / SPRING

2020

ISSN: 2147-1622

POSSEIBLE

Düşünme Dergisi

Sahibi

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editör Yardımcıları

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Yayın Kurulu

Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üniversitesi)

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi)

Sedat YAZICI (Bartın Üniversitesi)

Emrah Akdeniz (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Senem KURTAR (Ankara Üniversitesi)

Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi)

Ömer Faik ANLI (Ankara Üniversitesi)

Danışma Kurulu

A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)

Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Cemal GÜZEL (Hacettepe Üniversitesi)

Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Erdoğan SAYAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya Üniversitesi)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)

Emrah GÜNOK

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koç Üniversitesi)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan Güzel Sanatlar
Üniversitesi)

Güzin YAMANER (Ankara Üniversitesi)

Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)

Gülşay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl
Üniversitesi)

Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Mugla Sıtkı Koçman
Üniversitesi)

Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)

Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)

Remzi DEMİR (Ankara Üniversitesi)

Serpil SANCAR (Ankara Üniversitesi)

Vefa Saygın ÖĞÜTLE (Mugla Sıtkı Koçman
Üniversitesi)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

M. Murat YÜCEŞAHİN (Ankara Üniversitesi)

Nilgün TOKER KILINÇ

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Solmaz ZELYÜT (Ege Üniversitesi)

Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi)

Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Sekreteryaya

Zeynep İrem ÖZATAY / Gülben SALMAN SHORES

Kapak Tasarım

Mete Han ARITÜRK

Yazışma Adresi

Ankara Üniversitesi,

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara

Posseible Düşünme Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olmak üzere elektronik ortamda yayınlanır.

Posseible Düşünme Dergisi 2016 yılından itibaren *The Philosopher's Index* tarafından, 2019 yılından itibaren SOBIAD Atıf Dizini tarafından dizinlenmektedir.

ISSN: 2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.posseible.com>

Tel: 0 312 310 3280 / 1232

Bahar 2020, Sayı 17

Yayın Tarihi: Temmuz 2020



POSSEIBLE

Journal of Thinking

Owner

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN

Assistant Editors

Emrah AKDENİZ
Ömer Faik ANLI

Editorial Board

Ahmet İNAM (Middle East Technical University)
Erdal CENGİZ (Ankara University)
Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe University)
Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University)
Sedat YAZICI (Bartın University)
Emrah Akdeniz (Van Yuzuncu Yıl University)
Senem KURTAR (Ankara University)
Seyit COŞKUN (Ankara University)
Ömer Faik ANLI (Ankara University)

Board of Consultants

A. Kadir ÇÜÇEN (Uludag University)
Barış PARKAN (Middle East Technical University)
Cemal GÜZEL (Hacettepe University)
Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University)
Erdoğan SAYAN (Middle East Technical University)
Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan F. A. University)
Güzin YAMANER (Ankara University)
Harun TEPE (Hacettepe University)
Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül University)
Melih BAŞARAN (Galatasaray University)
Nazile KALAYCI (Hacettepe University)
Remzi DEMİR (Ankara University)
Serpil SANCAR (Ankara University)
Vefa Saygın ÖGÜTLE (Mugla Sıtkı Kocman University)
Yasin CEYLAN (Middle East Technical University)
Ayhan SOL (Middle East Technical University)
Besim DELLALOĞLU (Sakarya University)
Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University)
Emrah GÜNOK
Erhan DEMİRCİOĞLU (Koc Üniversitesi)
Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl University)
Halil TURAN (Middle East Technical University)
Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Mugla Sıtkı Kocman University)
M.Cihan CAMCI (Akdeniz University)
M. Murat YÜCEŞAHİN (Ankara University)
Nilgün TOKER KILINÇ
R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül University)
Solmaz ZELYÜT (Ege University)
Zeynep DİREK (Koc University)

Secretariat

Zeynep İrem ÖZATAY
Gülben SALMAN SHORES

Cover Design

Mete Han ARITÜRK

Mailing Address

Ankara University,
Faculty of Letters, Philosophy Department, Ankara, Turkey
Posseible Journal of Thinking is a bi-annual academic philosophical journal. The journal is published twice a year electronically

***Posseible Journal of Thinking* is indexed by The Philosopher's Index from 2016 and by SOBIAD from 2019.**

ISSN:2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

Spring 2020, Issue 17

Publication Date: July 2020



İÇİNDEKİLER

Modesty and Circumspection: Epistemological Virtues for the Era of "Post-Truth" (Susan Haack)	7
İnsan Doğası Tartışmasının Modern Felsefedeki İzleri (Erdal İsbir)	24
Mnemosyne ve Mneme'nin İzinde: <i>Mnemoteknik</i> (Ulaş Bilge)	37
POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI	50
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES	55

CONTENTS

Modesty and Circumspection: Epistemological Virtues for the Era of "Post-Truth" (Susan Haack).....	7
The Trace of Debate on Human Nature in Modern Philosophy (Erdal İSBİR).....	24
On the Trace of Mnemosyne and Mneme: Mnemotechnics (Ulaş Bilge).....	37
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES (TURKISH).....	50
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES (ENGLISH).....	55



Modesty and Circumspection: Epistemological Virtues for the Era of “Post-Truth”¹

Susan Haack

“But,” says one, “I am a busy man. I have no time for the long course of study which would be necessary to make me in any degree a competent judge of certain questions, or even able to understand the nature of the argument.” *Then he has no time to believe.*²

Nowadays, we’re told, we live in the era of “post-truth.” By 2016 the phrase was so ubiquitous that it was chosen as the *Oxford English Dictionary*’s “Word of the Year.”³ According to the *OED*, the expression was coined in 1992: “We, as a free people, have freely decided that we want to live in some post-truth world” (1992).⁴ Other, later examples of usage given include “in the post-truth era we don’t just have truth and lies, but a third category of ambiguous statements that are not exactly the truth but fall short of a lie” (2004); and “[s]ocial media ... has [*sic*] become a post-truth nether world in which readers willingly participate in their own deception because it feels good” (2016).⁵ The same dictionary tells us that the phrase denotes “circumstances in which objective facts are less influential in shaping political debate or public opinion than appeals to emotion and personal belief.”⁶

Truth doesn’t matter any more; it’s passé—that’s the general idea. But neither the phenomenon to which “post-truth” refers, nor the meaning of the phrase itself, is straightforward. In fact, as it is presently used, the phrase seems to refer to two quite different ideas: first, that lying, economy with the truth, spin, and other forms of misleading and deceptive speech and writing are becoming ever more common; second, that the whole idea of truth is somehow misconceived, defective, or maybe somehow plain out of date. But of course these ideas are mutually incompatible; for unless there really is such a thing as truth,

¹ I shall draw here on two earlier papers, Susan Haack, “Credulity and Circumspection,” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 88 (2014): 27-47 and Susan Haack, “Post ‘Post-Truth’: Are We There Yet?” *Theoria* 85 (2019): 258-75. I also touch on themes developed in Susan Haack, “Epistemology: Who Needs It?”, *Kilikya Felsefe Dergisi* 3 (2015): 1-15 (first published, in Danish, in 2012).

² W. K. Clifford, “The Ethics of Belief” (1877), in *The Ethics of Belief and Other Essays*, eds. Leslie Stephen and Sir Frederick Pollock (London: Watts & Co., 1947), 78 (my italics).

³ Oxford Dictionaries, s.v. “post-truth,” accessed March 23, 2020, <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>. The phrase seems to have been modeled on “post-racial”—except, of course, that being “post-truth” is not, like being “post-racial,” supposed to be a good thing.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.



there can be no such thing as lying, partial truth, *suggestio falsi*, and so forth. As I have argued elsewhere,⁷ the first idea of these ideas—that lying and other forms of unconcern for truth are now ubiquitous—may well be true; but the second—that the concept of truth is illegitimate—is most definitely false. There *is* such a thing as truth, even if these days many people seem less and less concerned about whether what they hear, believe, say, or pass on *is* true.

If the idea of truth were illegitimate, it would be a mystery why anyone would be upset by the ubiquity of lying, etc. But I won't return to defending the legitimacy or the objectivity of the concept of truth, a matter on which I have already written at length.⁸ What concerns me here is the social phenomenon of increasing carelessness with and unconcern for truth; and my goal, as my title signals, is to articulate the epistemological virtues needed if one is to cope adequately with this disturbing situation—i.e., to be a responsible consumer of the torrent of information and misinformation that, these days, seems inescapable. These are the virtues I call *modesty* and *circumspection*.

I

For as long as it has been around, probably, people have deplored political speech as often outright deceptive and even more often misleading. Certainly complaints about politicians' lies are nothing new, as this inimitable passage from Jonathan Swift, writing in 1710, reveals:

There is one essential point wherein a political liar differs from others... : That he ought to have a short memory, which is necessary according to the various occasions he meets with every hour, of differing from himself, and swearing to both sides of a contradiction, as he finds the persons dispos'd, with whom he has to deal.⁹

It's useful, Swift continues, to have an example before one's mind; he is thinking of:

⁷ Haack, "Post 'Post-Truth': Are We There Yet?"

⁸ See, e.g., Susan Haack, "Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradiction" (first published in 1996), in Susan Haack, *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 149-66; Susan Haack, "The Unity of Truth and the Plurality of Truths," *Principia* 9, nos.1-2 (2005): 87-110, reprinted in Susan Haack, *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, 2nd ed. (Amherst, NY: Prometheus Books, 2013), 53-68 (text) & 271-73 (notes) (first published in 2008); Susan Haack, "The Whole Truth and Nothing but the Truth," *Midwest Studies in Philosophy* 31, no. 1 (2008): 20-35; Susan Haack, "Nothing Fancy: Some Simple Truths about Truth in the Law," in Susan Haack, *Evidence Matters: Science, Truth, and Proof in the Law* (New York: Cambridge University Press, 2014), 294-324.

⁹ Jonathan Swift, Untitled Essay, *Examiner or Remarks Upon Papers and Occurrences*, XV (Nov. 2-9, 1710), 2.



[A] certain great man famous for this talent [whose] genius consists in nothing but an inexhaustible fund of political lies, which he plentifully distributes every minute he speaks, and consequently contradicts the next half-hour. He never yet consider'd whether any proposition were true or false, but whether it were convenient for the present minute or company to affirm or deny it.... [Y]ou will find yourself equally deceiv'd, whether you believe him or no. The only remedy is to forget that you have heard some inarticulate sounds, without any meaning at all.¹⁰

“Falsehood flies,” Swift continues, “and truth comes limping after it.”¹¹

Of course, it's not just politicians who lie and mislead, though they surely have a notable predilection for it—and for half-truths, quarter-truths, strategic vagueness, and the like. But for as long as there have been advertisers, probably, or public-relations people, or self-protective bureaucrats in universities, or—well, I'm sure you can continue the list for yourself—they too have lied, concealed inconvenient truths, and misled in one way or another. But nowadays the sheer scale, and the sheer brazenness, of unconcern for truth is sometimes truly staggering.

In just *one day*, as I was starting work on this paper, headlines on the front page of the *Wall Street Journal* signaled two startling revelations: that the Federal Aviation authority had known of the risks of the 737 MAX, but allowed it to keep flying even after the first fatal crash;¹² and, even more shocking, that the Vatican had been using donations from the faithful to “Peter's Pence”—a fund supposedly devoted to the desperately poor—to meet shortfalls in its own administrative budget.¹³ These examples are particularly appalling; but of course concealment of inconvenient truths is commonplace, in fact ubiquitous. I recall how Merck, and even the *New England Journal of Medicine*, concealed what they knew of the cardiovascular dangers of Vioxx;¹⁴ and how the Immune Response Company even took legal

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Andy Pasztor & Andrew Tangel, “Internal FAA Review Saw High Risk of 737 MAX Crashes,” *Wall Street Journal*, December 11, 2019, <https://www.wsj.com/articles/internal-faa-review-saw-high-risk-of-737-max-crashes-11576069202>; David Gelles & Natalie Kitroeff, “Boeing Hearing Puts Heat on F.A.A. Chief Over Max Crisis,” *New York Times*, December 11, 2019, <https://www.nytimes.com/2019/12/11/business/boeing-faa-737-max.html>.

¹³ Francis X. Rocca, “Vatican Uses Donations for the Poor to Plug Its Budget Deficit,” *Wall Street Journal*, December 11, 2019, <https://www.wsj.com/articles/vatican-uses-donations-for-the-poor-to-plug-its-budget-deficit-11576075764>; Dan Mangan, “The Vatican is using donations for the poor to fight its budget deficit, report says,” *CNBC*, December 11, 2019, <https://www.cnbc.com/2019/12/11/vatican-uses-donations-for-poor-to-fight-budget-deficit-report-says.html>.

¹⁴ The story is told in Susan Haack, “The Integrity of Science: What It Means, Why It Matters” (first published in 2006), in Haack, *Putting Philosophy to Work*, 121-40 (text) & 283-88 (notes).



action to try to prevent the publication of study results unfavorable to its AIDS therapy, Remune.¹⁵ And as I recently learned, many product recommendations turn out to have been written not, as innocent consumers may imagine, by satisfied buyers, but by robots.¹⁶ But I won't bore you by piling up more examples; there are just too many.

Still, you might ask, what's so different about now, what's different enough to warrant the claim that this is the era of "post-truth"? The reference to "social media" in one of the *OED*'s examples provides a clue. In our so-called "age of digital information," there is simply so much more communication and so much more information available than there was in earlier times—and hence, so much more *misinformation*, and many more avenues by which the unscrupulous and the careless may spread misinformation more quickly than ever before.¹⁷ Politicians, PR people, universities, advertisers, drug companies, etc., have more ways to lie, fudge, cheat, and spin at their disposal than they used to. Moreover, their lies may well be more egregious than they once were; and, I suspect, the audience for these lies may well be more credulous than it once was. For as a result of this overwhelming flood of information and misinformation, nowadays many people seem to have *given up trying* to distinguish the true from the false or misleading; and some, jaded by the deep and bitter political disagreements we hear about every day, seem even to have *given up caring* whether an idea they hear is true, only whether it fits with their own prejudices. And as more people repeat and pass on what they have swallowed uncritically, the more the flood of untruths swells.

Lies fly, Swift observed, while truth comes limping after; "a lie can be around the world before the truth has got its boots on," it is often said.¹⁸ With social media, a lie can be around the world in no time flat. A recent scientific article claimed that "[p]olice killings of unarmed blacks substantially decrease the birth weight and gestational age of black infants

¹⁵ The story is told in Susan Haack, "Scientific Secrecy and 'Spin': The Sad, Sleazy Story of the Trials of Remune," (2006), in Haack, *Putting Philosophy to Work*, 141-52 (text) and 289-93 (notes).

¹⁶ Shane Shifflett, Alexandra Berson, & Dana Mattioli, "'Amazon's Choice' Isn't the Endorsement It Appears," *Wall Street Journal*, December 22, 2019, <https://www.wsj.com/articles/amazons-choice-isnt-the-endorsement-it-appears-11577035151>; Jason Murdock, "'Amazon's Choice' Badge is Being Exploited by Fake Reviews and Could Mislead Millions of Customers, Researchers Say," *Newsweek*, February 6, 2020, <https://www.newsweek.com/amazon-choice-badge-misleading-customers-fake-reviews-which-research-claims-1485826>.

¹⁷ Newley Purnell, "WhatsApp Users Spread Antivaccine Rumors in India," *Wall Street Journal*, April 13, 2019, <https://www.wsj.com/articles/whatsapp-users-spread-antivaccine-rumors-in-india-11555153203>, tells us that this one app alone has an estimated 300 million users in India.

¹⁸ This observation is often attributed to Mark Twain. But apparently he never said it; and I have been unable to discover who did.



residing nearby.”¹⁹ Shortly after publication, the paper was retracted²⁰—the data about unarmed black victims of police shootings on which it relied was wrong. But a month later, a Google search for “police shootings black” *still* brought up a press report of the original claim, with no qualification or warning, as the first item.²¹

As this example reveals, the problem isn’t simply lying; that’s just one of a whole raft of the many kinds of carelessness with and unconcern for truth. Other forms include:

- Lying by omission—otherwise known as “being economical with the truth”; i.e., telling only the part of the truth that it suits you to have known, and omitting the rest. The concealment of obviously relevant facts, as in some of my examples, falls in this category.
- Trafficking in partial truths, i.e., claims which are true in part but also false in part,²² in hopes that your audience will swallow the bad with the good.
- Hiding behind plausible deniability; i.e., speaking or writing in a way so vague or so ambiguous that you can always claim that you *did* reveal that so-and-so, or that you *never* said that such-and-such—even though your words will likely have conveyed just that impression.
- Fudging the truth. “Definite terms are unmanageable,” wrote Samuel Taylor Coleridge in 1802, “and the passions of men do not readily gather round them.” And as he went on to say—in words that sound almost as if they could have been written yesterday—“[p]arty rage, and fanatical aversion, have their birth place and natural abode in floating and obscure generalities.”²³ Vague and ambiguous words and

¹⁹ Joscha Legewie, “Police Violence and the Health of Black Infants,” *Science Advances* 5, no. 12 (December 4, 2019), accessed March 23, 2020, <https://advances.sciencemag.org/content/5/12/eaax7894>.

²⁰ Joshscha Legewie, “Retraction of the Research Article: ‘Police Violence and the Health of Black Infants,’” *Science Advances* 5, no. 12 (December 12, 2019), accessed March 23, 2020, <https://advances.sciencemag.org/content/5/12/eaba5491>.

²¹ Editorial Board, “Police Violence in Utero,” *Wall Street Journal*, December 30, 2019, <https://www.wsj.com/articles/police-violence-in-utero-11577752464>; Amina Khan, “Police shootings of unarmed black people linked to health problems for black infants,” *Los Angeles Times*, December 5, 2019, <https://www.latimes.com/science/story/2019-12-05/police-shootings-black-people-babies-health>; Amina Khan, “Study linking police violence and black infants’ health is retracted,” *Los Angeles Times*, December 16, 2019, <https://www.latimes.com/science/story/2019-12-16/police-shootings-black-babies-health-retraction>.

²² Susan Haack, “The Whole Truth and Nothing but the Truth.”

²³ Samuel Taylor Coleridge, “Once a Jacobin Always a Jacobin,” *Morning Post*, October 21, 1802, reprinted in Samuel Taylor Coleridge, *Essays on his Own Times* (London: William Pickering, 1850), 542-52, 543. “Jacobin” referred initially to persons who believed in egalitarian democracy and engaged in terrorist activities during the French Revolution; but eventually, apparently, became a vague generalized term of abuse by political opponents (something similar seems to be happening now, both with the term “progressive” and with the term



phrases offer the opportunity to win the support of voters, consumers, jurors, etc., by engaging their emotions and prejudices while dulling their critical faculties.

- Spinning the truth; i.e., saying something that, strictly speaking, is true enough, but dressing it up in such a way as to convey a more favorable impression than it would do if it were stated plainly.
- Talk or other communication with no concern for truth—otherwise known as bullshitting; i.e., saying things that may be true, or may not, with no concern for whether, in fact, they *are* true—simply speaking to hear the sound of your own voice, or to be thought to know something or to have an informed opinion about an issue of which you really know nothing.

II

I am of course writing for those who *haven't* given up, who *do* want to distinguish the true from the false in what they hear or read, and who *do* care that what they believe be, so far as possible, true—in short, for those who want to deal responsibly with this flood of information and misinformation. What are they—what are we—to do? The first thing is to get clear about the goal, which is, I take it, to believe only when, and only in the way and to the degree, that your evidence warrants belief: more specifically, to believe only tentatively, especially when you are aware that what you take to be all the relevant evidence may not be, and anyway to believe only to whatever degree the strength of your evidence warrants

What this requires of you is, first, that you resist the impulse to believe anything and everything you read or hear, without serious thought—that you resist the credulity that is so natural to human beings, especially when we are very young, but that the intellectually mature must learn to temper.²⁴ This requires the virtue that contrasts with the vice of credulity: circumspection. Since I take it that both evidential strength and belief come in degrees²⁵ I see:

“conservative”). See Oxford Dictionaries, s.v. “Jacobin,” accessed March 23, 2020, <https://www.oed.com/view/Entry/100556?rskey=L633gO&result=1&isAdvanced=false#eid>.

²⁴ As Alexander Bain wrote, the unmistakable test of sincerity in assertion is preparedness to act on what you affirm. Alexander Brain, *The Emotions and the Will*, 3rd ed. (London: Longmans, Green & Co., 1875), 505 (first published in 1855).

²⁵ Some may resist the idea that belief comes in degrees; but the point is not crucial. The essential point here could be restated readily enough in terms of how close you come to believing whatever-it-is, rather than of the degree to which you believe it.



- being *too ready to believe*, or being *ready to believe more strongly than your evidence warrants*, as the vice of credulity;
- being *too ready to dismiss ideas*, or being *ready to disbelieve, or to believe only less strongly than your evidence warrants*, as the vice of closed-mindedness;

Circumspection is:

- *proportioning the degree, and the firmness, of your belief to the strength of your evidence.*²⁶

So circumspection, roughly speaking, is a disposition to believe to the degree that, and as firmly as, the evidence warrants, neither more nor less. Since believing something itself involves a multiform disposition to speak and to act in certain ways and not others,²⁷ circumspection is a second-order disposition to form, or to avoid forming, such first-order multiform dispositions. Some may raise their eyebrows at this idea; but there is really nothing puzzling about second-order dispositions: think, for instance, of the disposition of paper, or of bones, to grow brittle with age.

My conception of circumspection is quite akin to the Aristotelian idea that virtues lie at the mean between two undesirable extremes, i.e., two contrasting vices—but has been adapted to allow that neither belief nor the quality of evidence is categorical, but both come in degrees. Circumspection is the virtue at the mean between credulity, at the one extreme and, at the other, closed-mindedness—under which I would include unwillingness or inability to come to any conclusion, outright skepticism, *and* a lazy readiness to dismiss new ideas rather than thinking them through and checking out whether there might be evidence that they are true.

²⁶ “A wise man ... proportions his belief to the evidence.” David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding*, in David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1975), 110 (X.I) (first published in 1772).

²⁷ “Involves,” not “is,” because a proper understanding of belief has three layers: dispositional, neurophysiological, and socio-historico-linguistic. See Susan Haack, *Evidence and Inquiry*, expanded ed. (Amherst, NY: Prometheus Books, 2009), chap. 8 (first published in 1993); Susan Haack, “Belief in Naturalism: An Epistemologist’s Philosophy of Mind,” *Logos & Episteme* 1, no.1 (2010): 67-83; Susan Haack, “Brave New World: Nature Culture, and the Limits of Reductionism,” in *Explaining the Mind*, eds. Bartosz Brozek, Jerzy Stelmach, and Łukasz Kwiatek (Kraków: Copernicus Center Press, 2019), 37-68.



The first thing circumspection requires is that you be as clear as possible what the claim is that you're considering: in particular, whether it is simple or, rather, compound, and hence possibly a mixture of truth and falsehood; and whether the claim is precise, definite, or vague or ambiguous, and hence possibly true in one understanding and false in another. And when it is vague or ambiguous, you'd be well-advised to ask yourself whether the vagueness or ambiguity may be deliberately evasive or inadvertently misleading, and whether this may be engaging your emotions and disabling your critical faculties.

The next step is to ask yourself whether the claim is about a matter of fact (whether unemployment rose or fell last year, whether this drug is effective and safe, whether this politician sexually harassed a staffer as he or she alleges), or a matter of opinion (what economic policy to adopt, whether to take the drug, whether to vote for the guy). Claims about matters of fact, at least if they're precise enough, are straightforwardly either true or else false; claims about matters of opinion are arguable, calling for a weighing of expected benefits and expected drawbacks—about which there can be reasonable disagreement even when all the facts are in.

And before you go any further you'd be wise to ask yourself: given what I (think I) know already, how inherently probable or improbable is this claim? If you watch those TV ads for weight-loss pills—ads that claim that you can eat whatever you want and don't need to exercise, *and* that there are absolutely no bad side effects—you should remember the old saying, “if it sounds too good to be true, it probably is.” If you read that the economy grew 4% last year, the claim isn't inherently *so* grossly improbable as immediately to raise your suspicions; if you read that it grew 40%, however, you should surely suspect that this is a typo, perhaps a misplaced decimal point.

And you'd be wise to ask, too—particularly if the claim is politically or otherwise highly charged—whether this is the kind of thing that could be known, even if it *were* true. “Only 2% of claims of sexual harassment are false,” I was once told;²⁸ “[t]he world's eight richest billionaires [control] as much wealth as the poorest half of the planet's population,” I read, “a disparity of resources and political power unknown to any previous generation.”²⁹

²⁸ Think how different this claim is from, say, the claim that in only 2% of cases of alleged sexual harassment brought against male faculty and students in universities is the eventual finding in favor of the accused person; *that* really could be verified.

²⁹ Jeff Sparrow, *Trigger Warnings: Political Correctness and the Rise of the Right* (Minneapolis: Scribe Publications, 2018), 9.



How, I wonder, could anyone possibly know such claims to be true? Even if I understood exactly what the author meant by “controlling” wealth, even if I had some sense of how the wealth controlled by the “poorest half of the planet” might be assessed, I couldn’t even begin to imagine how to figure out what level of inequality there might have been between rich and poor at the time of the pharaohs, say, or in the Dark Ages. Neither can I begin to imagine how, short of Big Brother’s having cameras everywhere, we could assess how many claims about what happened between x and y when no witnesses were present are true, and how many such claims false.

Next, you need to ask yourself what you know about the source of the claim: is it a claim made at first-hand (by a witness to the event, the scientist(s) who conducted the study, the archeologist who made the find), at second-hand (a journalist’s report of the witness’s statement, a press summary of results, a manufacturer’s or trade association’s bulletin), or at third-hand (a friend’s report of the journalist’s report, press summary, trade bulletin, etc.). The more layers of informants there are, the more places where things can go wrong: eyewitnesses can certainly be mistaken, but if you rely on a secondhand report of an eyewitness statement, that secondhand report may be false or misleading even if the original claim was not; scientific articles can certainly be mistaken or misleading, but if you rely on a journalist’s report of a scientific article, that secondhand report may be false or misleading even if the original article was not. And so on.

In any case, you’ll need to assess how likely it is that the source really knows what he claims; how likely it is that he has reason to deceive, fudge, or spin; and whether he is really passing on what he takes to be knowledge, or is just talking so as to be sociable or to chime in with whatever’s fashionable or exciting, with no concern whether what he says is true or is false. (As this reveals, for present purposes it really doesn’t matter whether a source is being deliberately deceptive, or is sincere but himself deceived or misled, or is simply unconcerned with the truth of what he repeats or passes on. Either way, what he says poses the same problems for the consumer.)

Suppose, for example, your source of information is a press report of a scientific article. The first step would be to locate the article, and make sure—if it isn’t so technical you can’t read it—that it says what the report says it says; the next, to check where the article is published (is it in a long-established and reputable journal, or in a recently ginned-up journal of last resort for those desperate to publish something to get tenure, whether it was peer-



reviewed before it was accepted) who the authors are, and what body funded the research. This is not to say, however, that even an article by highly distinguished scientists, based on work funded by NSF [National Science Foundation] grants, and published in a top-notch journal may not be mistaken or even dishonest. Of course it may. Most scientific “discoveries,” probably, eventually turn out to have been wrong, or right only in part.

You’d be wise to remember that, even in the sciences, the peer-review process is by now often circumvented; everywhere under severe strain; and always vulnerable to reviewers’, and editors’, biases.³⁰ You’d also be wise to remember that certain fields, especially in the social sciences, where research is quite often, consciously or otherwise, politically motivated or skewed, and in the medical sciences, where very large sums of money may be involved and powerful interests engaged, are especially liable to mistake and, yes, even to outright dishonesty; and to bear in mind that drug trials conducted by the manufacturers of the drug concerned are markedly more likely to come up with results favorable to the product.³¹ You’d also be wise to check to make sure that an article on which you’re relying hasn’t been retracted and, if you can (though this is much harder), that the other work on which the work on which you’re relying in turn relies hasn’t been withdrawn or been the subject of an editorial “expression of concern.” And you should never forget that, however careful you may be, you might still be caught out and fall for something false or misleading.

When it comes to the claims made by politicians, PR people, advertisers, etc., the need to distinguish fact from opinion, and the precautions against being taken in by ambiguity, vagueness, emotively-laden language, and the like, are more important than ever, as is giving thought to the source of information. One elementary precaution is to check out sources of different political complexions, not restrict yourself to those that cater to your pre-existing views or prejudices. Another is to be alert to whether what you read or hear is reported first-hand or is dependent on secondary sources such as spokespersons for this or that party or candidate, etc., or on other political actors, commentators, or protesters. Another, with

³⁰ See Susan Haack, “Peer Review and Publication: Lessons for Lawyers,” in Haack, *Evidence Matters*, 156-79 (first published in 2007); see also Charlotte J. Haug, “Peer-Review Fraud — Hacking the Scientific Publication Process,” *New England Journal of Medicine* 373, no. 25 (December 17, 2015): 2393-95.

³¹ See, e.g., Mildred Cho & Lisa Bero, “The Quality of Drug Studies Published in Symposium Proceedings,” *Annals of Internal Medicine* 124, no. 5 (March 1, 1996): 485-89.



political promises, platforms, and the like, to listen carefully to what's *not* said: how these desirable-sounding programs will be paid for, for example, or whether those rosy-sounding figures really mean that employment is booming, or only that many people have simply given up seeking work, and so forth.

And, as with political discourse, so with advertisers, PR people, and the like, you can't remind yourself too often that if it sounds too good to be true, it probably is. Read the small print, especially in drug ads, listen to the rapid-fire list of potential side effects at the end of those direct-to-consumer drug ads on TV; and never forget that advertisers always aim to sell, and PR folk often aim to whitewash. And here too, listen to what's *not* said; and pay attention to what's said with perhaps deliberate vagueness.

III

"Well, yes," you may be saying by now; "this is all fine and good; but it's *so much work!* How could anyone possibly do all the checking you recommend?—life's just too short!" Quite so, I reply—no one can check out *everything* they read or hear. But this is just where the bracing words of Clifford's that served as my opening quotation come in, and just where the epistemological virtue of modesty assumes such importance.

Precisely because so many will try to persuade you to their opinion about this political event, that proposed policy, etc., you need to be prepared to say, when it's true: "yes, I grant there's a problem, and I understand the proposed solution; but it would take me much more thought, and perhaps much more information, to decide whether the pros of the policy outweigh the cons."³² And precisely because there's so much purported information available and because it's so much work to sift the wheat from the chaff, you need to acknowledge that, on many questions, you simply don't know, that you aren't in a position to arrive at *any* informed conclusion.

³² In the U.S. the increasing burden of debt that students take on to attend college has become a real problem, and as I write this paper some candidates for the Democratic presidential nomination propose "free college for all" as the solution. The problem is real; but whether the proposed solution is likely to help is, rightly, much contested, in part because it's so vague. Is *everyone* to be entitled to attend college? *Any* college? Or are only those of the usual college age and suitably qualified to be supported? How, moreover, are we to weigh the benefits of lessening the burden of college debt against the danger that we will encourage colleges to raise their fees irresponsibly, or that college degrees become worthless when everyone has one? And how will those who scrimped and saved to pay for college feel when others who instead borrowed the money have their loans forgiven?



Every responsible consumer of information has to be selective not just in what they give credence but also in *what questions they deem important enough to dig into*, and what they will have to set aside and remain agnostic about. Doing this will doubtless make you unpopular with those whose minds are already made up, especially those whose minds are immovably made up not after careful consideration, but simply out of prejudice—“the blind and furious bigots,” to borrow a phrase from Coleridge.³³ That’s too bad; you will just have to find the moral fortitude to resist falling in with the crowd.

Even when you think the issue *is* important enough (whether in itself or to you in particular) that you need to explore the evidence carefully, and even when you *have* put in the work, *have* checked so far as you are able, you should believe only tentatively. Be ready to change your mind if new evidence turns up, and believe only to the degree such checking as you have been able to do warrants. Again, you will doubtless find yourself unpopular if you are tentative where others are dogmatic, if you find yourself obliged to change your mind while others cling obstinately to their now-too-solid belief, if you think new evidence less weighty than others do. But again, that’s too bad; again, you will just have to find the moral fortitude to resist falling in with the crowd.

The epistemological virtue of modesty, then, amounts to a readiness to acknowledge your cognitive limitations, your susceptibility both to ignorance and error. Of course, “acknowledge,” here, means much more than just a willingness to say, when it’s true, “I don’t know,” “I have no idea,” “I was mistaken,” “I was taken in.” It’s not a matter just of what you’re disposed to *say*, but of what you’re disposed to *do*: to decline to write a letter of reference (or vote to appoint a job candidate) if you aren’t able, or haven’t time, to look seriously into the person’s work, to refuse to referee an article you realize is beyond your competence, not to support a candidate if you haven’t looked seriously into his proposals; and where possible and appropriate, to take precautions in case new evidence should show that you were wrong. Above all, perhaps, it involves a disposition to withhold judgment when the evidence is weak, and to change your beliefs when new, or newly considered, evidence goes against them.

Isn’t this, you might ask, just fallibilism under another name? Well, yes and no. A virtue is a disposition, and an epistemological virtue a disposition to believe when, and as,

³³ Coleridge, “Once a Jacobin Always a Jacobin,” 543.



your evidence warrants; but fallibilism is an epistemological thesis about our cognitive fallibility. So, no: intellectual modesty isn't the same thing as the epistemological *thesis* that any of our beliefs may be mistaken. But, at the same time, yes, there is a deep connection: intellectual modesty *is* closely related to the epistemological *attitude* Peirce averred when he described himself as “a contrite fallibilist, always ready to dump the whole cartload” of his beliefs should experience turn out against them.³⁴

Like circumspection, then, intellectual modesty is a matter of a complex of second-order dispositions, including dispositions to belief-formation, belief-change, and belief-suspension. And, also like circumspection, though perhaps less obviously, it lies at a mean: the mean between being obstinacy, being too reluctant to change your beliefs in the light of new evidence, and flightiness, being too ready to give up a belief if there's even the slightest, weakest reason to do so. To be sure, the virtues of modesty and circumspection overlap somewhat; which should not occasion surprise—virtues often *do* overlap in just this way,³⁵ as intellectual honesty requires courage, or prudence requires patience.

IV

“Well, yes,” you may be saying by now, “but even if you're right that circumspection and epistemological modesty are what's needed, it's not much help to someone who lacks these virtues just to be told that this what they need. Isn't this idle advice, of no practical use?” “Far from it,” I reply. It's not a matter of one's simply *having* or *not having* those virtues. Virtues are dispositions, i.e., habits, and *habits can be cultivated*. Just as you can build physical muscle by exercise and weigh-lifting, so you can build intellectual muscle by training yourself, for example, to make a habit of checking the sources of an important press report,

³⁴ Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, eds. Charles Hartshorne, Paul Weiss and (vols. 7 and 8) Arthur Burks (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-58), 1.55 (c.1896). In fact, Peirce realizes that's it's impossible to give up *all* one's beliefs (as Descartes pretended to). What he really means is that he's ready to give up *any* of his beliefs “the moment experience is against it.” See Susan Haack, “From the Chain to the Cable: Peirce's Theory of Inquiry through his Metaphors,” *Estudios filosóficos* (forthcoming 2019) (first published in Portuguese in 2019). See also Mark Migotti, “Brazen New World: A Peircean Approach to Post-Truth,” in *America's Post-Truth Phenomenon: When Feelings and Opinions Trump Facts and Evidence*, ed. C.G. Prado (Santa Barbara, CA: 2018), 178-88.

³⁵ Though not quite to the point of what Plato called the “unity of the virtues.” See Gregory Vlastos, “The Unity of the Virtues in the ‘Protagoras,’” *The Review of Metaphysics* 25, no. 3 (March 1972): 415-58.



reading beyond the abstract of a scientific paper to make sure the text really shows what the abstract said it does, and so on.

This will be hard at first: I still recall how shocking it was, when I first published an article in a U.S. law review,³⁶ to discover that the editors of such journals check every footnote to make sure it's accurate, and ask you for better sources if what you have is inadequate—but I'm glad to report how much I have benefited over the years from having got into the habit of avoiding embarrassment by getting the references right the first time. Of course, it's not just a matter of getting the references accurate (and precise) enough; it's also a matter of being discriminating about what sources are appropriate to rely on and what more dubious; of not making claims beyond what your evidence supports, and of not succumbing to vague generalities, etc.

All this is true for everyone; but academics, and indeed teachers more generally, have both the opportunity, and the duty, to do everything they can to develop the habits of modesty and circumspection in their professional lives. And we all, I hope, also encourage modesty and circumspection in our students: talk to them about choosing their sources wisely and citing them accurately, about keeping clear the difference between fact and opinion, and about the need to be aware how emotive language, vagueness, etc., can impede their judgment. And those of us who are philosophy professors who teach epistemology, I hope, also try to get our students thinking about epistemological virtues and their importance.

But long experience has taught me that the most important way of instilling modesty and circumspection is to manifest those virtues yourself in your own intellectual life; for students often learn far more from what their teachers practice than from what they preach. And this makes it doubly important that we cultivate those good epistemological habits in ourselves, and that we not neglect them, take them for granted, or allow them to atrophy. It's fatal to think that just because you're the professor, or indeed just because you're a specialist in epistemology, even in "virtue epistemology," that you're immune from those natural, lazy habits of intellectual arrogance, credulity, and closed-mindedness. You're not. No one is.

³⁶ These law reviews are published by law schools and edited by their students (law schools in the U.S. are professional schools, and their students all have undergraduate degrees before they begin). There is no "peer-review" at law reviews, as with other academic journals; but there is, as I said, double-checking of references. This by no means always ensures accuracy; but it probably means that footnotes are at least *more* accurate than the often-mistaken and often-second-hand references that I keep finding, now that I've learned to check, in philosophy papers.



This leads me to my concluding, regretful thoughts: that, as I have argued elsewhere,³⁷ the present condition of our profession, and indeed the present culture of universities more generally, is gradually eroding these much-needed epistemological virtues and positively encouraging epistemological vices. At present, the culture of universities is downright inimical to the sort of concern for truth that they *should* be fostering. Instead, however, it may be *something* of an exaggeration, but surely not a *gross* exaggeration, to say that the universities now manifest much the same unconcern for truth that infects public discourse more generally.

At least in the U.S., universities are now “managed” almost exclusively by professional administrators—who naturally tend to be focused on prestige, on “rankings” of departments, programs, and institutions, on the amount of grant money raised, on how many students apply to their programs, and on attracting donors—for these are the kinds of thing by which their success or failure will be judged, both by their peers and by the advisory boards that hire (and occasionally fire) them.³⁸ Naturally enough, even if they were working academics at some earlier time in their lives, by the time they become academic “managers” most of them have forgotten, if they ever knew, what the life of the mind really involves. They have come to think of faculty as “employees,” to be judged by their “productivity” — the word itself reveals how perverted universities’ values have become—not by the quality of their intellectual work. Indeed, these managers, just like Clifford’s imagined “busy man,” have neither the time nor the ability to judge for themselves.

At this point, academic managers’ assessment of faculty productivity depends entirely on deferred judgments; i.e., on the judgment of the (usually unknown, and usually unanswerable) third parties who referee grant proposals and submissions for publication, and rank journals, schools, departments, and programs, and so forth. This seriously damages working academics’ morale, and significantly changes their priorities. At first, perhaps, while

³⁷ Susan Haack, “Out of Step: Academic Ethics in a Preposterous Environment,” in Haack, *Putting Philosophy to Work*, 251-68 (text) & 313-17 (notes) (first published in Chinese in 2012); and the last section of Susan Haack, “Expediting Inquiry: Peirce’s Social Economy of Research,” *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 54, no. 2 (2018): 208-30.

³⁸ For example (at my university at any rate), we are routinely told when a department or team or individual has landed a big grant—which, however, means only that they wrote a proposal that impressed some grant-giving committee; but we are never told what they actually *found out* using all that money.



professors do what they can to please their bosses, *privately* they recognize that jumping through those hoops has little or nothing to do with the seriousness of their work; but inevitably and inexorably they eventually end up internalizing administrators' distorted values—caring more about getting into the “right” journals, making the necessary contacts, learning to write plausible grant proposals, joining a citation cartel, and tirelessly monitoring, and if necessary massaging, their department's or school's ranking.

I can only imagine the effects on professors of medicine if, as I have been told, they spend *half their working time* applying for grants to support their work, and need to be acutely aware of the relative prestige of this and that grant-giving body, the ranking of this and that medical journal, the importance of citation counts. And I can't speak with first-hand knowledge of the effects on professors in other areas of the humanities. But I can say with some confidence that the effects on professors of philosophy have been disastrous—both on the professionally modest who hope only to do a decent job and to survive, and especially on the more ambitious, those who hope to thrive or even to become a “Big Noise,” a “Name.”

Most of us are under some pressure to publish to get tenure, promotion, a raise; most of us can't afford, if we want to succeed, not to care what journals are deemed “prestigious,” nor to refuse to make the changes to our work that are recommended by referees—not even if we suspect, perhaps with reason, that these suggestions are self-serving or ill-informed. Perhaps we join some little clique of specialists in this or that tiny area of virtue ethics, social epistemology, or whatever; certainly this will make publication easier than following your own path.

Almost none of us, understandably enough, has the strength of character to resist editors who insist on that horrible social sciences style of references³⁹ by parenthetical name and date (which encourages people to “argue” for a point by reference to a long list of people who have said whatever-it-is already; and, by insisting on the most recent date of publication, discourages them from keeping track of the history of the idea they are discussing). Almost none of us, understandably enough, has the fortitude to resist the demands of carnivorous publishers that we give up all rights to our own work; after all, publishing in that supposedly

³⁹ See, e.g., *Publication Manual of the American Psychological Association*, 7th ed. (Washington, D.C.: American Psychological Association, 2019).



“prestigious” Taylor & Francis, Elsevier, Springer, Oxford, etc.,⁴⁰ journal may make the difference between getting tenure and losing your job.⁴¹

Our profession’s reliance on the judgment of anonymous and unanswerable “peer reviewers,” on hardly-objective listings of supposedly “prestigious” journals, on citation counts,⁴² and, even worse, on the judgment of those unknown and unanswerable contributors to the ranking of philosophy graduate programs—has left all of us torn, to some degree, between doing the best work we can, and succumbing to the nearly-irresistible temptation to do what is likely to lead to our professional advancement. Recalling that the word “virtue” is etymologically related to “strength,” I’m tempted to say that, instead of building vital muscles, we are getting flabbier by the day. And if we can’t muster the necessary modesty and circumspection in our professional work, what hope is there of our mustering it elsewhere in our lives, let alone of our passing on these virtues to our students?⁴³

Looking back, I realize that, while some of the points I’ve made here are age-old, some, like the role of social media, the management of universities, and the over-professionalization of philosophy, are distinctive of our times; looking forward, I can only hope that in another fifty years it won’t be truth, but post-truth, that is *passé*.

⁴⁰ The publishers like to suggest that these journals are “prestigious” because they are peer-reviewed. I am skeptical: the peer-review process is a weak reed, and in some instances may even serve to “legitimize” dubious fields. This is probably why COPE (the Committee on Publication Ethics, dominated by those big, highly profitable publishers) reacted so strongly when it was revealed that their journals had accepted a bunch of hoax papers. See Peter Boghossian, “Idea Laundering’ in Academia,” *Wall Street Journal*, November 24, 2019, <https://www.wsj.com/articles/idea-laundering-in-academia-11574634492>.

⁴¹ See Susan Haack, “The Academic-Publication Racket: Whatever Happened to Authors’ Rights?” *Borderless Philosophy* 2 (2019): 1-21.

⁴² One way to get numerous citations, as I suspect many have noticed, is simply to say something so outrageous that lots of people jump in to refute you. Another is to work with numerous co-authors, so that your citation count is increased along with theirs. And so on.

⁴³ My thanks to Mark Migotti for helpful comments on the draft, and to Nicholas Mignanelli for his help finding references and editing footnotes.



İnsan Doğası Tartışmasının Modern Felsefedeki İzleri

*The Trace of Debate on Human Nature in
Modern Philosophy*

Erdal İSBİR

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü
Efeler/Aydın/Türkiye
erdalisbir@gmail.com; eisbir@adu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3100-4456>

Makale Bilgisi

İsbir, E. (2020). İnsan Doğası Tartışmasının
Modern Felsefedeki İzleri, Possible Düşünme
Dergisi, Sayı: 17, s.24-36.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 26.02.2020

Kabul Edildiği Tarih: 15.06.2020

Yayınlandığı Tarih: 07.07.2020

Article Info

Isbir, E. (2020). The Trace of Debate on Human
Nature in Modern Philosophy. Possible Journal
of Thinking, Issue: 17, pp. 24-36.

Category: Research Article

Date submitted: 26th February 2020

Date accepted: 15th June 2020

Date published: 7th July 2020

Öz

İnsan doğası tartışması "insanın ne olduğu" sorusuysa eğer, bu tartışma kuşkusuz yalnızca modern felsefeye ait değildir. "Ben neyim?" sorusunu sorarak bu tartışmayı, modern felsefe içinde görünür kılan Descartes olmuştur. Kendisini "düşünen bir varlık" olarak kabul eden Descartes, belirli kabulleri kendisinden önceki düşünürlerden miras almış ve kendisinden sonrakilere miras bırakmıştır. Bu inceleme, modern felsefe ve Aydınlanma'nın insan anlayışının bu kabullerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. İnsanı "akıl sahibi bir varlık" olarak gören ve "onun yalnızca aklın sözünü dinlediğinde Tanrı'ya yaklaşabileceğini" öğütleyen bu kabuller, teolojiktir. Hıristiyan teolojisinin genel bir tasarımıyla insan doğasına ilişkin kabulleri, "akıl ile inanç ayrımı" konusunda modern felsefe ve Aydınlanma'nın kökenini ifade eder. Bu çalışmada, bu teolojik kökenlerin ne olduğu ve modern batı düşüncesinin bu kökeni ne ölçüde aşabildiği incelenmektedir. Bu inceleme, "akıl" ve "inanç" ilişkisinin, aslında "insan doğası" tartışmasının ufkunu belirleyen bir ölçüt olduğu kabulüne dayanmakta ve bu dayanağı tanıtmaya çalışmaktadır. Bu nedenle akıl ve inanç arasındaki ilişki tartışmasının insan doğası tartışmasına dönüşmesinin izi sürülmektedir. Çalışmada modern batı düşüncesinin simge düşünürleri, yalnızca bu bağlamda incelenmektedir. Kartezyen felsefe, İngiliz deneyciliği, Fransız Aydınlanması ve Alman Aydınlanması başlıklarını içeren tartışma, modern batı düşüncesinin "insan sorununu", teolojik kökenine bağlı olarak "genel bir tasarım" çerçevesinde, nasıl ele aldığını göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İnsan doğası, akıl, inanç, modern felsefe, Aydınlanma

Abstract

If the debate on human nature is nothing but the question "what human being is" this, without doubt, does not belong to modern philosophy solely. By asking the question "what am I?" it is Descartes who made this debate known in modern philosophy. Descartes who took himself to be "a thinking being", inherited certain postulates from his predecessors and passed them onto his successors. This study aims to put forward these postulates related to the human understanding of modern philosophy and the Enlightenment. In fact, these postulates which take human being as "a rational being" and prescribe that "only by following the voice of reason, she can get closer to God" are theological. The postulates of Christian theology, in its general representation, express the root of modern philosophy and the Enlightenment with regard to "reason/faith division". This study investigates what these theological roots are in truth and to what extent modern western philosophy went beyond them. In fact, this study depends on the presumption that the relation between "reason" and "faith" is essentially the criterion that determines the horizon of the debate on "human nature" and attempts to demonstrate this. For this reason, the traces of the transformation of the debate about the relationship between reason and faith into a debate about human nature has been followed. The symbolic names of modern western philosophy has been studied only in this context. This discussion, including the topics of Cartesian philosophy, British empiricism, French and German Enlightenments, attempts to show how modern western philosophy, based on its theological roots, addresses the "human question" in the framework of "a general representation".

Key Words: Human nature, reason, faith, modern philosophy, Enlightenment



Giriş

Modern felsefenin ve özellikle Aydınlanma'nın neredeyse iç içe olan *doğa* ve *bilgi-bilim* anlayışlarının metafizik-teolojik bir kökeni vardır (Rogers, 2006:33). Hristiyanlık teolojisinin, "insanı doğadan ayrı ve üstün kabul eden" anlayışı düşünüldüğünde, bu kökenin ne kadar derine uzandığı görülebilir. İnsanı "doğanın kendi başına varlığından" uzaklaştıran ve ona yabancılaştıran bu anlayış, insanı "tanrısal ya da Tanrı'ya yakın bir varlık" olarak kabul eder. Peki, insan nedir? Hristiyanlık teolojisinin bu sorun karşısındaki temel kabulleri nelerdir? Modern felsefe ve Aydınlanma, "insan sorunu" konusunda bu kabulleri aşabilmiş midir? Odak noktasını bu soruların oluşturduğu bu çalışma, "akıl" ve "inanç" arasında kurulan ilişkinin hem modern felsefede hem Aydınlanma'da "insan sorunu" konusundaki perspektifi ne ölçüde belirlediğini incelemektedir. Kuşkusuz çalışmanın bu amacı, bir zorluğu da beraberinde getirir. İncelemenin düşünce tarihinde 17. ve 18. yüzyıllara yoğunlaşan zorluğu, çok fazla düşünürün, çalışmanın bağlamı bakımından ele alınması ve dolayısıyla bazı önemli düşüncelerin dışarda bırakılması gereğidir. "Akıl", "inanç", "insan" kavramlarının bağlamına uygun bir çerçevede yürütülen inceleme, yoğunluğu bakımından zorluk taşısa da yukarıdaki sorunlara yanıt vermek için gerekli gibidir.

Teolojik Köken

Öncelikle insanın, "düşünen", "akıl sahibi bir varlık" olarak kabul edilmesi, modern felsefe ve Aydınlanma'nın "insan sorunu" konusundaki tutumunu belirler. İnsanın "doğasının" ya da "özünün", "akıl" kavramıyla açıklanması, teolojik bir kökene sahiptir. Ortaçağ'da aklın, kaynağı Tanrı'da olan "doğal bir ışık" olarak kabul edilmesi (Gilson, 1939:42-55), bu kökeni açığa çıkardığı gibi, "aklın", "ışık" metaforuyla özdeşleştirilmesinin yalnızca Aydınlanma'ya özgü olmadığını gösterir. "Işık" metaforunun, "insanın akla dayalı mutlu yaşamı" arasındaki ilişki, Augustinus'un dilinde şöyle ifade bulur: "Mutlu yaşam, hakikate dayalı sevinçtir. Bu sevinç sende temellenir Tanrım, çünkü sen hakikatsin, ruhumun ışığı, yüzümün esenliğisin" (Augustinus, 2010: 635). Mutlu yaşam için, insanın kendi ruhunu aydınlatan ışığı bulması yeterlidir. Bu ışığın kaynağı aklımızda gizlidir zaten, mutluluk için "aklın derinliklerinde gizlenen bu ışığı" görmek yeterlidir (Augustinus, 2010: 619). Aklın ışığı, Tanrı'dır ve "o bendedir, bende olmasaydı eğer, ben de varolmazdım" (Augustinus, 2010: 29). İnsan ancak "aklın ışığıyla", "kendisinin ne olduğunu kavrayabilir" ve "bu benim" diyebilir (Augustinus, 2010:619). "Aklın ışığıyla" insanın, "insan" olması, onun kendisini diğer varlıklar arasında yüceltip Tanrı'ya yakınlaştıran bir ödevdir ve şu buyrukta ifade bulur: "başını dikip göğü seyreden, alnını açan sen, aklını da yücelere taşı ki ruhun ezilip dibe çökmesin, dünyevi bedeninin göğe ağarken" (Boethius, 2006:347).

Aklın ışıkla özdeşleştirilmesi, insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin ahlaki olduğu kabulüne dayanır ve bu kabul, insanı akıl sahibi bir varlık olarak Tanrı'ya yaklaştırır. Peki, akıl, insanda "doğal bir ışık" ya da "doğaüstü bir ışık" olarak mı bulunur? Bu soru, Aquinas'ın "akıl" ve "inanç" arasında kurduğu ilişkiyle (Aquinas, 1952:384) yanıt bulur. Bu ilişki, "nesnesi ilk hakikat olan inanç" ve "nesnesi ilk hakikatten kaynaklanan şeyler olan inanç" ayrımına dayanır: İlk anlamıyla inanç, "Tanrı'nın hakikatının doğaüstü ışığıdır". İkinci anlamıyla inanç, ilk hakikatin bilgisine dayanan bir duygudur. Birincisi Tanrı'ya inancı; ikincisi Tanrı dışındaki şeylerin varlığına dair inançtır. İkinci anlamıyla "inanç" her zaman bir şeye dairdir ve o şeyin bilgisini gerektirir (Aquinas, 1952:381). Şeylerin bilgisi ise "aklın doğal ışığını" gerektirir. Akıl, "anlama yetisinin doğal ışığıdır" ve "deneyden başlayarak şeylerin kalbine nüfus edebilse" de sonludur. Bu nedenle insan, "daha fazlasına nüfus etmek ve doğal ışıkla bilmediği bir şeyi bilmek için doğaüstü ışığa ihtiyaç duyar". İşte "anlama yetisinin lütfu olduğu söylenen şey", "insana bahşedilmiş bu ışıktır" (Aquinas, 1952:417). Böylece, Aquinas, "doğal ışık" ve "doğaüstü ışık" ifadeleriyle, "akıl" ile "inancı" birbirinden uzaklaştırarak ilişkilendirir (Aquinas, 1952:402-205). Doğal ışık (akıl), şeylerin doğal olarak bilinmesiyle "içimize damlarken", doğaüstü ışık (inanç), "daha yüksek hakikatlere" ulaşmamızı sağlar. Aklın işi, bir nesneden başka bir neneye geçme işidir ve bunu yaparken bir "anlayış" içinde bulunur. İnsan kendisinin kim olduğunu kavrarken, içinde bulunduğu "anlayış", "sonsuz yasadır" ve bu yasayı kavramak, "Kutsal Ruh'un doğaüstü ışığını gerektirir" (Aquinas, 1952:419). Diğer bir deyişle "insanın ne olduğu" sorusu, "insanın akılla sorduğu bir sorudur" fakat yalnızca "aklın sonsuz yasaya" bağlılığının görülmesiyle (inanç) yanıtlanabilir.



Akil ve inancın teolojik ilişkisi, insanın varoluşunu belirleyen ölçüttür. Kuşkusuz bu varoluş, insanın özünün, Tanrı'yla olan ilişkisinde kendisini gösterir. İnsan, "özü" ve "varoluşu" ayrı bir varlık olarak "kendi özünü" kendi dışında bir şeyle kavrar. Kendi varoluşunun "kendi dışındaki" Tanrı hakikatine zorunlu olarak bağlılığını fark ettiğinde "kendisinin kim ve ne olduğunu" kavrayabilir. İşte insanın, tanrısal bir zorunluluk içinde kendisini fark ettiği düşüncesi, Luther'in felsefedeki Protestan yankısıdır. Hristiyanlık teolojisinin Katolik varsayımlarını reddetse de Luther, Aquinas'ı andırırçasına bir inanç ayrımı yapar: "Tanrı hakkında" ve "Tanrı'da olan". İlkinde Tanrı bir nesne, inanç da "bir bilgi durumudur". İkincisinde Tanrı bir "ışık" ve inanç onun bir lütfudur. İnsan ikinci tür inançla, Tanrı'ya güvenip, kendisini ona bırakabilir (Luther, 2009:9). Sıradan bir bilgi gibi görünen inanç (bir duygu durumu), Tanrı'nın bahsettiği (Tanrı'da olan) inançtan kaynaklanır. Tanrının bahsettiği inanç, her insanın ruhuna yansıyan bir ışıktır. Çünkü Tanrı her şeyi, kendisine bağlı olarak yaratmıştır ve bu zorunluluktur. Tanrı'nın ruhumuzdaki ışığı, "kurtuluş umudunun" kaynağıdır (Luther, 1961:53-58). İnsan sorununa bütünüyle ahlaki bir açıdan yaklaşan, Luther, aklın, inancın zorunluluğuna bağlılığını da bu bakımdan ele alır. Yine de onun bu ahlaki tutumu, konumuz bakımından önemli felsefi ipuçları içerir. Buna göre insan, yaşamı bakımından ahlaki bir varlıktır. İnsanın bu yaşamı "aklın görevi" ve "vicdanın işidir" ve bu, "kalpteki inancın ışığını" (Tanrı'da olan) gerektirir (Luther, 1961:328). Ahlaki olarak neyin iyi neyin kötü olduğunu söyleyen akıl, Tanrı'nın ışığıyla bu işi gördüğünde, insan vicdanlı davranabilir. Luther'in düşüncesi, insanın özünün, ahlaki bir yaşam ve bunun da inancın ışığında iş gören aklın görevi olduğunu bize gösterir. Yani insanın varlığı sorusu, "inancın ışığına bağlı akıl" ölçütüyle yanıtlanır. İşte bu ölçüt, modern felsefe ve Aydınlanma'nın insan anlayışının temelindeki teolojik kökendir.

İnsan sorunu konusunda, akıl ile inanç arasındaki ilişkiyi bir terazi gibi düşünebiliriz. Kuşkusuz Ortaçağın teolojik düşüncesi ve Luther için her zaman inancın kefi daha ağırdır. Peki, aklın kefesinin ağır bastığı Aydınlanma dönemine kadar, bu terazi nasıl hareket etmiştir? İşte bu sorunun yanıtı, aynı zamanda, akıl ve inanç ilişkisinin, "insan nedir?" ya da "ben kimim?" sorularına verilen yanıtlarda nasıl bir ölçüt olarak kullanıldığını gösterir. İnanç ile nesnesi arasındaki dogmatik ilişkiyi, akıl temelli bir vicdana indirgediğinden ve bu ilişkiyi bireyselleştirdiğinden Luther'in, uzun yıllar durağan olan bu teraziye hareket ettirdiği söylenebilir. Luther için "kurtuluş", artık "Papa'nın ihsanında" değil, insanın kendi aklının sözünü dinleyerek, kalbindeki kutsal ışığı görmesindedir. İncanın "dogmatik bir buyruğa itaat değil" de artık "aklın işi" olarak kavranması, akıl ile inancın kefelerini dengeler. İncanı, aklın işi olarak kabul eden bu denge durumu, modern felsefenin başlangıcını ifade eder. Kuşkusuz modern felsefe, Kartezyen felsefenin, "özne" sorunuyla başlar ve bu sorun "insan nedir?", daha doğrusu Descartes'in "ben kimim?" sorusuna düğümlüdür. İşte Descartes'in akıl ve inanç karşısındaki tutumu, onun bu soruya verdiği yanıtı da belirler.

Kartezyen Felsefe

Öncelikle Descartes, "cogito ergo sum" ilkesini, aklın bilgiye dair kuşkusunu gideren bir zemin olarak kurgular (Descartes, 2003: 22-23). Özne yalnızca, "kendisinin varolduğundan kuşku duymaz". "Kendi dışındaki şeylerin varlığına" ilişkin kuşkuyu, açık ve seçik değil, dolaylı olarak, yani "Tanrı inancı" aracılığıyla aşar. Descartesci özne, "kendi varlığının bilincini" değil de kendisinin ve kendi dışındaki şeylerin bilgisini inançtan çıkarır. Burada vurgulanması gereken şudur. Özne, kendi varlığının bilincindedir ancak "kendisinin ne olduğunu" bilmemektedir. Çünkü "bir şeyin varlığının bilinci" ile "o şeyin ne olduğu" bütünüyle farklıdır. Descartes'in "ben kimim" sorusu ve yanıtı, akıl ve inanç ilişkisini, "insanın ne olduğu" sorusuyla ilgisini işaret eder. "İlkin" der Descartes, "kendimi, bir yüze, ellere ve kollara, bir ölüdeki gibi et ve kemikten oluşan beden dediğim, o karmaşık organlar sistemi olarak kabul ediyorum" (Descartes, 2003:72-73). Nitekim bu kabul, insanın "ruh" ve "bedene" sahip olduğu ve bedeninin de ruhtan önce bilindiğini varsayar. Kartezyen felsefe, ilk varsayıma dayanırken, ikincisi reddedilir. Çünkü "ruh, ne bedeninin kudretinden çıkar, ne de onun dümenidir". Aksine "duygulanımlar, iştahlar" biçiminde bedene katılmış, onunla birleşmiştir (Descartes, 2003:39-40, 114-115). Ruh, kendi bütünlüğünde açık ve seçik; bedense parçalardan hareketle ve Tanrı'nın yetkinliğine duyulan inançla kavranır (Descartes, 2003:118). Bu nedenle "insan ruhunun doğasını tanımak, onun bedenini tanıtmaktan daha kolaydır ve kesindir". Böylece kendisinin varlığından kuşku duymayan özne, "kendisinin ne olduğu" sorununa "kendi ruhunun doğasına" bakarak yanıt verir. İnsan ruhunun "özü düşünmesidir". Bu nedenle "insan nedir?" sorusu, "düşünen bir varlıktır" biçiminde yanıtlanır. Düşünen şey, "kuşku duyar, anlar,



kavrar, olumlar, reddeder, ister, hayal eder, hisseder" (Descartes, 2003:74-75). Bu edimler, ruhun özü olan "düşünmenin" kipleridir ve bütün bilginin kaynağıdır. Kartezyen felsefenin bu düşünce dizgesinde, insanı tanımlayan ölçüt "akıldır" ve "inanç", aklın kendisine ilişkin bilgisel farkındalığının ve güveninin sonrasında bir role sahiptir. Descartes, "Tanrı'nın varolduğunu ve insan ruhunun bedenle birlikte ölmediğini" inanç yoluyla değil, akıl yoluyla kanıtlamak amacındadır (Descartes, 2003:55). Böylece insanın ne olduğunun belirlenmesinde akıl ölçüt alındığından, o ana kadar dengede duran terazinin akıl kefesini ağır basmaya başlar.

İnsanın ne olduğunu belirlemek konusunda "akıl" ölçüt alınması, ilk bakışta teolojik kökeni aşan bir girişim olarak okunabilir. Ancak aklın, "kendisine dönük bilgisinin", ilkin "Tanrı'nın yetkinliğine" inancı içermesi, bu kökenin Kartezyen felsefede sürdüğünü gösterir. Çünkü akıl şüpheye düştüğünde, Descartes, şu ilkeleri öğütler: "Tanrı'nın inayetine sağlamca bağlanıp onun yasa ve adaletine boyun ey"; "şüpheli görüşleri bile bir kez olsun benimsedikten sonra sarsılmaz kabul et"; "kendini yen ve dünyanın düzeninden ziyade kendini değiştir"; "başkalarının işleri hakkında konuşmaktansa kendi işini sürdür" (Descartes, 2003:17-19). Nasıl ki bir evi yeniden yapmak için, "onu yıkmak, malzeme biriktirmek, mimar bulmak" gibi şeylerin yanında içinde konaklamamız gereken bir yer gerekiyorsa, bu ilkeler de "akıl içinde konakladığı ilkelere". Bu ilkeleri bir sığınak gibi düşündüğümüzde, bu sığınığın bir özgürlük mü yoksa bir zorunluluk mu olduğu ve sığınığın duvarlarının "nasıl bir harçla" örüldüğü yanıt bulması gereken sorular olarak kalır. Kartezyen felsefede ilk sorunu Spinoza; ikincisini ise Pascal önemser.

Pascal, akıl ve inancı, aynı insan doğasının iki farklı etkinliği olarak benimser. Bu durum, akıl kefesini ağır basmaya başlayan teraziye yeniden dengeler gibi görünür. Bilmek ve anlamak konusunda akıl ve inancı eşitlemesi (Pascal, 2004:31), Pascal'ın insan sorunu konusunda teolojik mirasa bağlı kaldığını gösterir. Ancak onun mistik düşüncesi, Hristiyanlık teolojisinin dogmatik unsurlarının ötesindedir. Çünkü akıl ile inanç arasında kurduğu ilişki, insanın ne olduğunu belirlemek konusunda, bir gerilim değil bir uyumdur. Akıl ile inanç arasındaki "gerilimi aşmak iki uçtan birini seçmekse eğer", bu insanın özünü tanımlamak konusunda yetersiz kalacaktır. "Bazı kimseler" der Pascal, "arzularını bir yana bırakıp tanrılaşırken", bazıları "aklı bir yana bırakıp hayvana dönüşür" (Pascal, 2004:6). Oysa "ne bir aziz ne de bir hayvan olan insan", akli ve arzusuyla yaşar ve kalbindeki ışıkla, bu gerilimi dengeler. Akıl, "inancın kalpteki ışığına" o kadar yakındır ki "uzam", "zaman", "hareket" ve "sayılar" gibi ilk ilkelerin bilgisini, bu ışıktan çıkarır (Pascal, 2004:31). Diğer yandan, inancın nesnesine ilişkin kuşku da ancak akılla ortadan kaldırılabılır (Pascal, 2004:9). Kendi ifadesiyle söylersek, "eğer her şey akla bırakılırsa dinde mistik ve doğaüstü hiçbir şey kalmayacaktır; eğer aklın ilkeleri yadsınırsa din de saçma ve gülünç olacaktır" (Pascal, 2004:53). İnancın nesnesinin aklın onayından geçmesi, dinin "gizli, mistik otoritesinin onaydan geçmesidir ve ancak akıl tarafından onaylanmış bir otorite, adaleti sağlayabilir" (Pascal, 2004:20). "Akıl" ve "inancı", "kuşkunun karanlığı" ve "ışık" metaforlarıyla bir birine uyumlu kılan düşünce, dayandığı teolojik mirasa uygun olarak, "örtük bir inanç" ayrımına dayanır.

Dikkatle bakıldığında Pascal'ın da Tanrı'nın "kalplerimize yerleştirdiği bir ışık olan inanç" ile "belirli bir şeye dair olan inancı" birbirinden ayırdığı görülür. Aklın ışığının aydınlattığı şey, belirli bir şeye dair olan inançtır. Örneğin yürürken yerin ayaklarımızın altından kaymayacağına "inanırız". Akıl böylesi bir inancı, Tanrı'nın kalplerimize yerleştirdiği ışık (Pascal, 2004:8) sayesinde başarabilir. Bu ışık, "kalpte yanan bir ateştir" (Byrne, 1997:78) ve aklın ötesindedir. Akıl, yalnızca bu ışığa itiraz edemez ancak başka bir şeye dair inançtan kuşku duyabilir. Aklın kanıtlarına ihtiyaç duymayan bu ışık, yalnızca sezilir ve ona inanılır. İnsan akli, kalpteki ışığa itiraz edemez, ancak inanç belirli bir şeye dair olduğunda ona itiraz edebilir (Pascal, 2004: 8, 155, 211-212, 215). Böylece Pascal, Descartes'ı andıran bu düşünceyi, mistikleştirir ve Descartes'ın aklın sığınağı biçiminde tarif ettiği ilkelerin, "tanrısal bir ışıkla" ortaya konduğunu gösterir. Sığınığın duvarları, inancın mistik ışığıyla örülmüştür. Aklın iki farklı inanç arasındaki konumundan dolayı, aklın sözünü dinleyen insan, hem itaat eder hem eleştirir. Dini geleneği eleştirebilir ancak kalpteki ışığın otoritesine itaat eder. Çünkü insan akıl sahibi ve akıyla eyleyen bir varlıksa eğer, akli çalıştıran ilkeler, "kalpteki ışıktan" çıkar. Bu ışık, tanrısal bir zorunluluktur. İşte "akıl" ve "zorunluluk" arasındaki bu ilişki de Spinoza'nın düşüncesinin temel varsayımdır.

Kartezyen felsefenin odağındaki "töz sorunu", Hristiyan teolojisinden miras aldığı ruh-beden düalizmini içerir ve bu düalizmi, insanın özünü belirlemek konusunda sorunsallaştırır. Bilindiği gibi Spinoza,



Descartes'ın aksine, "ruh" ve "bedeni", töz olarak değil, Tanrı'nın "doğaları bakımından iki farklı özneliliği" olarak kabul eder (Spinoza, 1994:117). "Kendi cinsinde sonlu" olan bu şeyler, yine kendi cinsinden bir şeyle sınırlanabilir. Diğer bir deyişle, bir düşünce başka bir düşünceyle, bedeninin bir hareketi başka hareketle sınırlanır (Spinoza, 1994:85). Ancak aklın düzeni ile bedenin düzeni bir ve aynıdır (Spinoza, 1994:119). Bu nedenle insan söz konusu olduğunda, akıl bedenle birleşik görünür (Spinoza, 1994:133). Yine de bedeninin bilinmesi, "bir etki altındaki bedeninin duygulanımının ideasını" gerektirir. Daha açık bir deyişle, insan, bedeni değil ruhu apaçık bir kavrayışla bildiğinden (Spinoza, 1994:123-124), insanın ne olduğu "bedenle" değil, "ruh" ile yanıtlanır. Çünkü bedensel his dediğimiz şeyler, onların ideası olmaksızın bilinemez. Elimiz yandığında acı duymak, o duygulanımın akılda bir bilinç durumuna denk gelmesindedir. Peki, akıl bu ideaları nasıl edinmiştir? Spinoza, "idea" ile "duygulanım" arasındaki ilişkinin epistemolojik bir ilişki olduğunu gösterir. İngiliz deneyciliğinin de odağında olan bu sorun, Spinoza'da, tanrısal bir zorunlulukla yanıtlanır. Buna göre, hem "aklın ideaları" hem "bedenin duygulanımları", önceden kurulmuş aynı neden-etki bağıyla insanda birleşmiştir. Bu bağ hem aklın hem bedeninin düzenine bir zorunluluk getirir. Beden öldüğünde akıl "ne bir şeyi hayal edebilir ne de geçmiş bir şeyleri hatırlayabilir" (Spinoza, 1994:255). Fakat diğer yandan, aklın da insanın doğasına karşı olmayan duygulanımları bedende uyandırma gücü vardır ki, bu "istençtir" (Spinoza, 1994:250). İstenç, bedeninin aksine "akılda kalan ölümsüz şeydir" (Spinoza, 1994:256). Bu nedenle "insanın özü" beden değil, akıldır, "düşünmesidir" (Spinoza, 1994:116, 122-123).

İnsanın düşünmesi, bedeninin duygulanımlarına bağlı olduğundan, "insanın özü", varlığını kuşatmayan bir özdür ve bu nedenle ontolojik bakımdan zorunlu değildir. İnsanın özü, akıl ve istençle gerçekleşir. Akıl her zaman bir şeyi arzular ya da nefret eder (Spinoza, 1994:163). Bu da her zaman neden-etki ilkesine bağlı olduğundan "akılda mutlak ve özgür bir istenç yoktur". Akıl her zaman belli bir şey istediğinden, istenci başka bir şeyle belirlenmiştir ve bu, sonsuz bir zincir gibidir (Spinoza, 1994:146). Diğer bir deyişle, varlığı zorunlu olmayan insanın düşünmesi ve istenci zorunludur. Peki, o zaman akıl kendi etkinliğinin özgür nedeni değilse, ahlak nasıl olanaklıdır? Spinoza'nın bu soru karşısındaki tutumu, insanın özü konusunda, aklın istencinin, bir bilince, yani bir bilgi düzeyine dayandığını gösterir. Ahlakın dayandığı bilgi, iyi ile kötünün ne olduğunun bilgisidir (Spinoza, 1994:204). Bu bilgi, haz ve acı duygulanımlarından doğar ve insanın kendi faydasını amaçlar. "Her kimse, kendi faydasını aramaya ne kadar çok çabalarsa ve yapabilirse o kadar varlığını korur ve daha çok erdem bahşedilir. Fakat tersine, her kimse kendi faydasını ne kadar çok ihmal ederse, o kadar kendi varlığını ihmal eder ve gücünü kaybeder" (Spinoza, 1994:210). Herkes kendi varlığını, kendi bilinciyle korumaya çabaladığından, ahlakın kökeni herkesin kendi aklıdır. Bu bilince ulaşan akıl özgür olabilir ve özgür bir akıl, insana, istencin zorunluluğu içinde kendi yaşamını sürdürmeye çabalaması gerektiğini söyler. Böylece Spinoza, akıl ve özgürlük arasındaki ilişkiyi, zorunluluğun bilinci olarak kurar. Bu bilincin farkına vardığı ilk bilgisel ilke, insanın kendi varlığını koruduğudur. İnsan, aklın bu buyruğu altında yaşar (Spinoza, 1994:212). Çünkü, "kendini koruma çabası, erdem ilk ve tek kökenidir" (Spinoza, 1994:210). İnsanın kendisini, zorunlu bir yasalık içinde kavraması ve özgürlüğü bununla ilişkilendirmesi, Spinoza'nın Alman Aydınlanması'na bıraktığı Lutherci mirastır. Diğer taraftan aklın insanın kendi varlığını koruyan doğal bir istençle özdeşleştirilmesi, Fransız Aydınlanması'nın natüralist insan görüşünün ilk adımları olarak da okunabilir. Yine de Kartezyen felsefenin insan anlayışının, Aydınlanma'nın insan anlayışına dönüşmesinin bağlı olduğu koşul eksiktir. Kartezyen felsefe, insanı akıl sahibi bir varlık ve aklın sığınağını, tanrısal zorunluluğun bilinci ya da "kalpteki inanç" olarak kabul eder. Peki, aklın, inanca bağlılığı mutlak bir durum mudur? Örneğin, Leibniz için akıl, bilgisinin sınırlarından dolayı, inanca bağlıdır ve bilgisi arttıkça, bu bağlılıktan vazgeçecektir (Leibniz, 1989:192). Aydınlanma'nın ilerleme düşüncesinin öncüsü olan bu düşünce, insanın doğasının akılla ilişkilendiğini ve aklın idelerin bilgisiyle geliştiğini kabul eder. Bu açıdan bakıldığında karşıt görümler de İngiliz deneyciliği, Leibniz'in izlerini taşır. Çünkü İngiliz deneyciliği, akli, mutlak tözsel bir güç olarak değil, deneyle sınırlı ve sınırı genişletilebilir özne bir yetenek olarak ele alır. Bu nedenle, aklın bir ilerlemeye tabi olduğu düşüncesi, Leibniz'in izin taşıya da İngiliz deneyciliğinin karakteristik bir özelliğidir.

İngiliz Deneyciliği

Öncelikle "aklın nasıl çalıştığına" odaklanan İngiliz deneyciliğinin epistemolojik kaygıları, Kartezyen felsefenin aksine bir düalizm tartışmasına dönüşmez. İngiliz deneyciliğinin dayandığı varsayımlar, akli "aktif" ve "gelişen" doğal bir yetenek olarak kabul eder (Bacon, 2003:44). Aklın yeni bilgiler elde etme



gücü, "yardımcı bir alet" olmadan işe yaramaz (Bacon, 2003:33). Bu alet, zihnin alışkanlıklarından vazgeçmiş sistemli bir deneydir ve insanın "kendi deneyimlerinin özel bir tarihi" olarak görünür. Eğer insan böylesi bir tarihin bilgisine sahipse, akıl, düşünmesinin gerçek "doğal eylemini" yerine getirebilir (Bacon, 2003:101). Bu eyleme, "akıl doğayı yorumlaması" diyen Bacon, "düşünmeyi", "akıl" kipi olarak kabul eder ve onu "istençten" ayırır. Böylece rasyonalist geleneğe "akıl" ile "düşünmek" arasında kurulan kip ilişkisinin, deneyci geleneğe tersine döndüğü görülür. Akıl düşünmesi, her zaman deneyden edinilen idelere bağlı olduğundan sınırlıdır (Bacon, 2003:44-45). Bacon'ın akıllı, teorik düşünmeyle sınırladığı ve onu istençten ayırdığı çok açıktır. İşte bu, akıl şeylerin hakikatini kavramak konusunda inançtan farklı olduğu ve bu kavrayışın sınırlı olduğu düşüncesini doğurur. Artık "inanç" bir bilgi kaynağı değildir. Akıl kendisini aydınlatan inancın ışığı değil, "insanın kendi deneyimlerinin bilgisidir". Akıl inançtan bağımsızlaşması biçiminde görünen bu süreç, "ilerleme" düşüncesini doğurur ve yine bu süreç, bir insanlık deneyimi olarak kendisini tarihte gösterir. Böylece, nasıl ki akıl ilkleri, inanca değil deneye dayanırsa, "insan nedir?" sorusu da onun deneyimlerinin tarihine bakarak yanıtlanır. Bu nedenle İngiliz deneyciliğinin "akıl" ile "tarih" arasında kurduğu bağ önemlidir.

Kuşkusuz bu bağ, akıl "öznel bir yetenek olduğu" kabulünü içerir. Buna göre, "akıl", "üzerinde uzlaşmış genel adların *hesaplanması*ndan (yani toplama ve çıkarma), düşüncelerimizin *işaretlenmesi* ve *ifade edilmesinden* başka bir şey değildir" (Hobbes, 1998:28). Bu durumda "doğa tarafından konulmuş bir doğru akıl" yoktur (Locke, 2013: 464). Akıl, Tanrı'nın insana bir armağanı olsa da onun işleyişi, doğaüstü bir işiğe ihtiyaç duymaz (Hobbes, 1998:247). Böylece İngiliz deneyciliğinin, insan sorunu konusunda, teolojik kökeni aşmaya başladığı söylenebilir. Çünkü akıl ile inanç arasındaki ilişki, bir "bağımsızlaşma" süreci olarak kendisini gösterir. Bu nedenle Aydınlanma düşüncesinin İngiliz deneyciliğiyle başlatılması yanlış görünmez. Akıl görevi, artık sadece "bilmektir". İnanmak doğası gereği "gizemli ve mucizevi olana" ilişkin olduğundan akıldan farklıdır (Hobbes, 1998:247). Akıl inancın alanında iş görmesi, onun "tutsak kılınmasıdır". Bu tutsaklık, itaat beklenen yerde akıl susup, "inancın otoritesine itaat etmesi" demektir (Hobbes, 1998:248). Daha açık bir deyişle, inanç, akıl sınırları ötesinde bir alandır ve akıl bu alanda susmalıdır, çünkü akıl kendi sınırları ötesinde çelişkiye düşebilir. Dünyanın algılanabilir sınırları içinde, akıl, artık kendi doğal ışığına güvenmeli ve bu sınırların dışına çıkmamalıdır. Akıl doğal bir ışık olarak betimleyen teolojik anlayış, böylece sekülerleşir ve "akıl inançtan bağımsızlığı ilkesi", İngiliz deneyciliği üzerinden bütün bir Aydınlanma düşüncesine sirayet eder.

İnsan doğası konusunda terazinin akıl kefesini, artık daha ağır basar. Peki, inançtan bağımsız bir akıl nasıl işler? Diğer bir deyişle, akıl ilkeleri inançtan türetilmiyorsa nerden çıkarılır? İngiliz deneyciliğinin bu soruna verdiği yanıt açıktır. Akıl, kavrayış yeteneğiyle, bir şey bulur, sonuç çıkarma yeteneğiyle, ideler elde eder ve o ideleri ilişkilendirir. Deneyci geleneğin akıl kavramını, Aristotelesçi tasım biçimine indirgeyen anlayışını (Anstey 2016), Locke açıkça itiraf eder. Akıl, sonuçlar çıkarma yeteneği, Tanrı'nın sadece insana verdiği bir yetenektir. Bu yetenek, insana, "idelerinin uyuşma ya da uyuşmamalarını algılayacak doğuştan bir yeti[dir] ve böylece sıkıcı yinelenmelere gerek kalmadan onları düzene sokabilir" (Locke, 2013:467). Akıl, Tanrı'nın insana bir armağanıdır ama onun çalışması deneyden elde edilen ilkelere bağlıdır. Bu noktada Locke, konumuz bakımından önemli bir vurgu yapar. Buna göre, inanç artık, bir kimsenin kendisinin ulaşmadığı akıl yürütmelerin sonuçlarını, kendi akılla onaylamasıdır (Locke, 2013:474). İnsan doğası gereği aklının onayından geçen şeye inanabilir (Locke, 2013:477). İnanca akıldan çıkan bir şey olarak kabul eden Locke, Hristiyanlık teolojisindeki inanç ayrımı düşünüldüğünde, "doğaüstü bir ışık olan inancı", akıl sınırları ötesine taşır. "Bir bilgi durumu olan inancı" ise akla bağlar. Örneğin, bizler deneyimlemesek de Sezar diye bir kimsenin Roma imparatoru olduğunu ve öldürüldüğünü "biliyoruz". İşte bir bilgi durumu olan inancı içerir ve akla bağlıdır. Bu akıl ise "doğaüstü bir ışık" olan inançtan bağımsızdır. Deneye bağlı olduğundan, akıl bağımsızlaşma süreci bir ilerleme olarak görülür. İnsan doğasının, akıl gelişim göstermesi olarak okunması ve bu sürecin kendisini tarihte göstermesi, Hume'un odağındaki sorundur. Bu nedenle böylesi bir inançtan ne kast edildiği, onun düşüncesinde daha açık bir ifade bulur.

Hume da içinde bulunduğu deneyci geleneğe uygun olarak akıl, sonuç çıkarma yeteneği ve onun gücünün de "etkiden neden çıkarmak" işi olduğunu kabul eder (Hume, 1854:15-16). Etki ve neden, bir ide olarak vardır. Akıl, idelerin kaynağındaki "nesnelerin varlığına" ilişkin bir şey söylemez. Nesnenin varlığına sadece inanılır. Akıl yürütmenin olanağı, öncelikle bu inançta yatar. Kuşkusuz bu inanç, yukarıda



da işaret edildiği gibi, "bir duygu durumunu" ifade eder. Böylesi bir inanç, bir bilgi nesnesi olarak Tanrı'ya inanmayı olanaklı kıldığı gibi, insana, yürürken yerin ayağının altından kaymayacağı güvenini de verir. Bu nedenle, insan haz duyan ve acıdan kaçınan bir varlıksa ve bu durumu belirleyen onun tutkularıyla eğer, inanç, tutkuların uyarılmasında mutlaka gerekli olan koşuldur (Hume, 1854:156-157). "Bir duygu olarak inanç", aklın alışkanlığa dayalı bir içgüdü gibi işlemlerini sağlar. Bu anlamda akıl, "ruhlarımızdaki mükemmel ve anlaşılabilir bir içgüdüden başka bir şey değildir. Akıl bizi belli bir ideler zincirine taşır ve bu ideleri belirli tekel durum ve ilişkilere göre belirli niteliklerle donatır". Aklın bu gücü, "geçmiş gözlem ve deneyimlerden" doğar. Bu anlamda, "alışkanlık [insan] doğasının bir ilkesinden başka bir şey değildir." Çünkü alışkanlığın yarattığı inanç, aklın gücünün temelindedir (Hume, 1854:227-228). İnanıcı doğal bir duyguya indirgeyerek, bu duygunun bir alışkanlık olarak aklın temelinde yer aldığı düşüncesinin, aklın, inançtan bağımsızlaşması sürecini duraklattığı söylenebilir. Ancak bu eksik bir kanıyı ifade eder. Çünkü Hume'un bu düşüncesi, nesnesi belli bir dinin öğretisi olan inancı, yani vahiyle kendisini açmılayan doğaüstü bir ışığı değil, Tanrı'ya inanmayı da olanaklı kılan doğal bir duyguyu kast eder. Bu inanç, akılla birlikte insanın doğasını belirler. Bu nedenle Hume'un inanca ilişkin düşüncesi, Aydınlanma'yı sekteye uğratmaz aksine güçlendirir. İşte Hume'un bir duygu olarak inanç ile akıl arasında kurduğu bu deneyci ilişki, Spinoza'nın akıl ile "insanın varlığını koruma dürtüsü" arasında kurduğu Kartezyen ilişkiye eklenince, Fransız Aydınlanması'nın natüralist insan görüşü, felsefi temellerine kavuşmuş olur.

Fransız Aydınlanması

Hume'un, Fransız Aydınlanması üzerindeki etkisi aşıkardır. Voltaire'in entelektüel gücüyle yayılan bu etki, inancı, aklın temelindeki bir duygu durumuna indirgen deneyci kabulleri önemseyen ama bir dini sistemin, Tanrı'nın doğaüstü ışığı olarak dogmatikleşmesine karşı çıkan bir görüntüye sahiptir (Voltaire, 1843:209). "Bilerek" değil de yalnızca "inanarak oluşan inanç", nesnesi bakımından akla uygun değildir (Voltaire, 1843:51). Elbette aklın ötesinde olan şeye inanılabilir. Çünkü o şey, bir otorite olarak itaat bekler. Ancak aklın onayından geçmiş bir inanç sistemi bunu hak edebilir. İnanılan şeyin otorite olması için aklın onayına ihtiyaç duyması, aklın kendisini bir otoriteye dönüştürür. Voltaire'in Aydınlanma düşüncesine kazandırdığı yenilik budur. Bir sistem olarak inanç, artık "aklın otoritesi" altındadır. Kuşkusuz Voltaire için Katolik inancı "akla uygun olmak bakımından" Luthercilikten ya da Anglikan inançtan daha üstündür (Voltaire, 1843:474). Katolik inancı belli belirsiz "akla uygun olmak" bakımından üstün gören Fransız Aydınlanması, dikkat edilirse, aklın onayını önemser. Bu Fransız Aydınlanması'nın karakteristik bir önyargısıdır ve bu durumdan olsa gerek, Fransız Aydınlanmacılarında, insan doğası konusunda Lutherci bir inanç ayrımı yoktur. Yine bu nedenle, Spinozacı kabuller, Fransız Aydınlanması'nda, "tinsel" değil, "natüralist" bir insan doğası anlayışıyla sonuçlanır. Örneğin, Spinoza'nın "conatus" kavramı, yani akılla ulaşılan ve insanın kendisi için neyi iyi, neyin kötü olduğunu belirleyen bilinç durumu, Condillac'ın aşırı duyumcu felsefesinde, "doğal bir hayatta kalma dürtüsüne" dönüştür.

Deneyci geleneğe katı bağlılığından olsa gerek, Condillac'ın vurgusu, insan doğasının akılla; aklın ise deneyle sınırlı olduğuna yöneliktir (Condillac, 2003:11-18). Deneyin çeşitliliğini, duyuma indirgeyen hafıza kuramı (Condillac, 2003:27-31), irrasyonel olan "hayal etmek" gibi aktarı akılcılaştırır. Artık her zihinsel akt, bir bilinç değişimidir ve bu değişim duyuma bağlı bir duygu etkinliğinin bilinçteki yansımasıdır (Ewald, 2010:44). Duyum artık insan doğasını, bu anlamda aklın da işleyişini belirleyen ilkedir. Duyumda üç şey ayırt edilir: "sahip olduğumuz algılar, dışımızdaki şeylere verdiğimiz gönderimler ve şeylere gönderimde bulunduğumuz yargının gerçekten onlara ait olması" (Condillac, 2003:16). Bilgiyi de olanaklı kılan bu ayırım, insanın davranışlarının da kaynağıdır. Buna göre, dış dünyanın algılarımız üzerindeki etkisi, duyusal bir süzgeçten geçerek davranışlarımıza yön verdiğinden, ahlak da "duyusal" bir temele sahiptir. Ahlakın bu duyusal temeli, hayatta kalmamızı, varlığımızı sürdürmemizi sağlayan "anımsamadır". Çünkü "şuan ki algılarımla, dün yaşadıklarım arasında bir kopukluk olsaydı eğer", "her gün yeni bir yaşama uyanırdım" (Condillac, 2003:25). Bu durumda insan, kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğuna, her seferinde yeniden karar vermek zorunda kalırdı. Dolayısıyla insanın doğal çevresi ve içinde yaşadığı toplumla duyusal etkileşimini, akılcı bir yaşama dönüştüren "anımsamadır" ve bu hem bilginin hem davranışların kaynağıdır. İnsan doğası, bu duyusal kaynaktan hareketle kendisini davranışlarda görünür kılar. Böylece Condillac, deneyci geleneğin "deneyimler tarihi" düşüncesini ve Spinoza'nın rasyonalist "conatus" kavramını, "insan doğası" ile ilgisinde uzlaştırır. Buna göre insan, kendisini "deneyimlerinin tarihine" bakarak kavrar ve onun bu kavrayışına yön veren şey, "hayatını



sürdürme dürtüsüdür". Peki, insan doğasının görünür biçimi olan "yaşam" nedir? Fransız Aydınlanmacı geleneğinin diliyle sorarsak, insan yaşamında neyi amaçlar? Bu soru önemlidir, çünkü yaşamı yönlendiren şeyin akıl mı inanç mı olduğu sorusundan önce, onun ne olduğu belirlenmelidir. Helvetius'un "mutluluk" üzerine uzun şiiri, Fransız Aydınlanması'nın bu konudaki tutumunu simgeler.

Helvetius'un şiirsel dili, insan doğasının yaşamda görünür olmasını, öylesine tarif eder ki, onun Aydınlanmacı değil de romantik olduğu hissini uyandırır. "Burada imparatorluklar için söylediğim şeyleri, bireyler için de söylememe izin verin" der Helvetius, "benzer şekilde onların da coşkun heyecanları, büyük rezillikleri, mutlulukları, mutsuzlukları" vardır ve bunlar, "bir dizi mutlak koşul ile öngörülemez fırsatların sonsuzluğunun ürünüdür" (Helvetius, 1777:36). Anımsama biçimindeki deneyimler tarihi, insana davranışları açısından bir öngörü verir. "Öngörünün hazzı, daima duyuşal hazzın varlığını varsayar. Yarın metresimin zevkini yaşama umudum, bugün beni mutlu eder. Gerçek bir zevke dönüşen öngörü ya da hafıza, [...] hazzı elde etmeye hazırlık anlamına gelir" (Helvetius, 1777:126). Hazza ulaşma çabası, insan doğasında bulunan ve onun davranışlarını yönlendiren doğal bir güçtür (Helvetius, 1777:127-128). Bu nedenle onun bastırılması doğru değildir. Hazzın engellenmesi, "hayaletvari bir babanın sesinden" (Helvetius, 1777:141) başka bir şey duymak değildir. Oysa Tanrı, insanı bu doğal dürtüyle yaratmıştır ve "evreni hareket ettiren bu güçtür" (Helvetius, 1777:183). İnsan doğasında bulunan bu güç, kişiye öz-sevgisini verir (Helvetius, 1777:281-282; Rousseau, 2011: 284). Yapılması gereken, hazzın temelinde yer aldığı bu öz-sevginin topluma yayılmasıdır.

İnsanın doğal olan öz-sevgisinin topluma yayılması sorunu, bu çalışmanın konusu dışındadır. Ancak buraya kadar Helvetius özelinde vurgulanması gereken nokta şudur. Aydınlanmanın insanı, akıl sahibi doğal bir varlık olarak kabul etmesi, "genel insan" tasarımıdır. Bu tasarımın içinde kişisel ayrıcalıklara yer yok gibidir. Bu nedenle, "duygu", "tutku", "haz", "acı" gibi "kişisel yaşanan durumlar", "insan doğası" tasarımı içinde pek yer almaz. Helvetius'un vurgusu, Aydınlanmanın genel insan tasarımından bir sapmayı işaret eder. Bu sapma, Rousseau üzerinden, romantizme kadar ulaşır. İnsanın doğal bir varlık olarak, özü akıl olarak tanımlanır. Ancak Rousseau'nun vurgusu, bu genel özün, "kişisel yaşamda" görünür olduğuna yöneliktir. Yaşamın kaynağı öz-sevgi, aracı ise tutkularımızdır. Akıl ise insanın tutkularını gerçekleştirmek için kullandığı güçtür (Rousseau, 2011:207-208). Akıl, tutkuları kaynağından uzaklaştırdıkça, yabancı nedenlerle onları köreltince, "ilklerine aykırı davranır" ve "böylece insan, kendini doğa dışında bulur ve kendisiyle çelişir" (Rousseau, 2011: s.284). Tutkuya ve öz-sevgiye yapılan vurgu, bir "duygu durumu" olarak anlaşıldığında, Helvetius ve Rousseau'nun Aydınlanmanın insan tasarımında nasıl bir çatlak açtığı fark edilir. Bu çatlak, insanın doğasının yalnızca akılla tanımlanamayacağını ve akıl ile duygunun, insan doğasının iki temel unsuru olduğunu işaret eder. Bu nedenle bu çatlak, "insan doğasının bütünselliği" olarak kavramsallaştırılan romantik insan görüşüyle derinleşir. "İnsan" ile "kişi" kavramları arasındaki ayrıma işaret eden bu çatlak, başka bir çalışmanın konusu olacak kadar derindir. Yine de özellikle Rousseau'nun akla vurgusu, Aydınlanmacı bir özellik taşır ve insanı, "doğal bir varlık" olarak genel bir tasarım içine yerleştirir. Ancak Fransız Aydınlanması'nda Lutherci bir inanç ayrımının olmaması nedeniyle, bu insan tasarımı, katı bir laik görüşe dönüşür.

Alman Aydınlanması

Lutherci bir inanç ayrımını benimsemediği gibi, akli, inançtan katı bir biçimde ayıran Fransız Aydınlanması'nın, insanı natüralist bir tasarımla ele alması anlaşılır bir durumdur. Buna karşılık, Alman Aydınlanması'nın Lutherci inancı ayrımını geleneksel bir tutumla benimsemiş olması, insan görüşüne tinsel bir özellik kazandırır. Teolojik kökenine bağlı olarak, akli ışık metaforuyla benimseyen Alman Aydınlanması, inanca karşı katı bir tutuma sahip değildir. Örneğin, her fırsatta Lutherci olduğunu açıkça itiraf eden Thomasius için, inanç ya "akıldadır" ya da "gönüldedir". Akıldaki inanç, kutsal metinlere dayanan bilgilerin akla uygun olup olmadığına işaret eder. Bu bakımdan entelektüel tartışmalara konu olan bu inançtır. Ancak gönüldeki inanç, aklın ışığına gerek duymaksızın insanın yaşamına yön veren "doğaüstü bir ışıktır". İnsan için asıl olan, gönüldeki doğaüstü ışığa göre yaşamaktır (Thomasius, 2007:161-162). Yine de gönüldeki doğaüstü ışık kutsal metinlerde görünür olduğundan ve kutsal metinlerin anlamını bozacak kötülüğün yaygın olması, inancın otoritesini sarsar. Bu korkutucu durum (Thomasius, 2007:89), "aklın doğal ışığının otoritesiyle" aşılabilir. Çünkü "aklın doğal ışığı", gönüldeki inancın akıl sahibi varlıklarda olduğunu bize gösterir (Thomasius, 2007:20). Burada akıl ile inancın iki



türü arasında şöyle bir ilişkinin kurulduğunu söyleyebiliriz. İnsan doğasında asıl olan gönüldeki inanç olduğundan, yaşam onun doğaüstü ışığında sürmelidir. Oysa bir sisteme dönüşmüş inanç, bu gönüldeki ışığın arkasına sığınarak "kötülük" yayabilir. Bu nedenle yapılması gereken, aklın doğal ışığıyla kutsal metinleri yorumlamak ve gönüldeki inancı yaymaktır. Kuşkusuz akla dayalı yapılan yorumun, yeniden bir inanç sistemine dönüşüp dönüşmeyeceği sorulabilir. Ancak konumuz açısından yapılan vurgu, aklın, inancın da otoritesinin kaynağı olduğudur. Aklın insan yaşamı için bir otoriteye dönüşmesi ve inancın bile bu otoriteye ihtiyaç duyması Thomasius'un Alman Aydınlanmasına bıraktığı sarsılmaz bir aydınlanmacı ilkedir. Kant bile, "üstümdeki yıldızlı gök içimdeki ahlak yasası" derken bu ilkeyi iliklerinde hisseder.

İnanç aklın otoritesine bağlı olsa da akıl ve inanç arasında bir karşıtlık yoktur. Kötülük, insan doğasından değil, aklın, inancı bozmasından kaynaklanır. Bununla baş etmenin yolu da akli bir tarafa bırakıp, inancın otoritesine koşulsuz boyun eğmek değildir (Thomasius, 2007:30). Aksine insan yaşamı ancak aklın egemen olduğu bir yaşam olduğunda, "kurtuluş" ve "mutluluk" olanaklı olabilir. Akıl ve inanç arasındaki dengede, kötülük sorunu insan doğasından değil, bu iki şeyin kullanımından kaynaklanır. Kötülük kendisini, çoğunlukla inancın arkasına sakladığından (Mendelssohn, 1997:316), onun iyiye mi kötüye mi kullanıldığı belirlenmelidir. Bu konuda "Aydınlanmacı kimselere, dikkatli ve temkinli olmasını" öğütleyen Mendelssohn, "akılcı eleştiriyi" öne çıkarır (Fleischacker, 2013:13). Lutheci kabullerle Spinoza'nın görüşlerini uyuşturan "akılcı eleştiri", insan doğası konusunda temel bir ayrıma işaret eder. İnsan doğası yaşamda görünür ve onun "yurttaş yaşamı" ile "bireysel yaşamı" birbirinden farklıdır (Mendelssohn, 1997:314-315). Bireysel yaşamında insanın neye inandığı bir "özgürlüktür". Asıl önemli olan, insanın neye inandığı değil, inandığı şeyi, akılcı bir eleştiriyle meşrulaştırmasıdır. Bireysel yaşamında aklın buyruğunu dinleyen bir kimse, yurttaş yaşamına uyumlu olabilir. Çünkü insanın yurttaş yaşamı, onun başkısıyla ortaklaştığı seküler bir yaşamdır. Aklın süzgecinden geçmemiş inancın, yurttaş yaşamını belirlemesi, insanı çoğunlukla mutsuz kılacaktır. Böylece insan doğası konusunda "yaşam" kavramını öne çıkaran Alman Aydınlanması, "aklın otoritesi" altındaki yaşamı önemser.

Aklın ve otorite kavramlarını özdeşleştirdiğinden olsa gerek, Alman Aydınlanması'nın katı bir tutumu varmış gibi görünür. Bu katı tutum Jacobi'nin muhafazakarlığına karşıt görünür. İnsanın inançla doğduğunu ve öyle kalmak zorunda olduğunu düşünen Jacobi, yaşam konusunda inancı öne çıkarır (Jacobi, 1994:230). Akla dayalı bilgi, bir onay gerektiriyorsa eğer, bu onay, inançtan kaynaklanır. Jacobi için yalnızca, inançla bedensel varlığımızı ve diğer bedenleri biliriz (Jacobi, 1994:230-231). Bu inanç, insanın hem bilincinin hem de eyleme geçmesinin temelindeki unsurdur (Jacobi, 1994:234). İnsanın kendi bedensel varlığını fark etmesi ve böylece harekete geçmesi konusunda inancı öne çıkarması, Kartezyen felsefeyi ve özellikle Spinoza'yı andırırsa da Jacobi, Spinozacılığa bütünüyle karşı çıkar. İşte bu noktada Hume'u andıran inanç görüşü, katı bir Hıristiyanlık inancına dönüşür. Jacobi için Mendelssohn'nun bütün sorunu da buradadır. Mendelssohn'un inanç özgürlüğü fikrini, Spinozacılıkla eleştiren Jacobi, Lutherliliğin, Spinozacı saplantılardan kurtarılması gerektiğini düşünür (Jacobi, 1994:214-215). Ancak bu şekilde, insan doğasındaki "akıl ve inanç uyumu" ve insanın bireysel yaşamı ile yurttaş yaşamının çelişmediği fark edilir. Katı bir Lutherliliği benimsemiş devlete bağlılığı öğütleyen Jacobi (Gottlieb, 2011:114-115), inancı öne çıkardığı gibi, Heine'nin deyimiyle, Alman yurtseverliğine "yüreği daraltan bir biçim" verir (Heine, 2015:59). Bu açıdan bakıldığında Jacobi hiç de kendi çağının düşünürü değil gibidir. Çünkü insan doğası konusunda "akıl ve inanç terazisinin dengesini" yeniden bozar.

Alman Aydınlanmasında, Jacobi ne kadar kendi çağının düşünürü değilse; Kant da o kadar kendi çağının düşünürüdür. Özgürlük ve ahlak konusundaki görüşleriyle, romantizmi etkileyen (Berlin, 2004:78) Kant, insan doğası konusunda romantik bir eleştiriyi de hak eder. İnsan doğasını tanımlayan unsurların her birini, sınırlarını birbirine karışmayacak biçimde belirleyen Kant, insan doğasını parçalamakla eleştirilir. Saf aklın, "kategorik düşünmekle", pratik aklın "istençle", yargı gücünün "estetik duyguyla" sınırlandırılması, böylesi eleştiriyi haklı çıkarır. Kartezyen felsefe ile İngiliz deneyciliğini uzlaştırarak, bilgi sorununa tatmin edici bir felsefi açıklama getiren Kant, "akıl" kavramını da genişletir. Akıl artık ne Kartezyen düşünürlerin vurguladığı gibi, inancın doğaüstü ışığıyla iş gören ve insanın özü olan bir nesnel duruma ne de İngiliz deneycilerin vurguladığı gibi ideler arasında ilişki kuran öznel bir yeteneğe işaret eder. Kant için akıl bu ikisini de içine alan daha geniş bir yetidir ve bu yetinin her işlevi kendi sınırları içinde iş görür. Örneğin "hayal gücü" der Kant, "şimdi ya da sonra hayallerde dolaşırsa, yani dikkatli



davranmayıp kendini deneyin sınırları içinde tutmazsa, belki bağışlanabilir; çünkü o en azından böylesi bir özgür atılımla, canlanıp güçlenecektir". Ancak "iş *düşünmek* olduğu varsayılan anlama yetisi, onun yerine hayallerde dolaşırsa, asla affedilemez" (Kant, 2004: 68-69).

Kategorik düşünmeyi, duyusallıkla sınırlandıran Kant, deneyci geleneğe bağlılığını gösterir. Düşünmek, görümlerle iş görür ve "duyusallığın ötesinde, hiçbir bir görü yoktur" (Kant, 2004:68). Bu nedenle akıl, duyusallığın ötesi hakkında teorik düşünemez. Teorik düşünmenin kavramlarının bu alanda bir anlamı yoktur. Ancak kuşkusuz Kant, Aydınlanma'nın şiarı olan "kendi aklını kullanma cesareti göster" (Kant, 1999:17) sözünde, bu sınırın da ötesinde bir akıl kavramını kasteder. Kategorik düşünmenin ötesinde, kişinin kendi eylemlerinin ilkesini kendi belirlemesini öğütleyen bu söz, aklın pratik kullanımına işaret eder. Bu anlamda akıl, "saf kendi kendine etkinlik olarak anlama yetisinden" daha açık bir deyişle kategorik düşünmekten "üstündür" (Kant, 1995:70). Çünkü pratik akıl, sadece kendisine görünen biçimiyle doğanın nedenselliğine uygun düşünmez, aynı zamanda doğanın nedenselliğinin dışına çıkıp, kendi nedenlerini kendisi yaratabilir. "Aydınlanma'nın kurucu akli" ifadesi, aklın bu yönüne işaret eder ve aslında Kartezyen felsefenin, özellikle Spinoza'nın Kant üzerindeki etkisini açığa vurur. Çünkü bu anlamda akıl, nesnel bir yetidir ve insanın davranışlarının arkasındaki "istenc" ilkesini işaret eder. "Doğada her şey, yasalara göre olduğundan", "istenc" anlamında, insanın pratik düşünmesi ve eylemesi de yasalı olmak zorundadır. Teorik düşünmenin yarasını belirleyen, anlama yetisinin kategorileriyle, istenc ve eylemin yarasını belirleyen pratik akıldır ve bu yasa ahlak yarasıdır (Kant, 1995:29). Pratik aklın ortaya koyduğu ahlak yarasını Kant, inanç temelli bir zorunluluk olarak ortaya koyar. Bu iddia ilk bakışta yanlış gibi görünebilir. Çünkü bilindiği gibi Kant, "Tanrı buyruğunun" dışarıdan bir zorlama olması bakımından, istenci belirleyen bir ilke olmasına karşı çıkar. Ancak burada kast edilen, "bir din sisteminin iyi ya da kötü diye buyurduğu şeyi" yapmak anlamında bir inanç değildir. Ahlak yarası daha çok, "doğüstü bir ışık gibi insanın ruhunda parlar". Bu ışıkla hareket etmek, insan için tanrısal bir zorunluluktur. Kant, inanç vari bir duyguyla, insanın böyle bir zorunluluğa tabi olduğunu ve bunun da tarihte görüldüğünü düşünür. Aklın "ilerleyen ya da gelişen bir ide olarak" kabul eden bu düşünce, Hume'un "akıl", "inanç" ve "tarih" arasında kurduğu ilişkinin, Kant'taki tinsel görüntüsüdür (Gaukroger, 2013, ss.107-108).

Kuşkusuz Kant, pietist geleneğe de bağlılığından olsa gerek, "yaşam" kavramını önemser. Bu nedenle insan doğası konusunda temel bir soruna işaret eder. Buna göre istenc, "bireysel" ve "özgür" olmak zorundadır. İstenci, bir yasa biçiminde "nesnel bir ilkeye" dönüştüren pratik akıldır. Peki, zorunlulukla özgürlük nasıl bir arada bulunur ya da öznel bir istenc, nasıl nesnel bir duruma dönüşür ve yine nasıl öznel bir durumu belirler? Daha açık bir soruyla sormak gerekirse, her tek durumda nasıl eylememiz gerektiğini, bir zorunluluk biçiminde nasıl belirleriz? Bu soru, ahlak yarasının, her tek durumla ilişkisini belirlemeyi işaret eder. Kant için bunu yerine getiren "yargı gücüdür" (Kant, 1995:4). İnsanın kendi istemesinin arkasındaki bilgisel ilkenin olanağının koşulunu özgürlükte gören Kant, böylece "insan doğası" ile "özgürlük" arasındaki ilişkiyi bize gösterir (Kant, 1995:64). Teorik aklın sınırları içinde özgürlük olanaksızdır. Çünkü görümlerin düzeni, doğanın nedensel bir zorunluluğu olduğunu gösterir. Oysa ahlak denilen şeyin varlığı ve insana özgü olması, bir özgürlüğün de olması gerektiği inancı yaratır. İşte Kant'ın belki de Aydınlanma ile özdeşleştirilen başarısı, "doğüstü ışık" gibi olan bu inancı, akıl temelli bir bilinç durumuna yükseltmiş olmasıdır. İnsan, yalnızca duyulur dünyanın bir parçası değil, düşünülür dünyanın da bir parçası olduğundan (Kant, 1995:72) bunu başarabilme olanağına sahiptir.

Sonuç

Modern felsefe ve Aydınlanma'nın akli, felsefi olarak temellendirme girişiminin, insanın ne olduğu tartışmasıyla yakından ilgili olduğu çok açıktır. İnsanı, makine olmanın ötesinde, bir varlık olarak gören anlayış, insanın bir yandan duyulur diğer yandan düşünülür dünyaya ait olmasına işaret eder. Platon'a kadar geri götürülebilecek bu anlayış, Hristiyanlık teolojisinde de sürer. Hristiyanlık teolojisinde insan, "ruh ve beden birleşiminden" yaratılmış bir varlık olarak kabul edilir. İşte "insan doğası" ve "insan yaşamı" sorunları, Ortaçağda bu kabule bağlı olarak yanıtlanır. İnsanın Tanrı'ya olan yakın tarafı ruhu olduğundan, insanın özünü belirleyen odur. Ruha bakıldığından iki şey, kendisini "bire ışık" olarak gösterir: "akıl" ve "inanç". İnanç, doğüstü bir ışık gibi akli aydınlatırken, akıl doğal bir ışık gibi insanın yaşamına yön verir. Özetle, burada ayırımına varılan üç kabulden söz edebiliriz: İlkin, insan doğası, onun



ruhıyla tanımlanır ve akıl sahibi olmasıyla, diğer varlıklar arasında ayırt edilir. İkincisi, insanın "akıl ışığıyla" ahlaki eylemesi, insan doğası sorununun, insan yaşamına ilişkin bir "ahlak problemine" dönüştüğünü gösterir. Üçüncüsü, insanın yaşamını ahlaklı olmak bakımından belirleyen akıl, "inancın doğaüstü" ışığına bağlıdır. İşte bu üç kabul, modern felsefe ve Aydınlanma'nın insan anlayışının teolojik kökenini ifade eder.

Modern felsefenin, insan sorunu konusunda, bu teolojik kökenin belirlediği sınırlar içinde kaldığı çok açıktır. Kartezyen felsefenin ruh-beden düalizmini, odağına alması ve bunu, en nihayetinde, "özgürlük" ile "zorunluluğu" uyuşturmaya çalışan bir ahlak problemine dönüştürmesi, bu iddiayı doğrular. Aydınlanma'nın da bu anlamda teolojik kökenini aştığını söylemek zordur. Çünkü insanın bir yandan düşünülür dünyaya diğer yandan duyulur dünyaya ait olması, simge bir düşünür olan Kant'ı da özgürlüğü, bir zorunluluk bilinciyle ele almaya zorlar. Kuşkusuz Kant'ın bile bu açıdan ufkunu belirleyen Spinoza'dır. Spinoza için, "doğanın bir parçası olan" insan, her doğal şey gibi, "doğanın ortak yararına" bağlıdır (Spinoza, 1994:202). Bu, insanın edilginliğidir (Spinoza, 1994:215). Ancak insan "doğanın ortak düzenin arkasında gidip ona boyun eğdiğinden", kendisini, doğanın zorunluluğuna uygun normatif idelerle (Lenz, 2013) bilir ve kavrar. İşte bu normatif idelerle insan, etkin duygulanımlara geçip, "doğası gereği başkasıyla uyusabilir" (Spinoza, 1994:216). İnsan ancak aklın buyruğunu dinleyerek, yani düşünerek, "aynı doğa erdemine uyar" ve kin, öfke, haset gibi edilgin duygulanımlarının ötesine geçip, başkasıyla ortak bir yaşam kurabilir. İnsan doğası konusunda nerdeyse her modern düşünürün ortak özelliği, doğal bir varlık olan insanın, ancak aklın ışığını takip ederek, kendisine doğanın ötesinde bir yaşam kurabilmiş olduğunu kabul etmeleridir. İnsanın kendi aklını kullanmasının "bir ödev olarak belirlenmesi", sadece Kant'ta değil neredeyse her modern düşünürde gördüğümüz bir durumdur. Bu ahlaki ödev, Hristiyanlık teolojisinin modern batı düşüncesine ve Aydınlanma'ya bıraktığı teolojik mirastır. Modern felsefe ve Aydınlanma'nın bu mirası ne ölçüde kabullendiği önemlidir.

Kartezyen felsefenin tutumu ilk bakışta teolojik mirasa bağlı görünür. Çünkü akıl, ahlak problemi çerçevesinde, "inancın doğaüstü" ışığına uyar. Ancak bu inanç, "bir din sistemi olan inanç" değildir, daha çok her insanın ruhunda parlayan vicdan olarak kendisini gösteren şeydir. Bu noktada Kartezyen felsefe, aklın, "bir din sistemi" olarak inanca bağlı olmadığını işaret eder. İşte bu düşünce, "akıl inançtan bağımsızlaşması" düşüncesinin temel itkisidir ve İngiliz Aydınlanma'nın genel karakteri olarak gördüğümüz ilke budur. İnsan doğası tartışması, aklın felsefe olarak temellendirilmesi girişiminin bir yansımasıdır ve bu da aklın inançtan bağımsızlaşmasına işaret eder. Bu bağımsızlaşma süreci bir ilerleme sürecidir ve Aydınlanma'nın insan sorunu konusunda, teolojik kökenini aşmaya başladığı yer burasıdır. Çünkü artık "bir din sistemi olan inanç" ile "bir duygu olan inanç" arasında keskin bir ayrım yapılır. Bu ayrım teolojik kökenli olsa da, aklın bu iki farklı inanç karşındaki bilimsel tavrının, "bağımsızlaşma" ve "ilerleme" olarak tanımlanması, Aydınlanma'ya özgüdür. Örneğin, Spinoza'nın istenç kavramı, İngiliz deneycilğinde "bir duygu durumu olan inanca" dönüşür. Bu dönüşüm, Fransız Aydınlanma'sında "natüralist bir insan görüşüyle sonuçlanır. Fransız Aydınlanma'nın temel kavramlarından olan "insanın öz-sevgisi", doğal bir inanç duygusu ve istenç olarak görülür. Akıl bu istence göre belirlendiğinde, insan mutlu olabilir. İnsan bunu kendi aklıyla, kendi deneyimlerinin tarihine bakarak başarabilir. Akıl bir ilerlemeye tabidir ve kendi ilerlemesini tarihte görebilir.

Aydınlanma'nın teolojik kökenini aşmasını sağlayan bu düşünce, Kant üzerinden Alman Aydınlanma'nın da temel ilkesi olur. Kant ve Alman Aydınlanma'sı için de ahlak söz konusu olduğunda, istenç, vicdan diyebileceğimiz bir doğaüstü ışık gibi akli, zorunlulukla belirler. Bu zorunluluk, "bir duygu durumu olan inanç" gibi insanın ruhunda parlar ve bu ışık, bir din sistemine bağlı değildir. Yine bu durum, akıl ve inanç arasındaki ilişki sorununun, insan anlayışını belirleyen temel bir ölçüt olduğunu gösterir. Aklın, inanç ayrımları karşısındaki konumu, onun özgürlükle ilişkisini ve bu ilişki, insan yaşamını belirler. Aklın ışığında mı inancın ışığında mı sürdürülen bir yaşam özgürdür ve ahlaklıdır? İşte bu soru, modern felsefeyi, insan doğası sorununu, teolojik sınırlar içinde bu doğanın görünür biçimleri üzerinden tartışmaya zorlar. İnsan doğası kendisini yaşamda gösterir. İnsanın bireysel yaşamı ile toplumsal yaşamına ilişkin söylenenler, bu bağlam içerisinde okunabilir. Bu bakımdan Kant ve öncesi düşünürlerin, felsefi bir antropolojinin kuruluşunda bir role sahip olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Modern düşünürlerin bu rolü, inanç karşısında, "akıl bir otoriteye dönüşmesi serüveni gözler" önüne serer. Yine de her durumda modern felsefe, insan doğası sorununu, teolojik kökeni gereği, genel bir insan tasarımı içinde yanıtlar. İnsan



olmayı, akıl sahibi bir varlık olmakla özdeşleştirerek, insan doğası hakkında genel konuşmaktan çekinmeyen modern düşünürler, "kişi olmanın" değerini bu tartışmanın dışında bırakırlar. Oysa insan doğası, öncelikle "tek tek kişilerde görünür" olur. Bu açıdan bakıldığında, insan doğası hakkında konuşmanın, "kişi olmanın" önemini dışarıda bırakmayı gerektirip gerektirmediği, yanıt verilmesi gereken bir sorundur. İşte insan doğası tartışması konusunda, "kişi olmaya" vurgu yaparak, modern düşünürlerin bu eksikliğini gösteren romantik düşünürler olmuştur.

Extended Abstract

Beginning with subject issue (problem) in the modern western thought is, in fact, a demonstration that the human issue is its foundation as well. What is human? What newness has the history of thinking achieved in terms of attitude of modern western thought towards these questions? Thus, this work attempts to figure out a response to the posed question. First of all, the modern western thought admits human as a creature with reason. Since the modern western thought puts the human reasoning in the central point of subject issue, this illustrates that it has theological acceptances. If it is acknowledged that mind of Enlightenment had been associated with medieval era where it was akin to lighting metaphor; thus, theological origin appears more evidently. This theological root could be summarized as following: Human may only recognize themselves through light of mind; hence, can approach to God. Since the relationship between God and human is moral in which morality is arisen by the subject issue, such morality is dependent on light of mind. Then, what is the source of this light? This question is being responded by Cristian theology where it distinguishes the mind and faith in terms of "natural light" and "supernatural light". Therefore, the subject issue is being explained by according to relation of mind and faith since the modern western thought considers it as a heritage.

In terms of subject issue, the relationship between mind and faith can be seen as a balance scale. For theological thinking of medieval era and Luther, doubtless, faith was always dominant as oppose to mind. Then, how did balance scale act up until Enlightenment era where the mind was dominant as oppose to faith? The response of this question incorporates the answers of questions like "what is human? Or "Who am I?" in which derives from the relationship of mind and faith as measurement. The dogmatic relationship between faith and object was individualized and reduced to mind-based conscience by Luther who attempted to stabilize both sides of long-lasting static scale. Henceforth, such balance state is the condition of modern philosophy in which very much evitable in Cartesian philosophy. The substance problem that is in the heart of Cartesian philosophy was inherited from Christian theological dualism of soul-corporeal in which such dualism problematizes the issue of human essence (self). In this regard, reasoning is the essence of human. Taking "mind" into account in terms of determining what the human is may seem exceeding for theological origin at first. Yet, since the mind incorporates the belief of "knowledge towards itself" to "the competence of God" initially indicate that this origin continues in Cartesian philosophy. Therefore, Cartesian philosophy values the faith when the mind is considered as a general projection. This is only because human, as a creature, possesses reason and the reason is admitted as the result of necessary supernal cognition and "faith in heart". The dependence of mind to the faith is a process for Leibniz. As much as the human knowledge develops, such dependence will disappear. Consequently, this idea of progression pioneered Enlightenment.

The liberation of mind has been acknowledged as the core feature of Enlightenment. Nevertheless, this outcome must be accepted when there is profoundly distinction about faith. In British Enlightenment, the mind is reduced to a subjective competence where the faith is no longer the source of knowledge. This faith is about "supernatural (metaphysical) light" and it is beyond the limits of human mind. Thus, what enlightens the mind is not the light of such faith, but it is "knowledge of one's own experience". This led to emerge of the idea of "progression" since this process is deemed as the separation of mind from faith. Again, this process appears itself in history as the experience of civilization. However, faith is a state of emotion that derives from mind itself. Hence, the mind, since it is liberating itself from faith of supernatural lights, accepts its relationship with belief that is result of sentiment. Subsequently, the mind and faith, as state of emotion, compose the foundation of human nature in Enlightenment process as core components. This outcome is very much evident in human naturalist French Enlightenment. Since French Enlightenment internalizes a Lutheran type of distinction on faith, the mind is identified as natural sentiment and again it ascribes human with this attitude. Since this idea places human in a general projection, the mind turns itself into the sole authority against faith as result.

As a response to this, the German Enlightenment's adoption of the Lutheran faith distinction with a traditional stance offers a spiritual feature to the human view. Since the human is accepted as a spiritual being, a debate over human essence arises regarding "life" and "freedom". This illustrates the question of human nature as a question of living in which it also contains a question of morality. In accordance with the spirit of the age, these problems are figured out by mind. In this regard, especially Kant, however, seems to add a theological dimension to the relationship between reason and faith while reconciling British experimentalism along with rationalist practice. In other words, Kant firmly differentiates theoretical reasoning and practical reasoning. Accordingly, theoretical mind is limited to thinking meanwhile practical mind is constrained to will. Such judgement force derives from a supernatural in which it reconciles these two different capabilities. Although this view of Kant receives a romantic criticism in terms of disrupting the integrity of human nature, it is an critical achievement that he associates the subjective design of the mind with its objective design in terms of the commitment between reason and faith.

Finally, there may be revealed for the modern western thought in three basic assumptions about human problems. First of all, human nature is defined by its soul and distinguished among other beings by its reason. Second, the moral engagement of human with the "light of mind" validates the problem of human nature in which turned into a "moral challenge" related to human life. Third, the mind in which determines human life in terms of morality depends on the "supernatural" light of faith. These



aforementioned assumptions indicate that the modern philosophy and human understanding of Enlightenment are continuation Christian theology as legacy. These assumptions are entirely the result of theological relationship between reason and faith. The modern western thought attempts to understand human in "general design" due to abovementioned theological origins. Nonetheless, as we have observed in some contemporary thinkers, human nature, primarily, "appears from person to person solely". From this point of view, whether questioning about human nature requires excluding the importance of "being person" is the main question in which needs to be addressed. In terms of debate over human nature about "being person", romantic thinkers have underlined the lack of attention on that issue of modern scholars. Here are romantic thinkers about the controversy of human nature, emphasizing "being a person", showing this lack of modern thinkers.

Kaynakça

- Anstey, P. R. (2016). Locke and Natural Philosophy. Matthew Stuart (Ed.). *A Companion to Locke* içinde (s.64-81). Blackwell Publishing Ltd.
- Aquinas, T. (1952). *The Summ Theologica Volume II*. Fathers of the English Dominican Province (Çev.). Daniel J. Sullivan (Ed.). London: William Benton, Encyclopedia Britannica Inc.
- Augustinus. (2010). *İtirafılar*. Çiğdem Dürüşken (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Bacon, F. (2003). *The New Organon*. (Lisa Jardine, Michael Silver Thorne Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Berlin, I. (2004). *Romantikliğin Kökleri*. Henry Hardy (Ed.). Mete Tunçay (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Boethius. (2010). *Felsefenin Tesellisi*. Çiğdem Dürüşken (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Byrne, J. M. (1997). *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Condillac, E. B. (2003). *Essay on the Origin of Human Knowledge*. Hans Aarsleff (Çev. Ed.). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2003). *Discourse on Method and Meditations*. Elizabeth S. Haldane, G. R. T. Ross. Mineola (Çev.). New York: Dover Publication Inc.
- Ewald, O. (2010). *Fransız Aydınlanması*. Gürsel Aytaç (Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fleischacker, S. (2013). *What is Enlightenment?* New York, London: Routledge.
- Gaukroger, S. (2013). Sensibility and Metaphysics: Diderot, Hume, Baumgarten, and Herder. Martin Lenz, Anik Waldow (Ed.). *Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy* içinde (s.101-113). New York, London: Springer.
- Gilson, E. (1939). *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York, London: Charles Scribner's Sons.
- Gottlieb, M. (2011). *Faith and Freedom, Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*. New York: Oxford University Press.
- Heine, H. (2015). *Romantizm Okulu*. Ömer B. Albayrak (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Helvetius, C. A. (1777). *A treatise on Man, His Intellectual Faculties and His Education*. William M. D. Hooper (Çev.). London: B. Law, Ave-Maria-Lane; G.Robinson, Pater-Noster- Row, OBINSON.
- Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. J. C. A. Gaskin (Ed.). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Hume, D. (1854). *Philosophical Works, Vol. IV*. Boston: Little, Brown and Company. Edinburgh: Adam and Charles Black.
- Jacobi, F. H. (1994). *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. George Giovanni (Çev. Ed.). Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press.
- Kant, I. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. İoanna Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (1999). *Practical Philosophy*. Mary J. Gregor (Çev. Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Gary Hatfield (Çev. Ed.). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Essays*. Roger Ariew, Daniel Garber (Ed.). Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.
- Lenz, M. (2013). Ideas as Thick Beliefs: Spinoza on the Normativity of Ideas. Martin Lenz, Anik Waldow (Ed.). *Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy* içinde (s.37-50). New York, London: Springer.
- Locke, J. (2013). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Vehbi Hacıkadıroğlu (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Luther, M. (1961). *Selections from His Writings*. John Dillenberger (Çev. Ed.). New York: Anchor Books.
- Luther, M. (2009). *Faith Alone: A Daily Devotional*. James C. Galvin, Zondervan (Çev.). Michigan: Grand Rapids.
- Mendelssohn, M. (1997). *Philosophical Writings*. Daniel O. Dahlstrom (Çev. Ed.). New York, Cambridge: University Press.
- Pascal, B. (2004). *Pensees*. Roger Ariew (Çev. Ed.). Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Rogers, K. (2006). *Modern Science and the Capriciousness of Nature*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rousseau, J. J. (2011). *Emile*. Yaşar Avuç (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Spinoza, B. (1994). *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*. Edwin Curley (Çev. Ed.). Chichester, West Sussex: Princeton University Press.
- Thomasius, C. (2007). *Essays on Church, State, and Politics*. Ian Hunter, Thomas Ahnert, Frank Grunert (Çev. Ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Voltaire, M. D. (1843). *A Philosophical Dictionary, Volume the First*. London: W. Dugdale.



Mnemosyne ve Mneme'nin İzinde: Mnemoteknik

*On the Trace of Mnemosyne and Mneme:
Mnemotechnics*

Ulaş BİLGE

Ankara Üniversitesi Felsefe (Sistemik Felsefe ve
Mantık) Bölümü Araştırma Görevlisi.

ubilge@ankara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0273-6754

Makale Bilgisi

Bilge, U. (2020). Mnemosyne ve Mneme'nin
İzinde: Mnemoteknik, Possible Düşünme
Dergisi, Sayı: 17, s.37-49.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 15.06.2020

Kabul Edildiği Tarih: 02.07.2020

Yayınlandığı Tarih: 07.07.2020

Article Info

Bilge, U. (2020). On the Trace of Mnemosyne
and Mneme: Mnemotechnics. Possible Journal
of Thinking, Issue: 17, pp. 37-49.

Category: Research Article

Date submitted: 15th June 2020

Date accepted: 2nd July 2020

Date published: 7th July 2020

Öz

Bu makale mnemosyne ve mneme terimlerinin kökenlerini, Antik Yunan'da kullanılan mnemoteknik'in (belletme teknikleri) temelini oluşturmaları bakımından araştırmayı amaçlamaktadır. Öte yandan kullanılan bu tekniklerin, Antik Yunan Sözlü Geleneği içindeki yeri ve önemini, bunların hatırlamaya nasıl yardımcı olduklarını da incelemektedir. Böylesi bir araştırma bellek ve onunla ilintili terimlerin (hatırlama, anımsama vs.) nasıl kavramsallaştırıldığını, yani kavram haline nasıl geldiklerini göstermeyi amaçlamaktadır. Bellek, yaşamın her alanında yer alan vazgeçilmez bir "öge" olarak durmasından ötürü, ona dair yapılan çalışmaların kapsam alanı oldukça geniştir. Bu anlamda belleğe dair yapılacak herhangi bir çalışmanın, henüz yolun başında sınırlarını belirlemek zorunludur. Aksi durumda tam ve doğru bir açıklamanın ya da yorumun yapılabilmesinin olanağı neredeyse yoktur. Bu anlamda bu makale, inceleme sahası olarak Antik Yunan Sözlü Geleneği içindeki bellek anlayışını seçmekte ve onun yazıyla beraber geçirdiği dönüşümün (elbette belletme teknikleri hakkındaki tartışmalardan doğru) mnemoteknik'e etkisini serimlemeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla mnemosyne ve mneme'ye dair kökensel bir inceleme ve mnemoteknik'in kullanım sahaları gösterilmekte ve tekniklerin uğradıkları değişim incelenmektedir. Bu makale, Sözlü Dönem içinde belleğe dair söylenenlerin yanında, aslında, başlangıç-noktası olarak bir sofist tarafından kaleme alınan "Dissoi Logoi ya da Dialexeis" eserini almaktadır. Buradan yola çıkarak Aristoteles ve Platon öncesinde ve sonrasında (özellikle Cicero, Quintilian ve Aristoteles'in inceledikleri teknikler bağlamında) kullanılan yöntemler birbirleriyle kıyaslanarak, mnemosyne ve mneme terimlerinin mnemoteknik'le kökensel ilişkisini göstermek amacıyla serimlenecektir.

Anahtar Kelimeler

Mnemosyne, Mneme, Mnemoteknik, Antik Yunan, Sözlü Dönem.

Abstract

This article examines the terms of mnemosyne and mneme by considering them as a foundational base of mnemotechnics which is used in the Ancient Greek. On the other hand, it shows the place and importance of the technics in the Oral Tradition background of Ancient Greek and it examines how these technics help to remember in an easier way. Such investigation analyses how the term of memory and the terms (such as remembering, recollecting) which have connections with it, is conceptualized, that is how those terms become concepts. Because memory is a necessary "element" in every sphere of life, naturally, any search about it has a wide field of study. In this sense, an analyze about it should determine its borders at first. If not so, it is almost impossible to make a complete and right argumentation about memory. Therefore, this article chooses and detects its area of investigation as Oral Tradition of Ancient Greek, and on the other hand, it aims to reveal how these terms went through the changes after the invention of writing and it shows the effects of this alteration (of course by considering the discussions on mnemotechnics) to the mnemotechnics. At the same time this article analyses the origins of mnemosyne and mneme (on the basis of mnemotechnics) in order to show the field where mnemotechnics were used. Consequently, this article considers the text so-called "Dissoi Logoi or Dialexeis" as a starting-point for understanding mnemotechnics. Because it aims that Cicero's, Quintilian's and Aristotle's approaches of this issue can be clearer if an analyze starts with it. Consequently, it can help to show the essential connection between mneme and mnemosyne, naturally between these and mnemotechnics.

Keywords

Mnemosyne, Mneme, Mnemoteknik, Ancient Greek, Oral Tradition.



Giriş

Mnemosyne ve *mneme* gibi terimlere dair yapılan bir araştırma, doğası gereği, bellek teriminin kavramsallaştırma hareketini beraberinde getirmektedir.¹ Bu kavramsallaştırma içinde bellek ve onunla ilişkili olan “yetiler” hakkındaki sorulara cevap bulmak oldukça zordur. Soruların kapsam alanının genişliği böylesi bir alanda inceleme yapmayı meşakkatli hale getirmektedir. Dolayısıyla belleğe dair yapılan bir araştırmanın kapsamının da belirlenmesi zordur. Bellek, insan yaşamı için vazgeçilmez bir konuma sahip olmasından kaynaklı olarak hem sosyal bilimlerin hem de pozitif bilimlerin konusu haline gelmiştir. Hatta incelemeye en çok tabi tutulan “yetilerin” başında gelmektedir. Ancak öte yandan denebilir ki bir şey ne kadar çok incelemeye tabi tutulmuş ve detaylı araştırılmışsa bir o kadar da anlaşmazlık doğurmuştur. Muhtemelen bu yüzdendir ki belleğe dair çalışmalarda genel bir ortaklaşmadan söz etmek zorlaşmaktadır. Öte yandan belleğin ne olduğu, nasıl oluştuğu ve çalıştığı, beden içerisindeki yeri ve işlevinin ne olduğu üzerine (en azından bunları felsefe açısından inceleyen) araştırma yapan düşünürler ne epistemolojik ne de ontolojik tam bir mutabakata varabilmişlerdir. Bu durumun asıl nedeninin, bellek hakkında detaylı ve bütünlüklü çalışmaları yapmış ve bu alanın gelişim seyrini etkilemiş olan Platon ve Aristoteles’in konuya dair bakışlarındaki farklılık olduğu söylenebilir. Bellek, teorik ve felsefi bir inceleme yapılamak istendiğinde başvurulacak kaynakların en önemlilerini Platon ve Aristoteles’in eserleri² olduğu görülmektedir. Zira antik dönemde bellek hakkında yapılmış -en derli toplu- felsefi inceleme Platon ve Aristoteles’in çalışmalarında karşımıza çıkmaktadır.³ Her iki düşünürün ortaklaştıkları noktaların azlığı, konuyu ele alış biçimindeki farklılık ve dolayısıyla vardıkları sonuçların birbirinden çok farklı olması, yapılan çalışmaların da farklılaşmasını beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles’in söz konusu meseleye eğilimleri ve çıkardıkları sonuçların farklı olması hasebiyle kendilerinden sonra yapılan bellek tartışmalarına da farklı etkileri olmuştur. Kendilerinden sonraki çalışmalar üzerindeki etkilerinin ötesinde, Platon ve Aristoteles’in çalışmaları, aslında birçok açıdan kendilerinden önceki “çalışmalardan” ya da “yaklaşımlardan” yola çıkmaktadır.

Bu makale bellek konusunu felsefi bir bakış açısıyla ele alma amacının yanında, özel olarak Platon ve Aristoteles düşüncesinin öncesini konu edinmeyi hedeflemektedir. Elbette bunu, Platon ve (özellikle) Aristoteles’e giden yolu inceleme yoluyla gerçekleştirme amacı gütmektedir. Dolayısıyla Antik Yunan Dönemi’ndeki bellek çalışmalarını merkeze alıp, sözlü dönem ve sonrasında gelişen hattı irdelemektedir. Bu anlamda ilk önce; yazarı bilinmeyen ancak söz konusu alanı ciddi bir biçimde etkileyen ve Platon ile Aristoteles’ten önce kaleme alınan *Dissoi Logoi* adlı eserin bellekle ilgili olan kısmı incelenmekte ve hem kendi içinde hem de dönemin tartışmalarıyla kıyaslanmaktadır. Daha sonra *bellek* kavramının (*mnemosyne* ve *mnemé*nin) etimolojik kökenleri sunulmakta ve *mnemoteknik* için bir temel oluşturduğuna dair argümanın çerçevesi çizilmektedir. Üçüncü bölümde *mnemoteknik’in* “kabul edilen” orijini, gelişimi ve *mnemonik mekân* sistemi hakkında öne sürülen fikirlerin Aristoteles ve Platon sonrası dönemin düşünürlerinden Cicero ve Quintilian’ın görüşleri bağlamında bir çetelesi çıkarılmakta ve nihayetinde bunların, Aristoteles’in önerdiği belletme tekniğiyle karşılaştırılması yapılarak benzerlikleri, farklılıkları ve “eksiklikleri” gösterilmektedir.

¹ Bu makale, “Aristoteles’in Bellek Kavramı” adlı Yüksek Lisans tezimin bir parçası olarak hazırladığım ancak yayınlanmış olan teze dahil etmediğim bölümün -tezle ilgisini koparmamak üzere- yeniden gözden geçirilmiş ve eklemeler yapılmış halidir.

² Platon’un söz konusu meseleyi ele aldığı dialoglarından bazıları şunlardır: *Theaitetos*, *Philebus*, *Menon*, *Phaidon*, *Phaidros* vd. Öte yandan Aristoteles’in bellek hakkında kaleme aldığı bir eseri vardır: *De Memoria et Reminiscentia*, ayrıca *De Animâ*nın ve *Parva Naturalia* içindeki diğer metinlerin de bellek konusuyla ilgili bölümleri mevcuttur. İncelenmek istenen konu Platon ve Aristoteles öncesi dönem, daha da önemlisi Sözlü Dönem olduğu için adı geçen eserlerdeki tartışmalara kısmen değinilmiştir.

³ Bu makale Aristoteles ve Platon öncesi tartışmaları içermektedir. Bu nedenle her iki düşünürün çalışmalarını konu dışında tutmuştur. Zira böylesi bir şey başka bir araştırmanın konusudur. Ancak makalenin ileriki kısımlarında Aristoteles’in “belletme tekniği” hakkındaki düşünceleri ve önerdiği “yöntem” hem Antik Yunan hem de Roma Dönemi’nde kullanılan tekniklerle karşılaştırılmıştır.



***Dissoi Logoi or Dialexeis* ve Sözlü Dönemde Bellek**

Platon ve Aristoteles'ten önce bellek üzerine kapsamlı bir çalışmayla karşılaşmamamız, bu konunun hiç ele alınmadığı ya da önem verilmediği anlamına gelmez. Bununla beraber herhangi bir çalışma yapılmış olsa bile günümüze ulaşabilmiş çok az eser (daha doğrusu yalnızca bir eser) vardır. Bu eser *Dissoi Logoi or Dialexeis*⁴ adlı bir eserdir. Yazarı bilinmeyen, ancak bir sofist tarafından kaleme alındığı anlaşılan (Preus, 2007:92) *Dissoi Logoi* söz konusu dönemin anlayışına dair önemli ipuçlarını içinde barındırır. Eser, Aristoteles ile Platon'dan önce yazılmış ve günümüze ulaşmış tek eser olarak kabul edilir.⁵ *Dissoi Logoi* adlı eserde bellek kavramsal bir araştırma konusu olmaktan ziyade, geliştirilmesi gereken bir şey olarak betimlenmektedir. Bununla beraber belletme ve kolay hatırlama için tekniklerinin⁶ anlatıldığı bir eserdir. Ahlaki öğretiler, bilgelik, düşünme konularındaki ikilikler üzerinde duran bu eserde, ayrıca, bir hatibin, hitap sırasında, kendi metnini unutmaması için yardımcı olabilecek yöntemler anlatılır. Günümüze ulaşmış olan kısımlarının sonuncusu *belletme* öğüsünde bulunur. O bölümde önerilen şey ile klasik anlamda bilinen belletme teknikleri arasında fark vardır. Öte yandan metnin son kısmında öğüt edilen teknik, Aristoteles'in *Topikler*'de (163b31-2) diyalektik öğrencilerine tavsiye ettiği teknik⁷ ile geleneksel olarak kullanılan *mnemonik mekân sistem*inden farklıdır (Sorabji, 1972: 31). Söz konusu farklara bakılmadan önce eserin önerdiği tekniklere dair bir inceleme yapmak gerekmektedir.

Eserde, retorik sanatını bilen bir insanın her konu hakkında doğru bir şekilde nasıl konuşması gerektiğini bildiğini söylenmesinin (*Dissoi Logoi*, 1968: VIII) hemen akabinde, belleğin en büyük ve en iyi keşif olduğu, çünkü düşünce, bilgelik için olduğu kadar yaşamın idaresi için de kullanışlı olduğu (1968: IX) yazılır. Algılama, odaklanma ve zihnin işleminden, ayrıca işitme ve sonrasında işitilen şeyin daha öncesinde zihinde sahip olunan ya da bilinenle bağlantısının kurulması gerektiğinden bahsetmesi, bu eserin yalnızca belletme tekniğini anlatmaktan ibaret olmadığını gösterir.⁸ Genel olarak söylenecek olursa eserde üç adımdan bahsedilir: a) dikkat kesilmek, b) duyulan her ne ise uygulamaya koymak (practice) ve c) her ne zaman bir şey duyulursa, daha önce zaten bilinenle bağlantısının kurulması. Özellikle son adım, belli bir dikkat kesilme ve işlemi takip etme yoluyla, bellek içerisinde olanların bağlantısının veya ilişkisinin kurulabileceğinin kabulünü gösterir. Bellek üzerine, hitap, bilgi ve devinim arasındaki ilişki (Barnes, 2005: 410) vurgusu yukarıda bahsedilen kabulü güçlendirir. Bağlantı veya ilişki kurma, *Dissoi Logoi*'de anlatılan belletme tekniği sınırları dahilinde, şu şekilde gösterilir: Örneğin, *Chrysippos* ismini hatırlanması istenirse, o zaman, bu isim, *chrusos* (altın) ve *hippos* (at) ile irtibatlandırılmalıdır. Ya da bir başka örnek, eğer *Pyrilampes* adını hatırlama ihtiyacı var ise, bu isim, *pyr* (ateş) ve *lampein* (parlamak) terimleriyle irtibatlandırılmalıdır. Bunlar, kelimeler için olan örneklerdir. Öte yandan eğer *cesaret* hatırlanmak isteniyorsa, o zaman *Ares* ve *Achilles*'i; metal işleri için *Hephaisto*'su, ya da *korkaklık* için

⁴ *Dissoi Logoi or Dialexeis* eseri iö. 400'de Peloponnesian Savaşı'ndan sonra, bir sofist tarafından yazılmış olduğuna dair genel bir kanaat vardır. Bu makale içerisinde metnin R.Sprague tarafından yapılan çevirisi kullanılmıştır. Orijinal metin için bkz. Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. II. İngilizce çevirisinde *Dialexeis* yerine İkili Tanımlar (Double Accounts) kullanılır. bkz. J.Barnes, The Presocratic Philosophers, 2005. Bunun nedeni; metnin elimize ulaşan kısımlarında araştırılan konuların ikilik olarak ele alınmasıdır. Eser, tartışmalı meselelere dair iki tarafın savlarını inceleyen bir katalog (Sorabji, 1972) gibidir. Bellek ve belletme teknikleriyle ilgili olan kısımlarda başlıklara dair veri elimizde olmasa bile böylesi ikilik durumu söz konusu olabilir.

⁵ Üzerine anlaşma sağlanan bu konu için bkz. Yates (1966), Sorabji (1972), Sprague (1968).

⁶ Söz konusu metin içinde bellek ve belletme tekniklerinin anlatılmış olduğu bölümün, "Concerning Wisdom and Virtue, Whether they are teachable" bölümünden sonra gelmesi, bu eserin sadece teknikleri anlatan bir eser olmadığını, bunun da ötesinde bir kavramsallaştırma içerdiğini göstermesi açısından değerlendirilmeye açılabılır.

⁷ *Mnemonik mekân sistem*inin Aristoteles tarafından nasıl kullanıldığına ve Aristoteles'e ait belletme teknikleri ile karşılaştırılmasına dair tartışma metnin ileriki kısımlarında yapılmaktadır.

⁸ Sorabji (1972) ve bu eseri incelemiş birçok kişi, eseri daha çok teknik olarak ele alırlar. Metnin elimize ulaşan kısımları, böyle düşünmelerine sebebiyet verir. Elbette, metni sadece kendi içerisinde incelemek dışında bize başka bir olanak tanımamaktadır. Ancak eserin incelenmesi, aşağıda incelenmiş olan, bellek ve belletme teknikleri bağlamında ve Sözlü Dönem geleneği içerisinde yapılır ise karşımıza bir belletme öğüsünün ötesinde şeyler çıkar.



Epeisos'u (Dissoi Logoi, 1968: 166) "gözde canlandırmak" gerekmektedir. Sorabji'ye göre metnin yazarı, okuyucularının bellerken "görsel canlandırma (visual imagery)" kullanacaklarını tahayyül eder gibi görünür (1972: 30). Hem *Dissoi Logoi*'de kullanılan bu yöntem hem de ileride göreceğimiz üzere, Aristoteles'in *Topikler*'de kullanmış olduğu yöntem *mnemonik mekân sistemi* yönteminden farklılık göstermektedir. Ancak "görsel canlandırmayı" daha önce belenilen bir şeyle bağlantı kurması konusunda ise aralarında bir benzerlikten bahsedilebilir.

Yazarı bir sofist olan *Dissoi Logoi* eserinde belleğin "en iyi ve en güzel keşif" olarak nitelendirilmesi, Aristoteles ve Platon öncesindeki dönemde de meselenin incelenmeye değer bulunduğu göstermektedir. Öte yandan belleğe atfedilen önem çok daha öncesinde anlatılan hikayelerde, mitlerde, anlatılarda da kendisine yer bulur. Bu anlamda söz konusu meselenin incelenmesinin (her ne kadar bağlam ve kapsamı farklı olsa bile) çok eskiye dayandığını söylenebilir. Sözelimi Antik Yunan mitolojisinde, özellikle sözlü dönemde, belleğin önemli bir yere sahip olduğu söylenmelidir. Zira Hesiodos'un aktardığına göre Museler, henüz her şeyin başında iken, kendi annelerinin de yaratıldığını anlatır:

Khaos'tu hepsinden önce var olan/ Sonra geniş göğüslü Gaia, Ana Toprak/ Ve Sonra/ Eros, en güzeli ölümsüz tanrıların/
O Eros ki elini ayağını çözer canlıların/ Ve insanların da tanrıların da ellerinden alır/ Yüreklerini, akıl ve istem güçlerini/
Khaos'tan Erebos ve kara Gece doğdu/ Erebos'la sevişip birleşmesinden/ Toprak bir varlık yarattı kendine eşit/ Dört bir yanı saran Uranos, yıldızlı Gök'ü/ Sonra sarmaşık kucaklaşıp Uranos'la/ Doğurdu derin anafolu Okeanos'u/ Ve Koios'u, Hyperion'u, İapetos'u/ Theia, Rheia, Themis ve Mnemosyne'yi/ Altın taçlı Phoibe'yi, sevinli Tethys'ü/ Bunlardan sonra Kronos geldi dünyaya⁹(Hesiodos, 1977: 120-135).

Bilindiği gibi Gaia ve Uranos'un kızları olan ve yedi titandan biri olarak dünyaya gelen Mnemosyne, bellek anlamına gelmekte ve çağın bellek anlayışına uygun olarak insanlar ve tanrılar arasındaki ilk ortaklığın, bağlantının ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hesiodos'un, ona her şeyi en başından atlatmasını istediği Muselerin annesidir. Zeus ile dokuz gün yaşanan birliktelikten sonra dokuz Muse dünyaya getirir. Muselerin (*Kalliope, Kleio, Melpomene, Euterpe, Erato, Terpsichore, Ouraina, Thaleia ve Polymnia*), yüklendikleri misyonlar ise kabaca şöyledir: Astronomi, epik şiir, tarih, lirik şiir, tragedya, kutsal şiir, dans, komedi. Museler arasındaki bu görev dağılımı ilk bakışta bir şey ifade etmiyor gibi dursa bile, H. J. Rose'un belirttiği gibi, aslında bir alegori söz konusudur. Bellek, sanat ve zanaat üretir (Rose, 2005: 41). Öte yandan o insanlar ve tanrılar arasında kurulan ilk ortaklığın ifadesi olmasından dolayı belli bir "kutsallığa" sahip olan olarak da düşünülür. Sözelimi Mnemosyne, Hades'te bulunan beş nehirden birisi olan Lehte Nehri'nin iki kolundan birisine verilen addır. Platon'un Devlet diyalogunda anlatılan Er mitosunda da bahsi geçen Lehte, tüm ziyaretçilerin (seçtikleri yaşama göre az ya da çok) su içmek zorunda olduğu nehirdir:

(...) Hayvanlar da seçiyormuş böylece hayatlarını; kimi insan oluyormuş, kimi başka bir hayvan. Kötü hayvanlar vahşi, iyiler ehli oluyormuş ve türlü türlü karışmalar görülüyormuş bu arada. Bütün ruhlar hayatlarını seçtikten sonra gene o sırayla Lakhesis'e yaklaşmışlar. Lakhesis her birine kendi perisini vermiş; bu peri hayatı boyunca ona hizmet edecek, seçtiği kadere göre yaşatacakmış onu. Bu peri ilkin ruhu Klotho'ya götürürüp bu Parka'nın eli altından ve döndürdüğü kirmenden geçiriyormuş (...) Bütün ruhlar geçince hepsi birden boğucu, korkunç bir sıcaklığın altında Lethe ovasına

⁹ Titanlar ve onların çocuklarının tablosu için bkz. Azra Erhat, 2008: 324. Tabloya göre Uranos ve Gaia'dan doğanlar arasında Themis, Zeus ve Mnemosyne vardır. Zeus ve Themis'in birleşmesi sonucunda doğada düzeni simgeleyen Hora'lar ve kader tanrıcaları olan Moira'lar doğar. Yasanın, kanunun ta kendisi olan Themis, onun yanı başında Bellek anlamına gelen Mnemosyne ve Zeus'un onlarla ilişkisinden sonra doğanlar: Bir yanda dokuz Musa, diğer yanda Eunomia, Dika ve Eirene. Bu titan ve tanrıcaların hepsi, genel anlamıyla, belli bir düzeni ifade etmesi anlamında Antik Çağ'daki bellek anlayışını da örtük olarak ifade eder. Mnemosyne'nin doğuşu ise insan ve tanrılar arasında ilk bağlantılardan, ortaklıklardan birisi olarak konulabilir. Ayrıca karşılaştırma için bkz. *Antik Felsefe*, Walther Kranz, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.; H.J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, Taylor & Francis e-Library, 2005; *Hesiod Theogony, Works and Days Testimonia*, ed. ve çev. Glenn W. Most, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts London, 2007.



gitmişler (...) Bu ırmağın suyu hiçbir kap içinde durmazmış; oysa herkes de bu sudan biraz içmek zorundaymış. Bazı ruhlar ölçüyü kaçırıp fazla içermiş, içer içmez de, her şeyi unutmuş (Platon, 2010a: X, 614a-621d).

Mnemosyne, sözlü dönem şiiri, kompozisyonu içerisinde önemli bir yer tutar. Sözlü dönem şairlerine kendi dizelerini "yazması" için bir ilham kaynağı olarak düşünülen Mnemosyne *yaratıcı* ve *üretici* bir faktör olarak yerini alır. Onsuz sözlü kompozisyon mümkün değildir, bu nedenle J.A.Notopoulos; sözlü şiir tekniğinin dayanağı olarak Mnemosyne'den, "Muselerin¹⁰ annesi" olarak, yardım istendiğini vurgular (1938: 473). Bu durum, Platon'un Theaitetos diyalogunda bellek için "bu levha bize Muse'lerin annesi Mnemosyne'nin bir başışı olsun" (2010b:191c-e) şeklindeki ifadeye ya da tanrıçanın (ki bu tanrıça Muse'dir) bütün düşünceleri Parmenides'in kulağına fısıldaması (Kranz, 1984: 75) gibi düşüncelerde kendisini gösterir. Sözlü dönem şairinin birçok şey için (iyi) bir belleğe sahip olmak durumunda olmasından bahseden Plutarch, bununla beraber, şiir içerisinde, dizelerle birlikte dokunan ve onlara bağlı olan, daha iyi hatırlanan ve zihinde sıkıca tutulan "bağlantılanmış ideaların¹¹" konuşma için en elverişli şey olduğunu vurgular (2003: 407-408). Çünkü, Notopoulos'un da üzerinde durduğu gibi, şair, kendi zanaatını bellek olmaksızın uygulayamaz ve o, şiirini *yazmadan* önce, kendi doğaçlamasının dayanağı olarak iş gören çok sayıda kelime gruplarını bellek zorundadır (1938: 472). *Mnemosyne*, sözlü kompozisyon stiline yerini yazılı kompozisyona bırakmasıyla kendi fonksiyonunu "yitirir". Daha doğru bir ifadeyle önceki pozisyonuna ve öneme sahip olmamaya başlar. Bu noktada denilebilir ki *Mnemosyne*'nin eski önemini "yitirmesi" ile, Platon'un *Phaidros* diyalogunda anlattığı hikâyede, Thamus'un *yazının icadı* ve dolayısıyla bellek için düşündüğü şey arasında benzerlik söz konusudur:

İşittiğime göre, Mısırdaki Naukratis yakınlarında, o yerin eski tanrılarından biri yaşardı ve bu tanrının kuşuna ise İbis denirdi. Tanrının kendi adı ise Thuth idi. Bu tanrı sayıları, aritmetiği, geometriyi ve astronomiyi, ayrıca dama ve zarı, en önemlisi de harfleri bulmuştu. O zamanlar bütün Mısır'ın hükümdarı Thamos'tu. Bir gün Theuth onun yanına gitti ve sanatlarını sundu; bunları bütün Mısırlılara öğretmek gerektiğini söyledi. Beriki ise her birinin ne yarar sağladığını sordu. Theuth ayrı ayrı açıkladıkça o kimisini güzel bulduğunu, kimisini de güzel bulmadığını söylüyordu (...) Harflere geldiklerindeyse, 'Ey hükümdar, dedi Theuth, bu öğretti, Mısırlıları daha bilge ve belleklerini daha güçlü kılacaktır. Belleğin ve bilgeliğin ilacını buldum.' Hükümdar ise şöyle karşılık verdi: 'Ey ustaların ustası Theuth! Kimisi sanatları doğruma yetisine sahipken, kimisi de onların kullanıcılarına zarar mı yoksa yarar mı vereceğini belirleme yetisine sahiptir. Şimdi sen harflerin babası, iyi niyetinden ötürü, onların yapabileceği şeyin tam aksini söylüyorsun. Çünkü bu, kullanmayı öğrenenlerin ruhlarına hafıza tembelliği verir; artık kendilerine ait olmayan yazı işaretlerine güvenerek, içlerinde bulunan kendilerine ait belleği kullanmayı hepten unuturlar. Bu nedenle sen, belleğin değil hatırlamanın ilacını bulmuşsun (Phaidros, 274c-275b).

Dolayısıyla yukarıdaki ifadeler, yazının icadıyla beraber hatıradaki tutulması istenen şeylerin başka bir yerde (örneğin, kâğıtta) muhafaza edilmeye başlandığının ve Mnemosyne'in eski önemini "yitirdiğinin" ifadesi olarak okunabilir. Ancak yine yukarıda ifade edildiği gibi bu görüldüğü kadar basit değildir. Bu bilgiler ışığında bellek ve onu tanımlamak için kullanılan kavramların nasıl kullanıldıklarını ve etimolojik köklerini incelemek konunun anlaşılması açısından önemlidir.

¹⁰ Her ne kadar Museler, ilham veren tanrıçalar olarak betimlense bile, bu durum Mnemosyne'nin durduğu yerin değerini azaltmaz. J. A. Notopoulos burada haklı olarak *Μοῦσαι* (Moūsai) kelimesini inceler. Moūsai'ler Anımsatıcılar'dır ve Mnemonyse ile bağlantılıdır. Bunların etimolojik incelemesi daha sonra yapılacaktır.

¹¹"bağlantılanmış idealar", "ideas communicated"ın çevirisi olarak kullandım. Plutarch'ın bu kullanımını, M.Parry'in *Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making: I. Homer and Homeric Style* çalışmasında bahsetmiş olduğu "kelime-grupları" ile (her ne kadar biri epistemolojik göndergeye sahipken öbürü literal olsa bile, zihin ya da bellek içerisinde bulunan "birleşmiş fikirler" dolayısıyla yeniden belleme yada hatırlama kolaylaştığı için ve söz konusu dönem sözlü olduğu için) ilişkili olduğunu düşünüyorum. Parry, bir şairin, sıra dışı bir belleğe sahip olsa bile, onun kâğıt olmaksızın, kendi kelimelerinden herhangi bir uzunluktaki bir şiiri oluşturamayacağını söyler. Şair, kendi kullanımı için, dizelerini uygun hale getiren kelime gruplarına sahip olmak durumundadır.



Mnemosyne ve Mneme İlişkisi

Mnemosyne, sözlü dönem düşünme ve belletme biçimi içerisindeki etkisini yitirmesi, basit bir şekilde, onun tamamen yitip gittiği anlamına gelmez. Aksine kendi pozisyonunu güçlendiren bir yöne doğru ivme kazandığı da söylenebilir. Dönemin genel anlayışı bağlamında şu da söylenebilir: Mnemosyne sayesinde yazı icat edilmemişken bile (belli tekniklere uyularak) zihinde ya da bellekte bir "yazılama" işlemi yapılır. Yani henüz yazı yokken, hatırlanılması istenen "kompozisyonun" zihinde canlandırılması ve unutulmaması için harcanan çaba (her ne kadar semboller, imgeler mekânlar vs. olsa bile) belleğe ya da zihne bir şeylerin "yazıldığı" anlamına gelebilir. Dolayısıyla "yazıdan önce bir tür 'yazı' (text) var mıdır?" şeklindeki soruya, terimin "dokuma" anlamı bağlamında olumlu cevap verilebilir. Zaten bu nedenle yazıyla beraber teknikler form değiştirmiş olsalar da sözlü dönem içerisinde gelen mirasa sahip olmuştur. Bu durum hem Mnemosyne'nin etimolojik köklerinde hem de daha sonraki tekniklerde kendisini açıkça gösterir. Kullanılmış olan teknikleri incelenmeden önce kelimenin etimolojik olarak incelemesi konunun açık kılınması açısından önemlidir.¹² Mnemosyne, *mnêmê* (bellek), *mnêmonoeuin* ya da *memnêsthai* (hatırlama) anlamlarına gelir ve *Moûsai* ile yakından bağlantılıdır. Yukarıda verilen kavramların hepsi, geniş bir kapsamı olan *men-* kökünden türemiştir. B. Cassin'in vurguladığı gibi, *men-* genel anlamda zihin ile yapılan her şeyi kapsar (2014: 636). Bahsi geçen *men-* kökü, "akıl", "düşünce", "yaratıcılık" kavramlarını içerdiği gibi (Erhat, 2008: 208) "düşünmek" ve uzak bir anlam olarak da "artakalan" anlamlarına gelir.

Mnemosyne için çok önemli olan *mneme* terimi, Homeros'un eserinde geçmez ancak *İlyada* eserinde; "(...) Önümüze dayanamaz o duvar/atlarımız şu hendeği geçecek şıp diye/ Onların koca karınlı gemilerine varınca ben/ sakın unutmayın yakıcı ateşi" (2010: 235-6) şeklinde dile getirdiği cümlesinde Mnemosyne'ye ismini veren *mnêmosunê* kelimesini (Cassin, 2014: 639) kullanması önemlidir. Genel anlamıyla söylenecek olursa Mnemosyne ve dokuz kızı "hatırlatıcılar/anımsatıcılar" olarak, sözlü dönem içerisinde -özellikle şiirde- aktif bir konuma sahiplerdir, çünkü bellek, o dönem için, zorunlu olarak, en önemli yetilerin başında gelmekteydi. Mnemosyne'nin bellek tanrıçası ve Muselerin annesi olarak pozisyonu duyguların belleğe olan bağımlılığının bir kabulünü açıklar gibi görünür (Herrmann,1988: 19). Doğal olarak bu anlamlara sahip olan Mnemosyne'nin ve işlevlerinin sözlü dönem ürünlerinin yazılı döneme evrilmesi sırasında tamamen terk edilmesi düşünülemez.

Mnemonik Mekân Sistemi

Yukarıda anlatılan sözlü döneme dair tartışmalar ve *mnemosyne* ile *mneme* arasındaki ilişkiden de anlaşılacağı üzere dönemin koşulları ve düşünme biçimi (elbette başka ihtiyaçlara da cevap vermesinden ötürü) belletme tekniklerinin doğmasına, geliştirilmesine yol açmıştır. Her iki kavramın köküyle olan ilişkisi ve bunların da "düşünmek", "yaratıcılık" gibi terimlerle olan bağlantısı *mnemonik mekân sisteminin* de tam anlamıyla bunu geliştirmeye yönelik adımlarını ilk bakışta görünür kılar. Bu anlamda *mnemonik* sistem yalnızca kolay hatırlamak için geliştirilen bir yöntem olmaktan daha öte bir pozisyona sahiptir. Bu sistemin, tıpkı incelemeye alınan iki kavram gibi, düşünmeye, daha kolay ve canlı bir şekilde hatırlamaya,

¹² Gerek Aristoteles'in gerekse ondan öncekilerin bellek ile ilişkili olarak kullanmış oldukları kavramlar ve bu kavramlara yükledikleri anlamların mercek altına alınması Aristotelesçi bellek tartışmasının anlaşılması açısından hayattır. Genel hatlarıyla söylenirse günümüz bellek (teknolojik gelişmelerin ivme kazanması ile birlikte) daha *mekanik* bir tartışma hattı içerisinde anlaşılırken, Aristoteles'te bu konu felsefe ele alınır. Psiko-fizyolojik olan tartışma hattı biyoloji ve fizik temelinde ele alınır. Bu konu detaylı bir çalışma gerektirdiği için burada işlenmemiştir. Ancak çağımızın bellek tartışmalarına genel olarak C. Blaemore'un yorumuna katılarak yaklaştığımı ifade etmeliyim: "(...) Belleği mevcut kuramları bile bilgi depolamanın var olan yapay metotlarıyla analogilere dayanır. Mental bellek, bir bilgisayarın çekirdek belleği içerisindeki ferrit yüzüklerin elektro-manyetik polarizasyonu ve bir hologramın 'dağıtılmış' imgesi ile kıyaslanır" (Colin Blakemore, *Mechanics of the Mind*, Cambridge, 1977). Bu durum, Aristoteles ve öncesi bellek tartışmaları içerisinde kullanılan kavramların etimolojik kökenlerini araştırma zorunluluğu getirmektedir.



dolayısıyla "yazı düzeni" oldukça iyi olan etkileyici bir söylev (retorikçiler, politikacılar vs. için) verebilmeye olanak sağlar. Öte yandan detayları çok olan; çeşitli ve karmaşık bağlantılara sahip bir konunun akılda daha rahat tutulmasına (diyalektik öğrencileri, filozoflar vs. için) yardımcı olur. Bununla beraber, tıpkı Mnemosyne'ün sahip olduğu "yaratıcılık" gibi, tekniğin kendisi de daha canlı ve çeşitli bir sanat üretiminin (şairler vs. için) olanağını açmaktadır.

Antik Yunan'da geliştirilen belletme teknikleri içerisinde ilk olduğu kabul edilen ve Aristoteles'in kendi metinlerinde dört kez¹³ bahsetmiş olduğu *mnemoteknik*'in bilinen en ünlü hikâyesi, Cicero tarafından *De Oratore*'de¹⁴ anlatılan Keoslu Simonides¹⁵'e aittir. Simonides'in anlatılan hikâyesine geçmeden önce, Micheal Psellus'un onun hakkında söylediklerine kulak vermek, hikâyenin anlaşılması açısından iyi olacaktır: "Simonides'e göre kelime, şeyin resmidir" (Lyra Graeca, 1924: 259). Simonides'in "tatlı dilli" olarak anılmış olması ve "şiiirleri konuşan tablolar, tabloları sessiz şiiirler" olarak adlandırması¹⁶(Lee, 1940: 197), onun *mnemonik mekân sistemini* ve zihinde canlandırma yetisini iyi kullandığını, daha doğrusu ona dair anlatılan hikâyenin kabul edilebilir doğrulukta olduğunu gösterir. Hikâyeye göre Simonides, Scopas adındaki Teselyalı bir asil tarafından verilen ziyafette, ev sahibinin onuruna, Castor ve Pollux'a övgülerin olduğu bir bölümü de içeren, bir lirik şiiir okur. Kısa bir süre sonra Simonides'e dışarıda onu görmek isteyen iki gencin beklediği haberi gelir. Simonides onları görmeye dışarı çıkar fakat kimseyi bulamaz. Bu sırada Scopas'ın ziyafet verdiği yerin çatısı çöker. Scopas ve diğer misafirleri şiddetli bir şekilde düşen çatının altında kalarak ölürler. Çevredekiler içeri girmek ve ölenleri almak isterler. Ancak bedenlerin ezilmesi yüzünden cesetlerin kime ait olduklarını saptayamazlar. Simonides'in sahip olduğu güçlü anımsama yeteneği, zihninde daha öncesinde edindiği imgeleri ait oldukları yerlere doğru bir şekilde yerleştirebilmesi sayesinde, çatı altında kalanların her birinin daha öncesinde oturmuş olduğu yeri saptar, orada kimin oturduğunu ve dolayısıyla ezilen bedenlerin kime ait olduğunu söyler. Böylece herkesin kendi tanıdığının cesedini almasını sağlar (Cicero, 1875: II, lxxxvi)¹⁷. Cicero bu hikâyeyi, retorik'in beş kısmından bir tanesi olarak belleği gösterdiği için ve Romalı retorikçiler tarafından kullanılmış olan mekanlar (loci) ve *imgelerin mnemonik sisteminin* kısa bir betimlemesini içerdiği için anlatır ve önemini vurgular.

Hem *De Oratore*'de hem de yazarı bilinmeyen *Ad C. Herrenium Libri IV*'te ve Quintilian tarafından yazılan *Institutio de Oratorio* eserlerinde retorik öğrencilerinin öğrenmesi gereken teknikler anlatılırken, bellek retorik'in önemli bir kısmı olarak ele alınır. Çünkü bellek, hatiplerin uzun konuşmalarını hatırlayabilmesi açısından hayattır. Simonides'in keşfetmiş olduğu Cicero ve birçoklarının retorik öğrencilerine salık verdiği bu teknik karmaşık değildir. Bu sistem genel anlamıyla mimari bir tipi kullanır ve yukarda bahsedilmiş olan *Dissoi Logoi*'deki yöntemden farklılık gösterir. Quintilian, *Institutio de Oratoria*'da, bellek içerisinde bir mekânlar dizisi oluşturmak için, mümkün olduğunca geniş bir "hatırlama binası" tasavvur etmeyi önerir. Bu binada, avlu, oturma odası, yatak odaları ve salon vb. bulunur. Quintilian, hatırlanması gereken kelimelerin; bir deniz seferinden doğru çizilen bir "çapa" ya da bir savaş halinden doğru çizilen "silah" olduğunu varsayılması üzerinden sembollerin, birincisinin, örneğin, avlu içerisine,

¹³ Topikler 163b28, De Anima 427b18, De Memoria 452a12-16, De Insomniis 458b20-2 metinlerinde bu konunun sözü geçer. Bu makalenin asıl uğraşı mnemonik tekniği açıklığa kavuşturmak olduğu için genel tartışmaları es geçmiştir.

¹⁴ R. Sorabji, ünlü hatırlama tekniklerinin Antik Grek döneminde geliştirildiğini ancak günümüze ulaşabilmiş antik betimlemelerin sadece Roma dönemine ait olduğunu söyler. Bu betimlemelerin kronolojik olarak sırasını şu şekilde verir: Rhetorica ad Herennium III; Cicero, De Oratore II; Quintilian, Institutio Oratoria XI.2. Ayrıca kırs. Frances A. Yates (1966), The Art of Memory, Volume III, s.2.

¹⁵ Simonides'e (yaklaşık olarak İ.ö 556-468) dair kapsamlı bir çalışma için bkz. Lyra Graeca, ed. and trans. J.M.Edmonds, Loeb Classical Library, 1924, Vol.II, s. 246-376

¹⁶ R.W.Lee, *Ut pictura poesis: The Humanistic Theory of Painting* adlı çalışmasında, bunun Plutarch (De gloria Atheniensium III) tarafından Simonides'e atfedildiğini aktarır.

¹⁷ Daha geniş bir anlatım için bkz. Quintilian Institutio de Oratoria XI, II, 8-19



ikincisinin oturma odasına ve geri kalanların da düzen içerisinde *impluvium*’unun çevresine yerleştirilmesi gerektiğini söyler (Quintilian, 1965: XI, II, 19-22). Semboller, imgeler bellek içerisinde düşünülen bu genel mekâna konulduktan sonra, odalar arası, sırasıyla, her gezinti hatırlamayı ve dolayısıyla belleği daha güçlü hale getirir, çünkü hatırlanılması istenilen şeylerin yerleştirilmiş olduğu mekanlar tıpkı balmumu üzerine yazılan yazıların kalıcı olması gibi bellek içerisinde kalıcı hale gelir. Quintilian’ın kullanmış olduğu “çapa”, “silah” gibi örnekler, bir bağlantı noktasını ifade eder. Bu nokta, bir cümlenin hepsini hatırlatan bir kelime olabilir ya da mekân içerisinde konulan belli şeylerin birleşmesi olabilir.

Belleğin mekân sistemi üzerinden güçlendirilmesi için başka bir örnek Johannes Romberch’e ait eserde daha anlaşılır bir şekilde resmedilmiştir¹⁸. Çizilen resme göre; bir insan, ilkin, bu yerlerin (binalar ve onların iç kısımları) imgelerini alfabetik bir düzen içerisinde kendi zihninde biçimlendirmelidir. O bir konuşma içerisindeki noktaları bellemeyi, ezberlemeyi istediğinde, o zaman, noktaları sembolize eden “mental imgelerin” ikinci bir kurulumunu biçimlendirecektir. İlk noktayı sembolize eden imge, ilk yerin imgesinin üzerine tam bir şekilde getirilmelidir; ikinciyi sembolize eden, ikincinin imgesi üzerine getirilmelidir (Sorabji, 1972: viii) ve böylece devam eder. Bu anlamda *mnemoteknik*’in genel ilkelerini kavramak zor değildir diyen F. Yates haklıdır¹⁹. Düşünmenin kısmı olarak düşünülen bellek bölümünü geliştirmeyi isteyen insanların yapması gereken; belirli mekanları seçmek ve şeylerin mental imgelerini (yani bellekte tutmayı arzuladığı şeylerin imgelerini) tasarlamak ve mekanlar içerisinde yer alan imgeleri depolamaktır. Böylece mekanların düzeni, şeylerin düzenini koruyabilir ve şeylerin sembolleri, şeylerin kendisini ifade edebilir (Cicero, 1875: 186-7). *Mnemonik mekân sistemi* içerisinde kullanılan yöntemdeki mekânlar iyi düzenlenmiş ise, biz her hatırlama işlemindeki her mekân ziyaretimizde o mekânlara dair olan imgeleri hatırlamakla kalmayız. Ayrıca, Quintilian’ın aktardığı gibi, biz o mekâna her dönüşümüzde mekânın kendisini kavramanın yanında, orada yapmış olduğumuz şeyi, orada karşılaşmış olduğumuz insanları, hatta zihnimizden geçen ancak dile gelmemiş fikirleri hatırlarız. Dolayısıyla Quintilian, birçok sanatta olduğu gibi bu sanatın da deneyimden²⁰ çıktığını düşünür (Quintilian, 1965: XI,II,16-19). Retorik içerisinde ezberlenmesi gereken noktaların yazı içerisinde söz konusu olduğu için, Cicero tarafından *loci* (mekanlar) balmumu yazı-tabletleri olarak ve *imagines* (imgeler) balmumu üzerine yazılan harfler olarak düşünülür (Cicero, 1875: 186-7).

Cicero bu saptamayı yaptıktan sonra kelimelere dair olan belletmeyi “bizim [hatipler] için daha az gerekli olan” diyerek, “sembollerin daha büyük bir türü tarafından ayırt edilmiş olandır” der. Çünkü hatiplerin konuşmalarının üyeleriyle bağ kuran ve onlara benzer olan herhangi bir şey tarafından temsil edilmesi mümkün olmayan birçok kelime vardır. Bu nedenle Cicero, her zaman değişmeden kullanabileceğimiz semboller icat etmemiz gerektiğini söyler (Cicero, 1875: 188). Böylece *Dissoi Logoi* eserinde kullanılmış olan yöntem benzer bir yöntem burada da ortaya çıkar. Hem *mnemonik mekân sistemi* içerisinde kullanılan ve şeylerin hatırlanması için girilen yolda hem de *Dissoi Logoi* eserinde olduğu gibi kullanılan yöntem ve isimlerin hatırlanması için girilen yolda ortak olan; her ikisinin de imgeleri kullanması ve her ikisinin benzer kurallara dayanmasıdır. Gerek şeylere dair olan gerekse kelimelere dair olan anıların imgeleri kullandığı yapay belleğin iki türü (şeylerin ve kelimelerin ya da isimlerin belleği) için teknik terimler İ.Ö 400’de kullanılır (Yates, 1966: 30). Bu noktada Aristoteles’in Topikler’de (163b) konu

¹⁸ *Cogrestorium Artificiosae Memoriae* (1520) adlı bu eser bellek ve hatırlama üzerine bir incelemedir. R. Sorabji’nin, inceleme içerisindeki bu resmi, Aristoteles’e ait olan *De Memoria et Reminiscentia* kitabının çevirisinde kullanması, Aristoteles’in kendine has hatırlama-belleme tekniğinin anlaşılmasına yardımcı olması açısından önemlidir.

¹⁹ Frances A. Yates, mnemonik sistemin genel yöntemlerinin kavranmasının zor olmadığını ve en yaygın mnemonik mekân sistemi tipinin, mimari tip olduğunu söyler (Art of Memory, 1999: 3).

²⁰ Gerek *De Oratorio*’da gerekse bahsi geçen diğer eserlerde, bellek geliştirilebilir bir şey olarak görülür. *Institutio de Oratoria*’da belleğin, tarımsal bir alanın iyileştirilmesi gibi, iyileştirilebileceği söylenirken (Quintilian, XI.I.91-II.1-3), *Ad Herennium*’da doğal ve yapay olmak üzere iki türlü belleğin olduğu ve ikincisinin eğitimle geliştirilebileceği üzerinde durulur.



edindiği ve diyalektik öğrenen öğrencilere salık verdiği hatırlama sanatına (en toi mnemonikoi) bakılabilir. Şimdiden söylenmelidir ki Aristoteles'in burada önerdiği hatırlatma sanatı, Antik dönemde geniş bir şekilde kullanılan bir türe, yani "mekânlara" dayanan bir *mnemonik* sisteme dayanır. Sözelimi yukarıda ifade edilen mekân sistemiyle benzerlik gösterir. Ancak Aristoteles'in bunu bir noktaya kadar kabul etmesi söz konusudur. Bu nedenle konu edinilen tekniklere mesafeli bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre kendisinden öncekiler, diyalektik öğrenirken çeşitli savların hatırlanması için bu tarz teknikleri sunmuşlardır. Aristoteles'e göre bu kesinlikle *gerçek* bir *sanatın* öğretilmesi (Smith, 1997: 155) demek değildir. Diyalektik öğrenilecekse bu ancak ve ancak gerçek bir diyalektik sanatının öğrenmesiyle söz konusudur. Bu da herhangi bir problemi göz önüne alan bir savın nasıl inşa edildiğinin öğrenilmesiyle mümkündür²¹. Örneğin Aristoteles böylesi bir düşünceye sahip olduğundan ötürü, Cicero'nun "değişmeden kalan ve sürekli başvurulabilecek sembollerin üretilmesi" (1875: 186-7) şeklindeki düşüncesine katılmayacağı açıktır. Yine de şu söylenebilir; Aristoteles *Topikler*'de önerdiği teknik ile kendisinden önce (ve hatta sonra) kullanılan mekân sistemi tekniği arasında benzerlik vardır. Aristoteles bu eserinde önerilen yolda, diyalektik öğrencilerinin nasıl ezber yapması gerektiği ve bunların daha sonra nasıl hatırlanabileceğine dair geleneksel *mnemonik* tekniklere uygun olan açıklamalarda bulunur. Bu sistem öğrencilere ilkin çok fazla detaya sahip olan serileri ezberleyebilme (Smith, 1997: 160) ve onların yerleştirdikleri mekânların canlı imgeleri aracılığıyla kolay bir şekilde hatırlama olanağı verir. Söz konusu mekânlar bir kez oluşturulduktan sonra ilerideki hatırlamalar ve ezberlemeler kolaylaşmaktadır. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere bu durum Aristoteles'e göre ancak bir noktaya kadar kabul edilebilirdir. Dolayısıyla bu noktada hatırlama tekniklerine dair Aristoteles'in önerdiği ve kendisine has bir yeniliğe sahip olan "başlangıç-noktası" önerisine bakılmalıdır.

Aristoteles'in belletme tekniği için, daha doğrusu *animsama hareketinin* gerçekleşebilmesi için *De Memoria et Reminiscentia* adlı eserinde sunmuş olduğu "başlangıç-noktası" tekniğine göz atılmasında fayda vardır. Çünkü diğerleriyle kısmen benzer bir hareket burada da sunulmuş olsa bile özsel olarak bu teknik yenidir ve Aristoteles'e aittir. Aristoteles'in bu eserde önerdiği ve kullandığı teknik yukarıda sözü edilen diğer tekniklerden temelde farklılık gösterir. Elbette diğerleri gibi bu teknik de *animsama işleminin* gerçekleşmesi için kolaylık sağlamak amacıyla sunulur. Şimdiden söylenmelidir ki yalın ve basit olması, öte yandan imgeler arasında geçişi ve hareketi kolaylaştırıcı olması açısından Aristoteles'in önerisi daha kullanışlıdır. Ayrıca belli bir "ezberleme" önerisinden ziyade bir "çabayı" salık vermesi açısından daha sağlıklıdır. Söz konusu öneriye bakıldığında; Aristoteles, tıpkı doğada olduğu gibi, bellekte ya da *animsama işlemi* içinde de belli bir sıra düzeninin olduğunu düşündüğü için A B Γ Δ E Z H Θ I (De Memoria 452a-b) şeklinde, her harfin bir imgeyi (dolayısıyla geçmiş bir deneyimi) temsil ettiği varsayılan bir seri üzerinden anımsamanın nasıl meydana geldiğini (ya da gelmesi gerektiğini) açıklamayı dener. Bu sıra düzeni içerisinde bir başlangıç-noktası, yani hatırlanması istenen şeyi, yakalanması arzulanan imgeyi seçmek ve oradan hatırlama işlemine geçmek önerilir. Sözelimi I'da hatırlanmak istenildiğinde ancak hatırlanmadığında H'ya gidilmesi gerekmektedir, çünkü H'dan hem Z'ya hem de Θ'ya hareket edilebilir. Eğer istenen burada da elde edilemiyorsa o zaman Γ'ya hareket edilmelidir. Γ'dan B ve Δ'ya geçilecektir. Bu durum anımsanmak istenen şey elde edilinceye kadar sürer. Dolayısıyla her seferinde bir "başlangıç noktası" seçilmeli ve oradan harekete başlanmalıdır. Bu yöntemin önerilmesinin önemli bir nedeni, belli bir *alışkanlıkla* hatırlama yerine, farkında olunarak sahip olunan imgeler arasında elde edilmeye çalışılan, yani hatırlanmak istenen imgenin hatırlanmasına yardımcı olmasıdır. Bir başka nedeni ise onun "orta" olanı (ki bu her iki yöne hareketi kolaylaştırması açısından önemlidir) seçebilme olanağı vermesidir. Çünkü Aristoteles'e göre her durumda orta olana gelmek ve oradan başlamak iyi bir seçenektir (452a17).

²¹ Bu meseleye dair tartışma başka bir çalışmanın konusu olabileceğinden burada detaylandırılmamıştır.



Sonuç

Sonuç olarak, öyle görünüyor ki bellek ve belletme tekniklerine dair yapılan çalışmalar günümüze ulaşabilmiş eserlerin çok daha ötesinde ve öncesinde konu edinmiş ve daha kolay hatırlamak için çok çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu anlamda felsefi bir incelemeye tabi tutulan bellek hakkında her ne kadar Platon ve Aristoteles'in belleği konu alan metinleri temel alınsa bile daha öncesinde de bu konunun hayati önemde olduğu görülmektedir. Bellek, yaşamın vazgeçilmez bir ögesi olarak asli yerini hep korumaktadır. Dolayısıyla bu meseleye dair yapılan ve yapılacak olan tartışmaların sonlanması da mümkün görünmemektedir. Bellek ve belletme tekniklerinin ilk defa ne zaman konu edildiği bilinmemekle beraber bir başlangıç noktası olarak Keoslu Simonides'in seçilmesi elimizdeki kaynaklara bakıldığında gayet doğru bir yaklaşımdır. Onun söz konusu yöntemi, bir eğitimle kazanılan değil "doğal bir yeti" gibi kullanma yeteneği olduğu için birçok farklı kaynak, onun, *mnemonik mekân sisteminin* kurucusu olduğu kabul eder. Bu anlamda F. Yates'e göre, her ne kadar bazıları, bahsedilen *ars memorativa*'nın (bellek ya da hatırlama sanatı), Pitagorasçılıktan, diğer bazılarının ise bunun Antik Mısır'dan geldiğini ima etmesi söz konusu olsa bile, bu sanatın Simonides'ten önce bulunduğu dair elimizde veri yoktur. Simonides'in sahip olduğu yetenekten doğru, geçmiş imgeleri belli bir düzen içinde hatırlayabilmesi ve bunu düzenli bir şekilde gözünde canlandırabilmesi söz konusu edilen tekniklerin yazıdan çok daha önce kullanıldığının kanıtıdır. Dolayısıyla bu yöntemin sözlü dönemde ozanlar ve hikâye anlatıcıları vd. tarafından kullanılmış olma ihtimali her zaman söz konusudur.²² Bu ihtimali güçlendiren bulgu ise, yukarıda anlatıldığı gibi, Mnemosyne ve onun Muselerine atfedilen özelliklerin yanı sıra Sözlü Dönem içerisinde kullanılan "kelime-grupları" ve bunların hatırlanması için girilen çabalardır. Öte yandan yazılı metin olarak *Dissoi Logoi'nin* seçilmesi (ilk metin olması nedeniyle), bellek teriminin kavramsallaşma sürecinde bir ilk adım, bir başlangıç noktası olarak seçilmesi gerekmektedir. Zira söz konusu eser bu konuları ilk defa gündeme getirmekle kalmamış, daha da ötesinde belli çözüm önerileri geliştirmiştir. Bu tartışmalar ışığında Aristoteles'in konu edinilen tekniklere mesafeli yaklaşımı iki önemli noktayı göstermesi açısından değerlidir. Aristoteles'in bu tavrının arkasında; diyalektik öğrenme amacında olan öğrencilerin bunu "bir sanat olarak öğrenmeleri gerektiği" düşüncesi vardır. Sadece ezberlenmiş ve ilerde hatırlanması için kaydedilmiş öğelerin diyalektik öğrenmeye negatif etkisi vardır²³. Dolayısıyla birinci noktaya bağlantılı olan bu durum alışkanlık haline gelmiş hatırlamanın yolunu açmakta ve gittikçe belleğin zayıflamasına neden olmaktadır. Alışkanlıkla hatırlamak yerine, hatırlanmak istenen "şeyin" peşinden gidebilme, zihinsel bir işlemi ve çabayı gerektirir. Aristoteles'in de bellek terimini kavramsallaştırma sürecinde ısrarla vurguladığı bu çabadır. Söz konusu çabanın yerine (her ne kadar *mnemoteknik'in* kurallarına uyulsa bile), sürekli bir ezberleme ve daha sonrasında hatırlanması için bellekte saklama işlemi, belleğin zayıflamasına ve yalnızca belli alışkanlıklarla hatırlama işleminin gerçekleşmesine neden olabilmektedir. Öyle görünüyor ki sağlıklı olan yol hem tekniklerin kullanılması hem de bir zihin işlemi olarak hatırlama işleminin sürdürülmesidir. Böylesi bir görüşe sahip olduğu için Aristoteles belleği kavramsal olarak incelemeye almakta ve onun diğer yetilerle olan ilişkisini açıklamaktadır.

Belleğin ve onunla ilintili kavramların felsefi incelenişi önemli bir tartışma sahasının açılmasının da olanağını içinde barındırır. Bu saha "yazıdan önce de bir 'yazı'dan söz edilebilir mi?" şeklindeki sorunun sorulabilmesiyle açılır. Sözlü Dönemde, belleğin ve onun geliştirilmesi için kullanılan yöntemlerin yaşam

²² Detaylı bir tartışma için bkz. Notopoulos (1938), Yates(1966).

²³ Böylesi bir mesele başka bir incelemenin konusu olması hasebiyle burada detaylandırılmamıştır. Ancak söz konusu negatif etkilerden biri şudur: gerçek bir diyalektik sanat, herhangi bir probleme dair savların kendi kendisini temsil etmesinin nasıl oluşturulduğunu öğretir. Öte yandan ilerde hatırlanmak üzere ezberlenmiş olan şeylerin böyle bir ihtiyacı yoktur.



içindeki önemli pozisyonunun yazıyla beraber uğradıkları değişimin daha iyi anlaşılabilmesi için felsefi bir inceleme elbette gereklidir ve belleğe dair yaklaşımlara kapsamlı bir bakış getirme olanağı sunması açısından önemlidir. Ancak öte taraftan "yazıdan önce de bir tür 'yazı' vardır" şeklindeki iddianın da öne sürülebilmesinin koşullarını ve sorunun temellendirilebilmesi olanağını üretmesi açısından ilgi çekicidir. Burada kullanılan (ve özellikle tırnak içinde yazılan) "yazı" terimiyle ifade edilen şey; içinde *imgeleri, resimleri sembolleri, yerleri* vb. barındıran (ve bilinen anlamda yazıdan farklı ancak ilintili olarak) bir tür betimleme anlamına gelir. Söz konusu "yazı"nın da *text* (textus, text-, texere²⁴; yazı) teriminin özsel anlamlarından biri olan "dokuma" fiiliyle ilişkisi bağlamında düşünülmesiyle böyle bir olanağa sahip olduğu söylenebilir. Nihayetinde kullanılan *mnemonik sistem* dahilinde bir tür "dokuma" yapıldığı varsayılabilir. Zihin ya da bellek içinde belli bir sistemin (sözgelimi mekân sistemi) kuralları dahilinde unutulmaması için belli bir düzende (sözgelimi Quitalian'ın *impluvium*ú) yerleştirilen imgelerin, yerlerin (loci) zihin ya da bellekte nasıl bir "görüntüye" sahip olduğu düşünüldüğünde, yukarıda sorulan sorunun sorulabilme olanağı doğmaktadır. Bu anlamda bu makale, yazıdan önce bir tür "yazı"nın olduğunu öne sürebilmenin olanaklarından bir tanesi olarak şunu görmektedir: *Mneme* ve *mnemosyne* terimlerinin *mnemonik mekân sistemi*yle olan özsel bağlantısı ve bu bağlantılar ile bellek teriminin kavramsallaştırılması arasındaki *zorunlu* ilişkinin görülmesinden doğru Sözlü Dönem denilen dönemde de bir tür "yazı" olduğu varsayılabilir.

Extended Abstract

Any analyze about memory should consider common origins and roots of the terms *mneme* and *mnemosyne* in order to understand their essential meanings and their connections with memory. This can make the relation between *writing* and *Oral tradition* clear as well. Because the root of both terms (*men-*) has a strong and essential connection with "reason", "creativity" and "opinion". It can be said that this connection is a obvious evidence for accepting the vital relation between memory and "thinking", on the other part between memory and active practical life. All the technics which were used in Oral Tradition or later and to help remembering in an easier way or try to make memory stronger (finding their grounds on those terms) have a clear connection with "creativity" in both daily life and political life. Because both memory and the technics which are mentioned in this article play an indispensable role in life. For this reason, it can be said that the goddess of memory (*mnemosyne*) and her nine daughters (*Muses*) have essential relations with "fine arts" because they have power of "creativity". Thus, this article traces the origins of those terms, on the one hand for making the relation between them and the Oral Tradition background of Ancient Greek more visible; on the other hand, it shows its vital connection with *mnemotechnics* as well. Because memory has a necessary position in life, making it stronger is important. Especially for thinkers, rhetoricians, poets etc. who should remember the text when he is in front of people.

This article examines the text so-called *Dissoi Logoi* or *Dialexeis* as a starting-point for *mnemotechnics* and compares it to the technics (which Simonides of Ceos uses for remembering; is told and developed by Cicero and Quitalian) in order to find a ground which can be construct for *mnemotechnics*. It claims that such point of view can make the discussions about *mnemotechnics* more understandable. Consequently, this article, firstly, examines *Dissoi Logoi* and compares it to the approaches in Oral Tradition in Ancient Greek. Secondly, on the basis of these discussions it analyses the origins and roots of two main terms (*mneme* and *mnemosyne*) and their importance for showing their necessary connection with *mnemotechnics*. Thirdly it presents how these technics were used by thinkers

²⁴ Ayrıca daha detaylı açıklama için bkz. *Oxford English Dictionary* (12 vols., 1933, vol xi).



(especially Cicero, Quintilian and Aristotle) by means of showing the similarities and differences between them. In the discussion about *mnemotechnics*, Aristotle differs from others. Because he points an important problem about "committing to memory" and "memorizing" for students of dialectics. In this sense, for the first step it should be said that "committing to memory" and "being recalled later" is not the best way for making memory stronger. In addition to this, a way which the capacities (thinking, recollecting etc.) are at work should be considered. Otherwise remembering can happen accidentally and only through a habit. Therefore, probably, the best way is both to use *mnemotechnics* and to be aware of Aristotle's starting-point theory and his theory of recollection. Because this theory works in a way which other capacities are at work as well. And this theory approaches the concept of memory in a philosophical way. This approach opens two main paths: First it opens the way which memory is considered as a concept and second it shows its main and necessary connection with "thinking" and consequently life.

On the other hand, by means of these discussions about memory have an important potential for constructing a new approach. For instance, an analyze about origins of these terms (*mneme* and *mnemosyne*) which considers the relations with *mnemotechnics* can open a new discussion which a question can be asked in: "Was there a kind of 'text' before invention of writing?". This article follows this question and answers positively, that is "Yes." Thanks to *mnemotechnics*, thinkers can "text" their speech in their mind or memory by using symbols, pictures, images etc. Naturally, it can be said that these technics are helping thinkers making kind of "texting" process in their mind or memory before invention of *writing*.

KAYNAKÇA

- , (1968), Dissoi Logoi or Dialexeis, (1968), *Mind, A Quarterly review of Psychology and Philosophy* içinde, Rosamond K. Sprague, (Çev.). Vol. Lxxvii
- , (1964), *Ad C. Herennium de ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium)*, Harry Caplan (Ed. ve Çev.). Massachusetts, Cambridge: Harvard University Press.
- , (2014), *Dictionary of Untranslatables: A philosophical lexicon*, Barbara Cassin (Ed.). Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, and Michael Syrotinski, Translation edited by Emily Apter, Jacques Lezra, and Michael Wood, Princeton University Press: New Jersey.
- Aristotle, (1906), *De Memoria et Reminiscentia, Aristotle De Sensu and De Memoria* içinde, G.R.T. Ross (Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotle, (1995), *De Memoria et Reminiscentia, Parva Naturalia* içinde, David Ross (Ed. ve Çev.). London: Oxford University Press.
- Barnes, J., (2005), *The Presocratic Philosophers*, Taylor & Francis e-Library.
- Blakemore, C., (1997), *Mechanics of the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cicero, (1875), *De Oratore*, J.S. Watson (Çev.). New York: Harper & Brothers.
- Edmonds, J.M., (1924), *Lyra Graeca*, London: Loeb Classical Library, Vol.II.
- Erhat, A., (2008), *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Herrmann, D.J. & R. Chaffin(ed.), (1988), *Memory in Historical Perspective*, New York: Springer-Verlag
- Hesiod, (2007) *Theogony. Works and Days. Testimonia*. (Ed. ve Çev.). Glen W. Most, Cambridge: Loeb Classical Library 57, Harvard University Press.
- Hesiodos, (1977), *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, A. Erhat, S. Eyüboğlu (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Hesiodos, (2012), *İşler ve Günler, Tanrıların Doğuşu*, Furkan Akderin (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Homeros, (2010), *İlyada*, Azra Erhat, A.Kadir (Çev.). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Kranz, W., (1994), *Antik Felsefe*, Suad Y. Baydur (Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Lee, R.W., (1940), 'Ut pictura poesis: The Humanistic Theory of Painting'. Art Bulletin: XXII
- Notopoulos, J.A., (1938), *Mnemosyne in Oral Literature*, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Vol. 69, The Johns Hopkins University Press.
- Quintilian, (1965), *Institutio Oratoria*, H.E.Butler (Çev.). (in four volumes, VI) Cambridge: Loeb Classical Library, Massachusetts.
- Parry, M., (1930), "Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making: I. Homer and Homeric Style". *Harvard Studies in Classical Philology*, Sayı 41, 73-148.
- Platon, (2010a), *Devlet*, S.Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon, (2016), *Phaidros*, Birdal Akar (Çev.). Ankara: BilgeSu.
- Platon, (2010b) *Theaitetos, Diyaloglar* içinde (s.451-542) Macit Gökberk (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Plutarch, (2003), *Moralia V*, Loeb Classical Library, Jeffrey Henderson (Ed.). Frank Cole Babbitt (Çev.). London: Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Preus, A., (2007), *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Maryland: Scarecrow Press, Inc., Lanham.



- Rose, H.J., (2005), *A Handbook of Greek Mythology*, Taylor & Francis e-Library.
Smith, R., (1997), *Aristotle Topics Books I and VIII with excerpts from related texts*, New York: Oxford University Press.
Sorabji, R., [ve Aristotle], (1972), *Aristotle On Memory*, Providence: Brown University Press.
Yates, F.A., (1966), *Art of Memory*, Vol. III, London: Routledge & Kegan Paul.



POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI

Posseible Düşünme Dergisi, 2012 yılından itibaren yılda iki sayı halinde elektronik ortamda yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir. *Posseible Düşünme Dergisi* 2016 yılından itibaren *The Philosopher's Index* tarafından dizinlenmektedir.

DERGİNİN AMACI ve YAYIN POLİTİKASI

Posseible Düşünme Dergisi'nin amacı, felsefe ve sosyal bilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde felsefi niteliklere sahip kuramsal çalışmalar yayımlayarak bu alandaki bilgi birikimine ve tartışmalara katkıda bulunmaktır.

Posseible Düşünme Dergisi, ağırlıklı olarak felsefe çalışmalarına odaklanırken, felsefenin diğer disiplinlerle ilişkileri üzerinden kurulacak disiplinler-arası çalışmalara da açıktır.

Posseible Düşünme Dergisi, bünyesinde yer verdiği çalışmaların eleştirel bir bakış açısı taşımasına özen gösterir. Dergi, güncel konularla ilişkisi içerisinde felsefe tarihine ilişkin özgün ve eleştirel, çalışmalar ve değerlendirmeler için açık bir tartışma zemini oluşturmayı hedeflemektedir.

Posseible Düşünme Dergisi, davet edilen konuk yazarlar tarafından hazırlanan "değerlendirme makaleleri"ne, felsefi bir perspektifi olan veya güncel bir kavram, kuram, konu veya çalışmanın tartışıldığı, eleştirildiği ya da açıklandığı "araştırma makalelerine", "tartışma/yorum makalelerine", ve Türkiye'deki akademik ortama katkı niteliğindeki çevirilere, kitap değerlendirmelerine yer veren bir dergidir.

Posseible Düşünme Dergisi'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.

YAZARLARA BİLGİ

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce Editör / Editör Yardımcıları tarafından derginin yayın ilkelerine ve politikasına uygunluk açısından incelenir. Editör tarafından ön değerlendirmeye alınan yazılardan, derginin amaç, kapsam ve politikasına ya da akademik etiğe uygun düşmeyenler ve biçimsel yeterliliğe sahip olmayanlar hakemlere gönderilmeden yazarına iade edilir.

Posseible Düşünme Dergisi'ne yayın için gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik nitelik ve kalite en önemli ölçütlerdir. Bu bağlamda dergiye gönderilen yazıların özgün ve mevcut literatüre katkıda bulunucu olması beklenir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda uzman olan iki hakeme gönderilir. Hakemlerin kimlikleri yazarlardan, yazarların kimliği de hakemlerden gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, makale, üçüncü hakeme gönderilir veya Editör hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Bir makalenin yayınlanması hususundaki son karar editöre aittir. Yazarlar, hakem ve editörün eleştirisi, düzeltme ve önerilerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Editör ve Yayın Kurulu'nun daveti üzerine 'Konuk Yazar' statüsü ile dergiye gönderilen makaleler ve kitap / kongre inceleme yazıları hakem sürecine tabi tutulmaz. Bu makaleler sadece Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir ve gerektiğinde düzeltme isteğinde bulunulabilir. Konuk Yazarlar da bu isteğe dair katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Yayımlı uygun bulunan yazıların, derginin hangi sayısında yayımlanacağına editör / yayın kurulu karar verir. Yazar, süreç konusunda e-posta yoluyla bilgilendirilmektedir. *Posseible Düşünme Dergisi'ne* gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi için gerekli toplam süre 2-3 ay arasında değişmektedir.

Dergiye gönderilecek "Çeviri" türündeki eserlerin telif hakkı ile ilgili süreç daha önceden çeviren(ler) tarafından yürütülmüş olmalı, metnin telif hakkı veya çevirisinin yapılması ve yayınlanmasının uygun olduğuna dair telif sahibinin yazılı onayı alınmış olmalıdır. İlgili telif veya onay yazısı çeviri metinle birlikte sunulmalıdır. "Posseible Düşünme Dergisi" bu konuda herhangi bir biçimde taraf değildir.

Posseible Düşünme Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Posseible Düşünme Dergisi'ne* aittir. Dergi editörünün yazılı izni olmaksızın başka bir dergi, kitap vb. yayında tekrar



yayınlanamaz. Dergide yayınlanan çalışmalar için ayrıca telif ücreti ödenmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına ait olup, *Posseible Düşünme Dergisi*'nin resmi görüşleri niteliğini taşımaz.

MAKALENİN (EDİTÖRE) GÖNDERİLME ŞEKLİ

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş olan bildiriler, bu durumun belirtilmesi koşuluyla kabul edilir. Bu nedenle yazar(lar) editöre makalesini gönderirken e-postasında bu durumu açıkça belirtmelidir(ler).

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilecek olan makale, word belgesi (docx / doc) formatında, editörün **editor@posseible.com** e-posta adresine gönderilmelidir. Makale, posta yoluyla ve pdf formatında gönderilmemelidir.

Editörün / Editör Yardımcılarının Bilgisi ve Adresi:

Ertuğrul Rufayi TURAN Posseible Düşünme Dergisi Editörü

E-posta: editor@posseible.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara
Tel: 0312 3103280/1232

Ömer Faik ANLI Posseible Düşünme Dergisi Editör Yardımcısı

E-posta: omeranli@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara
Tel: 0312 3103280/1220

YAZIM KURALLARI [Yazım Kuralları 2018 yılında gözden geçirilmiş ve kimi değişikliklere gidilmiştir. Bu kurallar Güz 2018 sayısından itibaren uygulanmaktadır]

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen makaleler, aşağıda yer alan yazım kurallarına uygun bir şekilde yazılmalıdır:

- Dergiye gönderilen makaleler dipnotlar, kaynakça dâhil olmak üzere 12.000 kelimeyi geçmemelidir. Tartışma/yorum makaleleri 5000 kelimeyi, kitap değerlendirmeleri ise 1200 kelimeyi aşmamalıdır.
- Makale, ilgili dosyayı *.doc veya *.docx uzantılı olarak kaydedebilen bir kelime işlem programı ile yazılmalıdır.

1. Makalenin Başlığı: Makale başlığı çok uzun olmamalı ve 12 kelimeyi geçmemesine özen gösterilmelidir. Makalenin başlığı, Tahoma karakterinde kalın, sola yaslı 14 punto ve sözcüklerin baş harfleri büyük olmak üzere küçük harflerle yazılmalıdır. Bu başlığın altında makale Türkçe ise İngilizce, İngilizce ise Türkçe ikinci bir başlık yazılmalıdır. Bu ikinci başlık İtalik, Tahoma karakterinde, sola yaslı ve sadece sözcüklerin ilk harfleri büyük olacak şekilde küçük harflerle 12 punto olmalıdır.

2. Makalenin Yazarları: Makalenin başlığının altına yazar adı, unvansız, soyadı büyük harfle, 11 punto, koyu ve sola yaslı, Tahoma karakterinde yazılmalı, altına italik, 10 punto ve sola yaslı olarak çalıştığı kurum ve adresi ile e-posta adresi belirtilmelidir. Makale çok yazarlı ise, bir iletişim yazarı belirlenmeli ve yazışmaların yapılacağı yazarın adı ve e-posta adresi yıldız işareti (*) ile işaretlenip bu yazarın e-posta adresinin sonuna parantez içinde iletişim yazarı ibaresi konmalıdır. Ayrıca çok yazarlı makalelerde yazarların adresi aynı ise yazar isimlerine numara verilmeden tek bir adres yazılmalıdır.



3. Öz/Abstract ve Anahtar Kelimeler: Makalede Türkçe ve İngilizce hazırlanmış özet bulunmalıdır. Öz, makalenin amacını, temel problem alanını ve sonuçlarını içermelidir. Öz, 500 kelimeyi geçmemelidir. Yazım biçimi, tek paragraf, italik, 8 punto, Tahoma karakterinde olmalıdır. Öz başlıkları, öz metninin başında koyu ve italik olarak yazılmalıdır.

Türkçe özün sonundaki anahtar kelimelerden sonra tek aralık verilerek İngilizce öze başlanmalıdır. Anahtar kelimeler, Türkçe ve İngilizce özlerin hemen altında yer almalı ve makalenin konusunu, kapsamını ve içeriğini en iyi şekilde gösteren, en az 3 veya en fazla 5 anahtar kelime verilmelidir.

3.1. Genişletilmiş Özet

Posseible Düşünme Dergisi 2018 Güz Sayısından itibaren, çeviriler hariç olmak üzere dergide yer alan tüm makaleleri İngilizce genişletilmiş özet ile birlikte yayınlama kararı almıştır. Genişletilmiş özet, makalelerin uluslararası düzeyde okunurluğunu ve alıntılanmasını kolaylaştıracak bir yöntemdir. Genişletilmiş özet, değerlendirilmek üzere gönderilmiş makalenin kelime sayısı bazında yüzde onu kadar olmalı, İngilizce dilinde yazılmalı ve makalenin sonuna eklenmelidir. Genişletilmiş özet, makalenin temel problemini, amacını, temel bulgularını / tespitlerini ve sonuç argümanlarını içermelidir.

4. Makalenin Sayfa Yapısı ve Metin Bölümü: Makalenin sayfa yapısı A-4 boyutundaki kâğıda, "iki yana yaslı" ve "tek" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Paragraf aralıklarının önce ve sonrası için "otomatik" seçeneği seçilmelidir. Paragrafların ilk satırında "paragraf başı" olmamalıdır. Sayfa kenar boşlukları (üst-alt-sağ-sol) 2,5 cm olmalıdır. Sayfaların sağ alt kısmına sayfa numarası konmalıdır ve bu sayfa numarasının font büyüklüğü 10 punto Tahoma karakteri olmalıdır. Makalenin tüm metin bölümü 10 punto Tahoma karakterinde yazılmalıdır.

5. Bölüm ve Alt Bölüm Başlıkları: Makalede kullanılacak tüm başlıklar 10 punto, Tahoma karakterinde, sola yaslı şekilde verilmelidir. 1. derecedeki başlıklar, kalın ve kelimelerin baş harfleri büyük olacak şekilde; 2. Derecedeki başlıklar, koyu, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde; 3. derecedeki başlıklar, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde yazılmalıdır.

6. Dipnotlar: Yazarlar metin içinde verdikleri dipnotları ilgili olduğu sayfada 1, 2, 3 gibi sayılar kullanarak sayfa altına gelecek şekilde vermelidir. Dipnotlar, 8 punto Tahoma karakterinde, iki yana yaslı, tek satır aralıklı ve satır girintisi olmadan yazılmalıdır.

Yazar(lar) makaleyi çeşitli sempozyum, kongre, konferans ve seminerlerde sunmuş olabilirler ki, bu durumu bir not olarak belirtmeleri gerekir. Buna göre yazarlar, makaleyi sunduklarına dair notu ilk sayfada birinci dipnotla birlikte vermelidir.

7. Atıf Verme: Metin içerisinde atıfta bulunulan kaynaklar, yazarın soyadı, yayın yılı ve gerekli durumlarda sayfa numarası sıralamasıyla parantez içerisinde verilmelidir (Heidegger, 2009: 35). Aynı yazarın aynı tarihli birkaç eseri varsa alıntılarda yıldan sonra a,b,c ... şeklinde numaralandırma yapılacaktır (Heidegger, 2009a: 47). Birden fazla esere atıfta bulunuluyorsa atıflar yayın tarihi sırasına göre verilmelidir (Kuhn, 1968; Heidegger, 1978; Rorty, 2000).

8. Alıntı Yapma: Bazı durumlarda yazar(lar) makale içinde bir başka çalışmanın bir kısmını noktasına, virgülüne dokunmadan tamamen alabilir veya olduğu gibi doğrudan aktarabilir. Böyle bir durumda, yazar(lar) alıntı yapılan bölümü özgün kaynaktan hiç hata yapmadan aktarmalı ve alıntının kaynağını hem metinde sayfa numarası vererek atıf yapmalı, hem de kaynakçada belirtilmelidir.

Eğer alıntı 40 kelimedenden kısa ise, alıntı metni çift tırnak ("...") içinde yazılır.

Örnek:

Bu, *başlangıç durumundaki* bireyin Kant'ın "kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun" (Kant, 2002: 55) biçiminde ifade ettiği koşulsuz buyruğuna uygun davranması gerektiğinin savlanmasıdır.



Ancak eğer alıntı yapılan bölüm, 40 kelimeyi geçiyorsa, bu durumda alıntı metni, ana metinden ayrı bir paragraf halinde, sağ ve sol kenardan 1,25 cm içeride blok hizalama yapılmalıdır ve alıntı metni 8 punto Tahoma şeklinde verilmelidir.

Örnek:

Rawls metafizik olmayan bir siyasal liberalizm ile faydacılık arasında bir karşılaştırma sunmaktadır:

Fayda ilkesinin, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılınsın, genellikle, bireylerin davranışlarından kişisel ilişkilere, toplumun bir bütün olarak örgütlenmesinden halkların yasasına kadar bütün konular için geçerli olduğu söylenir. Siyasal anlayış ise, bunun aksine, sadece temel yapıyı ilgilendiren makûl bir anlayış ortaya koymaya çalışır ve mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermez (Rawls, 2007: 58).

9. Kaynakça: Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazıların, atıf, alıntı ve dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlemesi American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyon olmalıdır. Metinde yapılan atıfların tümü kaynakçada, kaynakçada olan referansların tümü de metinde bulunmalıdır. Sadece metin içerisinde atıf yapılan çalışmalara kaynakçada yer verilmeli, metin içinde atıf yapılmayan hiçbir çalışma kaynakça olmamalıdır. Metin içinde kullanılan tüm atıfların kaynakça bölümünde tam künyeleri verilmelidir. Referanslar, yazarların soyadına göre alfabetik sıra ile verilmeli ve 8 punto, Tahoma karakterinde yazılmalıdır. Her kaynakçanın ikinci satırındaki girinti "asılı" 1.25 cm olacak şekilde olmalı ve eser ya da dergi adı italik olarak yazılmalıdır.

Kaynakça yazımı ile ilgili temel ilkeler şunlardır:

- Kaynakçanın yazımında lütfen "noktalama işaretlerine özellikle dikkat ediniz".
- Kaynakçada tüm yazarların soyadları büyük harflerle ve diğer adlarının ilk harfleri büyük harfle yazılmalıdır.
- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.
- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir.
- İnternet üzerinden yayın yapan dergilerin varsa DOI numaraları yazılır.

Kaynakça Yazımı

Tek Yazarlı Kitap:

Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Ioanna Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

İki ya da Daha Fazla Yazarlı Kitap:

Özgüç, N., Tümertekin, E. (2012). *Coğrafya: Geçmiş, kavramlar, coğrafyacılar*. İstanbul: Çantay Kitabevi.

Editörlü Kitap:

Kurtar, S. Anlı, Ö. F. (Ed.) (2016). *Düşünme Krizinde Felsefeden Politikaya*. 1. Baskı. Ankara: Bibliotech Yayınları.



Kitap İçinde Bölüm

Masterman, M. (1992). Paradigmanın doğası. I. Lakatos, A. Musgrave (Ed.) *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde (s.70-110). Hüsamettin Arslan (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Makale

Işık, O. (1994). "Değişen toplum/mekân kavrayışları: Mekânın politikleşmesi, politikanın mekânlaşması". *Toplum ve Bilim*, Sayı 64-65, 7-38.

Bildiri

Tekeli, İ. (2006). "Çok Paradigmali Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak", *Felsefe ve Sosyal Bilimler –Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri-*, s. 145-157. Ankara: Vadi Yayınları.

İnternet Kaynakları

<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016> (Erişim Tarihi: 09.02.2016)

Tekeli, İ. (2016). *A Discussion on the Evolution of the Concept of Sustainability*. Erişim Tarihi: 16.06.2016, https://www.academia.edu/29325390/A_discussion_on_the_Evolution_of_the_Concept_of_Sustainability_of_Cultural_Heritage.

Diğer Kaynakların Yazım Biçimi için bkz. <http://www.apastyle.org>



PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES

Posseible Journal of Thinking, being a scholarly refereed journal, has been published electronically twice a year since 2012. *Posseible Journal of Thinking* has also been indexed by *The Philosopher's Index* since 2016.

Objectives and Publishing Policy of Posseible Journal of Thinking

The objective of **Posseible Journal of Thinking** is to publish theoretical studies having philosophical qualities on national and international level in the fields of Philosophy and Social Sciences, and thus to contribute to accumulation of knowledge and discussions in this field.

While putting its primary focus on philosophical studies, **Posseible Journal of Thinking** also welcomes interdisciplinary studies to be built upon the relations between Philosophy and other disciplines.

It is of great importance for **Posseible Journal of Thinking** to include studies which hold a critical point of view. The journal opts for forming an open discussion basis for studies and evaluations which are authentic and critical in their relations with current issues regarding the history of Philosophy.

Posseible Journal of Thinking is a journal which includes not only "review articles" prepared by invited guest authors, but also "research and commentary articles" having a philosophical perspective or discussing, criticizing or explaining a contemporary notion, theory, concept or study as well as translations and book reviews contributing to the academic environment in Turkey. The official languages of *Posseible Journal of Thinking* are Turkish and English

INFORMATION TO AUTHORS

PROCESS of ARTICLE ASSESSMENT

The articles sent to **Posseible Journal of Thinking** is firstly examined by editors and assistant editors in terms of their relevance with the journal's publishing principles and policies. Among the articles pre-reviewed by editors, the ones which failed to meet the required qualities such as the relevance with the journal's objective, scope, policies or the academic ethics or have a formal/stylistic efficiency are directly handed back to the authors without being sent to referees.

In the assessment of the articles sent to **Posseible Journal of Thinking** for publication, the most important criterion is academic quality. In this sense, it is expected from the articles sent to the journal to be authentic and contributing to available literature.

The articles found eligible for assessment are sent to two qualified referees in the related fields. The identities of referees and authors are kept confidential between these two parties. In case of one positive and one negative reviews from the referees, the article is sent to a third referee or the editor can make the final decision upon examining the reports of two referees. The final decision about the publishing of an articles is made by the editor. It is a must for authors to take critics, required changes and recommendations of the referees and the editor into their consideration. If there are some aspects they disagree with, they have the right to object with their reasons.

The articles sent to **Posseible Journal of Thinking** with the status of "Guest Author" upon request by the editor and editorial board are not subjected to the assessment of referees. Such articles are only checked by the editorial board and some changes might be requested when necessary. Regarding these requests, Guest Authors have the right to object with their reasons if there is any disagreement.



The volume and issue number of the journal which will include the articles found appropriate to be published is determined by editor or editorial board. The author will be informed about the process via e-mail. The required time for the assessment of an article sent to *Posseible Journal of Thinking* lasts up to 2 or 3 months.

The copyright approval process of the articles that are to be send as "translations" shall be fulfilled by the translator(s) before and the written permission of the copyright holder concerning the copyright of the article or its translation and publismnt shall received. The related copyright or permission shall be provided with the text. "Posseible Journal of Thinking" does not hold a party about this subject matter.

Copyright of the articles whose publication is approved in **Posseible Journal of Thinking** belongs to *Posseible Journal of Thinking*. These articles cannot be re-published in a journal, a book, and etc. without the written permission of the journal's editor. Any copyright fees are not paid for the published articles in *Posseible Journal of Thinking*. The authors are responsible for their perspectives in their published articles, thus such perspectives do not possess the quality of being formal perspectives of *Posseible Journal of Thinking*.

SENDING PROCEDURES of ARTICLES to the EDITOR

The articles sent to **Posseible Journal of Thinking** must be unpublished anywhere else or unsend to be published. The ones which were presented during an academic meeting is accepted with a condition of notifying *Posseible Journal of Thinking* about the case. Hence, such author(s) shall explain the case explicitly in the e-mail to the editor.

The article to be sent to *Posseible Journal of Thinking* shall be sent to the e-mail address of the editor which is editor@posseible.com in a Word format (docx/doc). The article shall not be sent via post and in a pdf format.

Information and Addresses of the Editor and the Assistant Editors are as follows:

Ertuğrul Rufayi TURAN Posseible Journal of Thinking Editor

E-mail: editor@posseible.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Phone: 0312 3103280/1232

Ömer Faik ANLI Posseible Journal of Thinking Assistant Editor

E-mail: omeranli@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Phone: 0312 3103280/1219

WRITING RULES [Writing Rules were revised in 2018 and some changes were applied. These rules have been applied since 2018-Fall series.]

Articles sent to **Posseible Journal of Thinking** shall be written in compliance with the writing rules given below:

-Articles sent to the journal shall not exceed the word-limit of 12.000 including footnotes and references. Argumentative/opinion articles shall not be over 5000 words; as for book evaluations, 1200 words are the required word limit.

-Articles shall be written a word processing software which could save the document as *.doc and *.docx formats.



1. Article Title: Article title shall not be too long, and it is essential not to exceed 10 words as the word-limit. Article title is to be aligned to left in bold, in Tahoma style, in 14 type size. It shall be in small letters, but only initial letters of each word capitalized. Below the title, if the article is Turkish, an English version of the title shall be displayed, or vice-versa. This second title is to be italics, aligned to left in Tahoma style and in 12 type size by capitalizing only the initial letter of each word and keeping the others in lower case.

2. Article Authors: Under the article title, the author name is to be written italics, in bold, in Tahoma style, in 11 type size and aligned to left by capitalizing last names without any title. Below, the affiliation, address and e-mail of the author are to be italics, aligned to left and in 10 type size. In case of more than one author, a contact person shall be defined, and this is implied via an asterisk (*) next to the name and e-mail address of the contact person, and a phrase of this contact person is to be attached in parenthesis at the end of his e-mail address. If the address is the same for multiple authors, only this single address shall be written without numbering the names of the authors.

3. Abstract and Key Words: In an article, a summary shall take place both in Turkish and in English. Abstract shall include objective of the article, main scope of the problem and its results by not exceeding 500 words as the word-limit. Writing format shall be a single paragraph, italics in Tahoma style and in 8 type size. The titles of abstracts are to be in bold and italics at the beginning of the abstract. After the key words at the end of Turkish Abstract, a single space shall be left and English abstract is started. Key words shall take place right after Turkish and English abstracts, at least 3 or at most 5 key words that clearly represent the subject, scope and content of the article shall be presented.

3.1. Extended Abstract

Since Fall term, 2018, Possible Journal of Thinking has taken a decision for publishing the articles with an extended abstract in English, except for translations. An extended abstract is a way to ease readability and citation of articles at an international level. The extended abstract shall be about 10 percent of the total number of the words of article, be written in English, and be placed at the bottom of the article. This extended abstract has to contain the central issue, objects, detections and closing arguments of the article.

4. Article Page Format and Text Divisions: Page format of the article is "justified", distributed evenly between the margins, by leaving "single" space between the lines on a sheet of A-4 paper. As for spacing between the paragraphs, "automatically" choice is to be checked for before and after the paragraphs. In the first line of the paragraphs, there shall not be a "paragraph indentation." As for the layout, the margins (including top-bottom-right-left) shall be 2,5 cm. Page number is to be available in 10 type size and in Tahoma style at the end of the pages. All the texts of the article shall be written in 10 type size and in Tahoma style.

5. Headings and Subheadings: All the headings included in the article shall be in 10 type size and in Tahoma style, and aligned to left. First degree headings shall be typed in bold by capitalizing the initial letters of the words while second degree ones are in bold, italics and starting with capital letters and proceeding in small letters and third degree ones are italics and starting with capital letters and proceeding in small letters.

6. Footnotes: Authors should present the footnotes included in the article by numbering them (i.e. 1,2,3) at the end of the related page. Footnotes shall be typed in bold and justified in 8 type size and in Tahoma style with a single line spacing and no indentations.

It is possible for the author(s) to have presented the article in different symposiums, conventions, conferences and seminars, which should be clearly noted to the journal. In this case, the note about previous presentations of the article shall be presented on the first page together with the first footnote.

7. Citations: Resources referred in the article shall be presented in parenthesis with the name of the author, publication year and, when necessary, page numbers (Heidegger, 2009: 35). If there is more



than one study of the same author within the same publication year, in references, letters (i.e. a,b,c, ...) are used in numbering them after the publication year (Heidegger, 2009a: 47). When more than one studies are referred, references shall be given in chronological order of the publication years (Kuhn, 1968; Heidegger, 1978; Rorty, 2000).

8. Quotations: In some cases, the author(s) may directly take a specific part of another study without editing any punctuation or quote it directly as it is. In such cases, the author(s) shall quote the part taken directly from its original study without making any mistakes and the reference shall be presented both in the text by including the page number and in the references part.

If the quote is less than 40 words, the quotation is written in a quotation mark ("...").

Sample:

As Sartre asserted with a deep narration in *Being and Nothingness*, it is "as a being which is what it is not and which is not what it is" (Sartre, 1956: 58).

If the quotation exceeds 40 words, it is written as a paragraph separately from the main text in 8 type size and in Tahoma style. This quotation in a separate paragraph should be justified by having 1,25 cm from right and left margins.

Sample:

As Popper states:

Every intellectual has a very special responsibility. He has the privilege and the opportunity of studying. In return, he owes it to his fellow men (or 'to society') to represent the results of his study as simply, clearly and modestly as he can. The worst thing that intellectuals can do - the cardinal sin - is to try to set themselves up as great prophets vis-à-vis their fellow men and to impress them with puzzling philosophies. Anyone who cannot speak simply and clearly should say nothing and continue to work until he can do so (Popper, 2000: 83).

9. References: The articles sent to Possible Journal of Thinking should be prepared by applying American Psychological Association (APA) style in their citations, quotes and footnotes. It is APA- 6th Edition that shall be taken into consideration by authors. Citations referred in the article shall be available in references and studies available in references shall be available in the article. Only the studies referred in the articles shall be kept in references and any studies which are not cited in the article shall not be included in the references. Of all the citations done in the article, the full information is to be presented. References are to be in alphabetic order of the last names of the authors, in Tahoma style and in 8 type-size. Indent of second line of each reference shall be 1.25 cm and the name of a book or a journal shall be italics.

Fundamental principles about writing references are as follows:

- While writing references, please "especially pay great attention to punctuation".
- In references, last names of all authors are capitalized and only each initial letter of other names should be displayed in capital letters.
- If there is more than one study of the same author in references, references are sorted from the oldest to the latest. In case of the studies with the same date, sorting is done with letters (i.e. 2000a, 2000b).
- Authors with the same surname are sorted according to the alphabetic order of their first names. Thus, if one has a name whose initial letter comes earlier than the other, the former one is listed first even though the latter has a study with an earlier date.



- DOI numbers of journals publishing online is provided, if available.

Writing Style of References**A Single Authored Book:**

Godfrey-Smith, P. (2003). *Theory and Reality*. Chicago: The University of Chicago Press.

A Double or Multiple Authored Book:

Hardt, M.; Negri, A. (2005). *MULTITUDE War and Democracy in the Age of Empire*. NY: Penguin Books.

A book with an Editor:

Parusnikova, Z.; Cohen, R.S. (Ed.) (2009). *Rerhinking Popper*. USA: Springer.

A Section in a Book:

Masterman, M. (1992). *The Nature of a Paradigm*. I. Lakatos, A. Musgrave (Ed.) in *Criticism and the Growth of Knowledge* (pp. 59-90). London: Cambridge University Press.

An Article:

Spiegelberg, H. (1960). Husserl's Phenomenology and Existentialism, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No. 2, pp. 62-74.

A Paper:

Tekeli, İ. (2006). "Çok Paradigmalı Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak", *Felsefe ve Sosyal Bilimler –Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri-*, pp. 145-157. Ankara: Vadi Yayınları.

Online Resources:

<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>(date accessed 09.02.2016)

Tekeli, İ. (2016). *A Discussion on the Evolution of the Concept of Sustainability*. Date Accessed: 16.06.2016, https://www.academia.edu/29325390/A_discussion_on_the_Evolution_of_the_Concept_of_Sustainability_of_Cultural_Heritage.

For further information about other reference writing style, please visit <http://www.apastyle.org>