



Makale Geliş | Received: 18.11.2025
Makale Kabul | Accepted: 26.02.2026
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.03.2026
DOI: 10.20981/kaygi.1826233

Elif DURAN

Arş. Gör. Dr. | Ph.D. Res. Asst.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, TR
İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, İzmir, TR
ORCID: 0000-0001-9359-5805
elif.duran@ikcu.edu.tr

Süreksizlik Ontolojisinden Süreklilik Etiğine Doğru: Yapay-Doğal Ayrımının Bir Eleştirisi

Öz: Bu makale, yapay-doğal ayrımının tarihsel süreçte yalnızca ontolojik düzeyde betimleyici bir sınıflandırma olarak işlemediğini; aynı zamanda etik bir işlev üstlenerek “yapay” olanı “doğal” olana kıyasla üstün bir konuma yerleştiren bir değerlendirme düzeni oluşturduğunu savunmaktadır. Antik Yunan düşüncesinde bu ayrımın ilk biçimlenişi olan *physis-tekhne* gerilimi, insan etkinliğini doğanın sürekliliği içinde konumlandırırken; modern dönemde Kartezyen özne-nesne düalizmi bu gerilimi keskin bir süreksizlik ontolojisine dönüştürür. Bununla birlikte, hem Antik Yunan felsefesinde hem de modern düşüncede yapay-doğal ayrımı, yapay olanın lehine kurulan güçlü ve istikrarlı bir hiyerarşik değerlemenin ifadesi olmayı sürdürmüştür. Makale bu savı temellendirmek üzere, Nietzsche'nin değer yaratımı, yaşamın içkin normativitesi ve güç-form ilişkisine dair analizlerini kullanmakta ve böylece söz konusu ayrımın yalnızca ontolojik bir tasnif değil, aynı zamanda etik bir yönelim ağı olarak işlediğini görünür kılmaktadır. Bu çerçevede çalışma, ne Antik Yunan etiğinin hiyerarşik süreklilik ontolojisine geri dönmekte ne de modernitenin hiyerarşik süreksizlik ontolojisine benimsemektedir. Bunun yerine, Nietzsche'nin sağladığı kavramsal imkânlardan hareketle “yapay” ile “doğal” arasındaki ayrımı hiyerarşik olmayan bir etik süreklilik ilkesi doğrultusunda yeniden düşünmeyi önermektedir. Bu alternatif etik düşünme tarzı ile hem tarihsel süreklilik/süreksizlik gerilimlerini yeniden yorumlama hem de çağdaş teknoloji felsefesi ile çağdaş etiğin kesişim alanında ortaya çıkan sorunlara normatif bir temel sunma imkânı ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Doğa, kültür, *tekhne*, *physis*, düalizm, teknoloji, Nietzsche.

From The Ontology of Discontinuity Towards An Ethics of Continuum: A Critique of The Nature-Artifice Dualism

Abstract: This paper argues that the artificial–natural distinction has historically functioned not only as a descriptive ontological classification, but also as an ethical mechanism that establishes an evaluative order placing the “artificial” in a superior position relative to the “natural.” In Ancient Greek thought, the initial formation of this distinction, namely the *physis–tekhne* tension, situates human activity within the continuity of nature; whereas in the modern period, the Cartesian subject–object dualism transforms this tension into a sharp ontology of discontinuity. Nevertheless, in both Ancient Greek philosophy and modern thought, the artificial–natural distinction has continued to operate as the expression of a strong and persistent hierarchical valuation established in favor of the artificial. In order to substantiate this claim, the article employs Nietzsche’s analyses of value creation, the immanent normativity of life, and the relation between force and form, thereby making visible that this distinction functions not only as an ontological classification but also as an ethical orientation. Within this framework, the study neither returns to the hierarchical ontology of continuity in Ancient Greek ethics nor adopts the hierarchical ontology of discontinuity characteristic of modernity. Instead, drawing upon the conceptual resources provided by Nietzsche, it proposes to rethink the distinction between the “artificial” and the “natural” in accordance with a non-hierarchical principle of ethical continuity. Through this alternative mode of ethical reflection, it becomes possible both to reinterpret the historical tensions between continuity and discontinuity and to provide a normative grounding for the problems that emerge at the intersection of contemporary philosophy of technology and contemporary ethics.

Keywords: Nature, culture, dualism, *tekhne*, *physis*, technology, Nietzsche.

Giriş

Yapay zekâ ve dijital teknolojilerin gündelik yaşamımız üzerindeki belirleyici etkisinin hızla arttığı günümüzde, çağdaş literatürde “yapay–doğal” ayrımına ilişkin çalışmalar, özellikle gerek teknoloji felsefesi gerek bilişsel bilim ve nörobilim gibi felsefeyle iç içe geçmiş disiplinlerde, geçmişe oranla çok daha yoğun bir biçimde üretilmektedir. Günümüzde yapay–doğal ayrımının sürekliliği ya da geçirgenliği meselesi, farklı disiplinlerden türeyen dört temel yaklaşım etrafında belirginleşmektedir. Bu dört yaklaşım arasında üçü, “yapay” kategorisi ile “doğal” kategorisi arasında bir geçişkenlik, bir ontolojik süreklilik olduğu yönündeki varsayımı paylaşırlar: (1) organizma ile çevre arasında ortak bir yapı inşa edildiğini öne süren niş inşası yaklaşımları; (2) yapay olanın doğal bağlamlarda evrilerek türsel uyuma dayalı bir form kazandığını savunan biyomimetik yorumlar ve (3) ilişkiyel etkenliği vurgulayan çevresel post-humanist pozisyonlar. Buna karşılık dördüncü bir yaklaşım, bu saydığımız üç yaklaşımdan farklı olarak, ontolojik

süreklilik fikrine katılmayarak, yapay olan ile doğal olan arasında özsel bir ontolojik kopuş modelinin doğruluğunu savunur. Bu yaklaşım, teknolojik müdahaleleri doğaya yönelik radikal bir kırılma olarak değerlendiren “normatif-dışlayıcı” eleştirileri kapsar.¹

Bu dört farklı yorum hattında üretilen metinler ayrıntılı olarak incelendiğinde, yapay-doğal ayrımını ontolojik süreklilik-süreksizlik gerilimi üzerinden okudukları fark edilebilir. Bununla birlikte, bu çalışmalarda “yapay-doğal” ayrımının etik bağlamda özellikle tematize edilmediği de görülmektedir. Bu eksikliği saptıyor olmamız, söz konusu çalışmaların etiği bütünüyle dışladığı ya da etik sahasına hiç temas etmediği anlamına gelmez; ancak bu çalışmada savunmayı amaçladığımız biçimiyle, bu ayrımı ontolojik belirlenimlerle doğrudan ve eş-değer düzeyde sorunsallaştıran bir düşünmeye girişildiği gözlemlenmemektedir. Bu çalışma, literatürdeki bu boşluğun doldurulmasına bir katkı sunmayı amaçlamakta ve ontolojik anlamdaki süreklilik-süreksizlik diyalektiğinde konumlanan yapay-doğal ayrımının, nasıl olup da yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda etik bir ayrım olarak iş gördüğü sorusuna odaklanmaktadır. Burada öne süreceğimiz temel savlardan birisi, ayrımın etik işlevselliğinin, ontolojik karakterinin bir yansıması ya da ondan türeyen ikincil bir sonuç olmadığı yönündedir. Bu işlev, ayrımın kullanımının ontolojik belirlenime indirgenemeyecek biçimde, bizzat ayrımın kendisindeki ontolojik anlama en azından “eş-değer” bir etik normativiteye sahip

¹ Bu dört eğilim üzerine kapsamlı bir tartışma için, niş inşası yaklaşımının kurucu metinleri arasında Odling-Smee, Laland ve Feldman'ın niş inşasının evrimsel süreçlerde göz ardı edilen etkenliğini sistematik biçimde ortaya koyan çalışması (Odling-Smee et al., 2003) ile bu çizgiyi güncelleyen Laland, Matthews ve Feldman'ın evrimsel ekoloji bağlamındaki devam metinleri (2016) anılabilir; biyomimetik yorumların temel referansları arasında Benyus'un doğadan esinlenen teknik yeniliklere ilişkin klasik çalışması (1997) ve Vogel'in karşılaştırmalı biyomekaniğe dair incelemesi (2013) yer alır; ilişkisel etkenlik ve çevresel post-humanist yönelimin çağdaş temsilcileri açısından Haraway'ın Chthulucene kavramını geliştiren eseri (2016) ile Bennett'in maddesel canlılık tesisini savunan politik ekoloji çalışması (2010) belirleyici görülür; buna karşılık kopuşu savunan normatif-dışlayıcı eleştiriler hattında Borgmann'ın modern teknolojinin gündelik yaşamdaki karakterine ilişkin analizi (1984) ve Ellul'ün teknolojik toplumun yapısal belirlenimleri üzerine klasik çalışması (1964) bu kampın güçlü konumlarını temsil eder.

olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle makale, yapay-doğal ayrımını, ontolojik ya da epistemolojik statü üzerinden dolaymlanan etik implikasyonlarına odaklanarak değil, ayrımın kendisine içkin olan etik yükün semantik çözümlemesi üzerinden sorunsallaştırmayı amaçlamaktadır.²

O hâlde, yapay-doğal ayrımının yapısına içkin, ancak etiğin diliyle ifade edilebilecek semantik içeriği tam olarak açığa çıkarabilmek için nasıl bir yöntem izlenmelidir? Böyle bir analizin yöntemi, ayrımın “öncelikle ontolojik” bir işleve sahip olduğu ve “etik” işlevinin bu işleve ikincil olarak eklemelendiği varsayımını paranteze almayı ve konuyu bu varsayımdan bağımsız biçimde ele almayı zorunlu kılar. Çalışma, bu nedenle, “ontolojik” olanı önce, “etik” olanı sonra gelen iki moment olarak almaktan ziyade, ontolojik ve etik boyutu, yapay-doğal ayrımının semantiğine yapısal olarak içkin, birbirine indirgenemez, birbirinin türevi olmayan iki simetrik operatif unsur olarak kendine temel almaktadır.

Birinci bölüm, modern doğa-kültür ayrımının Antik Yunan kökenlerini ele alarak, “yapay-doğal” ayrımının Antik Yunan felsefesindeki karşılığı olan *tekhnē* ile *physis* arasındaki gerilimin bir süreklilik hiyerarşisi üzerinden nasıl işlediğini gösterdikten sonra, Kartezyen özne-nesne düalizmi aracılığıyla bu ayrımın nasıl kutuplaştırıcı bir düalizme dönüştüğünü ve bunun modern felsefede bu ayrımın hangi nedenlerle bir “süreksizlik hiyerarşisi” olarak yeniden kurulduğunu ortaya koyacaktır. Bu bölüm, çalışmanın ana savlarından birisi olan “yapay-doğal” ayrımının ontolojik olduğu kadar, aynı zamanda ontolojik dolaymdan bağımsız biçimde de etik-normatif bir ayrım olarak işlediği yönündeki iddiasını öncelikle ayrımın kendi tarihinde temellendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızın bu tarihsel arka plana bir miktar odaklanması zorunluluğu, Antik Yunan’da ve daha sonra

² Burada, ayrımın "etik işlev"e sahip olmasıyla kastettiğimiz, ayrımın yalnızca bir sınıflandırma yapmaması; aynı anda bir değerlendirme ve hiyerarşi üretmesidir. Başka bir ifadeyle, "doğal" ile "yapay"ı birbirinden ayırmak, çoğu bağlamda bu iki kutbu "olumlanabilir/olumsuzlanabilir", "meşru/gayrimeşru" ya da "iyi/kötü" başlıkları altında kutuplaştıran bir normatif yükleme getirir. Genealojik bir okuma açısından bu, kavramların betimleyici işlevlerinin arkasında işleyen değer koyma (*Wertsetzung*) pratiklerine işaret eder: Ayrım, dünyayı açıklamak kadar, dünyaya karşı bir tavır kurumsallaştırır ve müdahale, kontrol, koruma, arındırma gibi çeşitli pratikleri meşrulaştırır.

modern felsefede egemen olan yapay-doğal ayrımının, bizim önerdiğimiz şekliyle “simetrik” değil, “hijerarşik” (asimetrik) bir yapı içerisinde konumlandırılmış olduğu düşüncesinin keyfi olmadığı ve felsefe tarihinde belirli bir temeli olduğunun gösterilmesi açısından kritik bir önem taşır. Bunun gösterilmesi, aynı zamanda öne sürdüğümüz simetrik süreklilik etiği anlayışının, “yapay-doğal” ayrımının simetrik bir süreklilik etiği bağlamında kullandığında, ontolojik betimleme yapıyor gibi görünürken hijerarşik bir etik normativiteye örtük biçimde başvuran yaklaşımlardan nasıl ayırt edilmesi gerektiğini ve onda yeni olan unsurun ne olduğunu somutlaştırmamızı mümkün kılacaktır. Dolayısıyla, yeniden inşa etme olanağı olduğunun öne sürüldüğü bu ayrımın tarihine yalnızca, sistematik bir kavramsal analizin daha sağlam temellere dayandırılması gibi problem odaklı bir motivasyona hizmet ettiği ölçüde metinde beliren bir uğrak noktası olarak anlaşılmalıdır.

İkinci bölüm, gerek Antik Yunan’ın süreklilik hijerarşi gerekse modern felsefesinin süreksizlik hijerarşinde konumlandırılan doğal-yapay ayrım modelinin Nietzsche tarafından nasıl eleştirildiğini tartışacak ve bu eleştiriler doğrultusunda yapay ile doğal olan arasında, hijerarşik bir ilişkiye izin vermeyen, simetri ilkesine dayalı bir “süreklilik etiği”nin olanağını gündeme getirecektir. Çalışmamızda Nietzsche’nin felsefesine yönelmemizin gerekçesi, onun *genealogik* yönteminin bu ontolojik kopuşu mümkün kılan değerlendirme rejimlerini görünür kılma konusunda felsefe tarihinde eşi kolay bulunmayan bir düşünce yolu açmış olmasında yatmaktadır. Nietzsche’nin perspektifi, yapay-doğal ayrımını yalnızca ontolojik bir tasnif olarak değil, içkin olan bir etik semantiği olarak yeniden kurmamıza imkân tanıyor olmasında yatmaktadır.

1. Yapay-Doğal Ayrımı: Antik Süreklilik Hijerarşisinden Modern Süreksizlik Hijerarşisine

“Doğal”, Latince *natura* (*nasci*, “doğmak”) sözcüğünden gelir ve bir şeyin herhangi bir fâil müdahalesi olmadan kendiliğinden ortaya çıkışını anlatır. “Yapay” ise *artificialis*

(*ars + facere*) bileşimiyle “tasarımla yapılmış olanı” ifade eder (Oxford Latin Dictionary, 2012; Ernout & Meillet, 2001). Dolayısıyla doğal olan, kendiliğindenlik (*physis*) ile; yapay olan ise bilinçli üretimle, yani tasarımla (*tekhne*) ilişkilidir. “Doğa”, felsefe tarihi boyunca çoğunlukla edilgin, kör bir zorunluluk alanı; “yapay” ise onu biçimlendiren bilinçli etkinlik olarak kavranmıştır. Bu ikiliğin tarafsız görünmesine rağmen, tarih boyunca yapay olanı “kültürel” başlığı altında yücelten, doğal olanı ise “aşılması gereken bir eksiklik” olarak tanımlayan bir normatif yük taşıdığı fark edilir (Bennett, 2010: vii–x). Dolayısıyla “yapay–doğal” ikiliği yalnızca ontolojik anlamda kavramsal bir karşıtlık değildir; ayrımın felsefe tarihinde belirlediği ilk uğrak noktasından itibaren, kendi semantiğinde kaçınılmaz biçimde etik bir hiyerarşiyi de ifade eden bir düşünce örgüsü olarak belirir. Erken Yunan düşüncesinde *physis* ile *tekhne* arasındaki ayrım başlangıçta yalnızca iki varlık tarzını tanımlarken, özellikle Platon ve Aristoteles’in olgunlaştırdığı metafizik ile birlikte ontolojik olduğu kadar etik bir hiyerarşi içerisinde yeniden konumlandırılır. Vernant’ın saptadığı gibi, bu hiyerarşi insanı doğadan ayırmakla kalmaz; doğayı, insanın kendini gerçekleştirmesinin pasif zemini hâline getirir (Vernant, 2006: 64–69).

2.1. Sürekliliğin Hiyerarşisi: Platon ve Aristoteles

Platon için *tekhne*, doğayı taklit eden fakat aynı zamanda onu aşmaya yönelik bir etkinliktir (Plato, 2013: 597b–598d). Zanaatkârın yaptığı şey doğayı yeniden üretmek anlamına gelmez; o, ideaların düzenini maddede temsil eder. Bu anlamda, yapay olanı meydana getiren kültürel üretim doğaya değil, ideaya daha yakındır. Daha doğrusu, yapay olanın üretimi ideaya yaklaşmanın biricik yolu olarak saptandığı için, doğal olandan yapay olana doğru bir yönelim Platon tarafından, iyi yaşama daha da fazla yaklaşmanın biricik biçimi olarak hem ontolojik, hem epistemolojik hem de etik bir norm olarak işletilmektedir. Taylor’ın ifade ettiği gibi, Platon felsefesi bağlamında “doğal olan” hakikatin eksik bir kopyası; kültürel üretilen “yapay olan” ise onun rasyonel yeniden kuruluşudur (Taylor, 1989: 27–29). Bu eksiklik, doğal olanın ideal olana “öykünmesi” gibi bir pozisyonu; ancak bu

eksiklik durumunun, eşyanın tabiatındaki bir çeşit “gereklilik kipi” olarak da eş zamanlı biçimde seslendirilmesini zorunlu kılar. Doğal olanın ontolojik eksikliği, kusurluluğunun onu ideal/formel olana “yükümlü” kılması, Platon’un ontolojisinin içine betimsel olmayan bir gereklilik kipini eklemeler. Ancak burada asıl kritik olan nokta, bu gereklilik kipinin ona öncel olan saf bir ontolojiye “kendi dışından” eklemelenmemiş olmasıdır; Platon felsefesinde idealar öğretisinin inşasının temel mantığına zaten içkindir. Örneğin, *Mağara Alegorisi*’nde doğa gölgeler dünyası olarak olumsuzlanırken, insanın *tekhne* aracılığıyla kurduğu düşünsel artefaktlar bu gölgeleri aşmanın cesareti olarak övülür. Böylece doğa ile kültür arasındaki metafizik karşıtlık, aynı zamanda bir erdem düzeninin ifadesi olarak dile gelir: İnsanın “iyi yaşam” a ulaşması, doğanın karanlık alanlarından çıkıp aklın yapıp-etme gücüne yönelmesine bağlıdır.

Aristoteles’e geldiğimizde ise onun, Platoncu düalizmi yumuşatarak doğa ile insan etkinliği arasında organik bir bütünlük kurduğunu açıkça fark ederiz; ancak yapay-doğal arasındaki hiyerarşi varlığını onun düşüncesinde de sürdürür. *Nikomakhos’a Etik*’te insanı “rasyonel hayvan” (*zoon logon echon*) olarak tanımlar (Aristotle, 1984: 1098a-1098b). Bu tanım, insanı doğanın bir parçası olarak korurken, akıl sayesinde diğer varlıklardan niteliksel olarak üstün kılar. İnsanın doğallığı, doğanın kendisinde değil, aklının doğasında gizlidir. Dolayısıyla doğa ile akıl arasında çatışma olmasa da Aristoteles’in “ılımlı metafiziğinde” yapay ile doğal olan arasında hiyerarşi varlığını korur. Doğa, aklın potansiyel alanı; kültür ise bu potansiyelin gerçekleşmiş hâlidir (Nussbaum, 1995: 42-44). *Physica* ve *Metaphysica*’da *physis*, içkin erekliliğe (*entelecheia*) sahip bir ilke olarak tanımlanır (Aristotle, 1984: 192b-193a). Böylece doğa salt maddi bir alan olmaktan çıkar; insanın aklî yetisi bu içkin erekliliği bilinç düzeyine taşıdığında, doğa kendi formunu bulur. Aristoteles felsefesinde, yapay-doğal ayrımının etik işleme biçiminin Platon’daki kadar katı bir hiyerarşi içermediğinin hakkının teslim edilmesi gerekir. Aristoteles’te madde, Platon’da olduğu gibi doğrudan doğruya “kötü” değildir; ama

yine de “iyi”, potansiyelin formda aktüelleşmesi olduğu için madde, forma göre “daha kötü”dür. O hâlde Aristoteles’te maddenin, Platon’daki kadar katı bir tavırla olmasa bile, doğal olana yönelik etik olumsuzlanmanın var olduğunu kabul etmek gerekir. Aristoteles’in pozisyonunun ılımlılığına karşın, formdan görece yoksun “doğal” (maddesel) olanı, daha fazla form kazanmış görece “yapay” (formel) olan karşısında etik bir hiyerarşide aşağı bir konumda sunması kaçınılmazdır. Aristoteles’te “doğal” olan, henüz tamamlanmamış iken “yapay” ya da form kazanmış olan ise ereğini gerçekleştirmiş durumdadır. Bu, tamamen doğal olanın doğal formuna görece daha fazla form kazanmış olan artefaktların, yani “yapay olanın” karşısında, maddesel boyutundaki görece yoğunluk nedeniyle doğal olanın Aristoteles felsefesinde bir statü düşüklüğüne sahip olduğunun açık bir göstergesidir.

Modern felsefedeki yapay–doğal ayrımına geçiş yapmadan önce, buraya kadar öne sürdüğümüz düşüncelere yönelik olarak yapılabilecek bir itiraza yanıt vermek gerekir. Antik Yunan’daki *physis–tekhne* ayrımına ilişkin literatürdeki yorum hatlarından birisi, *physis*’i ontolojik ve normatif birincil alan, *tekhne*’yi ise onun türevi ve yardımcı bir kipliği olarak okur; Aristoteles’in *physis*’i “kendi ilkesine göre işleyen” bir doğallık olarak tanımlaması, bu şemanın temel dayanaklarından biridir (ör. Berti, 2008). Bu yorumu savunanlar, bizim önerdiğimiz “yapay olanın doğal olana hiyerarşik üstünlüğü” iddiasını kabul etmeyip, Aristoteles’in doğa anlayışını çarpıttığımızı ima eden olası bir itiraz hattını temsil etmektedir. Her ne kadar tarihsel olarak kendince haklı gerekçeler içeren, saygın bir yorum olsa bile, Aristoteles’e yönelik araştırmaların güncel literatürle daha da derinleşmiş olması sayesinde ortaya çıkmış yeni bir yorumun lehine daha fazla gerekçemizin olduğunu tespit etmek gerekir: Angier (2010), Aristoteles’te *tekhne*’nin epistemik ve ereksel yoğunluğunun basitçe “doğal olanın taklidi” olarak indirgenemeyeceğini, Aristoteles metinlerinden çok güçlü kanıtlar sunarak savunur; Corkum (2016) ise artefaktların Aristotelesçi ontolojide bütünüyle ikincil konumlanamayacağını, form yükleme

süreçlerinin kimi bağlamlarda doğal süreçlerden daha yüksek derece düzen içerdiğini sağlam biçimde temellendirir. Bu çalışmanın savunduğu Aristoteles yorumu, literatürde beliren bu çalışmalarla uyum içindedir. Dolayısıyla klasik Aristoteles yorum hattının *physis*'i öne çıkararak anlayışını yeniden üretmek yerine, çalışmamızın, hiyerarşinin *tekhne* lehine çalışan formel mimarisini görünür kılma yoluna gidiyor olması, güncel Aristoteles literatüründe güçlü bir temel bulmaktadır.

1.2. Süreksizlik Hiyerarşisi: Kartezyen Felsefe

Modern dönem, özellikle Bacon'ın, Aristoteles'in ereksel, formel ve maddi neden nosyonlarını verimsiz sayıp nedensellik açıklamalarında yalnızca etkin nedenselliğin (*to kinoun aition / causa efficiens*) geçerli olduğunu öne sürmesiyle birlikte, Antik Yunan'dan beri egemen olan Aristotelesçi paradigmanın dramatik bir erozyon sürecine girdiğinin açık bir göstergesidir (Bacon, 2000: 148-70). Diğer yandan, Bacon'ın bu görüşüyle tam bir uyum içinde olacak şekilde Descartes'ın, doğayı *res extensa*'nın mekanik yasalarıyla açıklayabileceğimizi iddia ederek teleolojik ilkeleri, "doğanın nasıl işlediğini açıklama konusunda işlevsiz oldukları" gerekçesiyle doğa felsefesindeki meşru söylem alanından tümüyle dışlaması (Descartes, 1985b: 1.28; 1985a: *Discourse V*), yapay-doğal ayrımının tarihinde, Antik Yunan'dan beri süregelen bir paradigmanın, Ortaçağ'da karşılaşmadığımız türden bir kırılma süreciyle karşı karşıya olduğu yönündeki yorumu güçlü biçimde desteklemektedir. Bu paradigmatic kırılmanın ne anlama geldiğini çok yalın bir örnekle açıklayacak olursak, "kalp" ile "pompa", "kuş kanadı" ile "yelken" in aynı nedensel sözlükle betimlenebilir hâle geldiğine işaret etmemiz yararlı olacaktır. Çünkü bu örneğin açıkça gösterdiği gibi, yapay ile doğal arasındaki semantik farklılık, Aristotelesçi bir "ontik tür" ayrımı olmaktan çıkmış; ayrımın gönderme yaptığı fenomen, Kartezyen anlamdaki "üretici fâil ve ölçek" ayrımına doğru radikal biçimde kaymıştır.

Descartes'ın, Aristoteles'in *psyche* anlayışını dönüştürerek onu "özne" (*subjectum*) kategorisi altında ve doğanın kendisi altında getirildiği "nesne" (*ob-jectum*)

karşısında konumlandırmasıyla (Descartes, 1985a: 16–18), ayırım yalnızca “hiyerarşik” bir yapı olmanın ötesine geçerek, özne ile nesnenin birbirini karşılıklı olarak dışladığı keskin bir karşıtlık içinde radikalleşir. Bu ise, bu çalışmada “süreksiz hiyerarşi” olarak adlandırdığımız yeni bir boyutun ayırımın içinde belirmesine neden olmuştur. Böylesi bir keskin ayırım ile insan ile doğa arasında konan fark, modern-öncesi “süreklilik ontolojisi”nin zemini üzerinde daha fazla kalmaz; modern bir “süreksizlik ontolojisi” olarak yeniden kurulur ve varlık anlayışı — süreklilik içeren yapıdan— insan varlığı ile doğanın varlığı arasında bir “kesintililik” yerleştiren bir ontolojiye doğru eksen değiştirir.

Burada “süreksizlik” ya da “kesintililik” ile kastettiğimiz, insanın ontolojisi ile doğanın ontolojisi arasında artık modern öncesinde olduğu gibi bir çeşit “diyalog”un, dereceli bir geçişkenliğin, tamamlayıcı kozmolojik bir sürekliliğin, organik bir bütünlük ve harmoninin geçerliliğini yitirmesi ve özne olarak insan ile nesne olarak doğa arasında aşılması mümkün görünmeyen bir yarık açılmış olmasıdır. Hadot’a göre, modern anlayış içindeki doğa artık anlamın kaynağı değil; olsa olsa, anlamın bir form olarak kendisine ihtiyaç duyduğu bir “içerik”, başka bir deyişle “anlamın konusu” hâline gelir (Hadot, 2006: 98–100). Çünkü anlamın zorunlu koşulu olan “anlaşılan” konumundaki nesne, öznenin kopartılmış, onunla doğrudan etkileşmeyen hâliyle doğa, insana “doğal olarak verili olmayan”a dönüşmüştür. Böylelikle doğa, Antik Yunan’dakinden çok daha farklı bir çehreye bürünür: Modern anlamıyla doğa, aynı zamanda insan için bir arzu nesnesine, ulaşılmamasıyla büyük bir anlamlılığın yakalanabileceği bir zihinsel/bedensel “tatmin”, bir “kavuşma anı”nın olanağının özlenildiği bir yaşam alanını ifade etmeye başlar. Söz konusu dönüşümün sonucu olarak *tekhne* de *physis*’in “hiyerarşik tamamlayıcısı” değil —onunla birlikte hakikatin açığa çıkarılmasına iştirak eden eş-üretken bir yordam olmaktan çıkarak— “hiyerarşik hasmı” hâline gelir. Böylelikle Platon ve Aristoteles dönemindeki kozmolojik iş birliği —birleştiricilik— karakteristiğinin yerini tedricen “tahakküm” —dışlayıcılık— alır.

Modern terminolojide beliren yeni kavram setleri olan “özne-nesne”, “zihin-madde” ve en nihayetinde bunlarla yeniden biçimlenen “yapay-doğal” ayrımının etik bir boyut da içerdiği olgusu, döneme ait felsefe literatürü titizlikle irdelendiğinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Kartezyen kutuplaştırma yalnızca ontoloji ya da epistemoloji gibi belirli bir alt disiplindeki bir ayrımı imlemekle kalmaz — felsefenin tüm disiplinlerine sirayet eden— kapsamlı bir yeniden değer düzenleme etkisi üretir; “doğal”ın düşük, “aklı”nın yüce addedilmesi, “doğal”ın kendi ontolojisinin “inşa” aşamasında çoktan işin içindedir. İnsanın hem doğayla kurduğu ilişkinin yeni bir “doğa etiği” hem de kendisiyle ve hemcinsiyle kurduğu ilişkinin yeni bir “insan etiği” olarak ortaya çıkması arasına da Kartezyen yarık girer. William Guthrie’ye göre bu durum, insanın yepyeni bir “kendilik” tasarımını ortaya çıkarmıştır (Guthrie, 1981: 233-236). Tam da bu nedenle ahlaki eylem, doğaya uygunluk olarak değil —*physis*’e uyumun ethosu yerine— doğanın aklın ereklarine göre yeniden biçimlendirilmesi olarak kavranır. Artık yaşamın tüm anlamı, insan varoluşunun nedeni budur. Modern anlatıda *physis*, *logos* tarafından disipline edilen bir fenomene dönüşür ve bu düzenleme, modern bilimin deneyimsel doğa anlayışına giden yolu açar —doğa, aklın nesnesi olarak, akla uyacak biçimde matematik formellikle yeniden tasarlanır. Böylece “yapay” olanın, “doğal” olanı hem kuramsal hem de pratik bakımdan tamamıyla kuşatması ve onun üzerinde tam hâkimiyet kurmasının, artık evrensel bir ahlâk yasası olarak anlaşılması gerektiğini ima eden etik bir yükümlülüğü ifade eden semantik/normatif bir boyut da “yapay-doğal” düalitesinin içerisine eklemlenir. Guthrie’nin işaret ettiği bağlam, Antik Yunan için yaptığımız tespitin —yani “önce ontolojik betimleme, ardından etik belirlenim” gibi bir öncelik-sonralık ilişkisinin bulunmadığı ve betimleme ile etik belirlenim arasında birbirine indirgenemez, eş-değer bir çifte işlevselliğin söz konusu olduğu savımızın— modern felsefe için de geçerli olduğunu desteklemektedir.

Ancak yine de öne sürdüğümüz bu eş-değer işlevsellik iddiasına yöneltilebilecek güçlü bir itiraz olanağı mevcuttur. Bu itiraza göre, yapay-doğal ayrımının modern felsefede yalnızca ontolojik bir işlevi olmadığını, aynı zamanda

eş-değerde (türevsel olmayan) etik bir işlev de taşıdığını öne sürüyor olmamız, her ne kadar Antik Yunan bağlamında geçerli olsa bile, modern felsefe açısından savunulabilir değildir. Çünkü modern düşünce süreksizlik ontolojisine dayanır; bu nedenle “doğal” olanla “yapay” olanı aynı düzlemde düşünmek ve aralarındaki üst-ast ilişkisinin Antik Yunan’daki gibi bir hiyerarşik yapı oluşturduğunu öne sürmek temelsizdir.

Bu itiraz, önemli bir sezgiyi yakalıyor olması bakımından değerlidir: Modern ontoloji gerçekten de *physis-tekhne* sürekliliğini kesintiye uğratır. Ancak itirazın dayandığı bu doğru öncülden yanlış bir sonuca varılmaktadır. Buradaki hata, etiği yalnızca ortak ontolojik alanlara bağlı bir türev olarak görmekten kaynaklanır. Oysa bu varsayım son derece problematiktir; çünkü modern ayrımın *tekhne*’yi doğadan koparıırken bunu herhangi bir değer nötrlüğü altında yapmadığını gösteren güçlü metinsel kanıtlar mevcuttur. Varsayımın iddiasının tersine, tam da bu kopuş esnasında, modern ontolojinin getirdiği kopuşu geleneksel modern-öncesi etik daha fazla taşıyamadığı için modern düşünce, eş zamanlı olarak kopuş ontolojisiyle uyumlanmayı amaçlayan yoğun bir etik düzen de üretmek zorunda kalmıştır. Modern düşüncede “doğal olan”, modern-öncesi dönemle kıyaslandığında görece olarak radikal biçimde değersizleşirken, “insan yapımı” olan ise yine modern-öncesi döneme kıyasla aşırı değerli hâle gelir. Bu asimetrik değerlendirme rejimi etik bir tutum olarak belirir ve kopuş ontolojisinden bir yandan güç alır, onunla iç içe geçerek onu besler, diğer yandan da onu etik olarak meşrulaştırır. Böylelikle insan üretimi alanındaki “yapay olan”, bilginin ve kontrolün biricik yeni otoritesi ve ölçütü hâline gelir. Modern doğa bilimlerinin aristokratik özgüveni, bu etik yer değiştirişin doğrudan ürünü olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla itirazın öne sürdüğü gibi, söz konusu modern süreksizlik, etik ile ontolojinin normativite sistematiklerini birbirinden koparmak yerine, tam tersine, etik hiyerarşiyi ve asimetriyi Kartezyen düalizm yoluyla radikalleştirir.

Bu bölümde yaptığımız analizler, modern-öncesindeki “hiyerarşik süreklilik” diye adlandırılabilir kozmolojik bütünlüğün Descartes felsefesiyle dramatik biçimde bozulduğunu; zihin–madde ve özne–nesne ikilikleriyle ayrımın her iki unsurunun da —yani yapay olan ile doğal olanın— birbirine zıt iki uç noktaya itilmiş olması nedeniyle modern felsefede karşılaştığımız yeni yapının “hiyerarşik süreksizlik” olduğunu; bunun gerektirdiği Kartezyen ontolojinin de bir “süreksizlik ontolojisi” olarak kavranabileceğini göstermektedir. Bu çalışmanın önerdiği model ise Antik Yunan’ın “hiyerarşik sürekliliği” ile modernliğin “hiyerarşik süreksizliği” arasında, her ikisinin de hiyerarşik olması bakımından ortak bir nokta bulunduğu tespitinden hareketle, bu her ikisinden de farklı bir düşünme tarzının olanağını göstermeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızın geldiği bu noktada, üçüncü bölüme geçerek buraya kadar geliştirdiğimiz yapay–doğal ayrımını, “simetrik süreklilik etiği” önerimizi temellendirmek amacıyla Nietzsche felsefesini merkeze aldığımız bir aşamaya taşıma olanağı ortaya çıkmıştır. Bu kritik bölüme geçmeden önce, aşağıdaki maddelere dikkat çekerek şimdiye kadar incelediğimiz “yapay–doğal ikiliğinin felsefi tarihi”nde karşılaştığımız geleneksel etik yaklaşımların hiyerarşik, asimetrik yapıları ile üçüncü bölümde geliştirilecek olan “simetrik süreklilik etiği”nin yapısal farklılığını vurgulamak yararlı olacaktır:

(I) Antik Yunan Etiği → Hiyerarşik Süreklilik

(II) Modern Etik → Hiyerarşik Süreksizlik

(III) Simetrik Süreklilik Etiği → Simetrik Süreklilik

2. Simetrik Süreklilik Etiği

Birinci bölümde Antik Yunan’da ve modern felsefede yapay–doğal ayrımının nasıl kavrandığını ortaya koyduktan sonra, ikinci bölümde geç modern dönemde ve yirminci yüzyılda modernliğin bu ayrım ile ilgili temel varsayımlarının ne denli radikal biçimde eleştirildiğini irdeledik. Bu eleştirilerin gösterdiği şey, Kartezyen düalizmin ürettiği keskin kutuplaşmanın yarattığı süreksizlik ontolojisinin, bir süreksizlik etiğiyle iş birliği içerisinde işlediği ve “yapay–doğal” gibi görünürde salt

ontolojik görünen kavramların, modern kullanımlarında da, tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi, tarafsız bir betimleme olarak iş görmedikleri olmuştur. Böylece Kartezyen öznenin nesneye erişim problemi, salt epistemolojik ya da ontolojik bir sorun olmaktan çok, insanın anlamlı bir dünyaya sahip olup olamaması ve kendi kendisinin öznesi olup olamaması gibi daha köklü bir varoluşsal krizden beslenen bir fenomen olarak belirginleşir. Bu nedenle epistemolojik erişim sorunu, özünde "etik" alana ait olan ve değer felsefesinde tartışılması gereken yabancılaşma, etik izolasyon, kendi değerlerini üretememe ve otonomi kaybı gibi sorunların çevresinde şekillenmektedir. Bu noktada çalışmanın savunduğu ana tez, yani yapay-doğal ayrımı felsefi olarak çözümlenirken simetrik bir süreklilik etiğinin, ontolojik ve epistemolojik çözümlenmenin paralelinde ikincil bir konuma itilmemesi gerektiği yönündeki düşünce, Nietzsche'nin kendi genealojik yöntemi aracılığıyla daha sağlam bir temele oturtulabilir. Çünkü Nietzsche, ontolojik ve metafizik varsayımlara içkin "değerleme" mekanizmalarını görünür kılarak, modernliğin süreksizlikçi ufkunun hangi normatif düzenlemelerle mümkün olduğunu açığa çıkarmak konusunda felsefe tarihinde radikal biçimde öne çıkar. Bu bölümde, makalede savunduğumuz "simetrik süreklilik etiği" kavramını Nietzsche'nin kendi düşüncesi içinden türetebilmemiz için, doğrudan onun metinlerine yaslanma olanağına olduğu kadar, çağdaş literatürdeki Nietzsche yorumlarına da başvurarak pozisyonumuzu temellendirebileceğimiz bir aşamaya gelmiş durumdayız.

2.1. "Simetrik Süreklilik Etiği"nin Nietzsche Felsefesindeki Temelleri

Modern yapay-doğal ayrımı, salt betimleyici bir ontolojik tasnif değil; bilme tarzının bizzat değerlendirme kapasitesiyle kaynaştığı bir modern özneleşme rejiminin ürünüyse; bu rejimde "doğa", hesaplanabilirlik ve denetlenebilirlik uğruna "nesne"ye, "yapay" ise üretilebilirlik ve öngörülebilirlik üzerinden "düzen"e çevriliyorsa, görünürde salt ontolojik olan bu ayrımın, aslında daha ilk ortaya çıktığı noktada dahi bir değerlendirme mekanizmasının işlediğini kabul etmek gerekir. Bu nedenle insanın ahlak anlayışının da, filozofların etik teorilerinin de temelinde yatan

değerlerin, sanıldığı kadar dar bir alanda çalışmadıkları; tam tersine, bu tür değerler karşısında tarafsız gibi görünen ontolojik ve metafizik betimlemelerin genealojik anlamda kaynağını oluşturacak kadar geniş bir alana, başka bir deyişle “insan yaşamının bütününe” ve “felsefenin tüm disiplinlerine” nüksetmiş durumda oldukları görülür. Nietzsche’nin genealojik yöntemi burada kritik hâle gelir; çünkü o, “doğa”, “hakikat” ve “ahlâk” gibi kavramların aşkın temellerden değil, belirli güç ilişkileri ve değer ekonomileri içinden türetilmiş olduklarını göstermeye yönelir. Çağdaş Nietzsche yorumcularının bir hattı, Nietzsche’yi güçlü bir anti-metafizik ve anti-moralist naturalizm çerçevesinde okurken (Leiter, 2015), bir diğer hattı onun eyleycilik ve değer koyma süreçlerini dürtüler, alışkanlıklar ve pratikler düzeyinde yeniden temellendirdiğini vurgular (Katsafanas, 2016). Bu iki okuma, yapay-doğal ayrımının “doğal” bir veri değil, belirli bir değerlendirme tekniği olduğunu göstermek açısından, bu çalışmanın amaçlarıyla örtüşen bir literatür zemini oluşturur.

Nietzsche literatüründe “Tanrı’nın ölümü” temasının, teolojik bir motiften ziyade, metafiziğin değer-kurucu fonksiyonunun çöküşü ve bunun açtığı normatif belirsizlik alanı olarak okunması yaygındır. Bu makalede önerilen “simetrik süreklilik” düşüncesi, söz konusu belirsizliği aşmak için aşkın temellere dönmek yerine, değer koymanın dünyevi ve tarihsel koşullarını daha görünür kılmayı hedeflemektedir. Nietzsche’nin metinlerini moral psikoloji ve eyleycilik teorisiyle birlikte okuyan yorumlar (Katsafanas, 2013; Katsafanas, 2016) ile *Genealogy* merkezli etik okuma hattı (Leiter, 2015; Schacht, 1994) bu noktada bize zenginleştirici analitik araçlar sunar.

Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözünün teolojik bir bildirim değil, bir değer dünyasının sökülmesi ve yeni değer koymanın zorunlu hâle gelişi olduğuna ilişkin yorum, Nietzsche literatüründe geniş kabul görür. Tanrı’nın ölümünü sahneye alan anlatı, *Şen Bilim*’de (*Die fröhliche Wissenschaft*) “çılgın adam” (Alm. *Der tolle Mensch*) figürü üzerinden kurgulanır. Çılgın adam, gündüz vakti el feneriyle pazara girip “Tanrı nerede?” diye sorar; alay edilince “Tanrı öldü, onu biz öldürdük” der.

Buradaki figür, modern insanın henüz idrak edemediği bir anlam yitimi, bir boşluk duygusu ve buna rağmen bu yıkımın sorumluluğunu üstlenebilme yetisini temsil eder. Onun zincirleme soruları (“Ufku silen sünger kimdi? Güneşi yerinden kim kopardı? Şimdi nereye gidiyoruz?”) metafizik düzenin çöküşünün yarattığı şaşkınlığı ve yeni değerlerin henüz ortaya çıkmamış olmasının doğurduğu alacakaranlık hâlini açığa çıkarır (Nietzsche, 2001).

Sahnedeki anlatılan, Tanrı’nın ölümünün metafizik, ontolojik, epistemik ve etik düzlemlerin tümünü kat eden bütüncül sonuçlarıdır. Bu çöküş, yalnızca dar anlamda ahlâka değil, ontoloji ve epistemoloji gibi felsefenin en soyut alt disiplinlerine de zemini sağlayan normatifliğin imkânını çökerterek insanı adeta “dilsiz” bir durumda bırakır. Hakikatin ve değerlerin aşkın temeli yok olduğunda, yerlerine neyin geçeceği sorusu kaçınılmaz hâle gelir. Eski metafizik dayanak ortadan kalktığında, ontolojik-epistemolojik tasdik (hakikat) ve etik yönelimin (değer) hiçbir zaman ayrılmadığı, fakat bunu gizleyen metafizik tülün çöktüğü anlaşılır. Tanrı’nın, yani tüm değerlerin “baba figürü”nün ölümü, bu yapının dramatik biçimde görünür kılınmasıdır.

Nietzsche’nin güçlü tespiti şudur: Felsefenin en soyut uğraşları dahi, yaşamı taşıyan değerlerin sürekli yeniden üretiminden beslenir; bu değerlerin yokluğunda “ontoloji” ve “epistemoloji” de işlemez hâle gelir. Tanrı’nın ölümü, bu yanılısamayı kıran bir sınır-deneyimdir. Böylelikle ontolojik “temel”in asla nötr kalamayacağı, her zaman değerleyici bir jest taşıdığı ortaya çıkar; temel çöktüğünde etik de aynı fay hattı boyunca kırılır. Buradan makalenin savunduğu “simetrik süreklilik etiği”nin negatif dayanağı çıkar: Doğa-yapay ayrımını metafizik bir uçurum gibi tesis eden düzen çöktüğünde, bu uçurumun ürettiği etik asimetri de gerekçesini kaybeder. Bu nedenle Tanrı’nın ölümü, simetrik süreklilik etiğinin negatif gerekçesidir: Platoncu metafiziğin —ve onun modern Kartezyen versiyonlarının— doğal olanı yapay olan karşısında ikincilleştiren hiyerarşik yapısı yıkılmıştır. Eski metafiziğin söylemsel baskısı çözülmeyen, simetrik bir etik ortaya çıkamazdı. Ne var

ki bu negatif gerekçe, simetrik süreklilik etiğinin kurulması için yeterli değildir; pozitif bir gerekçeye ihtiyaç duyulur. *Ahlak'ın Genealojisi*'nin (Nietzsche, 1994) birinci denemesinde Nietzsche, değerlerin kökenine inerken efendi/köle ayrımını yalnızca sosyolojik değil, değer-ontolojik bir farklılaşma olarak çözümler. Hınç (*resentment*) üzerinden kurulan “köle ahlâkı”nın icadı (Nietzsche, 1994: I.6–13), “iyi/kötü” (*Gut-Schlecht*) ile “hayır/şer” ayrımının (*Gut-Böse*) üst üste bindirilerek, aşkın bir referansa bağlanarak yeniden çerçeveslendiğini gösterir. “Kötü” kategorisinin icadı, yalnızca etik sınırları değil, var olanın değerlendirilme biçimini de dönüştürür (Nietzsche, 1994: 48–56, 62–64). Sonuç olarak, ontolojik tasvir kılıfına girmiş etik bir rejim ile karşı karşıyayız. Dolayısıyla Kartezyen kopuşun yarattığı sorunların tedavisi de salt ontolojik–epistemolojik değil, etik–ontolojik düzeyin derinliğine inerek birlikte düşünülmelidir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki “Soylu Olan Nedir?” bölümünde ise Nietzsche, “soyluluk”u aşkın bir tözsel üstünlük olarak değil, içkin bir güç ekonomisi olarak betimler: Soylu ruh, ölçüsünü dışsal bir otoriteden değil, doğrudan kendi icrasından alan, kendine yasa koyan tiptir (Nietzsche, 2002: §257, 186–187). Ardından gelen bölümlerde (Nietzsche, 2002: §§260–261), değer koymanın dışsal/aşkın normlara bağlanmadığı; etkin düzenleme ve öz-yasama olarak, “içkinci” bir yaklaşımla kavrandığı açıkça görülür. Bu okuma, Antik Yunan düşüncesinin “sürekli–hiyerarşik” ve modern düşüncenin “süreksiz–hiyerarşik” yapılarının ortak özelliği olan, aşkın merteye farkını icat eden metafiziği genealojik söküme tabi tutar. Nietzsche açısından eylemin yüksek değer üretmesi, merteye-üstü bir dış ölçütle değil, eylemin canlı organizmanın kendi “içkin dinamikleri” ile yaşam gücünü ne ölçüde artırdığıyla değerlendirilir. Bu tabloda, köle ahlâkında olduğu gibi bir hınç üzerinden “dışsal/aşkın” bir otoritenin reddiyle kurulan bir “tepki etiği” söz konusu değildir. Hatta Nietzscheci anlamda bir tür “etik”ten söz edilecekse, bu etik, normatif bir ahlâk kuramından oldukça uzakta, yaşamın tüm değer alanlarıyla ilişkili olacak ve insanın kendi yaşama bağlandığı yerden türetilecektir.

Birinci bölümde göstermiş olduğumuz gibi, Antik Yunan'da sürekliliğe dayalı olarak hiyerarşik olan; modernlikte ise süreksizliğe dayalı, fakat bu süreksizlik üzerinden daha da aşırılaşmış bir hiyerarşi üreten bir etik vardır. Elbette bu, modern etik teorilerin modern öncesindeki “toplumsal hiyerarşi”yi bizzat aşırılaştırdığı anlamına gelmez; buradaki aşırılaşan hiyerarşi, insanı özne olarak toplumsal hiyerarşiden koparıp soyut bir eşitlik fikriyle hemcinsleriyle teoride “homojen” kılar. Ancak bu çalışmada sorunsallaştırdığımız hiyerarşi türü, toplumsal değil, yapay-doğal ayrımına içkin olan hiyerarşidir. Nietzsche ise, gerek süreklilik gerekse süreksizlik hiyerarşisinin dayattığı modeli aşma olanağını bize sağlar; çünkü o, merkezî bir “öz”e göre düzenleyen tek-özdeşlik yerine, hiyerarşi üretmeyen bir çokluk ekonomisini öne sürer. Böylece “simetrik süreklilik etiği”nin pozitif koşulu, Nietzsche'nin felsefesine odaklandığımızda belirginleşir. Böyle bir etikte, ne yapay olanın doğal olan karşısında ne de doğal olanın yapay olan karşısında bir üstünlüğüne izin verilir. Bu nedenle Nietzsche'nin felsefesi, yalnızca insanın yapıp ettiğiyle ürettiği artefaktların doğal olana üstün tutulduğu bir teknoloji-severliğe de, “doğal” olanın sırf doğal olduğu için her zaman teknolojik olana yeğ tutulduğu bir teknofobiye de kapılarını kapatır. Teknofobi, teknoloji-severliğin ters yüz edilerek hiyerarşinin yeniden kurulduğu, en az birincisi kadar sağlıksız ve asimetric bir ilişkilene biçimidir.

2.2. Deneyimsel Değer Koyma: Simetrik Süreklilik Etiğinin Pozitif Gerekçesi ve Temel İlkeleri

Daha önce, simetrik süreklilik etiğinin zorunlu koşulunu oluşturma negatif gerekçesini ortaya koymuştuk. Bu negatif ilke, metafiziğin taçlanmış olduğu dini söylemde, Tanrı'nın ölümü ile “hiyerarşik yapıların dayandığı bir temelin artık kalmaması” olarak özetlediğimiz bir duruma işaret etmektedir. Bu durumu, özgürleştirici bir olgu olarak sahiplenerek bunu, aynı zamanda, “hiyerarşik etik ilişkilene melere neden olan metafizik bir temele başvurmama” yönünde bir ilkeye çevirdiğimizde, yapılmaması gerekenin ne olduğuna dair negatif bir maksim elde

etmiş oluyoruz. Ancak buna ek olarak simetrik süreklilik etiğinin, pozitif olarak işleyen ilkelerinin var olması ve bunları, bu etiğin nasıl işleyeceğine dair kurucu-pozitif ilkeler olarak formüle etmemiz gerekir.

Nietzsche’de değerlerin yeniden üretiminin, dışsal bir otoritenin buyruğu değil, yaşamın içkin dinamiğinin ürünü olduğuna dair bazı saptamalar öne sürüldü. *Böyle Buyurdu Zerdüş’t*teki üçlü dönüşüm (deve → aslan → çocuk), bu saptamaları, pedagojik düzeyde açar: “Deve”, miras alınmış değerlerin ağırlığı altında iki büklüm durumda, geçmişin mirasını taşır; “aslan”, aşkın yasa-ejderhasına “hayır” diyerek gelenek yıkıcılığı ile geçmişten kopan negatif özgürleşmeyi gerçekleştirir; “çocuk”, oyun ve yaratım kipinde olumlayıcı değer koyar (Nietzsche, 2005). “Aslan” metafizik hiyerarşiyi etkisizleştirirken (negatif gerekçe), “çocuk” içkin yaratımın sürekliliğini kurar (pozitif gerekçe). Böylece değer, aşkın bir otoritenin lütfu değil, otonom bir dünya-kurma kapasitesi hâline gelir. O halde, bizim de, simetrik süreklilik etiğinin pozitif gerekçesini, bu üç figür modelinde, “çocuğun değer koyma” biçimine denk düşen bir yapıda formüle etmemiz, Nietzsche felsefesiyle yapısal paralelliğimizi sürdürmemiz anlamına gelmektedir.

Bu çalışma, geliştirdiği “simetrik süreklilik etiği” anlayışının temel pozitif ilkesi ve böylelikle, gerekçesi olarak, Nietzsche’nin terminolojisini zorlamadan fakat yönetsel çekirdeğini sistematikleştirerek “deneyimsel değerlendirme/değer koyma” (*experimentelle Wersetzung*) adını verdiğimiz bir ilkeyi önermektedir. Nietzsche’de “deneme” ve “deneyim”in işlevi, metafiziğin deneyime kapalı rasyonalist epistemolojisine karşı güçlü bir alternatiftir: Değerler, ancak deneyimle sınanarak, geri-beslemeyle revizyona açılarak ve gerekirse geri alınarak; gerekirse revizyon sonrasında tekrar ileri sürülerek meşruiyet kazanır. Meşruiyet, Nietzsche’nin felsefesi bağlamında düşündüğümüzde, sürekli olarak sorgulanan ve sınırları, içeriği, kapsamı dinamik bir devinim hâlinde olan, tamamlanıp bitmemiş, geçici olarak işletilen perspektif kalıplarından başka bir şey değildir. Değerlerin, mutlak, değişime kapalı, metafizik bir içerikleri yoktur. Ancak bu, onları değersiz ya da

rölativist yapmaz. Nietzsche yasa koymaz; fakat yarguların içkin etkiler üzerinden denenebilir, kalibre edilebilir olması gerektiğinde ısrar eder. Deneyimsel değer koyma bu hattı sistematikleştirir: Normatif meşruiyet, aşkın bir buyruktan değil, organizmanın yaşam gücünü artırma/azaltma, güçlendirme/zayıflatma ve bileşim genişletme/daraltma gibi “etki metrikleri” üzerinden, küçük ölçekli denemeler, eşik değerleri ve geri-besleme süreçleriyle üretilir ve sınanır.

Bu çerçevede Nietzsche, Platoncu metafiziğin sert, dikey ve tek-yönlü hiyerarşisini yıkar; hiyerarşi oluşturduğu anda, bir yapıyı bozmaya girişen, a-simetri üretmeye meyilli olduğu sürece tüm ayrımları, “simetriye geri dönmeye çağırır”, özgürleştirici bir değer koymanın “formunu” önerir, ama içeriğini bağlamla belirlenmeye bırakır. Bu değer koyma stratejisi, “neyin daha yüksek değer olduğu” konusundaki, minimalist ölçütü iptal etmez; yalnızca ölçütü, aşkın bir kaynağın değişmez içeriğinin boyunduruğundan kurtararak organizmanın içkin yaşam gücünün etki-temelli sınanmasının bağlamına yerleştirir. Her insan yaşamı için, aynı değerler reçetesi geçerli değildir. Bununla birlikte, her insan için farklılaşan değer içerikleri tamamen keyfi de olamaz; çünkü hangi değerlerin yaşamı yücelttiği, beslediği, hangilerinin körelttiği ve hastalıklı kıldığı, eninde sonunda, Nietzsche açısından sınanabilir semptomlarla koşullanmıştır. Örneğin, insanın bedenini tamamen boşlayarak arzularını bastırmasının sağlıksız olması, bunun, onun yaratıcılığını, otonomisini yok ettiği bir duruma onu sürüklemesi, Nietzsche açısından en geniş ve felsefi anlamıyla, bir “fizioloji” meselesi olarak sınanabilir bir şeydir. Ölçüt, böylece rölativizme düşmeden bağlamsal ama aynı zamanda da, bağlayıcı hâle gelir. Böylelikle, Nietzsche’de yüksek değer koyma rejimi, tek-ölçütlü dikeylik yerine, çoğul karşılaşmalarda etkilerin karşılaştırmalı üstünlüğü ilkesine dayanır. Bu nedenle klasik anlamıyla rölativizmi dışlar; çünkü deneyimsel değerlendirme keyfi bir tercih değil, deneyimsel olarak sınanabilir bir değer üretimine katılımdır.

Bu bölümde geliştirmiş olduğumuz yoruma karşı, Nietzsche'nin metinlerinin yüzeyinde beliren aristokratik tona dikkat çeken ve onun felsefesinin doğasına aykırı biçimde, "simetri" ilkesini adeta onun felsefesine dayattığımızı öne süren bir itiraz tahayyül edilebilir: Buna göre, Nietzsche felsefesinde güç farklarına yapılan vurgu, "yüksek" ve "alçak" tipler, soyluluk figürü, kendine-yasa koyan tipoloji, ilk bakışta belirgin bir asimetri semantiği taşır. Güç farklılıklarını olumlayan bir düşünürden, simetrik bir etik model çıkarmak, onu eşitlikçi bir zemine çekmek için felsefesini çarpıtmak demek değil midir? Bu itiraz, Nietzsche'yi bir çeşit "güç farklarını öven aristokratik düşünür" olarak kavrayan yüzeysel bir okumanın ürünüdür. Nietzsche'nin felsefesini sağlıklı biçimde kavramaya çalışırken, kritik olan, onun hangi tür asimetriyi teşhis ettiği, hangisini ise içkin bir gerçeklik olarak kabul ettiği. Onun genealojik analizleri, "eksik" veya "fazla" güç konfigürasyonlarını görünür kılar; fakat eleştirdiği şey, güç farklarının kendisi değil, bu farkların aşkınlaştırılmış, değişmez normlara dönüştürülmesidir. Efendi-köle çifti, bu dönüşümün hikâyesidir: Değer farkının, aşkın bir hakikat, Tanrı, öz, töz adına dikey hiyerarşiye çevrilme sürecidir. Burada önerilen simetri ilkesi, tam da bu Nietzscheci itirazın üzerinde temellenmektedir: Simetri, tipler arasındaki tüm farkların silinmesi, "eşitlikçi düzleme" indirgenmesi değildir; tipik çoğulluğun korunmasına rağmen, bu çoğulluğu aşkın bir merteye altında dikeyleştiren normatif metafiziğin terk edilerek bu yaşam baskılayıcı değerlendirme biçiminden özgürleşmek demektir. Başka deyişle, simetri, yalnızca, aşkın hiyerarşi yokluğu ile beliren bir tür "yaşamın güçlerini kendi iç dinamiklerine emanet etme" olarak anlaşılmalıdır. Elbette yaşamdaki varoluşsal tiplerin ifade dereceleri, dünyayla ilişkilene biçimleri, yaratım kudretleri arasında gerçek asimetriler bulunur. Ancak hiçbir tip, dışsal bir otorite adına "üst tip" haline getirilmez. Nietzsche'nin "soyluluk" figürü bu yüzden antropolojik bir üstünlük iddiasından çok, otonom "değer koyma" yetisiyle karakterize olur.

Gerek Nietzsche'nin kendi metinlerinde gerekse çağdaş Nietzsche literatüründe gözlemlemiş olduğumuz gibi, bu çalışmada ele aldığımız "simetrik

süreklilik etiği'nin temel motivasyonu olan hiyerarşi-karşıtı bir yapay-doğal ilişkilensinin zemini mevcuttur. Bu ikiliğin Antik Yunan'da bir süreklilik hiyerarşisi içerisinde beliren biçiminin, daha sonra modern felsefede bir süreksizlik hiyerarşisi içerisinde yeniden yorumlanmasına karşı, Nietzsche'nin genealojik felsefesinde temellendirebildiğimiz bu alternatif yaklaşımı "simetrik süreklilik etiği" başlığı altında kavramak mümkündür. Böyle bir etik yaklaşımda, yapay ile doğal olanın birinin diğerine göre ontolojik ya da etik herhangi bir üstünlüğünün bulunmadığı, tam tersine bu her ikisinin, birbiriyle bir çeşit diyalektik ilişki içerisinde konumlandırıldığı simetrik bir ilişki söz konusudur. Bu nedenle 'simetrik süreklilik etiği', önce kavramsal ayrımı hiyerarşik işlevinden arındıran, ardından da değer koymanın içkin ölçütlerini açığa çıkaran dört ilke etrafında formüle edilebilir.

Birinci ilke, yöntemsel hiyerarşisizleştirmedir: 'doğa' ile 'yapay' arasında kurulan karşıtlık, Nietzsche'nin genealojik eleştirisinin tam hedefindeki türden bir ahlâkî-epistemik maskeleye olarak ele alınır. Bu maskeleye, bir tarafı özsel/yerli/masum, diğer tarafı türev/yabancı/bozucu olarak kodlayarak değer koyma sürecini doğal gösterir. Genealoji burada, ayrımı reddetmeyi değil, ayrımın hangi pratikler içinde ve hangi güç ilişkileri üzerinden 'haklı' ve 'meşru' hale getirildiğini deşifre etmeyi hedefler. Böylece simetri, ontolojik bir 'eşitlik iddiası' değil, her iki kutbun da aynı eleştirel şüphe düzeyine tabi tutulmasıdır. Leiter'in ve Schlacht'ın çalışmaları bu ilkenin dayanaklarını sağlam gerekçelerle ortaya koymaktadır (Leiter, 2015; Schacht, 1994).

İkinci ilke, içkinciliktir: normatif ölçüt, aşkın bir yasa ya da dışsal bir amaçtan değil, yaşamın kendi kendini arttırma/azaltma dinamiklerinden türetilir. Bu bağlamda 'değer', bir 'nesne özelliği' değil, belirli bir yaşam biçiminin kendisini sürdürme ve dönüştürme kapasitesidir. Nietzsche'nin 'Tanrı'nın ölümü' teşhisi, tam da aşkın ölçütlerin çöktüğü noktada, bu içkin ölçütlerin geri çağrılmasına zemin açar. Bu okuma, Nietzsche'de eyleyciliği ve değer koymayı dürtülerin örgütlenmesi

ve pratiklerin tekrarı üzerinden temellendiren çağdaş yorumlarla uyumludur (Katsafanas, 2013; Katsafanas, 2016).

Üçüncü ilke, deneysel değerlendirilmedir: simetrik süreklilik etiği, yasaya uygunluk veya salt niyet saflığına değil, pratiklerin görünür etkilerine ve bunların yarattığı geri-besleme mimarisine dayanır. Bu çerçevede 'iyi', önceden verilmiş bir normu taklit etmek değil; bir yaşam formunun kendisini daha zengin, daha çoğul ve daha dayanıklı hale getiren düzenlemeleri seçebilme yetisidir. 'Kötü' ise, aynı yetiyi kurutan, tek-biçimli ve kırılabilir bir varoluş düzeni üreten pratiklerdir. Bu ayrım, Nietzsche'nin ahlaki kavramların zamansız doğrular değil, değer koyma tarzları ve belirli yaşam tiplerinin semptomları olarak anlaşılması gerektiğine dair soykütüksel teşhisiyle uyumludur; dolayısıyla "iyi/kötü" ayrımının kaynağı biçimsel bir evrensellikte değil, yaşamı artıran ya da reaktif biçimde kısıtlayan değerleme rejimlerinde aranmalıdır (Nietzsche, 1994; Nietzsche, 2002). Öne sürdüğümüz ölçütün güç/kapasite üretiminin izlenebilirliğine bağlanması da bu hattı sürdürür: Etik işlev, bir düzenlemenin hangi tür özneleşme ve eyleycilik biçimlerini mümkün kıldığına bakılarak yeniden görünür hale gelir ve normatifliği dışsal bir buyruk olarak değil, eyleyciliğin içkin kuruluşu olarak kavrayan çağdaş Nietzsche yorumlarıyla aynı problem alanına yerleşir (Katsafanas, 2013; Katsafanas, 2016; Leiter, 2015; Nehamas, 1985).

Dördüncü ilke, pedagojik-yaratıcı simetridir: Simetri yalnızca eleştirel bir dengeleme değildir; aynı zamanda öznenin kendisini kurma biçimidir. Nietzsche'de 'kendini aşma' ve 'kendini biçimleme' temaları, doğal olanın 'verili' kalmasına karşı, yapay olanın da 'doğadan kopuş' sayılmasına karşı çıkar. Bu nedenle *tekhne*, doğanın karşısına dikilen bir mekanizma değil; doğanın içkin imkanlarının yaratıcı bir kompozisyonudur. Bu hattı, Nietzsche'yi bir 'kendilik-estetik' projesi olarak okuyan yorumlar belirginleştirir (Nehamas, 1985); aynı zamanda insan-hayvan asimetrisini genealojik olarak çözerek, doğal/yapay ayrımının değer yüklü yüzlerini açığa çıkaran çağdaş tartışmalarla da birleşebilir (Lemm, 2009; Lemm, 2014).

Bu dört ilkenin ortaklaştırdığı kavrayış, 'süreklilik'i tek-özdeşlik değil, hiyerarşi üretmeyen çoğulluğun bir aradalığı olarak yeniden kurar: Doğa ile yapay arasındaki farkı ortadan kaldırmadan, farkın değer hiyerarşisi üretme kapasitesini sistematik biçimde sınırlar. Dolayısıyla simetrik süreklilik etiği, modernliğin doğayı nesneleştiren epistemolojisini de, romantizmin doğayı kutsallaştıran ters-epistemolojisini de aynı genealojik terazide tartarak, etik tartışmayı “doğal mı/yapay mı” ikileminden 'hangi pratikler hangi yaşam kapasitesini üretiyor' sorusuna çevirir.

Sonuç

Bu çalışmada geliştirilen simetrik süreklilik etiği anlayışı, yapay-doğal ayrımının modern öncesi felsefede, bir süreklilik hiyerarşisi içinde konumlandırıldığı, ancak modernlikte aldığı biçimin, bir süreksizlik hiyerarşisine evrilmiş olduğu tespitinden yola çıkarak, bu ayrımın düşünce tarihindeki ele aldığımız en önemli filozofların metinlerinde, salt betimleyici olmaktan ziyade değer-yüklü bir kodlama olarak işlediği tezine dayandırılmıştır. Antik *physis/tekhne* geriliminin ve modern özneleşme programının tarihsel arka planı, çalışmamızın öne sürdüğü modeli geliştirebilmesi ve onun, yapay-doğal ayrımı tarihinde daha önce öne sürülen formülasyonlardan nasıl ayırt edilmesi gerektiğinin açık biçimde ifade edilebilmesi için çalışmanın bir boyutunu oluşturmuştur. Buradaki asıl amaç, yapay-doğal ayrımının salt tarihsel bir izleğini betimlemek değil, çalışmanın geliştirdiği alternatif yapay-doğal ayrımının, gerek modern öncesi gerekse modern felsefede “hiyerarşik” biçimde işlemiş olan yapay-doğal ayrımı karşısındaki farkını ortaya koyabilmek ve hiyerarşik işleyişi yeterince netleştirdikten sonra, simetrik süreklilik etiğinin, hiyerarşik olmayan yapısının sistematik biçimde formüle etmek olmuştur. Çalışmanın Nietzsche'ye odaklanan ikinci bölümü ise, hem yapay-doğal ayrımının ontolojik anlamının etik işlevine göre ikincil olmadığını bu filozof üzerinden temellendirmek hem de projemizin pozitif anlamda normatif bir etik yaklaşımı inşa etmesini sağlamak gibi ikili bir işlev üstlenmiştir. Nietzsche'nin 'Tanrı'nın ölümü'

ve soyluluk/köle ahlâkı analizleri, aşkın ölçütlerin çöküşünün yalnızca 'inanç krizi' değil, değer koyma pratiklerinin yeniden düşünülmesi için bir zorunluluk olduğunu ortaya koymuş bu hatta, simetrik süreklilik etiği; hiyerarşisizleştirme, içkincilik, deneyimsel değerlendirme ve pedagojik-yaratıcı simetri ilkeleriyle formüle edilmiştir.

Çizmiş olduğumuz çerçeve, güncel teknoloji tartışmalarında sık görülen ikisi de rasyonel olmayan uç noktadaki refleksi—ya teknolojik olanı insanî özün düşmanı” ilan etmek ya da “teknolojik olana dogmatik biçimde bağlanmak—aynı anda problematize etmemizi mümkün kılmaktadır. Çünkü *tekhne*, doğanın dışına firar eden saf bir yapaylık değil de doğal süreçlerin içkin imkanlarıyla örülen bir kompozisyon olarak ele alındığında, temel etik soru 'doğal mı/yapay mı' ikileminden özgürleşir ve felsefi olarak çok daha anlamlı olan “hangi *tekhne* pratikleri hangi yaşam kapasitesini üretiyor” sorusuna dönüşür. Bu kayma, hem romantik özcülüğün hem de teknokratik özne-merkezciliklerin kör noktalarını hedef almak gibi felsefi bir kazanım sağlamaktadır. Bununla birlikte, simetrik süreklilik etiği, soyut bir değer teorisi olarak kalmaması gerektiği, Nietzsche'nin “değerleme” kavramının, simetrik bir süreklilik etiğinde başat bir rol oynayabileceğine yaptığımız vurguda açığa çıkmıştır. Bu bağlamda, Nietzsche'den esinlenen böyle bir etik, rölativizme sürüklenmeyen, ama sınanmaktan muaf bir metafiziğe sırtını dayamış bir “ahlak öğretisi” olmayı da reddeden bir tutum olarak belirir. Böylelikle, simetrik süreklilik etiği, yaşamın kendisini, değerlerin sınıandığı bir laboratuvar gibi yeniden düşünmeye bizi çağıran bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar. Değerleri belirlememizdeki ölçütlerin, normların, yaşamla iç içe geçmiş deneyimsel geri-besleme mimarisi üzerinden kurulması, değerlerin inşa ve revizyon sürecinde, her somut bağlamda ampirik ve tarihsel bir sınımayı gerektirir. Bu gereklilik, yaklaşımın zayıflığı değil, Nietzscheci genealojinin metodolojik ciddiyetinden kaynaklanır, çünkü değer koyma, bir kez daha 'doğa'ya veya 'yasa'ya havale edilmeden, pratiklerin ürettiği güç ve kırılabilirlik biçimleri üzerinden yeniden düşünülmalıdır.

From The Ontology of Discontinuity Towards An Ethics of Continuum: A Critique of The Nature-Artifice Dualism

Summary

Elif DURAN

Ph.D. Res. Asst.

İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, İzmir, TR

ORCID: 0000-0001-9359-5805

elif.duran@ikcu.edu.tr

Introduction

Recent acceleration in artificial intelligence and digital technologies has made the artificial–natural distinction a central organizing device in contemporary philosophy of technology and in neighboring debates in cognitive science and neuroscience. Current positions typically interpret the distinction through the lens of ontological continuity or discontinuity: niche-construction accounts, biomimetic approaches, and relational posthumanisms emphasize permeability between organism, environment, and artifact, whereas “normative-exclusionary” critiques insist on an essential rupture and treat technological intervention as a break with nature. The article argues that, across these lines, one dimension remains under-thematized: the artificial–natural distinction does not operate merely as a descriptive classification, but also as an ethical mechanism that installs an evaluative order. More precisely, the distinction historically carries a durable normative surplus that tends to privilege the “artificial” over the “natural,” and this ethical work cannot be reduced to a mere by-product of whatever ontology one adopts. Instead, ontological and ethical functions are reconstructed as two irreducible, co-operative dimensions internal to the distinction’s semantics. Methodologically, the paper combines a selective historical reconstruction (from ancient physis–tekhne to modern Cartesian dualism) with a semantic-genealogical analysis that makes the valuation embedded in the distinction explicit. On that basis, it develops a constructive proposal—an “ethics of symmetric continuity”—that neither returns to the hierarchical continuity typical of ancient ethical metaphysics nor endorses the hierarchical discontinuity characteristic of modernity, but rethinks the distinction via Nietzschean resources.

Nietzschean Genealogy and the Proposal of an Ethics of Symmetric Continuity

The historical argument begins with the observation that the terms already suggest a valuation: “natural” (*natura/nasci*) designates emergence “of itself,” while “artificial” (*artificialis/ars + facere*) denotes what is made by design. Across major philosophical episodes, this opposition repeatedly becomes ethically charged: nature is coded as passive material, deficiency, or mere givenness, while artifice appears as the form-giving activity that produces order, intelligibility, and improvement. In ancient Greek thought the relevant tension is *physis–tekhne*. The paper shows how, even when *tekhne* is situated within the continuity of nature, classical metaphysics tends to stabilize an asymmetry. In Plato, *tekhne*

is aligned with rational form-giving and with orientation toward the intelligible order of Ideas; the ethical aspiration to the good life is tied to ascent from the realm of appearance toward a rationally ordered life, which implicitly privileges the crafted, ordered, and “made” over the merely given. Aristotle integrates physis with immanent teleology and thereby softens Platonic dualism, yet the hierarchy survives in a different register: form is ethically privileged over matter insofar as “the good” is articulated as the actualization of a form. The point is not that ancient thought collapses nature into artifice, but that it frequently treats artifice (as intensified form) as the ethically “higher” way in which nature becomes intelligible and completes its tendencies.

Modern philosophy transforms this tension into a sharp ontology of discontinuity. With the mechanization of nature and the installation of the thinking subject over against *res extensa*, the distinction is redescribed through subject-object and mind-matter dualisms. Yet the article argues that this ontological rupture does not neutralize the ethical charge of the distinction; it amplifies it. Nature becomes an object of calculation and control, while artifice becomes the privileged site of epistemic authority and practical legitimacy. The paper therefore identifies two historically dominant regimes: a “hierarchical continuity” in ancient ethics and a “hierarchical discontinuity” in modernity. Against the temptation to treat hierarchy as a mere consequence of shared ontology, the study insists that ethical asymmetry can be operative even where ontology posits a break: the very gesture of objectifying nature already prescribes a normative stance toward it.

The constructive turn to Nietzsche aims to disclose—and to suspend—the value-creating operations that make these hierarchies appear inevitable. Nietzsche’s genealogical method is used to show that apparently “neutral” metaphysical descriptions are saturated by evaluative practices and power-laden orientations. “God’s death” functions here as a negative condition: it marks the collapse of transcendent guarantees that authorize fixed, vertically ordered value schemes (whether ancient or modern). But the proposal requires a positive basis as well. Drawing on Nietzsche’s analyses of value creation, the immanent normativity of life, and the force-form relation, the paper reconstructs an alternative ethical orientation that refuses to grant intrinsic superiority to either pole. The ethics of symmetric continuity is articulated through four linked principles: (1) methodological de-hierarchization—both “natural” and “artificial” are subjected to the same genealogical suspicion, preventing either from functioning as a covert moral authority; (2) immanentism—normative assessment is grounded in life-processes rather than transcendent measures; (3) experimental valuation—values are treated as revisable hypotheses tested through practice and feedback rather than insulated metaphysical claims; and (4) pedagogical-creative symmetry—*tekhne* is reinterpreted as a creative composition of nature’s immanent possibilities (not nature’s enemy), while “nature” is not romanticized into a sacred norm that condemns artifice. Consequently, the central ethical question shifts from “Is it natural or artificial?” to “Which practices produce which capacities, vulnerabilities, and forms of flourishing?”

Conclusion

The article reframes the artificial-natural distinction as a semantic operator with two co-equal roles: it classifies, but it also orients and evaluates. By reconstructing the distinction’s philosophical history from ancient physis-*tekhne* through modern Cartesian dualism, it argues that both continuity-based and discontinuity-based ontologies have typically generated hierarchical valuations, most often privileging the artificial. Nietzsche’s genealogy then supplies the critical leverage to expose the evaluative regime embedded in

the distinction and the conceptual resources to propose an alternative. The resulting ethics of symmetric continuity does not abolish the distinction; it neutralizes its hierarchical drift and grounds normativity in immanent, experimentally revisable assessments of life-effects. This orientation is intended to be relevant for contemporary debates that oscillate between technophilic triumphalism and technophobic essentialism, replacing both with a more discriminating ethical inquiry into concrete practices and their consequences for human and more-than-human forms of life. In doing so it offers a normative frame for disputes about AI, biotechnology, and technological mediation today. The proposal also foregrounds a research task: specifying and comparing the relevant “life-capacities” in historically situated contexts so that the continuity ethic remains normatively robust without re-introducing covert metaphysical hierarchies.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Angier, T. (2010). *Technê in Aristotle's Ethics: Crafting the Moral Llife*. New York: Continuum.

Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle* (ed. J. Barnes, Vol. 1-2). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bacon, F. (2000). *The New Organon* (ed. L. Jardine & M. Silverthorne; trans. By M. Silverthorne). Cambridge: Cambridge University Press.

Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke University Press.

Berti, E. (2008). Aristotle's Concept of Nature: Traditional Interpretation and Results of Recent Studies. *Evolving Concepts of Nature* (pp. 1-6). Vatican City: Pontifical Academy of Sciences.

Benyus, J. M. (1997). *Biomimicry: Innovation Inspired by nature*. New York: William Morrow.

Borgmann, A. (1984). *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.

Corkum, P. (2016). Ontological dependence and grounding in Aristotle. *Oxford Handbooks Online*. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199935314.013.31. Erişim Tarihi: 28.02.2026.

Descartes, R. (1985a). Discourse on the method. *The Philosophical Writings of Descartes* (ed. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Vol. 1, pp. 111-151). Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes, R. (1985b). Meditations on first philosophy. *The Philosophical Writings of Descartes* (ed. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Vol. 2, pp. 1-62). Cambridge: Cambridge University Press.

Ellul, J. (1964). *The Technological Society* (trans. J. Wilkinson). New York: Vintage Books.

Ernout, A., & Meillet, A. (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.

Guthrie, W. K. C. (1981). *A History of Greek Philosophy* (Vol. 6: Aristotle: An Encounter). Cambridge: Cambridge University Press.

Hadot, P. (2006). *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature* (trans. by M. Chase). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Katsafanas, P. (2016). *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*. Oxford: Oxford University Press.

Katsafanas, P. (2013). *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*. Oxford: Oxford University Press.

Laland, K. N., Matthews, B. & Feldman, M. W. (2016). An introduction to niche construction theory. *Evolutionary Ecology*, 30 (2), 191–202. DOI: 10.1007/s10682-016-9821-z.

Leiter, B. (2015). *Nietzsche on Morality*. London & New York: Routledge.

Lemm, V. (2009). *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. New York: Fordham University Press.

Lemm, V. (ed.) (2014). *Nietzsche and the Becoming of Life*. New York: Fordham University Press.

Nehamas, A. (1985). *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nietzsche, F. (1994). *On the Genealogy of Morality* (trans. by C. Diethe; ed. K. Ansell-Pearson). Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (2001). *The Gay Science* (trans. by J. Nauckhoff; ed. B. Williams). Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (2002). *Beyond Good and Evil* (trans. by J. Norman; ed. R.-P. Horstmann & J. Norman). Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (2005). *Thus Spoke Zarathustra* (trans. by G. Parkes). Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum, M. C. (1995). *Aristotle's De Motu Animalium*. (Corrected paperback ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Odling-Smee, F. J., Laland, K. N. & Feldman, M. W. (2003). *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Oxford Latin Dictionary. (2012). *Oxford Latin Dictionary* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.

Plato. (2013). *Republic, Volume I: Books 1–5* (ed. & trans. C. Emlyn-Jones & W. Preddy). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Schacht, R. (ed.) (1994). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press.

Richardson, J. (1996). *Nietzsche's System*. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Vernant, J.-P. (2006). *Myth and Thought Among the Greeks*. New York: Zone Books.

Vogel, S. (2013). *Comparative Biomechanics: Life's Physical World*, Princeton, NJ: Princeton University Press.