

ISSN : 0378-2816
E-ISSN: 2667-7644

FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy
Archives de Philosophie
Archiv für Philosophie

Sayı/Issue: 52, Yıl/Year: 2020





Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Papers and the opinions in the Journal are the responsibility of the authors.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası,
hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
*This is a scholarly, international, peer-reviewed, open-access journal published
biannually in June and December.*

Sahibi / Owner

İstanbul Üniversitesi / *Istanbul University*

Yayın Sahibi Temsilcisi / Representative of Owner

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arkivi Dergisi
sahibi adına temsilcisi Prof. Dr. Hayati DEVELİ (İstanbul, Türkiye)
*Representative of the owner on behalf of Istanbul University Faculty of Letters
Journal of Archives of Philosophy is Prof. Dr. Hayati DEVELİ (Istanbul, Turkey)*

Sorumlu Müdür / Director

Murad OMAV

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü,
34459 Beyazıt İstanbul - Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 /15998
E-mail: felsefearkivi@istanbul.edu.tr
<http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr>

Yayıncı Kuruluş / Publishing Company

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul - Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Baskı / Printed in

İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Müc. San. Tic. Ltd. Şti.
2. Matbaacılar Sitesi 3NB 3 Topkapı / Zeytinburnu,
İstanbul - Türkiye
www.ilbeymatbaa.com.tr
Sertifika No: 17845



DERGİ YAZI KURULU / MANAGEMENT

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Editörler / Editors

Doç. Dr. Özgüç GÜVEN

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Murad OMAV

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Başak KURTULDU

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Çağla ÖZCAN

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Yayın Koordinatörü / Publication Coordinator

Dr. Didem ÇOBAN SARI

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dil Editörleri / Language Editors

Elizabeth Mary EARL

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Alan James NEWSON

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abderezak BELAGROUZ

Université de Sétif, Sétif, Cezayir

Prof. Dr. Jean-Yves BÉZIAU

University of Brazil in Rio de Janeiro, Brezilya

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. John CORCORAN

University of Buffalo, New York, ABD

Prof. Dr. Ayhan ÇİTİL

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Katarzyna GAN-KRZYWOSZYŃSKA

Adam Mickiewicz University, Poznań, Polonya

Prof. Dr. Martine LEBOVICI

Université Paris Diderot Paris 7, Fransa

Doç. Dr. Piotr LEŚNIEWSKI

Adam Mickiewicz University, Poznań, Polonya

Prof. Dr. Graham PRIEST

The City University of New York, New York, ABD

Dr. Hab. Mariusz TUROWSKI

University of Wrocław, Poznań, Polonya

Prof. Dr. Ioannis VANDOULAKIS

Hellenic Open University, Atina, Yunanistan

Prof. Dr. Douglas WALTON

University of Windsor, Ontario, Kanada

Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO

The American University in Cairo, Kahire, Mısır

Prof. Dr. John WOODS

University of British Columbia, Britanya Kolumbiyası, Kanada

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Enver ORMAN

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Uğur EKREN

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Yücel YÜKSEL

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Cüneyt KAYA

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Abdurrahman ALIY

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Nazlı İNÖNÜ

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Nedim YILDIZ

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Ertan KARDEŞ

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Cahid ŞENEL

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Vedat KAMER

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Arzu İBİŞİ TEMELLI

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Egemen KUŞCU

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Walter Benjamin Düşüncesinde Teknik: İmkanlar, Eleştiri ve Politik Eylem <i>Technique in Walter Benjamin's Thought: Possibilities, Criticism and Political Action</i> Murat Ertan Kardeş	1
Nietzsche on the Value of Life and Truth <i>Nietzsche'de Hayatın Değeri ve Hakikat Üzerine</i> Musa Duman	19
Schopenhauer'ın Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine <i>On Schopenhauer's Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason</i> Kubilay Hoşgör	41
Varlık ve Hiçlik Bağlamında Jean-Paul Sartre'in Estetik Teorisi <i>Sartre's Aesthetic Theory in the Context of Being and Nothingness</i> Nermin Urgancı	59
Nietzsche'nin Nihilizm Söylemi <i>Nietzsche's Discourse of Nihilism</i> Mazlum Dürre	83
Yeryüzü ile Yeni Bir İlişki: Biyosantrizm ve Derin Ekoloji <i>A New Relationship with The Earth: Biocentrism and Deep Ecology</i> Ayşe Bilge Demir	97
Hilbert, Matematiğin Temelleri ve Görü <i>Hilbert, Foundations of Mathematics and Intuition</i> Özgüç Güven	113



Walter Benjamin Düşüncesinde Teknik: İmkanlar, Eleştiri ve Politik Eylem

Technique in Walter Benjamin's Thought: Possibilities, Criticism and Political Action

Murat Ertan Kardeş¹ 



¹Istanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı,
İstanbul, Türkiye

ORCID: M.E.K. 0000-0003-3938-5780

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Murat Ertan Kardeş,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı,
İstanbul, Türkiye
E-mail/E-posta: ertan.kardes@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 10.05.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
17.05.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
19.05.2020

Kabul/Accepted: 20.05.2020

Atıf/Citation:

Kardeş, Murat Ertan. (2020). "Walter Benjamin Düşüncesinde Teknik: İmkanlar, Eleştiri ve Politik Eylem" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 52: 1-18.
<https://doi.org/10.26650/arc2020-001>

ÖZET

Bu yazı Walter Benjamin'in teknik kavrayışının katmanlarını göstermeyi hedeflemektedir. Onun teknik meselesi ancak deneyim ve politik eylem kavramları ekseninde anlaşılabilir. Mevcut yazı, W. Benjamin'in Scheerbart üzerine düşüncelerinden "ikinci Teknik" (*zweite Technik*) kavramına, kolektif beden (*Leib*) fikrinden deneyim (*Erfahrung*) anlayışına, mimarinin modern yaşamda kanonik bir özellik taşımasından devrimci eyleme filozofun teknik kavrayışının geçişliliğine vurgu yapmaktadır. "Deneyim ve Yoksulluk", "Din olarak Kapitalizm" ve "Teknik Yeniden-Üretilebilirlik Çağında Sanat Yaptı" metinleri arasında mesele ortaklığına odaklanılmıştır. Aynı zamanda teknik ve tekniklik bahsinin metinler arasındaki ilgiyi kavramak açısından niçin bağlayıcı olduğunun üzerinde durulacaktır. Yöntem olarak filozofun erken dönem yazılarıyla son dönem yazıları arasında kopuş tezi yerine süreklilik ve tematik farklılaşma tezinin sadık bir okuma sunulmaktadır. Temel iddiamız ise Walter Benjamin açısından, gerçek bir politik örgütlenmenin ikinci teknik üzerinde birinci tekniğin baskısına son verecek bir eylem olduğudur. Başka bir deyişle W. Benjamin'in teknik kavrayışı bir yandan düzenin işleyişine ilişkin radikal bir eleştiriye diğer yandan da tüm kitlesel fantazmagoryaların kıldığı bir politik anı içermektedir. Bu bağlamda ikinci doğa kavramı filozofun güncelliğini kavramak açısından kilit bir öneme sahiptir. Benjamin açısından gerçeklik ve ütopya ilişkisi birbirlerine paralel bir okuma stratejisine aittir. Benjamin'in kent mekanı üzerinden görünür kıldığı fantazmagoryalar aynı zamanda devrimci bir eylem için insanlığın saklı kalmış güçlerinin güncellenmesinin imkanlarını barındırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Walter Benjamin, teknik, deneyim, politik eylem, ikinci teknik

ABSTRACT

The purpose of this article is to indicate the dimensions of Walter Benjamin's conception of "technique". It is argued that the only way to understand his problematic technique is by considering the concepts of experience and political action. The present article emphasizes the philosopher's transitivity of technical understanding through a wide range of reflections including Benjamin's thoughts on Scheerbarts to "second technique" (*zweite Technik*), from his idea of collective corpus (*Leib*) to his understanding of experience (*Erfahrung*), and from the canonic

feature of architecture in modern time to revolutionary action. We focused on the common issues in the texts of Benjamin entitled "Experience and Poverty", "Capitalism as Religion" and "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproducibility". At the same time, we stress why the technical question and technicality are central issues in order to understand other Benjamin texts. We use the thematic continuity and differentiation thesis as a method instead of disengagement in his writings. Our essential thesis in this article is that according to Benjamin, a true political organization is an action which puts an end to the domination of the first technique over the second technique. In other words, Benjamin's conception of technique implies on the one hand a radical criticism of the existing order and on the other hand a political moment where all the phantasmagorias of the masses dissolve. In this context, the phantasmagorias, made visible through urban space, are at the same time possibilities for a revolutionary action in order to actualize the hidden forces of humanity.

Keywords: Walter Benjamin, technique, experience, political action, second technique

Giriş

Artık Walter Benjamin okumaları ve alımlamaları filozofun ne kadar materyalist ne kadar teolog olduğu veyahut bu alanların birbirleriyle ne ölçüde uyumlu ya da çelişik olduğunun soruşturması etrafında gerçekleşmemektedir. Benjamin okumalarındaki zenginleşme filozofun külliyatının bütünlüklü olarak ortaya çıkmasıyla mümkün hale gelmiştir. Onun sadece Weimar sorunları bağlamına sığdırılmayacak çaptaki çalışmalarının değeri giderek daha fazla anlaşılmıştır. 1972-1999 tarihlerinde yayımlanan ve temel referans kaynağına dönüşen *Gesammelte Schriften I-VII*'nin yanı sıra ilk cildi 2008'de¹ yayımlanmaya başlayan, toplamı 21 cilt olarak tasarlanan *Werke und Nachlaß* başlıklı ilk toplu eleştirel edisyonu, bu zenginleşmenin tezahürleri olarak görülebilir. O halde kendisine Benjamin'de teknik sorununu odak olarak seçen bu yazı, Berlinli düşünürün deneyim ve politik eylem kavramlarını teknik kavrayışı etrafında berraklaştırmayı denemektedir. Başka bir deyişle, Benjamin'in teknik kavrayışının çağdaş sorunlara yanıt verebilme imkanı onun "gerçek bir politika" arayışıyla bağlantısını da ortaya koymaktadır.

Mevcut yazı, Benjamin'in Scheerbarth üzerine düşüncelerinden "İkinci Teknik" (*zweite Technik*) kavramına, kolektif beden (*Leib*) fikrinden deneyim (*Erfahrung*) anlayışına, mimarinin modern yaşamda kanonik bir özellik taşımasından devrimci eyleme filozofun teknik kavrayışını gösteren unsurlara vurgu yapmaktadır. Benjamin'in metinlerine dair yöntemsel bir zorluk olan çalışmalarının parçalı ve bölüntülü olması gerçeği bu geçişliliğin gösterilmesinde işimize yarayacaktır. Aynı zamanda "teknik" ve "tekniklik" bahsinin metinler arasındaki ilgiyi kavramak açısından niçin bağlayıcı olduğunun da üzerinde durulacaktır.

Teknik meselenin bu bağlayıcılığı şüphesiz tekniğin ne teknolojiye ne de araç ve aygıtlara indirgenemezliğinde yatmaktadır. Benjamin perspektifinde, tekniğin araç olma halini mümkün kılan, tüm dönüşümleri tarihsel ve toplumsal düzlemlerde kavrayarak, süreci tersine çevirme veyahut ona yeni bir politik amaç sunma çabası vardır. Bu çaba da tekniği bir dünya tavrı olarak

1 Bkz. Walter Benjamin, *Werke und Nachlaß, Kritische Gesamtausgabe*, Band III: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, hg. von Uwe Steiner, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2008. 2020 başı itibarıyla Cilt 3, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 16 ve 19 yayımlanmıştır.

tüm “deneyim”, “yaşantı” ve “kolektif eylem” alanlarının içerisinde kavramayı gerektirmektedir. Bu durumda Benjamin’in erken dönem yazılarıyla son dönem yazıları arasında ilgisi kurulan kısmen yaygın kopuş tezi yerine bir süreklilik hatta tematik bir farklılaşma olduğuna dair olabildiğince sadık bir okuma sunulmaya çalışılacaktır. Böylelikle hem “deneyim” ve “kolektif beden” fikrinin çıkış noktaları incelenecek hem de bu çıkışların Benjamin’i “devrimci fikrinin” oluşumundaki etkileri vurgulanacaktır.

1. Deneyim

Benjamin’de teknik bahsinin anlaşılmasının birinci katını deneyim kavramıyla açmak mümkündür. Benjamin, XX. yüzyılın başında üniversite kürsülerindeki hakim neo-Kantçı hocaların deneyim kavramsallaştırmalarından hoşnutsuzdur. Aslında bu hoşnutsuzluk Frankfurt Okulu filozoflarının birçoğuyla ve Martin Heidegger ile az sayıdaki ortak noktalarından biridir. Yaygın neo-Kantçılıklar (Marburg² ve Baden Okulları³) ya deneyim alanının nesnelleştirilebilir bilgisine yönelme arzusu taşımaktaydılar ya da bu yönelimin bilimselci deneyim anlayışını olumlayarak onu yaşantılarla [*Erlebnis*] canlandırmak çabasına girişmişlerdir. Benjamin deneyimin rasyonelleştirilmesi çabasına olduğu kadar onun yaşantılarla yeniden diriltilmesi arzusuna da uzak duruyordu. Benjamin’in Immanuel Kant felsefesinin deneyim üzerinden nesnel bilgiye indirgenmesine karşı çıkmıştır. Çünkü onların bu tutumu Kant felsefesinin ufkunu matematiksel bir fizik kavrayışıyla sığlaştırmaktadır. Oysa Benjamin’in arayışı modern çağın matematiksel fizik paradigmasına sığdırılabilir yoksul bir deneyim kavramı ve içeriği değil aksine zengin ve içinde *Geistige* (ruhani) boyutları olan hakiki bir deneyimdir.

Benjamin açısından felsefenin görevi deneyim kavramını kesin ve öngörülebilir bilgi ile özdeşleştirmek olamaz⁴. Benjamin’in kendi felsefi programındaki amacı deneyim kavramına hak ettiği önemi sağlayacak “üstün bir deneyim kavramı” [*eines höhern Erfahrungsbegriffes*] ile uğraşan bir düşünce geliştirmektir⁵. Benjamin Neo-Kantçıların, zamansal, ruhani/ zihinsel bir deneyimi yok saymalarından hareketle, kendi deneyim kavramını ortaya koymaya çalışmaktadır. Benjamin, Kant’ın kendisine karşın, “üstün bir deneyim kavramını” yakaladığını düşünmektedir.

Benjamin bu program doğrultusunda üstün bir deneyim kavramı etrafında birtakım politik pratiklere katılmıştır. Eğitimci Gustav Wyneken ile tanıştığı Haubinda okulu deneyimi, gençlik hareketlerine katılımı, Berlin dışında Freiburg’da ikameti vb. süreçler Benjamin’in gençlik hareketlerinin politikliğini kavraması açısından attığı ilk tohumlardır. Tersinden söylenilecek olunursa, politikliği düşünmenin ilk adımı gençlik ve topluluk [*Gemeinschaft*] üzerine geliştirdiği kavrayışlardır. Benjamin’in gençlik militanlığı, devlet okullarının örgün eğitim dışında bir eğitim

2 Bkz. E. Cassirer, P. Natorp, H. Cohen, *L'école de Marbourg*, Paris: Les éditions du Cerf, 1998

3 Bkz. Heinrich Rickert, *Science de la culture et science de la nature* suivi de «Théorie de la définition», çev. M. Launay, A.H. Nicolas, C. Prompsy, Paris: Gallimard, 1997. Bkz. Heinrich Rickert, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire: une introduction*, çev. B. Hébert, Toulouse: Presses Universitaire du Mirail, 1998

4 Bkz. Walter Benjamin, „Über das Programm der kommenden Philosophie“, in *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, 157-171.

5 W. Benjamin, *GS*, II-1, 160.

kavrayışı⁶ geliştirme çabalarına ortak olmasıyla başlamıştır⁷. Bu çabasına paralel olarak Freiburg'ta derslerini izlediği Heinrich Rickert'in neo-Kantçılığını, Wyneken'in Kantçılık eleştirisini gözlemledi. Benjamin başlangıçtaki fikirlerini bu gençlik hareketi ve üniversite sahnelerinde ortaya koymuştur.

Berlinli düşünürün gençlik hareketlerinin zengin hedefleri olmasına rağmen başarısız olması onu yıldırمامış, bu *Gemeinschaft* (topluluk) arayışından teorik dersler çıkarmıştır. Benjamin'in bu dönemdeki *Geistige* bir *Gemeinschaft* arayışını Kurtul Gülenç, zihinsel çabaların politik bir kolektivitenin yerine geçemeyeceği, topluluk arayışının ise toplumsal çelişkileri aşmakta yetersiz kalacağı olarak ortaya koymaktadır⁸. Benjamin'in gençlik arayışı, Wilhelm dönemi burjuva *Gesellschaftına* (toplumuna) karşı bir tepkiyi içermekteydi. Yahudi teolojisinin Benjamin düşüncesinde konumlanması da tam bu sebepten dolayı ne Siyonizm lehine olmuş ne de burjuva dünya yurttaşlığı ve evrenselcilik figürleri etrafında şekillenmiştir. Benjamin'in topluluk arayışı bu iki imkanın dışında bir yere işaret eder. Bu durumda Benjamin'de Yahudi kültürü de kendi sol politik seçimlerinin fikir dünyasında kalmaktadır - kendi başına bir politik yönelim olarak değil. Benjamin özel bir topluluk fikri ve deneyimi arayışını yıkan temel unsur 1. Dünya Savaşı olmuştur. Topluluk odaklı bir politik deneyim fikri kırılma yaşamıştır.

Gençlik imgesinde aradığı şey, *Mektuplaşmalar'da*⁹ görüldüğü gibi, yabancılaşmış bir toplumda atomize olmuş bireyin aşılmasına yönelik tutumların neler olabileceğidir. Berlinli filozof, özel ve bireysel bir ruh ve irade arayışıyla kurtuluşu bulma fikrine çoktan sırt çevirmişti. Bu dönemde geliştirilen "dinsellik" [*Religiosität*]¹⁰ kavramı, bireyin kendi konfor alanının ve burjuva toplumunun değerleri dışında yeni bir toplumsallıktaki arayışını anlatmaktadır. Çağın kültür krizine ve sekülerleşme olarak çağın dindışılığına (dini ya da seküler) karşı yepyeni bir eğitim kavrayışı geliştirilmektedir: Dinselliğin mekanı, üst düzey zihinselliğe sahip topluluk fikri olarak kavranmaktadır.

O halde Benjamin'in başlangıç meseleleri açısından topluluk arayışı zengin deneyimin kaynağı olarak görülmektedir. Benjamin'in küçük ve zihinsel topluluk yaratımından deneyim yoksullaşması meselesinin toplumsal boyutunu düşünmeye girişmesi arasındaki ilgi ortadadır. Benjamin topluluk üzerinden çözüm araştırma girişiminden vazgeçince, bu bahis etrafında

6 Bkz. Walter Benjamin, „Die Schulreform, eine Kulturbewegung“ içinde *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, 12-16.

7 W. Benjamin'in bu dönemki deneyimleri hakkında oldukça fazla sayıda yayın mevcuttur. Bkz. Esther Leslie, *Walter Benjamin*, London: Reaktion Books, 2007. Bkz. Uwe Steiner, *Walter Benjamin, An Introduction to his Work and Thought*, çev. M. Winkler, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010. Bkz. Bernd Witte, *Walter Benjamin*, çev. M. Tüzel, İstanbul: YKY, 2002. Ayrıca bkz. Walter Benjamin, *Technique et Expérience, Mélancolie de Gauche et Autres Textes*, Paris: Eterotopia France, 2016

8 Kurtul Gülenç, "Sınırdaki Olmak ya da Yaşamda Kalmanın Halleri", içinde (haz.) M. Ertan Kardeş, *Dar Kapıdaki Mesih, Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, İstanbul: İthaki, 2017, 61-77.

9 Walter Benjamin, *Briefe 1*, 65.

10 Bkz. Walter Benjamin, "Dialog über die Religiosität der Gegenwart", içinde *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, 16-35.

kavradığı meseleleri başka bir toplumsallık ve gerçek bir politika arayışıyla çözümlenmeye girişmiştir¹¹.

Marino Pulliero, *Otantiklik Arzusu, Walter Benjamin ve Alman Bildung Mirası* başlıklı çalışmasının “Deneyim” [*Erfahrung*] kısmında, Benjamin’in bu ilk dönem meselelerinden hareketle üç farklı deneyim momenti yakalanabileceğini ortaya koymaktadır¹²: Birincisi, filistinizmin deneyim anlayışının eleştirisi olarak Wyneken döneminin *Jugendkultur* ilkelerine dayalı otantik deneyim araştırması¹³. İkincisi Kantçı sistem içerisindeki *Erfahrung* kavramının kendisini merkeze alan felsefi bir eleştiri¹⁴. Üçüncüsü ise deneyim kavramının belirli bir tarih felsefesi ve yeni bir deneyim içeriği araştırmasının merkezine dönüştüğü anlayışın gelişmesi. Buna göre “Deneyim ve Yoksulluk” metninden tekniğin bütün ilişkileri tersine çevirdiği dünya manzarasına ve Pulliero’nun deyimiyle deneyimin ikamesi [*Ersatz*] olarak *Aura* yitimi tartışmasına deneyim kavramı etrafında bu üç dönüştürücü momentin izlerini bulmak mümkündür¹⁵. Bu moment bir yandan kendinde özgün dinamikleri barındırmakta ancak diğer yandan da temel meselelerle yeniler birbirlerine eklenerek gelişmektedir.

Bu doğrultuda Benjamin’in “Deneyim ve Yoksulluk”¹⁶ metninde geliştirmiş olduğu kavrayışla teknik meselesi arasında ilgiyi kavramak aynı zamanda 30’lu yıllardaki tarih kavramı fikri arasındaki sürekliliğin izini sürmek kadar önemli görünmektedir. Benjamin, bu metninde, yaşlı kuşakla genç kuşak arasındaki deneyim aktarımının sözel boyutuna vurgu yapar I. Dünya Savaşıyla bu aktarımın iletilmemesi yani suskun kalınmasının büyük bir kesintiye yol açtığını vurgular. Buna göre muharebe alanlarından eve dönen askerler, “sessiz” bir şekilde dönmüşlerdir. Artık sözel iletişimi sağlayacak deneyimleri yoktur. Kuşaklardan kuşaklara geçen sözel anlatının imkanı ortadan kalkmıştır. Benjamin’e göre tekniğin gelişmesi ve yayılması insanlar arasında yeni bir tür yoksulluk oluşturmuştur. I. Dünya Savaşı bu teknik dönüşüme neden olmuştur. Bahsedilen deneyim yoksullaşması sadece özel deneyimleri değil, bütünüyle insanlığın deneyimlerini kapsamaktadır; bu da yeni bir tür barbarlıktır¹⁷.

“Deneyim ve Yoksulluk” metni Benjamin’in kolektif deneyim dışında deneyimin mümkün olmadığı tezini vurguladığı diğer metinleriyle bağdaşmaktadır. Filozofun odağı, teknik ve deneyim kaybı üzerinden ilgiyi tersine çevirmek; başka bir deyişle teknik serpilmenin yeni bir

11 Bkz. M. Ertan Kardeş, “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, içinde (haz.) M. Ertan Kardeş, *Dar Kapıdaki Mesih, Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, İstanbul: İthaki, 2017, 34. :” Benjamin, ezilenlerin geleneği açısından hukuk momentinin kırıldığı bir özgürleşmeden söz eder. Benjamin “tehlikeli” addedilen Schmitt’ten bile daha radikal bir şiddet teorisi üretir aslında: Buna göre “gerçek politika” sadece “gerçek adaleti” yürürlükteki yasayı ortadan kaldırarak yaratabilecektir.”

12 Marino Pulliero, *Le Désir d’authenticité. Walter Benjamin et l’héritage de la Bildung allemande*, Paris: Bayard, 1002-1005.

13 Pulliero, *a. g. e.*, 1002.

14 Pulliero, *a. g. e.*, 1003.

15 Pulliero, *a. g. e.*, 1004 - 1005.

16 Bkz. Walter Benjamin, „Erfahrung und Armut“, içinde *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, 213-219.

17 Bkz. W. Benjamin, *a. g. e.*, 215. : “ Diese Erfahrungsmut ist Armut nicht nur an privaten sondern an Menschheitserfahrungen überhaupt. Und damit eine Art von neuem Barbarentum“.

kolektivitenin imkanı olarak araştırılmasını sağlamaktır. Benjamin, Paul Scheerbart'ın *Lesabéndio: Bir Asteroid Romani*¹⁸ kitabı üzerine yazdığı iki denemede¹⁹, insanlığın teknik ayağından hareketle kendisini daha insanca inşa edebileceğine vurgu yapar. Hiçbir *aurası* olmayan cam mimari²⁰ fikrini ortaya koyan Scheerbart, varolan tekniğin nasıl ilerleyeceğine dair bir bilim kurgu yazmaktansa, tekniğin insanlığın *telosu* olan mutluluğa nasıl ulaşacağını tasarlayan bir bilim kurgu yazmıştır. Böylelikle Scheerbart'ın amacı “uçan arabalar” çağını resmetmektense, yepyeni bir çağın imgelerini düşlemek olmuştur. Benjamin, Scheerbart'tan hareketle “teknik *pathos*” unu ve “makine *pathos*” unu²¹ düşünme imkanını bulmuştur.

Berlinli filozof açısından mimari tüm üretimin üstün ölçüğü olmaya başlamıştır. *Aurası* olmayan cam ve iz bırakması zor olan demir konstrüksiyon²², mimarideki yeni teknikleri anlatmaktadır. Benjamin, doğadaki güçleri sömüren ve zapturapt altına alan teknik bir gelişim yerine tekniğin *pathos*unu kavrayan ve tekniğin tamamlanmasını insanlığın hizmetine sokmak isteyen bir okumayı gerçekleştirmektedir. “Zum Planetarium”²³ metni bu ikili kavrayışı en yetkin şekilde ortaya koymaktadır. İnsanlığın gelişmesi Benjamin'in gözünde, henüz başlamaktadır; teknolojinin gelişimini insanlığın gelişmesi olarak görmek yanıltıcı olacaktır:

“Tür olarak insan evrimini binlerce yıl önce tamamladı; tür olarak insanlık ise gelişmesine ancak şimdi başlıyor. Teknolojide, insanlığın kozmosla temasının, halklar ve aileler içindeki temasından farklı ve yeni bir biçim kazandıği bir *physis* düzenleniyor. İnsanlığın zamanın içlerine doğru uçsuz bucaksız yolculuklara çıkmasını mümkün kılan hız deneyimini düşünün. [...] Sahici bir kozmik deneyimin ihtilaçları, doğanın “Doğa” diye adlandırmaya alışkın olduğumuz o küçük parçasıyla sınırlı değildir. Son savaşın yıkım gecelerinde insanlığın çatısı,

18 Bkz. Paul Scheerbart, *Lesabéndio: Bir Asteroid Romani*, çev. Ç. Ünalay, İstanbul: Paris Yayınları, 2017.

19 Bkz. Walter Benjamin, „Paul Scheerbart: Lesabéndio“, in *Gesammelte Schriften*, Band II-2, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, 618-620. Bkz. Bkz. Walter Benjamin, „Sur Scheerbart“, in *Gesammelte Schriften*, Band II-2, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, 630 - 632.

20 Bkz. Paul Scheerbart, *Glass Architecture*, çev. J. Palmes, Edited with an introd. by Dennis Sharp. New York: Praeger, 1972, 41-74.

21 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band VII-2, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser unter Mitarbeit von Christoph Gödde, Henri Lonitz und Gary Smith, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, 880.

22 Bkz. Alfred Gotthold Meyer, *Construire en fer, Histoire et esthétique*, préface de Walter Benjamin, çev. M. Roffi, L. Biétry, Paris: InFolio, 2005. Bkz. Walter Benjamin, „Bücher, die lebendig geblieben sind“, *Gesammelte Schriften*, Band III, Herausgegeben von Hella Tiedemann-Bartels, 169-171. W. Benjamin edebiyat kitapları dışında sevdiği dört kitabı şu şekilde sıralamaktadır:

1) Alois Riegl, *Die spätromische Kunst-Industrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*. 1901

2) Alfred Gotthold Meyer, *Eisenbauten, Ihre Geschichte und Ästhetik*. 1907.

3) Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. 1921.

4) Georg Lukács. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. 1923.

23 Bkz. Walter Benjamin, „Zum Planetarium“ in *Einbahnstraße*, *Gesammelte Schriften*, Band IV-1, Herausgegeben von Tillman Rexroth, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, 146-148.

saralının saadetini andıran bir duyguyla sarsıldı. Savaşı izleyen ayaklanmalar da, bu yeni gövdeyi denetim altına alma yolunda girilmiş ilk denemelerdi. Proletaryanın gücü, onun nekahetinin göstergesidir. Kendisini iliklerine kadar bu güçle disipline etmezse, barışçı tartışmaların hiçbiri onu kurtaramayacaktır. Yaşamakta olan, yıkımın cinnetini ancak üremenin coşkusuyla yenebilir.”²⁴

Benjamin’in, Scheerbart üzerinden geliştirdiği Jan Sieber’in “Walter Benjamin’in Teknik Kavramı” makalesinde vurguladığı gibi “kolektif beden ütopyasıdır”²⁵. Sieber, Benjamin’in “gerçek bir politikacı” arayışının imkanı olarak insan ile doğa arasındaki ilişkinin teknik dolayımı kolektif bir beden (*Leib*) oluşturma ütopyası geliştirdiğini göstermektedir. Böylelikle Sieber, Benjamin’in teknolojik olmayan bir teknik kavramı geliştirdiğini vurgulayarak, teknik dolayımın insanlığın mutluluğu hizmetinde bir *a-telos* olduğunu savlamaktadır. Politika, mutluluk ve kolektif beden arasında bağlantıyı sağlar. Politik özne, özgür bir topluluğun beden olarak örgütlenmesidir. Böylelikle *Lesabendio*’da doğanın bütünüyle tahakküm altına alınması düşüncesi bir kenara bırakılırken, teknik doğadan özgürleşme imkanı olarak düşünülür. Benjamin’in Scheerbart okumasından çıkan perspektif budur.

Benjamin, ilk yazılarında ortaya koyduğu teknik alete ve teknolojiye indirgenemeyecek teknik kavrayışıyla kendi ütopya kavrayışını insanın teknoloji aracılığıyla doğaya hakim olması olarak değil, insan ile doğa arasındaki yepyeni bir ilişkiselliğin keşfi olarak düşünmektedir. Filozofun bu dönemdeki kavrayışı dönüşerek ve farklılaşarak sürekliliğini diğer metinlerinde sürdürmektedir. Bu anlamda, Benjamin’in fiili durum ile ütopyik tahayyülü aynı anda düşünmesinin bir ürünü olarak deneyim yitimi olarak teknik gelişme ve kolektif bir bedenin kurulması olarak teknik dolayımı arasındaki çift taraflılığı kavraması düşüncesinin özgünlüğüne işaret eder. Benjamin’in tarihsel deneyim ve politik praksise geçişinde bu sürekliliği yakalamak gerekmektedir. O halde deneyim yoksulluğundan kurtuluşu gözetten bir praksi hem teknik eleştirisi olarak hem de ütopya talebi olarak kavramak gerekmektedir.

2. Teknik Gelişme

Ernst Jünger tarafından yayına hazırlanan “Savaş ve Savaşçı” derlemesinin²⁶ eleştirisini içeren “Alman Faşizmi Teorileri” (1930) başlıklı Benjamin yazısı bu çift taraflılığı yetkin bir şekilde göstermektedir. Benjamin, teknik gelişmenin imkan yarattığını düşünmekle birlikte, savaş yapma tarzında açığa çıkan teknolojik gelişmenin insanlığın ahlaki aydınlanmasına katkı sunmadığını savunmaktadır. Başka bir deyişle insanlığın kendi ürettiği Teknikten faydalanmasını mümkün kılacak bir politik ve toplumsal örgütlenme düzeyi yoktur. “Tür olarak insanlık gelişmesine henüz başlamaktadır” ve mevcut düzeyi itibarıyla de faşizmin ve kapitalizmin felaketlerini engelleyecek

24 Walter Benjamin, “Planetarium”, çev. N. Gürbilek, içinde *Son Bakışta Aşk, Walter Benjamin’den Seçme Yazılar*, İstanbul: Metis, 2012, 76.

25 Jan Sieber, “Walter Benjamin’s Concept of Technique”, *Anthropology & Materialism*, 4, 2019, 2.

26 Bkz. Walter Benjamin, “Theorien des Deutschen Faschismus”, in *Gesammelte Schriften*, Band III, Herausgegeben von Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, 238- 250. Ayrıca çeviri için bkz. Walter Benjamin, *Estetize Edilmiş Yaşam, Sanat’tan Savaş ve Siyasete Alman Faşizminin Kuramları*, sunan ve çeviren Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yayınları, 1995, 101-126.

bir örgütlenme biçimini üretememiştir. Benjamin, bu düzeyin gelişmesinden bağımsız teknolojik bir gelişme tezinin yarattığı patolojilerin altını çizmektedir.

Benjamin, teknik sorununun dolayım ve tarihselliğine bu sorunu nötr bir aracı olarak görmek isteyen zihniyete karşı vurgu yapmaktadır. İnsanların teknik dolayımı kendi hizmetlerine nasıl alacağı temel sorun olarak belirlemektedir. Yoksa savaşta Teknik gelişmenin yarattığı kölelik biçimlerini görmezden gelen bir araçsallık övgüsünü faşizmin dünya tasavvurunda bulmak mümkündür. O halde Benjamin teknik bahsinde, teknik ve doğa arasındaki ilişkiyi ve ortaya çıkan ürünleri sonuç olarak görürken, üretici süreç olarak insan ve doğa ilişkisini görmektedir. Benjamin, faşizmin “doğa” vurgusunu ise tam tersi bir sürecin hızlandırılması olarak okumaktadır: İnsan ve doğa dolayımı olarak teknik yerine tekniğin dolayimsız hızlandırıldığı bir sürecin idealize edilmesi.

Benjamin’in insan ve doğa dolayımında hangi ölçülerde devrimci bir ilişki üretebileceğini gösteren metni “Sürrealizm”dir²⁷. Sürrealizm fikri ile temas Benjamin için kritik bir öneme sahip olmuştur. Benjamin sürrealistlerden *yasanın* lağvedilmesi fikrini kapmıştır. Ancak diğer yandan Benjamin, sürrealizmin bir mirası olarak toplumsal uzlaşmadan ve yasadan kopmayı üstlenerek yasa ve özgürlük gibi uzlaşamayacak iki terimi uzlaştırmaya da yönelmiştir. Bu yüzden “Benjamin’in politik felsefesi hiç kurulmamış olan ve bizi yasanın yazgısından kurtaran daimi bir kurucu iktidar arayışıdır”²⁸. En basit ifadeyle Benjamin, sürrealistlerden yasa konusunda ayrıışmış olsa da, devrimci imgeyi almıştır denilebilir.

Bu devrimci imge kendisini “sarhoşluğun gücünü devrime kazanmak”²⁹ ifadesinde şiirsel bir politika arayışı olarak ortaya koymaktadır. Teknik bağlamında yorumlanırsa, kaybolmuş kozmik deneyimi yeniden tesis etmek çabası yerine, tıpkı bu kozmik deneyimde olduğu gibi yeni bir doğa ve insan ilişkisinin imkanı üzerinde durmaktadır:

“Kolektif olanın da bir bedeni vardır [*leibhafti*]. Kolektif olan için teknikte kendini örgütleyen fiziksel dünya [*Physis*], tüm politik ve olgusal [*sachlichen*] gerçekliğiyle, yalnızca dindışı aydınlanışın [*profane Erleuchtung*] bize kapılarını açtığı imge dünyasında [*Bildraume*, imge mekanı] üretilebilir. Beden ve imge dünyası [*Leib und Bildraum*] tüm devrimci gerilimleri kolektif bir bedensel uyarıya [*Innervation*], kolektifin tüm bedensel uyarılarını [*Innervation*] da devrimci bir boşalmaya dönüştürmek üzere teknik içinde birbirine sınıksız kenetlendiğinde, işte yalnızca o zaman gerçeklik *Komünist Manifesto*’da istenen ölçüde kendini aşmış olacak”³⁰.

27 Bkz. Walter Benjamin, „Der Surrealismus: die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz“ içinde *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, 295-310. Bkz. Walter Benjamin, “ Gerçeküstücülük”, çev. N. Gürbilek, içinde *Son Bakışta Aşk, Walter Benjamin’den Seçme Yazılar*, İstanbul: Metis, 2012, 155-168.

28 Kardeş, a. g. e

29 W. Benjamin, a. g. e. , 308:” Die Kräfte des Rausches für die Revolution zu gewinnen“. W. Benjamin, a. g. e. , 166.

30 W. Benjamin, a. g. e. , 168.

Artık Benjamin, insan ve doğa arasında uyumlu bir deneyim arayışını bırakmakta, yerine kolektif devrimci deneyimin politik praksisle ilgisini kuracak bir kavrayışı geliştirmektedir. Gerçekliğin devrimci dönüşümü ise materyalist ve antropolojik bir potansiyelin açığa çıkarılmasıyla mümkündür. Benjamin'in sürrealizm okuması, teknik dolayımında üretilen doğanın (*physis*) yeni bir gerçekliği kurmasının devrimci yöntemini anlatmaktadır. Benjamin'in bu pasajda dikkati çektiği beden mekanı, imge mekanı gibi kavramları bireysel psişik güçlerin kolektif bir yeni mekan olarak imge mekanında beden bulmasını anlatmaktadır. Teknik, Marksçı yabancılaşmanın ve şeyleşme süreçlerinin aksine bu belirlenimsizliğin kurulmasının imkanı olarak belirlemektedir. Sonuçta gerçek bir gelişme tekniğin teknoloji olarak gelişmesinde değil, teknik araçsallığını kaybedip belirli bir kolektivitenin *physis*le ilişkisini devrimci bir şekilde dönüştürmesiyle mümkündür.

3. Birinci Teknik ve İkinci Teknik Kavramlarının Güncelliği

Benjamin'in "Teknik Yeniden Üretilbilirlik Çağında Sanat Yapıtı" metni hem politik eylemle ilişkisini ortaya koymak hem de tekniğe *physis* ile olan ilişkiler bağlamında bakışını göstermek açısından önemlidir. Ancak bu metnin elimizde farklı versiyonları mevcuttur. *Werke und Nachlaß* Cilt 16 beş versiyonu bir araya getirmektedir³¹. Beş versiyondan birincisi notlar ağırlıklı bir metin iken, dördüncüsü Fransızcadır. Bu beş versiyon arasında yaygın bir şekilde kullanılan 1939 versiyonu olan beşincisidir. Ancak başta T. W. Adorno olmak üzere³², Benjamin okurlarının önem verdiği bir kavram olan "ikinci teknik" (*zweite Technik*) kavramı 3. versiyonun altıncı kısmında ve yine Fransızca dördüncü versiyonunun altıncı kısmında geçmektedir. Yaygın olarak okunan 5. versiyonda yer almayan birinci ve ikinci teknik ayrımları bir yandan Benjamin yapıtındaki sürekliliğin takip edilmesine izin veren Marksçı izleği kullanan bir kavram olarak öne çıkmakta diğer yandan da bugün ekolojik krizin eşliğindeki dünyada, Benjamin düşüncesinin güncelliğinin anlaşılmasına yardım etmektedir. Dolayısıyla yazının bu kısmında Benjamin teknik düşüncesi değer, kitle, kapitalizm, sömürü, fetişizm ve devrim gibi anahtar kavramlarla okunurken birinci ve ikinci teknik ayrımı odak alınacaktır.

31 a. Walter Benjamin, „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit - Erste Fassung“, *Werke und Nachlaß*, Band 16, Herausgegeben von Burkhardt Lindner unter Mitarbeit von Simon Broll und Jessica Nitsche, in *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2013, 7-51.

b. Walter Benjamin, „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit - Zweite Fassung“, *a. g. e.*, 52-95.

c. Walter Benjamin, „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit - Dritte Fassung“, *a. g. e.*, 96 - 163.

d. Walter Benjamin, «L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée - Vierte Fassung», *a. g. e.*, 164 - 206.

e. Walter Benjamin, „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit - Fünfte Fassung“, *a. g. e.*, 207-255.

32 Bkz. T. W. Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, çev. D. Muradoğlu, İstanbul: YKY, 2012, 125-126: "Biliyorsunuz, uzun yıllardır estetik denemelerimin altında "sanatın tasfiye edilmesi" konusu yatıyor. Ve müzikte teknolojinin önceliğini heyecanla savunuyor olmam, kesinlikle bu anlamda ve sizin "ikinci teknik" kavramınız anlamında anlaşılmalı". (Londra, 18.3.1936 tarihli mektup) [tarafımızdan vurgulanmıştır].

“Teknik Yeniden Üretilbilirlik Çağında Sanat Yapıtı” metninin farklı versiyonları, insanlığın gelişimine bakıldığında tekniğin gelişiminin hızlı oluşunu ortaya koymaktadır. Teknik, insanlığın çığ, olmamış politik düzeyinin ötesinde bir hıza sahiptir. İnsanın birey olarak zamansız tekniği hizmetine alması mümkün değildir. Ancak kolektif bir yaratım ile bu mümkündür. Bu bağlamda Benjamin, “ilk teknik” ile “ikinci teknik” arasında bir ayrıma gitmektedir:

“Ciddi olan ve oyun, katılık ve serbestlik sanat yapıtında farklı derecelerde sıkı sıkıya karışmışlardır. Bu da sanatın birinciyle [birinci teknikle] ikinci teknikle olduğu gibi bağlantılı olduğunu göstermektedir. Hiç şüphesiz doğa güçlerinin tahakkümü terimleri modern tekniğin [ikinci tekniğin] amacını dile getirmez; bunlar [terimler] hala birinci tekniğin diline aittir. Bu da [birinci teknik] gerçekten doğanın köleleştirilmesini gözetirken - ikincisi doğa ile insanlık arasında bir ahengi daha çok gözetir. Güncel sanatın belirleyici işlevi de insanlığı bu “ahenkli” oyuna başlatmasında yatmaktadır. Bu özellikle film için geçerlidir”³³.

Benjamin ilk tekniğin amacını doğaya tahakküm kurma olarak açıklarken, ikincisini insanlarla doğa arasında açılan özgürleştirici bir oyun alanı olarak tanımlamaktadır.

Birinci teknik, insanın kendisini feda etmesi üzerine kuruludur. Ciddiyet ve katılık içermektedir. Birinci teknik insana doğa üzerinde hakimiyet kurma becerisi sağlamayı amaçlar.

33 Walter Benjamin, «L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée - Vierte Fassung», *a. g. e.*, 173-174. Pasajın tamamı şu şekildedir:

“L'art de la préhistoire met ses notations plastiques au service de certaines pratiques, les pratiques magiques - qu'il s'agisse de tailler la figure d'un ancêtre (cet acte étant en soi-même magique); d'indiquer le mode d'exécution de ces pratiques (la statue étant dans une attitude rituelle); ou enfin, de fournir un objet de contemplation magique (la contemplation de la statue renforçant la puissance du contemplateur). Pareilles notations s'effectuaient selon les exigences d'une société à technique encore confondue avec le rituel. Technique naturellement arriérée en comparaison de la technique mécanique. Mais ce qui importe à la considération dialectique, ce n'est pas l'infériorité mécanique de cette technique, mais sa différence de tendance d'avec la nôtre - la première engageant l'homme autant que possible, la seconde le moins possible. L'exploit de la première, si l'on ose dire, est le sacrifice humain, celui de la seconde s'annonçait dans l'avion sans pilote dirigé à distance par ondes hertziennes. **Une fois pour toutes** - ce fut la devise de la première technique (soit la faute irréparable, soit le sacrifice de la vie éternellement exemplaire). **Une fois n'est rien** — c'est la devise de la seconde technique (dont l'objet est de reprendre, en les variant inlassablement, ses expériences). L'origine de la seconde technique doit être cherchée dans le moment où, guidé par une **ruse inconsciente**, l'homme s'apprêta pour la première fois à se distancer de la nature. En d'autres termes: la seconde technique naquit dans le jeu.

Le sérieux et le jeu, la rigueur et la désinvolture se mêlent intimement dans l'œuvre d'art, encore qu'à différents degrés. Ceci implique que l'art est solidaire de la première comme de la seconde technique. Sans doute les termes: domination des forces naturelles n'expriment-ils le but de la technique moderne que de façon fort discutable; ils appartiennent encore au langage de la première technique. Celle-ci visait réellement à un asservissement de la nature - la seconde bien plus à une harmonie de la nature et de l'humanité. La fonction sociale décisive de l'art actuel consiste en l'initiation de l'humanité à ce jeu „harmonien”. Cela vaut surtout pour le film. Le film sert à exercer l'homme à l'aperception et à la réaction déterminées par la pratique d'un équipement technique dont le rôle dans sa vie ne cesse de croître en importance. Ce rôle lui enseignera que son asservissement momentané à cet outillage ne fera place à l'affranchissement par ce même outillage que lorsque la structure économique de l'humanité se sera adaptée aux nouvelles forces productives mises en mouvement par la seconde technique. [tarafımızdan vurgulanmıştır].

Oysa ikinci teknik oyun ve serbestlik, rahatlık özelliği ile insanla doğa arasında bir ahenk arayışıdır. Bu haliyle bir özgürlük alanı açma kapasitesine sahiptir. Peki o zaman neden çağdaş dönemde teknik, özgürleştirici bir etki yapmadı ve niçin insanlar özgürleşmediler? Çünkü Benjamin'e göre, ikinci teknik de hala birinci tekniğin hizmetinde iş görmektedir. İkinci tekniğin özgürleştirici özellikleri kapitalist piyasa ortamına feda edilmektedir. Başka bir deyişle, kapitalist üretim biçimi, ikinci tekniğin oyun karakterini kendi tahakküm sistemine uygun olarak üretmektedir. Meta fetişizme uygun olarak birinci teknik, ikinci tekniği bastırmaktadır.

Bu durumda Benjamin niçin ikinci tekniğin özgürleştirici işlevinden söz etmektedir? Benjamin "antropolojik materyalizm" olarak adlandırdığı araştırma tarzı açısından, ikinci teknik tarihsel olarak ikinci değildir; birinci teknik ikinci tekniğin bozulması ve kötüye kullanılmasıdır. Zaten insanın doğa ile ilişkisi oyun üzerine kuruludur. Ancak toplumsal örgütlenmelerdeki aciliyet her zaman için ciddi, kestirebilir ve katı olanı gerektirir. Bir nevi tekniğin ortaya çıkışında oyun ögesi ("*ludique*") tahakküm lehine bir seçimle ortadan kaldırılmıştır. Oyunsal ilişkinin yaratıcılığın faydalanılırken, bu yaratıcılığın özgürleştirici kısımları ortadan kaldırılmaktadır.

Benjamin terminolojisinde tekniğin, teknolojiye ve onun ürünü olan aletlere, makinelere indirgenememesinin sebebi burada yatmaktadır. Modernlikte teknik kullanımı ikinci tekniğin birikimini, birincisinin yöntemlerle rasyonelleştirmesi üzerine kuruludur. Dolayısıyla bu rasyonelleştirme ve şiddet ilişkisi insanın sadece doğa üzerinde tahakkümünü değil aynı zamanda insanın kendi üzerindeki tahakkümünü de giderek artırmaktadır. Modern teknik, kapitalizme has üretim ve tüketim ilişkileri tarafından kendisini geliştirerek örgütlenmektedir. O halde teknik kendinde iyidir ya da kendinde kötüdür düşüncesi yerine, Benjamin, ikinci tekniğin nasıl bir politik ve ekonomik düzende geliştirildiğinin altını çizmektedir. Benjamin kendi devrimci politikasını da ikinci teknik üzerinde birinci tekniğin baskısına son verecek bir örgütlenmeye tanımlamaktadır. "*Devrimler*" onun gözünde "*kolektif ögenin (sinersel) uyarılmalarıdır [innervation], ya da, daha açık olarak ilk defa ikinci teknikte organlarını bulan kolektivitenin uyarılma girişimleridir*"³⁴.

34 Walter Benjamin, *a. g. e.* : "[1]Le but même des révolutions est d'accélérer cette adaptation. **Les révolutions sont les innervations de l'élément collectif ou, plus exactement, les tentatives d'innervation de la collectivité qui pour la première fois trouve ses organes dans la seconde technique.** Cette technique constitue un système qui exige que les forces sociales élémentaires soient subjuguées pour que puisse s'établir un jeu „harmonien» entre les forces naturelles et l'homme. Et de même qu'un enfant qui apprend à saisir tend la main vers la lune comme vers une balle à sa portée - l'humanité, dans ses tentatives d'innervation, envisage, à côté des buts accessibles, d'autres qui ne sont d'abord qu'utopiques. Car ce n'est pas seulement la seconde technique qui, dans les révolutions, annonce les revendications qu'elle adressera à la société. C'est précisément parce que cette technique ne vise qu'à libérer davantage l'homme de ses corvées que l'individu voit tout d'un coup son champ d'action s'étendre, incommensurable. Dans ce champ, il ne sait encore s'orienter. Mais il y affirme déjà ses revendications. Car plus l'élément collectif s'approprie sa seconde technique, plus l'individu éprouve combien limité, sous l'emprise de la première technique, avait été le domaine de ses possibilités. Bref, c'est l'individu particulier, émancipé par la liquidation de la première technique, qui revendique ses droits. Or, la seconde technique est à peine assurée de ses premières acquisitions révolutionnaires, que déjà les instances vitales de l'individu, réprimées du fait de la première technique - l'amour et la mort - aspirent à s'imposer avec une nouvelle vigueur. L'œuvre de Fourier constitue l'un des plus importants documents historiques de cette revendication». [tarafımızdan vurgulanmıştır].

“Alman Faşizmi Teorileri” metnine dönülecek olursa, Benjamin tekniği doğayı dil olarak erişmeye sağlayacak güç olarak tanımlamıştı. Faşizm ise bu durumda doğanın sessizliği bürünmesidir. Askerler evlerine suskun ve aktarılabilecek deneyimi olmadan dönerler. Benjamin açısından devrim teknik dolayımında doğayla kurulacak yeni bir dilin adıdır; varolan ilişki biçimlerinin lehçelerinden biri değil. Bu ise ancak ikinci tekniğin kurtulmasıyla mümkündür.

Benjamin literatürünün en önemli araştırmacılarından Irving Wohlfarth, “birinci teknik” ve “ikinci teknik” kavramlarının Hegel, Marx ve Lukács’tan miras “ikinci doğa” kavramından hareketle oluşturulduğunu düşünmektedir³⁵. İkinci doğa basitçe insanın kendisini içinde bulduğu fiziki doğa üzerine inşa ettiği yaşadığı dünyasıdır; ancak bu inşa o kadar katılmış ve yabancılaşmıştır ki insanın dışında ya da ona karşıt bir konum olarak kendisini ortaya koyabilir. Doğa tarihi ile politik-ekonomünün tarihi arasında belirli bir ilgi dahilinde ayırım söz konusudur. Marksçı literatür açısından Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*’ndeki konumu kapitalizmin gelişimiyle doğanın toplumsal olarak inşa edilen bir kategori olduğudur. Doğanın “doğal” sayılması, doğanın tarihsel olarak kavrayışlarının değişmediği anlamına gelmemektedir. Aksine doğanın tanımı da kavrayışı da tarihsel toplumsal süreçlerde şekillenmektedir. O halde birinci doğanın yanında insanın kurduğu yaşam ikinci doğa olarak düşünülürken, birinci doğanın işlemi ikinci doğayla birlikte anlaşılmalıdır. İkinci doğa, kültür, alışkanlık, eğitim ve toplumsal yaşam alanlarını kapsamaktadır. Böylelikle ikisi arasındaki ilişki şekillenmiş ilişkinin tarihini anlatmaktadır³⁶.

35 Bkz. Irving Wohlfarth, «Spielraum . Jeu et enjeu de la «seconde technique» chez Walter Benjamin», içinde *Anthropologischer Materialismus, Materialismus der Begegnung* & MoMo Berlin Philosophische KonTexte, Band 4, Marc Berdet / Thomas Ebke (dir./Hg.) 2014, 93. Bkz. Georg (György) Lukács, *Roman Kuramı*, çev. C. Soydemir, İstanbul: Metis, 2003, 71-72. :”İkinci doğa, insan elinden çıkma yapıların doğası, lirik tözsellikten yoksundur; biçimleri fazla katıdır ve kendilerini simge-yaratıcı âna uyarlayamazlar; ikinci doğanın kendi yasalarınca üretilmiş içeriği, lirik şiire girdiğinde fazla denemesel kaçmaya mahkûm öğelerden arınamayacak kadar kesindir; üstelik, bu öğeler o kadar yasaların insafına kalmış durumdadırlar, yasalardan bağımsız bir varoluşun duygusal değerinden o kadar yoksundurlar ki, yasalar olmaksızın ancak parçalanıp yok olabilirler. Birinci doğa dilsiz, duyuşsal ama anlamdan yoksundur - İkincisi böyle değil: Katı ve yabancı hale gelmiş ve artık içsellik uyandırmayan bir anlamlar bütünüdür; çoktan ölmüş içselliklerin mahzen mezarıdır; bu ikinci doğa -mümkün olsaydı- ancak başlangıçta veya ideal varoluşta onu yaratmış veya korumuş olan ruhların metafizik diriltilmesiyle canlanabilirdi; ama başka bir içsellik onu canlandırması imkânsızdır. Ruh, ikinci doğayı sadece duygu durumlarının malzemesine indirgeyemez, çünkü ikinci doğa bu açıdan fazla yakındır ruhun kendi özlem ve beklentilerine; ama ikinci doğa bu beklentilerin uygun ve yeterli ifadeleri olamayacak kadar da uzak ve yabancıdır. Doğaya (birinci doğaya) yabancılaşma, doğa karşısındaki modern duygusal tutum, insanın kendi eliyle yarattığı çevresinin bir aile yuvası değil de bir hapishane olduğu gerçeğinin dışı yansıtılmasıdır sadece”.

36 Bkz. György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Y. Öner, İstanbul: Belge, 1998, 161. : “Çünkü metayı kendi sahteleştirilmemiş niteliğiyle kavramak ancak tüm toplumsal varlığın evrensel kategorisi çerçevesinde mümkündür. Meta ilişkisiyle ortaya çıkan şekillenme, gerek toplumun nesnel gelişimi gerekse insanın toplumsal davranışı açısından ancak bu bağlam çerçevesinde kesin bir anlam kazanır; ayrıca hem insanların bilinçlerinin bu şekillenmeyi ifade eden biçimlere boyun eğmesi açısından, hem de bu süreci kavrama ya da sürecin yıkıcı etkilerine karşı direnmek, üstelik böylece oluşan “ikinci doğa”nın koşullarında kölelikten kurtulma çabaları açısından. (...) Şekillenme denen temel fenomeni Marx şöyle betimliyor: Ürünün meta şeklinde esrarengiz olan şey, bu şeklin insanlara kendi emeklerinin toplumsal karakterini düpedüz emek ürününün nesnel karakteri olarak, bu şeylerin toplumdaki doğal [...] özellikleri olarak yansıtmasıdır”.

“Teknik Yeniden-Üretilbilirlik Çağında Sanat Yapıtı” metnindeki “kült” ve “sergileme” arasında yapılan ayırım yorumlanacak olunursa, otantik sanat yapıtı benzersizdir, temeli kültle dayanmaktadır. Sanat yapıtının kült değerine karşın sergileme değeri ise çağdaş yeniden-üretilbilir teknikleriyle belirmiştir. Kült değeri yapıtın biricikliği, sergileme değeri ise biricikliği parçalayan fotoğraf ve sinema gibi yeni dalları ortaya çıkarmıştır. Benjamin, kült değeri olan yapıtları birinci teknikle, sergilemeye açık ve sınırsız sayıda yeniden-üretilbilir yapıtları ise ikinci teknikle anmaktadır. Benjamin’in gözünde, “Bütün seferler için bir kereliğine” [*Une fois pour toutes*] düsturu birinciyi anlatırken, “Bir kere hiç olmamıştır” [*Une fois n’est rien*] ikinci tekniğe gönderme yapmaktadır. İkincisi modern dünyanın teknik düzeyini anlatmaktadır. Böylelikle doğadan uzaklaşmayı öğrenen kendisini “bilinçdışı bir kurnazlık” [*une ruse inconscient*] tarafından yönlendirilen, ikinci tekniğin doğduğu oyun alanında bulmaktadır.

Hiç şüphesiz Benjamin bu oyun alanında, ikinci doğanın tamamen dönüştürüldüğü kolektivitenin imkanını yakalamaktadır. Esas mesele kapitalist üretim biçimlerinin hizmetindeki tekniğin, devrimci bir doğa tasarımı süreciyle düşünülmesidir. Tekrarlanılacak olunursa, Benjamin için insanlık bu gelişimi kaydetmek açısından henüz emekleme aşamasındadır. Wohlfarth, faşizmin arkaik feda ediş ve köken fikirlerini çokça kullanan doğaya dönüş fikrine karşın, buradaki ilk doğa fikrinin sonradan işe katılan sahte bir kült olduğunu vurgulamaktadır; bu bağlamda Benjamin’in “devrimci kolektifi”nin ikinci tekniği kendi *physisi*, yani kendi “birinci ikinci doğası” yapmaya uğraşmaktadır³⁷.

Benjamin, birinci ve ikinci tekniğin arasında yepyeni bir ilişkinin keşfi üzerine odaklanmaktadır. Böylelikle Wohlfarth, Herbert Marcuse’ye atıfla Benjamin’in “antropolojik materyalizm” ve “ikinci teknik” gibi kavramlarının “kurtuluş”, “mutluluk” gibi kavramlarına nazaran hem geleceğinin olduğunu hem de bu kavramlarla şimdi arasında oluşan kopuşu azalttığıın altını çizmektedir³⁸. İkinci teknik kavramı dolayısıyla Benjamin’i Weimar konjonktürünün tarihsel bir örneği olarak okuyabilecek bir yaklaşıma karşı, filozofun tüm kavramsal çerçevesinin sürmekte olan ve adına istikrar ve büyüme denilen süreçler içerisinde güncellenmesine izin veren anahtar işlevi de görmektedir.

4. Kent, Mimarlık ve Teknik

Benjamin sanat yapıtı sorusunu özgün olanın kopyası (ya kopyanın kopyası) ya da sanatçının tekil dehası sorunu ötesine taşımayı başarmıştır. Artık sanat ve deneyim ilişkisi otantiklik meselesi dışında ele alınmaktadır. Dolayısıyla Benjamin’in doğayla yeni bir ilişki kurma çabasına “doğaya dönüş” fikri de kapitalizmin farklı bir meta sistemine geçiş fikri de yabancıdır. Şeyleşme teorisi otantikliği, fetişizm eleştirisi ise kapitalizm içinde daha adil bir dolaşımı arzulamamaktadır. *Aura* yitimi sanatı öldürmediği gibi, *aura* yitimi sonrası çağ bütünüyle yozlaşmayı anlatmamaktadır. *Auranın* yitimi ve geleneğin sarsılması gibi modern fenomenler tekniğin yeniden üretim süreçlerinde barbarlıktan kurtulma imkanlarını da barındırmaktadır.

37 Irving Wohlfarth, *a. g. e.*, 110.

38 Irving Wohlfarth, *a. g. e.*, 131.

Teknik yeniden-üretilebilirlik çağında uygarlığın/barbarlığın örgütlendiği mekanı, kenti, bu imkanlar açısından nasıl ele almak gerekmektedir? Kent, teknik yetkinliğin ve uzmanlığın aracılığıyla doğa ve tarih ilişkilerinin temel politik sahnesidir. Kent pratiklerini anlamadan deneyim sorununu ve teknikliğin bizi çevreleyen dünyasını çözümlenmeye girişmek Benjamin özelinde imkansız olacaktır. Başta *Passagenwerk*³⁹ projesi olmak üzere Berlin, Ibiza, Paris ve Moskova gibi kentlerle kurulan özel ilgi ve mimariye düşüncesinde biçtiği özel rol bu zorunluluğu ortaya koymaktadır. Kent, bu çerçevede, modernliğin sorunlarının beşiğidir.

Pasajlar Çalışması “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris” 1935 versiyonu “Hausmann ya da Barikatlar” (VI. başlık) kısmında, Hausmann’ın kent planlama stratejisinin nasıl teknik zorunlulukları sanatsal hedeflerle süsleyerek hakim sınıfın egemenliğini her anlamda pekiştirdiğini göstermektedir⁴⁰. Buna göre geniş caddelerin inşasında barikatların bir daha kurulmamasını hedeflerken aynı zamanda Paris kent mekanının finansal çevrelerin taleplerine uygun bir şekilde “düzenlenmesi” de söz konusudur. Bu nötr bir güzelleştirme algısı yaratmakla birlikte stratejik amacı olası isyanlara ve kalkışmalara karşı sermayeyi güvence altına almaktır.

Kentin “stratejik güzelleştirmeye”⁴¹ tabi tutulması kentsel planlamanın teknik nötralitesinin politik amaçlarını gizleyen bir araç olması durumunu yetkin bir şekilde anlatmaktadır. Kent güzelleştirilecektir, güzelleştirme ise teknik üstünlüğe ve tarafsızlığa sahiptir. Ancak bu teknik tarafsızlığın bizzat kendisi tarafsız değildir. Kent mekanı, hakim sınıfın galibiyetini perçinleyen ve mağlupları bütün seferler için dışarıda bırakan bir güzelleştirme ideolojisiyle politikadan arındırılmaktadır. Dışarıda bırakılanlar her şeyden önce politik eylemden yoksun bırakılmıştır.

Benjamin’in ortaya koyduğu gibi III. Napolyon zamanında kenti “güzelleştirme” yurttaşlar alanına dair pratikleri, hakim yönetim teknikleri açısından zapturapt altına alma çabasını içermektedir. Güzelleştirme, kent mekanında yaşayan yurttaşların politik özne olmalarını yitirmesini ve genel olarak üretim süreçlerinin şeyleşmiş unsurları olmasını öngörmektedir⁴².

39 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, V-I, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991.

40 Walter Benjamin, *GS*, V-1, 56-57. Walter Benjamin, “XIX. Yüzyıl’ın Başkenti Paris”, içinde *Pasajlar*, çev. A. Cemal, İstanbul: YKY, 2002, 87. Türkçe’de *Pasajlar* ismiyle yayımlanan kitabın Benjamin literatüründe *Das Passagen-werk*, *Le livre des Passage*, *The Arcades Project* adlarıyla yayımlanmış kitapların içeriklerinden oldukça farklıdır. Zaten A. Cemal de bu devasa farkı girişte vurgulamaktadır. Türkçe edisyon sadece “XIX. Yüzyıl’ın Başkenti Paris”, “Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair”, “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, 15 sayfalık “İlk Taslaklar” kısımlarını içerirken kitaba “Tarih Kavramı Üzerine” ve “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı” metinleri eklenmiştir. Oysa *Pasajlar* ya da *Pasajlar Çalışması* olarak bilinen “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris”in 1935 ve 1939 versiyonlarının yanı sıra A’dan Z’ye kadar kodlanmış 25 başlıktan, a’dan r’ye (c, e, f, h, n, o, q, s, t, u, v, w başlıkları mevcut değil) kadar kodlanmış 10 başlıktan, proje notlarından, taslaklarından ve eklerinden oluşmaktadır. Kodlanmış başlıklar Benjamin’in, bütünlüklü bir metin haline getirmek istediği yüzlerce alıntudan meydana gelmektedir. Başlıklar altında, alıntular dışında Benjamin’in konu ile ilgili düşünceleri, aforizmaları ve notları bulunmaktadır. Ayrıca Benjamin’in Baudelaire üzerine denemeleri bu çalışma ile paralel olarak yürütülmüş çalışmasının ürünleridir.

41 Walter Benjamin, *GS*, V-1, 57. : «L’embellissement stratégique».

42 Bu hususta Henri Lefebvre’in çalışmalarını belirli açılardan W. Benjamin’i izlek bağlamında değerlendirmek mümkündür. Bkz. Henri Lefebvre, *Le Droit à la Ville*; suivi de *Espace et Politique*, Paris: Anthropos, 1974. Bkz. Henri Lefebvre, *La révolution urbaine*, Paris: Gallimard, 1970

Atomize bireyler önce araçsallaştırılmış ilişki biçimlerinde yaşayabilirlerken, duyumsadıkları gerçeklik ne dışlandıkları bir çemberdir ne de bu çemberi kırarak eylemlerini imkansız kılan bir düzendir.

Bu anlamda “Komün” başlığını taşıyan “k” başlığı, kent mekanında bastırılmış politik eylemin şiddetli geri dönüşünü konu edinmektedir. Karışık notlardan oluşan bu kısım, mimari teknikle “güzelleştirilen” kentin, hakim sınıfın kullanım taleplerine ve onları mekansal bölümlenmelerine indirgenemeyeceğinin bir hatırlatmasıdır. “Ezilenlerin geleneğinin” güncellenmesidir. “Komünün bütünüyle 1793’ün mirasçısı olma duygusu vardı” [k1, 3]⁴³. Benjamin, devrimci süreçlerle burjuva arasında kurulacak uyuşma fikrine de karşı çıkmaktaydı. Benjamin’in açısından komünün tarihsel akıştaki sürekliliği kesintiye uğratması, geçmişin acılarının da hesabının sorulması olarak belirmektedir. Kesintiye uğrayan iktidar pratikleri ve tarihsel haksızlardır. Böylelikle bu kesinti başka bir gelenekteki - ezilenlerin geleneğindeki - sürekliliğin önünü açmaktadır.

Benjamin’in tarih kavrayışı Marx’ın bilinç reformuyla uyuşmaktadır. Buna göre Benjamin [K1, 3]’te şunu yazmaktadır: “Yeni diyalektik tarih bilimi, şimdiyi, uyanılmış bir dünya olarak görme sanatı şeklinde sunmaktadır. Bu uyanılmış şimdi aslında, evvel zaman adını verdiğimiz düşünle ilişkilidir. Evvel zamanı düşün hatırlanmasında yeniden kurmak! Bu şekilde anımsama [*Erinnerung*] ile uyanma [*Erwachen*] yakından bağlantılı hale gelir. Uyanma, aslında yeniden anmanın diyalektiğidir, uyanma Kopernik devrimidir”⁴⁴. Ne geçmiş geçmiştir, ne de gelecek tükenmiştir. Uyanma tüm zamanlarda ilişkinin yeniden sorgulanmasıdır. Şimdi, geçmişin çağrısına her an yanıt verebilir durumda olmayı içerir.

Gerçek bir tarihsel kırılma, zamansal akışta sıçrama ile mümkündür. Teknik ilerlemenin dünyasında sisteme has çelişkilerin derinleşmesini beklemek, kitlesel savaşlara ve sonunda faşizme teslim olmayı getirecektir. “Toplumsal hareket”ler (a başlığı) arasında sadece barikat pratiği bu fantazmagoryaların uygarlık anlayışlarını çözümlenebilir. Fantazmagoryalar, gerçekliğin üretiminin nasıl gerçekleştirildiğinin unutulmasına yasanırlar; bastırma mekanizmaları, gerçekliği anlamlandırma girişimleri, şeyleşme ve metanın fetiş karakteri vb. Benjamin için devrimci eylem insanlığın saklı güçlerinin güncellenmesidir.

Sonuç

Benjamin’de teknik kavrayışı ancak düzenin işleyişine dair politik eleştiriyi yapmakla anlaşılabilir. Peki bu durumda günümüz dünyasında Benjaminci teknik kavrayışı nasıl güncelliğini korumaktadır? Bu soru, antroposenin nimetlerine bel bağlayanların, “küreselleşme ile özelleştirme arasındaki kutsal ittifakın empoze ettiği yeni ikinci doğa”⁴⁵ kavrayışının ve yapay zekanın erdemlerine ümit besleyenlerin olduğu bir zaman aralığında, büyüme küresel neoliberalizmin ne ölçüde yola devam edebilir olduğu ile paraleldir. Kitle yalnızlığında giderek

43 Walter Benjamin, *a. g. e.*, 950. Walter Benjamin, *Paris capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*, trad. Jean Lacoste, Paris: le Cerf, 2002, 789.

44 Walter Benjamin, *a. g. e.*, 491. Walter Benjamin, *a. g. e.*, 406.

45 I. Wohlfarth, *a. g. e.*

ezilen atomize bireylerin sanal ya da gerçek konforlu alanları ne kadar daha süre toplumsal fantazmagorya etkisi sürdürebilir?

Atomize birey herhangi bir kolektivitenin parçası olamadan büyük bir niceliksel *corpus* dahil olmaktadır. Kişisel çıkarıcılığın erdem olduğu bir ekonomik-toplum düzeninde, bir şekilde *corpus*a dahil olmak bile konformist zihniyetleri rahatsız etmektedir; oysa bir ekonomik-toplumsal yapı içinde konformist egoların yanyanalığı ideolojidir. Meta fetişizm düzeni, yapay zekaların gelişmesiyle insanlığın düze çıkacağını varsaymanın, insanları getireceği yer ise küresel liberal değerlerin toplumsal sistemlerde daha fazla yerleşik hale gelmesi olmayacaktır. Bu tarz yanılsamalara Walter Benjamin Birinci Dünya Savaşı öncesi dünyada tanık olmuştur.

Michael Löwy'nin yorumunda⁴⁶ öne çıkan Benjamin'in "Din olarak Kapitalizm"⁴⁷ metni, kapitalizmde dünyadaki kaygıları, acıları ve tedirginlikleri azaltmaya yarayan dini bir yapı görmektedir. Buna göre tıpkı diğer dinler gibi külte sahiptir. Bu kültler süreklidir ve suçlayıcıdır [verschuldend]. Benjamin'in gözünde kapitalizm kefaret yerine suçluluk/borç üreten ilk örnektir⁴⁸. "Kapitalizm dogması olmayan saf kült dinidir"⁴⁹. Kapitalizm bilimcilik, yararcılık ve çıkarıcılık gibi rasyonelleştirebildiği "dinsel" unsurları "tarafsızlık" içerisinde sunabilme kapasitesine sahiptir.

Löwy suçluluk ile borç kelimelerinin (Schuld) ortaklığını hatırlatarak Benjamin'in "ekonomik borç" ile "mitik suçluluk" arasında kurduğu ilgiyi hatırlatır⁵⁰. Din olarak kapitalizm, sürekli borca ve suçluluğa dayalı bir büyüme halindedir. Ne zaman tam olarak büyümüş ve gelişmiş olunur? Hiçbir zaman. Bu yüzden Benjamin kapitalizmin mezhepleri arasında bir ümit arayışı içerisinde değildir. Kalkınmacılıktan medet umulamayacağını farkındadır. "Ya sosyalizm ya barbarlık" sloganı bu anlamda bugün yeniden oluşmakta olan post-totaliter totalitarizm devletten özgürlüğe geçiş imkanını araştırmamaktadır.

Bu çerçevede Benjamin'in teknik okuması her şeyden önce teknik imkanlarla yaşanmakta olan güncel dünyadaki felaketi hatırlatmaktadır. Felaketi durduracak olan kendisini anti-kapitalist olarak niteleyen kimlikçi ekolojik hareketlerin kendisinden çok emin "anti-kapitalist" duruşundan ziyade, kapitalizm dininin heretiki söylemlerin suç ortaklığından da uzaklaşabileceğimiz yeni bir sıçramanın örgütlenmesidir. Yoksa kapitalizmin "suç ortaklığından" bütünüyle muaf olduğunu düşünen bir hareketin aktivizm yanılsaması zorunlu olarak felaketi durduran bir politik eylem değildir. Gerçek bir tarihsel deneyim, adına "ilerleme" denilen ya da adına "gelişme" denilen teknolojinin yönetsel ilişkilerinin kırılmasıyla mümkün olabilir. Post-totaliter totalitarizmlerin içerisindeki "bireycilik" tutumunun, başka yeni totalitarizmlerin ceberut devlet baskısından daha erdemli ve işe yarar olduğunu düşünmek bir kurtuluş sunmaz.

46 Michael Löwy, "Le capitalisme comme religion : Walter Benjamin et Max Weber", *Raisons politiques*, 2006/3 - N° 23, 203-219.

47 Walter Benjamin, *GS*, VI, 100 -104.

48 Walter Benjamin, *a. g. e.*, 100.

49 Walter Benjamin, *a. g. e.*, 100.

50 Löwy, *a. g. e.*, 208-209.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Adorno, W. Theodor. *Walter Benjamin Üzerine*. Çeviren D. Muradoğlu. İstanbul: YKY, 2012.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*. Band I-1, Band I-2 Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- *Gesammelte Schriften*. Band II-1, Band II-2 Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
 - *Gesammelte Schriften*. Band III. Herausgegeben von Hella Tiedemann-Bartels. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
 - *Gesammelte Schriften*. Band IV-1, Band IV-2. Herausgegeben von Tillman Rexroth. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
 - *Gesammelte Schriften*. Band V-1, Band V-2. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
 - *Gesammelte Schriften*. Band VI, Herausgegeben von Tillman Rexroth. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
 - *Gesammelte Schriften*. Band VII-1, Band VII-2. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser unter Mitarbeit von Christoph Gösde. Henri Lonitz und Gary Smith, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
 - *Werke und Nachlaß, Kritische Gesamtausgabe*. Band 3: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. hg. von Uwe Steiner. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2008.
 - *Werke und Nachlaß*. Band 16: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Herausgegeben von Burkhardt Lindner unter Mitarbeit von Simon Broll und Jessica Nitsche. Berlin: Suhrkamp, 2013.
 - *Briefe I*. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978.
 - *Œuvres I-II-II*, Çeviren M. de Gandillac, P.Rusch et R.Rochlitz. Paris: Gallimard, 2000.
 - *Paris capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*. Çeviren Jean Lacoste. Paris: le Cerf, 2002.
 - *Correspondance 1 – 2*, haz. T.W.Adorno et G. Scholem, Çeviren Guy Petitdemange. Paris: Aubier, 1979.
 - *Technique et Expérience, Mélancolie de Gauche et Autres Textes*. Çeviren M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch & P. Beck, B. Stiegler. Paris: Eterotopia France, 2016.
 - *Son Bakışta Aşk, Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*. Çeviren N. Gürbilek. Hazırlayan N. Gürbilek. İstanbul: Metis, 2012.
 - *Eстетize Edilmiş Yaşam, Sanat'tan Savaş ve Siyasete Alman Faşizminin Kuramları*. Çeviren Ünsal Oskay. İstanbul: Der Yayınları, 1995.
- Gülenc, Kurtul. "Sınırdaki Olmak ya da Yaşamda Kalmanın Halleri". Hazırlayan M. Ertan Kardeş, *Dar Kapıdaki Mesih, Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. İstanbul: İthaki, 2017, 61-77.

- Kardeş, M. Ertan. "Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler". Hazırlayan M. Ertan Kardeş. *Dar Kapıdaki Mesih, Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. İstanbul: İthaki, 2017, 29-48.
- Leslie, Esther. *Walter Benjamin*. London: Reaktion Books, 2007.
- Lukács, György. *Tarih ve Sınıf Bilinci*. Çeviren Y. Öner. İstanbul: Belge, 1998.
- . *Roman Kuramı*. Çeviren C. Soydemir. İstanbul: Metis, 2003.
- Löwy, Michael. "Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber". *Raisons politiques*. 2006/3 - N° 23, 203-219.
- Meyer, Alfred Gotthold. *Construire en fer, Histoire et esthétique*. Hazırlayan Walter Benjamin, Çeviren M. Roffi, L. Biétry. Paris: InFolio, 2005.
- Scheerbart, Paul. *Lesabéndio: Bir Asteroid Romanı*. Çeviren Ç. Ünaltay. İstanbul: Paris Yayınları, 2017.
- . *Glass Architecture*, Çeviren J. Palmes. Hazırlayan Dennis Sharp. New York: Praeger, 1972, 41-74.
- Sieber, Jan. "Walter Benjamin's Concept of Technique". *Anthropology & Materialism*. 4, 2019.
- Pulliero, Marino. *Le Désir d'authenticité. Walter Benjamin et l'héritage de la Bildung allemande*. Paris: Bayard, 1002-1005.
- Steiner, Uwe. *Walter Benjamin, An Introduction to his Work and Thought*. Çeviren M. Winkler. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010.
- Witte, Bernd. *Walter Benjamin*. Çeviren M. Tüzel. İstanbul: YKY, 2002.
- Wohlfarth, Irving. "Spielraum. Jeu et enjeu de la "seconde technique" Walter Benjamin". *Anthropologischer Materialismus, Materialismus der Begegnung*. MoMo Berlin Philosophische KonTexte. Band 4. Marc Berdet / Thomas Ebke (dir./Hg.) 2014, 75-141.



Nietzsche on the Value of Life and Truth

Nietzsche'de Hayatın Değeri ve Hakikat Üzerine

Musa Duman¹ 



¹Assoc. Prof., Erciyes University, Faculty of Arts,
Department of Philosophy, Kayseri, Turkey

ORCID: M.D. 0000-0001-8705-8122

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Musa Duman,
Erciyes University, Faculty of Arts, Department
of Philosophy, Kayseri, Turkey
E-mail/E-posta: musa.duman@outlook.com

Başvuru/Submitted: 23.02.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
26.04.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
18.05.2020

Kabul/Accepted: 22.05.2020

Atıf/Citation:

Duman, Musa. (2020). "Nietzsche'de Hayatın
Değeri ve Hakikat Üzerine" *Felsefe Arkivi-
Archives of Philosophy*, 52: 19-39.
<https://doi.org/10.26650/arc2020-002>

ABSTRACT

The present paper attempts to explore and problematize some of the prominent sides of Nietzsche's understanding of truth from a critical point of view. Nietzsche's conception of truth is modeled on the parameters of scientific relations to the world. Truth, on this assumption, is the function of objectifying reason and is grounded in the agreement between facts and propositions. When Nietzsche questions the value of truth and downplays it, he actually does that from the perspective of thus understood truth. Nietzsche also believes that the supremacy of truth in life leads to nihilism as is very much the case in the modern world and proposes Dionysian art as a remedy against truth. This reductive view of truth, I argue, proves incapable of doing justice to the multi-faceted function of truth in all spheres of human life including science and art. A more fundamental view of truth is required not only to ground the workings of objectifying reason but also to defend the value of art. Truth is actually embedded, intrinsic and operative in the immediate context of human existence (what Heidegger calls "being-in-the-world") and derives all its uses from this living context. This meaningful context as the realm of truth is the beginning of human being. It is the ground in which the artist stands and produces. It is thus what lends value and meaning to the work of art. It is likewise what makes it possible for scientific propositions to agree with facts.

Keywords: Value, truth, science, art, objectifying reason, nihilism

ÖZET

Mevcut yazı Nietzsche'nin hakikat anlayışının kimi önde gelen veçhelerini eleştirel bir bakış açısından incelemeye ve problematize etmeye teşebbüs etmektedir. Nietzsche'nin hakikat telakkisi dünya ile bilimsel bir ilişkinin parametreleri üzerine bina edilmiştir. Bu kabule göre, hakikat nesneleştirici aklın bir işlevidir ve olgular ile önermeler arasındaki mutabakatta temellenmektedir. Nietzsche hakikatin değerini sorguladığında ve onu ehemmiyetsiz bir şey saydığına, bunu gerçekte böyle bir hakikat telakkisinin bakış açısından hareketle yapar. Nietzsche, modern dünyadaki duruma bakarak, hakikatin hakimiyetinin nihilizme yol açtığına da inanır ve buna karşı Dionizyen sanatı deva olarak sunar. Bu indirgeyici hakikat görüşünün hakikatin, bilim ve sanat da dahil, insan hayatının tüm düzlemlerindeki çok-boyutlu işlevine hakkını verme noktasında açık bir şekilde yetersiz olduğunu

ileri sürüyorum. Yalnızca nesneleştirici aklın ne şekilde çalıştığını temellendirmek için değil, ama aynı zamanda sanatın değerini de savunmak için daha esaslı bir hakikat görüşüne ihtiyaç vardır. Hakikat gerçekte insan varoluşunun dolaysız bağlamına (Heidegger'in isimlendirmesiyle "dünya-da-olma") içkindir ve o burada iş başındadır, tüm işlevlerini de bu yaşayan bağlamdan alır. Hakikatin alanı olarak bu manidar bağlam insanın başlangıç noktasıdır. Burası sanatçının içinde durduğu ve ürettiği zemindir. Şu halde, sanat eserine anlam ve değerini veren zemindir o. Aynı şekilde bilimin önermelerinin olgulara tekabül etmesini de o mümkün kılar.

Anahtar Kelimeler: Değer, hakikat, bilim, sanat, nesneleştirici akıl, nihilizm

Introduction

Nietzsche's interest in truth lies at the heart of his whole thought. In a crucial sense, he wanted to shake the modern man's reliance on truth, or rather, to destroy what he saw as an obsession with truth. He seems quite self-conscious that his approach to truth involves confrontation with the whole foundations of the meaning world of the Western tradition. Even in the earliest writings (and perhaps, as we will see, most clearly there) we can observe such a goal as central to his philosophy. He came to believe that (from the 1870s on) curing the Western culture, which he regarded as his mission, involved getting free from this preoccupation with truth, that is, with reason and metaphysics. But what was the cure? That is, how can we be saved from truth? As we shall see, this was Nietzsche's chief concern.

Nietzsche also seems to attach special importance to artistic inspiration as the creative moment of art (which perhaps signifies the Nietzschean counterpart of Schopenhauer's nirvana). The source of an artist's inspiration is earth, and not a transcendent power. This priority accorded to inspiration in life, as naturally following from the primacy of art, stands in a particular tension with the demands of truth on us which, in his mind, refers to an objective description of things (that is, correspondence between propositions and facts. More on this below). Artistic inspiration puts the man (as artist) into the heart of life and makes possible for him the highest enjoyment and disclosure of life. He believes, in this context, that art frees an imaginative relationship with life and thereby makes aesthetic moment the principal one.

Nietzsche argues that properly understood art is the tragic activity of "playing" with life. It is this character of art which represents the overcoming of the primacy of truth itself that had led the Western culture to nihilism. This invites a couple of questions to which we need to pay close attention: What was the precise character of the notion of truth which Nietzsche took to be definitive of the Western experience of things? What pathology did Nietzsche identify in it? What was essentially wrong with it? Also important in this connection is the question; what is the fundamental motivation of Nietzsche's philosophical evaluation of truth?

I also raise several questions concerning the autonomy of artistic production that Nietzsche takes almost for granted. Nietzsche's dissociating art (following Schopenhauer and Kant) from truth has much to do with this supposition of the autonomy of art, i.e. the belief that art is

essentially independent of truth. I here tend to think that this view remains unfounded and indefensible. First of all, the greatest worry here is the fact that any attempt at repudiating the place and power of truth in any sphere of human life is bound to face self-defeating results. If truth is the most important thing in human life, if the core of being human is constituted by, what one might call, an involvement with truth, then art, too, gains the whole significance it has from the point of view of its function for truth. From this perspective, exploring the relation between truth and art is something indispensable for a full appreciation of the place of art in human life. Hegel or Heidegger would say something like this. Now Nietzsche's position is irreconcilable with this sort of approach to art. The following is an attempt at critically assessing Nietzsche's basic position on the connection between art and truth.

Eternal Truths

As is well known, Nietzsche, in *The Birth of Tragedy*, launches an attack on the intellectualism of Socrates, on rationality as being raised to the exclusive principle of human life. In consistency with this rejection of theoretical sense of life (thus philosophy itself, i.e., truth and knowledge as the supreme values to judge life), he employs a style of writing which rests on an intensely metaphoric and imaginative use of language, quite rare in philosophy before Nietzsche (perhaps, with the exception of Plato). Such a metaphoric and imaginative use of language gives us a first reminder that Nietzsche is not interested in setting up logical arguments, but in artistic intimations through which to direct us toward experiencing aesthetically what he means to say. This fact about Nietzsche's style of writing and philosophizing is something we should bear in mind while treating the question of truth in Nietzsche's thought. It is, I think, arguable that grasping the main reasons behind Nietzsche's opposition to conceptual thinking, to the experience of truth that lies at the foundation of Western culture, is indispensable for gaining a fundamental insight into the underlying motivations of his whole philosophical enterprise.

The primacy of concepts (of rationality), Nietzsche argues, is in conflict with the fundamental character of life; with its being a restless movement and flux, an unending struggle of vital instincts without beginning and end, goal and purpose. One might call it the Heraclitean basis of Nietzsche's philosophy. He thus feels that concepts freeze what is flowing, fixate what is temporary. This first takes place in Plato's thought; following the lead of concepts, he postulates a world of changeless, transcendent beings which gives us a systematically distorted interpretation of reality, a nought instead of life itself. This has led to the devaluation of earth and life, the concrete world we live in, in favor of nothing, that is, of a conceptually constructed world of being.

This means that the Western culture is founded upon values which have no origin in life, but are imposed on it from outside. Reason naturally tries to bring life to a standstill, to impose on life its own categories, whereby the common (the general) becomes the measure of everything. Reason works with concepts, but concepts, Nietzsche holds, cannot give us access to the particulars of the world, the individual, the real, because a concept is by nature an abstraction from the common (the similar) and therefore intellectual approach to world elevates the common to the

status of principle.¹ With Plato (or Socrates), as Nietzsche thinks, it appears that the centrality of the intellectual tends to situate itself against life (this world), ends up a life-negating attitude. When attention is directed toward the beyond, toward the timeless, the world of being, the result turns out to be a loss of the present, the living core of life itself. Here Nietzsche's point is based on a full emphasis on the value of the present; what should be valued is what most enables us to live life fully in the present. He adds that this presupposes a creative engagement with the present. The primacy of the intellectual (concepts) is just the opposite.

For Nietzsche, only an artistic relation to life can satisfy such criterion of creativity. When Nietzsche speaks of knowledge, reason and philosophy (in negative terms), he identifies as their very essence a drive alien and hostile to life, namely a drive to fix up things. Such a drive which is foundational for conceptual thinking is a drive to form copies (or mummies) of things by drawing them out of the living flow of life. In contrast with rationality, which copies, art needs in each case to be original, to create something new: art cannot take things as they are in themselves. Nietzsche thus should feel uneasy about *mimesis* as the essential character of artistic activity (a view that was decisive for Plato's and Aristotle's conception of art). In both Plato and Aristotle, *theoria*, by contrast, is considered to be the highest, most valuable activity of human being, whereas *tekhne* is imitative. Nietzsche suggests in *The Birth of Tragedy* that the Greek art (which is for him art *par excellence*, indeed the model he always has in mind when he speaks of art) arose from the tragic experience of life and therefore tragedy was central to the Greek sense of art. This has been lost with the ensuing trend of rationalization in the Greek (and Western) culture, a development for which he lays blame on Socrates.

But now, if we are to elevate art to the highest rank among human activities, indeed as the ownmost self-assertion of life, imagination, too, should be granted an importance that had been denied it in the metaphysical tradition. From Plato to Spinoza, it appears that imagination occupies the lowest rank in the hierarchy of human powers. Thus, as corollary of the rule of becoming, Nietzsche defends the supremacy of imagination and sense perception which consists of responding to the particular and the concrete. On the other side, theoretical knowledge grows out of a desire to reach eternally valid truths, which actually corresponds to a world brought to standstill. What we call truths are ultimately our constructions. The more we insist on their eternal validity, the more we lose sight of their origin in our human, all too human attempts at giving shape to the flux of becoming which can never provide us with anything final. The rational enterprise falsely presupposes that there is a correlation between our concepts and being. That seems to lead the metaphysician to dichotomies where intelligible is equated with the real and unintelligible with something less than real. Nietzsche dwells on many of these dichotomies in his writings: namely, becoming against being, appearance against reality, imagination against intellect, sensual against rational, passion against reason, art against truth, the particular and individual against universal (i.e. unique against common), image against concept, changing against constant, the present against eternal, tragic against sober, metaphor against proposition, body against mind, earthly

1 See, for instance, Friedrich Nietzsche, "On the Truth and Lies in a Nonmoral Sense", in *Philosophy and Truth*, ed. and trans. D. Breazeale (New Jersey: Humanities Press, 1979).

against otherworldly, power against morality, and so on.² We can see these dichotomies clearly in Plato's thought. But such dichotomies are also quite revealing for an account of Nietzsche's whole standpoint. This in turn (as will be examined below) invites us to view Nietzsche's thought as the inversion of Plato's thought, where one wonders, with Heidegger, whether Nietzsche really overcomes Platonic tradition or remains in its orbit, since an inversion, it would seem, will largely remain bound by the parameters of what is inverted.

Thus, Nietzsche's critique of Western understanding of truth is, at bottom, a critique of a philosopher's inherent propensity for concepts and propositions as tools to capture eternal truths. The philosopher appears here as a man of intellect, of reflectivity. He portrays the man of intellect as someone who is caught ensnared in the steel net of concepts while attempting to throw it over all reality. Targeting especially Plato (or Socrates) Nietzsche argues that truth is a drive against time and therefore against life: the cost is a paralysis of one's best instincts (i.e. artistic powers). He presents the philosopher as the perfect case of being blinded by such a drive against life. So, Nietzsche's critique of Western understanding of truth means also Nietzsche's critique of philosophy as "theory". As indicated, Western culture as we know it, Nietzsche thinks, has arisen precisely with the degeneration of the tragic Greek world. The main cause of this phenomenon is philosophy itself as theoretical reflection, for it encourages rational optimism (by presuming that reason and reality are commensurate) and the concomitant rational comportment toward world whose practical manifestation is an ascetic way of life. As Nietzsche notes in the article "On the Pathos of Truth" (1872):

Their journey towards immortality is more difficult and impeded than any other, and yet no one can be more confident than the philosopher that he will reach his goal. Because the philosopher knows not where to stand, if not on the extended wings of all ages. For it is the nature of philosophical reflection to disregard the present and momentary. He possesses the truth; let the wheel of time roll where it will, it will never be able to escape from the truth.³

The philosopher constructs the world into a timeless framework, in terms of a "universal schema," that is, as an all-comprehensive framing from which nothing can escape. This, Nietzsche occasionally likens to a spider spinning its web over air⁴ where "web" seems to be a metaphor for "rational thought". He makes the same point in notes taken in 1887: "*Rational thought is interpretation according to a scheme which we cannot throw off.*"⁵ We should read this remark together with the above quotation. Now Nietzsche's speaking of rational thought as a particular kind of "interpretation" is quite important here. This implies that, despite everything, it remains an interpretation, that is, it remains far from absolute validity. What does Nietzsche mean by "interpretation" here? Interpretation presupposes uncertainty. An interpretation, like groping one's way, should proceed

2 For a similar list, see Lawrence J. Hatab, *Nietzsche's Life Sentence* (London: Routledge, 2005), 13.

3 Nietzsche, "On the Pathos of Truth" in *Philosophy and Truth*, 63.

4 Nietzsche, "On the Truth and Lies in a Nonmoral Sense," 85.

5 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books), #522.

with provisional and exploratory steps. Perhaps more importantly, interpretation looks at things inevitably from a standpoint whose ultimate presuppositions remain, to a large measure, hidden or obscure to the interpreter himself. A certain degree of opacity, therefore, remains the steering ground of interpretation. In short, philosophy as rational thought is interpretive and therefore finite and perspective-bound, just like all other interpretations. Science, too, in this sense, is a kind of interpretation, thus an activity marked, in the final analysis, by our subjective interests and finitude.⁶

Now passion for truth that is intrinsic to rationality and science is something poisonous to a fulfilling human existence, since, Nietzsche thinks, it works against life, that is, against meeting up to the present and the momentary. This passion for truth characterizes the metaphysician (or intellectual) who prefers living in a conceptual and abstract world over living in the real, earthly life. He misses the present and the momentary in favor of a constructed eternal, of the permanent which Nietzsche tells in the *Zarathustra* as merely “a parable.”⁷ This means that eternity is good only as a parable, as a poetic fiction. Nietzsche’s attack on Socrates, “the archetype of theoretical man,”⁸ that is, on the Socratic commitment to eternal truths, is premised on the conviction that Socratic attitude actually masks a hatred against life, a slave morality, a spirit of revenge.⁹ Unable to face the temporal, the theoretical mind flees to a dead world of being, only to look at everything in time and movement with suspicion; these “great sages”, as Nietzsche calls them in *Twilight of the Idols*, end up enemies of anything shining with joy and energy and “adopt a negative attitude towards life.”¹⁰ He claims that “nothing real escaped their grasp alive.”¹¹

With the end of the tragic age, philosophy turns into dialectic, the decisive, the original form of rational thought; philosophy as we know it today has its foundation in this transformation. Nietzsche seems to consider dialectic essentially as a determination of intelligence turned against life. This reminds us of Plato’s (rather un-socratic) warning in *Republic* against the possible harms dialectic (philosophy) may inflict on the soul of young people (*Republic*, VII, 537e-539e), a pathology which, expressed in Nietzsche’s vocabulary, is indeed a sort of *ressentiment* or “the spirit of revenge”. But Nietzsche seems to be more interested in the soul-shaping function of the dialectical practices. In the dialectician, the control of intellect had to proceed coldly against the spontaneity of natural drives, the passions, and the instincts. The rational, calculative discipline gained through years of dialectical experience would come at the expense of a repressed natural side. Here then, takes place a war between the intellectual and the natural, whose playground extends increasingly to the whole culture. The victory of the intellect (represented by the figure of Socrates) meant for

6 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. by Judith Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), sec. 12

7 Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), II, 66.

8 Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, trans. Ronald Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 72.

9 See, Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. W. Kaufmann (London: Penguin Books, 1968), “The Problem of Socrates”.

10 Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 474.

11 Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 479.

Nietzsche what he calls “decadence”, that is, debilitation of the instincts of life. This decadence showed itself in Socrates, in “the hypertrophy of [his] logical faculty.”¹² Both Socrates and dialectic represent for Nietzsche what is distinctively an un-Greek way of being. Yet, in ancient Greece, this illusory charm of rational thought (philosophy as ratiocinative finesse, as dialectic) has attracted the elite and captivated them, “a noble taste is thus vanquished.”¹³ So, truth, which philosophy or dialectic thus invented, grew from out of “the spirit of revenge” against “a noble taste” actualizing the best instincts of life. This sort of approach to the philosopher is indeed implicit, and at times quite explicit, in Nietzsche’s treatment of Socrates and the Greek philosophers.¹⁴

As a result, knowledge and truth appear as parts of a rationalist optimism, associated with Socratic wisdom, which is almost a necessary shape of philosophy as the practice of conceptual thought. The Socratic wisdom (which is, in the *Zarathustra*’s words, “wake in order to sleep well”¹⁵ is opposed to the “the wisdom of Silenus” that consists in openness to the abyss of life.¹⁶ Perhaps, philosophy has a special magic of its own working against life: “In this teacher [read Socrates] nothing less than magic resides, and not in vain did youths sit at the feet of this preacher of virtue.”¹⁷ This calls to mind a section (called “on science”) in the final part of the *Zarathustra*, where “the conscientious man” attacks “the magician” (read the philosopher in this case) who lures the free spirits:

Thus sang the magician; and all who were together went unwittingly, like birds,
into the net of his cunning and melancholy rapture. Only the conscientious of spirit
was not captured; he snatched the harp away from the magician and cried: “Air!
Let in the good air! Let Zarathustra in! You make this cave sultry and poisonous,
you wicked old magician!

You seduce us, you faker, you fine one, to unknown desires and wildernesses. And
watch out when such as you start making speeches and fuss about truth!

Woe to all free spirits who are not on their guard for such magicians! Their freedom
is done for: you teach and tempt us back into prisons –

You old melancholy devil, out of your lament rings a bird call; you resemble those
who secretly incite sexual desires with their praise of chastity!¹⁸

12 Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 475.

13 Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 475.

14 See especially the following texts: *Twilight of the Idols*, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, “Philosophy in Hard Times”, “The Struggle between Science and Wisdom” (the latter two texts are in the *Philosophy and Truth*). But Nietzsche is hardly the enemy of philosophy as such; he demands a transformed way of doing philosophy, perhaps a form of philosophy not interested any more in the seriousness of truth, thus not interested in logical consistency either. He alludes to this in *Beyond Good and Evil* (sec. 203). In the same section of *Beyond Good and Evil*, Nietzsche sets his high hopes on this new type of “philosophers” to carry out the reevaluation of all values. He, I think, refers to Zarathustra of the *Thus Spoke Zarathustra* (that is, to himself!), as artist-thinker who thinks everything beyond good and evil.

15 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, I, 19.

16 Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, 22-23.

17 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, I, 19.

18 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, IV, 245.

Truth and prison! The prison of the modern subject? The truth that Nietzsche finds paradigmatic in the workings of Western tradition, in its making sense of the world is, as suggested, the truth of concepts which finally leads up to the constitution of modern subject (from Descartes to Hegel), with which consciousness comes to be the ground and measure of reality. Life itself, meanwhile, turns into an external world for the subject who strives to make sure that it really exists, an external world yet not accessible, thus remaining forever something external. An introverted reflection striving to capture and secure the ultimate grounds of things (eternal truths), to represent things under complete constancy (*sub specie aeternitatis*, as Spinoza would say) has given rise to ever increasing withdrawal from the concrete life (perhaps the tale of the absent-minded Thales gives us its first signal). In a sense, philosopher (or the whole philosophical tradition) as increasingly introverted spectator is caught up in a process of building a prison for himself, and henceforth is unable to exit it, unable to respond to life in its particularity. This dream for eternal truths whose framework is grounded in a theoretical, consciousness-based relation to the world has ended up in the closed-box of consciousness. Socratic wisdom has ended up in the Cartesian universe of the modern mind.¹⁹ Thus young Nietzsche (as an ardent follower of Schopenhauer) notes:

This would be man's faith if he were nothing but a knowing animal; the truth would drive him to despair and destruction: the truth that he is eternally condemned to untruth. But all that is proper for man is belief in attainable truth, in the illusion which draws near to man and inspires him with confidence. Does he not actually live by means of continual process of deception? Does nature not conceal most things from him, even the nearest things-- his own body, for example, of which he has only a deceptive "consciousness"? He is locked within this consciousness, and nature threw away the key. Oh the fatal curiosity of the philosopher, who longs, just once, to peer out and down through a crack in the chamber of consciousness.²⁰

In fact, each word here, in the penultimate paragraph of "On the Pathos of Truth", needs careful examination. That man is a being of illusion, that consciousness does not make life any clearer, but rather it is the darkest self-concealment of nature to man, that truth is not the most important thing in life are to be noted first. What matters for man, rather, is fittingness to life, which Nietzsche more precisely understands as fittingness for art, that is, a creative-tragic openness to the challenge of life. Instead, Nietzsche thinks, we have to discover ourselves as aesthetic subjects even in dealing with truth and see that in the origin we always find man, and find him as artist and everything else as his fiction, illusion, and creation. A life devoted to truth as the ultimate value would be a life next to death, hence Plato's indication in the *Phaedo*, namely philosophy as practicing death (*Phaedo*, 80e-81a). This, Nietzsche argues, is the expression of the rule of death,

19 Cf. Nietzsche, "On the Truth and Lies in a Nonmoral Sense".

20 Nietzsche, "On the Pathos of Truth," 65.

of nothingness, of nihilism, which science, no less than philosophy, shares.²¹ “Will to truth” he writes in *The Gay Science*, “that might be a concealed will to death.”²²

The philosopher started by opposing being (concepts) to becoming (life) and ended up imprisoned in the chamber of consciousness. Becoming is not just a dull flux, but an unending creative struggle of life which produces something new in each case. There is no stable order to things to be abstracted by reason. There are no enduring self-same entities and likewise no eternal truths; as indicated, the permanent is merely parable. Nietzsche, in fact, affirms the willfulness behind the scientific enterprise of Western humanity, but denounces its tendency to view the world in terms of time-free schemes (truths). Truths as truths about life do change as life changes: “‘change’ belongs to the essence, therefore also temporality.”²³ We need to rule out truth altogether if we cannot ascribe any degree of stability to things. So, truth does not make sense if we do not ascribe some degree of stability to things. Accordingly, each proposition masquerades as an eternally valid representation of things, as grasping the eternally unchanging. This commitment to truth (say, “Socratic wisdom”) rests on freezing things in time which is, again, “ill-will against time”, that is, “spirit of revenge.”²⁴ Rather, one needs to respond to life in its own terms, that is, tragically, creatively, artistically, instinctually. The tragic element in art is crucial for the life-affirming function of art precisely because the tragic represents openness to the abyss and darkness of life. We are genuinely in life when we are artistically involved in its dark, uncertain play, i.e. when we respond to it by playing, by the artistic play of imagination. The artist makes the world into an object before the playing of his imaginative powers, a material of this playing since solely by means of this creative suspension of the world done by the artist the world gets all the worth it can ever get; life thereby becomes bearable. The world in Nietzsche’s sense turns into material before artistic activity and gets its form and reality in a work of art that the artist brings to presence. But this, too, is only transient. And most importantly, as an artist I live and create in a world of dream and imagination, and do not care about its concrete reality.

Nietzsche, briefly stated, wants to raise a playing relationship with life to the status of principle, hence the importance of “illusion” and “delusion” (from *ludo*, play) that turn into creative forces in the artistic production. Playing as a necessary suspension of the everyday, of reality, of a conceptual interest in the world, renders the world into a playground, an aesthetic phenomenon, chiefly by way of liberating imagination. Heraclitus is reported to have said; “time (*aeon*) is a child at play; the kingdom belongs to a child” (Diels-Kranz B52). Nietzsche calls attention to this metaphor of child in *The Birth of Tragedy*.²⁵ Children are marked by a peculiar freedom to follow their instincts and by a peculiar love as well as need for playing. In another fragment, Heraclitus likens the deity to a child, the deity which governs becoming, world destruction and generation. “...the rule is in the child” “the world is the game child plays”. The core of the earth is like a child;

21 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), III, sec. 25.

22 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. W. Kaufmann (London: Vintage Books, 1974), 282.

23 Nietzsche, *The Will to Power*, # 1064.

24 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, II, 111.

25 Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, 114.

ruleless, free, imaginative, instinctual, wild, pitiless, and also forgetful. It is the artist who is connected with this core of the earth in the most intimate way, i.e. through “playing with seriousness.”²⁶ “In this world only play, play as artists and children engage in it, exhibits” the rule of the temporal, i.e., “coming to be and passing away, generation and destruction without any moral additive, in forever equal innocence”.²⁷ It was just this “playing” character of the aesthetical which Kierkegaard, with motivations quite opposed to Nietzsche’s, finds poisonous to the seriousness of human existence debasing it into a sphere of playing. This seriousness, Nietzsche would insist, stems from attaching to things a value, which is not our own creation. There the voice of truth speaks and claims me as a bounded being, and thus as a responsible being. Nietzsche is reluctant to subject human aesthetic freedom to any independent or intrinsic measure transcending our will. This ends up, he presumes, negating ourselves and life.

Even though Nietzsche preserves the Schopenhaurian (and thus Kantian) background of his thought in metaphysical and epistemological respects, we know that he later vehemently rejects Schopenhauer’s pessimism. In his “An Attempt at Self-Criticism”, which he later added to *The Birth of Tragedy*, Nietzsche intimates how much his “taste” has grown opposed to Schopenhauer,²⁸ who is still, it seems, very much under the sway of “the pathos of truth” as an emphasis on morality.²⁹ Accordingly, while Schopenhauer consults asceticism as the only viable option to cope with the evilness of reality, of primal energy (*Wille*), Nietzsche, on the contrary, wants to leave this pessimism behind by saying “yes” to this tragic play of life through artistic self-assertion which introduces the dimension of creativity to life. He sees asceticism as part of a Platonic-Christian search for the transcendent truths, as part of Platonic-Christian experience of truth and of its negation of life. Nietzsche detects at the foundation of modern science, too, the definitive role played by such a hatred and alienation to life originating from the commitment to truth that determines the Platonic-Christian tradition.

On closer inspection, Nietzsche, it appears, attacks the search for abstract truths. Now, the artist creates his own (concrete) truth, when he creates each new work, and this from out of life; a tasted truth (as opposed to an abstract one), so to speak, a truth produced through the instincts. This implies that it is only as artists that we can give meaning to the world, to our lives. Crucial is the assertion that metaphysics becomes legitimate only as art and art is metaphysics proper. Art; “the highest task, the true metaphysical activity of this life.”³⁰ Nietzsche interprets the essence of this metaphysical activity as the only source of truths and values (or better, truth only as value in the service of life) is “will to power”. “Will to power” is, in fact, the highest instinct of life now raised to the status of principle, which mandates that life shall not be in the service of truth, but just the reverse. The world thus appears not as the instantiation of eternal truths but as an aesthetic sphere, before the man as artist, thus as a world to be created and re-created by the willful artistic

26 Nietzsche, “On the Truth and Lies in a Nonmoral Sense”, 91.

27 Friedrich Nietzsche, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, trans. M. Cowan (Washington: Regnery Publishing, 1962), 62.

28 Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, 10.

29 Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 491, 527-8.

30 Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, 14.

venture. One should notice here the striking parallel to Fichte's understanding of the world with the key difference that the aesthetical moment in Nietzsche replaces (and cancels) the ethical one. To be sure, Fichte's position can be traced back to the idea which Kant explicates in the *Critique of Practical Reason* (but actually has its real foundation in the notion of subjectivity articulated in Kant's first critique and in Descartes' *res cogitans*), namely the idea that moral norms have their ground in the autonomy of the subject which makes him a self-legislative power. In Nietzsche, this self-legislation turns into an unconditioned will to create new values and, correspondingly, the transcendental subject turns into the aesthetical subject (more on this below).

Nietzsche's human being as aesthetical subject is just another sort of animal, one which is more interested in illusion, lies, deception (including self-deception) than in the truth of things, and even when he thinks that he seeks truth. Art releases us to an appropriation of this underlying reality. Thus, he can say that art is recovery from truth: "We possess art lest we perish of the truth."³¹ In fact, ultimate truth about our universe is something we would never like to know; it is utter emptiness and meaninglessness (roughly, Schopenhauer's reality). And art makes it possible to endure this abysmal reality by creating beautiful illusions. It follows that we cannot evade nihilism in so far as we attempt to take the world as it is in itself, that is, in terms of a commitment to objectivity, which is the presupposition of rationality and sciences. We must add the dimension of subjective creativity to our encounter with life as a determinative force, which is, to repeat, possible nowhere but in art. Art, unlike reason, does not produce static, timeless truths, but temporary creative experiences which give us satisfaction, which make the world a more bearable place. In point of fact, what matters for us is not abstract truths, but more and more satisfaction from life, a life lived as much as possible. A kind of hedonism through art seems to be an element of Nietzsche's thought which is fundamentally what urges him to put the dominance of truth (in the Western tradition) into question. Notice also that Schopenhauer's ontology serves as a starting point for Nietzsche, but he is not happy with Schopenhauer's asceticism.

To recapitulate, what conceptual thinking is to being, art is to becoming. In accord with much of the metaphysical tradition (from Parmenides to Spinoza), being here is understood in terms of strict permanence and therefore is rejected. In a sense, truth is the function of being. Fixating the flux of becoming, giving an order to this original chaos, this will is truth. Where truth represents a conceptual relation to life imposing an artificial constancy on it by means of universal propositions, art gives expression to it as moment, rather than a timeless order. As opposed to reason and knowledge, art is aware of the fact that movement and change remain supreme, that the rule of the time is invincible. The will to eternal truths thus is an ill-will against time, that is, against the present and the moment. The quest for truth as quest for eternally valid principles, (a quest which is the function of rational comportment toward world) loses the life found only in the present, the moment and in the particular. Nietzsche interprets this will for fixation as something morbid and essentially destructive for the interests of life.

31 Nietzsche, *The Will to Power*, # 822.

Crucial here is Nietzsche's suggestion that the values of modernity arise from this will, especially apparent in philosophy and science as rational interpretations of the world. Here the aim ultimately is to lay out a conceptual framework of becoming. Like Heidegger who views art as the presentation of the earth, Nietzsche construes art as releasing the natural; art presupposes an affirmation of the natural as such, both in ourselves and in the things. The drive to truth, however, represents an opposition to this, because it consists of unfolding the logic of being that is itself pure conceptuality, thus ending up a dead construct, a representation of life in abstract structures. It seems that Nietzsche's interpretation of truth proceeds from thus conceived being. Only when recognized in the temporariness of becoming, life is restored to its authentic liveliness. God as the pinnacle of the whole narrative of "being" would then be a dead construct. The expression "god is dead" also means that such a god has no place in the ceaseless self-denying and self-overcoming renewal of becoming. Nietzsche is calling attention to the fact that the Christian god is placed beyond any possible realm of becoming and change. In this scheme of things, we might say, god is posited, first of all, as the freezing principle of the world (i.e., as the metaphysical ground of being). We should, however, note that the god which Nietzsche rejects sounds very much like an artifice of Platonic-Aristotelian theological premises. This is obviously not the god that gives direction and meaning to the world of any pious person. According to Nietzsche, the Western value system is built upon a strict correlation between being and truth, where the former appears as god and the latter as the full intelligibility of the world (a world, too much chaotic otherwise).

In Nietzsche's view, thus, truth represents an unnatural, an illegitimate intervention in life, a distracting pause: "all our organs of knowledge and our senses are developed only with regard to the conditions of preservation and growth,"³² that is, conditions of preservation and growth of life. If values are not such conditions, they are nothing. Life requires and is based on the unity of affective and imaginative practices, which is art. So to speak, our cognitive powers are designed in such a way that we may become artists, rather than scientists or intellectuals.³³ They are fulfilled only in their artistic employment and execution which have their own rules and standards. Nietzsche thus comes to ask; if we have art, why need truth? He claims that we do not need truth in itself, but only as an instrument for life, i.e. for the (artistic) self-assertion of will. This quasi-pragmatic understanding of truth goes together with another (somewhat normative) assertion that the only legitimate form of truth must be the product of artist's playing with his objects. That is, the only legitimate room recognized for an engagement with truth is an artistic one, in which artist creates truth in the service of life, in the service of will to power. If in each case truth is to be judged with respect to life, this means that truth is legitimate only to the extent of its use in the service of life. Given that truth is perspectival, rather than absolute, we have to ask ourselves which perspective is really justified for the ownmost interests of life; it can only be the one which serves for "will to power", Nietzsche maintains. Abstract truths, then, reflect looking at a world from the perspective of empty nothingness. In other words, truth, in its legitimate form, is the "value" (i.e. use and function) of such a perspective for life. Everything here hinges on this "perspectivism," which is

32 Nietzsche, *The Will to Power*, # 505.

33 Nietzsche, *The Will to Power*, # 496.

yet, on a philosophical plane, is inevitably self-undermining. Now let me complete my analysis with some critical observations.

Platonism Inverted

To be sure, artistic creation of truth is, by nature, not performed with concepts and representations and the outcome is not propositions and generalities. For Nietzsche, it is a creative and imaginative playing with the ultimate potentials of the world for the self-assertion of will and life, which comes to its highest expression in the artistic work. It is also evident that Nietzsche takes art as the self-assertion of will in the highest sense. And will is the inner essence of life. In Nietzsche's writings, such a decision concerning the nature of art goes unquestioned. It would be no exaggeration to say that the artist, with his overly subjectivistic mission, appears as a godlike figure (*Übermensch*), and indeed art appears to fill the gap left with the death of God.

It is also important to remember that Nietzsche (following Schopenhauer) thinks that in our search for truths there is a dark element. We are never self-transparent. Reason is but a plaything before the dark forces which prevail in us and which form our reality. These forces are animal in nature. They can be given full release in the artist's Dionysiac struggle. Indeed, they can be made creative through this struggle. Where Schopenhauer argues that they are the source of all suffering and misery in the human life and therefore espouses the ascetic ideal, Nietzsche wants to affirm our animal reality as the source of all of our vital instincts, which, he believes, are put to work in the artistic struggle. A truth-seeking life has to clash with our bodily nature, with our sensuality which would disrupt the functioning of intellectual gaze in various ways. Thus, we see in Plato's *Phaedo*, for instance, that truth requires that reason and soul be freed from the obscuring and confusing intervention of the body to accomplish the supreme clarity it demands. As pointed out, a suppressed body /animal is the price we pay for abstract truths. And the body is a dark world. For Plato, our access to eternal truths involves purification from our animal side that fetters us, given that my reality is my soul precisely in contradistinction to my body. The search for truth (i.e., philosophy) becomes a continuous struggle against the body. Nietzsche, by contrast, argues (in line with Schopenhauer) that my reality is simply my body. Nevertheless, one should notice that Nietzsche does not reject Plato's basic conviction that the body is a dark world. Rather, on this very Platonic basis, Nietzsche comes to think that man, in its reality, is a dark (and tragic) being and so is all life. Why not emancipate the body (this abysmal core of life) instead of suppressing it? In almost all aspects of Nietzsche's thought can one discover his inversion of Platonism. The same thing, as indicated, can be observed in the case of the opposition between art and truth (philosophy), too.

Here we reach the crux of Nietzsche's thought, that is, the fact that it presents itself as an "inverted Platonism", by Nietzsche's own admission.³⁴ This issue invites several questions which

34 In one of the early sketches of *The Birth of Tragedy*, Nietzsche admits this saying that: "meine Philosophie *ungedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das leben im Schein als Ziel" (My philosophy, *inverted Platonism*: the further removed from true being, the purer, the more beautiful, the better it is. Living in semblance as goal) (KSA 7: 199). The view is also defended, among others, by Heidegger.

might help us better make sense of Nietzsche's experience of truth. First, if this is so, Nietzsche's thought should be considered as thoroughly reactive, and not genuinely fundamental. Plato, as is known, moves with a sort of dualism, opposing soul to body. His philosophy rests, in a sense, on a clear-cut dichotomy between reason and instinct (*Republic* is the key text here). Plato conceives of being in contradistinction to change and becoming. And so is with the cases of reality and appearance, philosophy and art, rationality and sensuality and so on. In all these cases, to the extent that one aims at a mere inversion, one is inevitably precluded from raising the question whether the dichotomies posited here are really justifiable. Thus, the ontological premises underlying these dichotomies go unquestioned. In this case, one simply affirms the presuppositions that constitute the ground of Plato's thinking, which is to say that one moves in the same ground of basic presuppositions as Plato, which, in turn, makes it difficult to identify any "essential" difference. Nietzsche's objection is not fundamental enough.

Second, Nietzsche categorically rejects Plato's views concerning soul, its immortality, eternal truths, primacy of reason and so on. And his position is admittedly founded upon this rejection. But, to be sure, Plato has not merely propounded these ideas arbitrarily. He instead, strove to develop them with good arguments; he gives reasons, which one might reject, but this, too, requires in turn to be done with good reasons. Nietzsche does not seem to be altogether clear about these "reasons". There is some evidence that he takes the results of modern natural sciences as refuting all metaphysics, and above all Platonic arguments.³⁵ Kant's indirect influence (more on this below) is also to the point. Kant confines the intelligibility of any talk about the world to the sphere of science, with the result that all traditional metaphysics is actually empty talk. But Kantian epistemological premises prove least convincing when they model all "knowing" in terms of science. Whether sciences can really provide grounds for refuting a philosophical view remains open to question.

In point of fact, we cannot find in Nietzsche any "argument" against Platonic premises. But this is a curious problem, because Nietzsche provides us no argument about anything at all; He simply rejects thinking in terms of arguments. All we can say perhaps is that he wants to artistically ("poetically") gesture us towards phenomena. He thereby puts into question the legitimacy of thinking in terms of arguments, which is part of his critique of a reason-based worldview. But even if this idea is philosophically interesting, one will surely doubt whether we can entirely dispense with arguments and still remain philosophically relevant.

Third, Nietzsche's approach always runs the risk of being self-undermining. Sometimes Nietzsche exhibits an eliminativist attitude towards truth and other times argues in a way that

35 Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), sec. 29. For a useful account of positivistic ideas in Nietzsche's middle period (particularly in *Human All Too Human*), see Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 95-7. Clark's work also provides a good account of the evolution of Nietzsche's thought on truth. For Nietzsche's positivism, see also J. Cohen, "Nietzsche's Fling with Positivism" in *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science*. Against the large literature in the Anglo-American World arguing for a positivism in Nietzsche, see a dissenting account, Nadeem, J. Z. Hussein (2004), "Nietzsche's Positivism", *European Journal of Philosophy*, 12 (3), 326-368.

gives the impression that he only wants to minimize the role of truth in human life. In the former sense, when he speaks of truth as untruth, truth as meaningless and empty universe, truth as dismal (unless it is transformed aesthetically), truth as artificial construct, as illusion, this poses a threat to his own position as well, since Nietzsche with this thesis maintains a claim to truth (not to mention the necessity that he would need to defend this position with reason and argument). Hence, a sort of “liar’s paradox” seems to be inherent in Nietzsche’s approach to truth.³⁶ Interestingly enough, he comes face to face with this problem in the second part of *Thus Spoke Zarathustra*, in the section titled “On Poets”. Zarathustra/Nietzsche, in the section “Upon the Blessed Isles,” seems to dismiss all talk about transcendent truths as poetical parables declaring “and the poets lie too much.”³⁷ Upon the disciple’s insistence why Zarathustra said so, he wildly reacts asserting that Zarathustra is not interested in the question “why” and, least of all, in consistency. Since Zarathustra values, above all else, self-overcoming, he does not feel bound by what he said previously. He then adds: “Zarathustra, too, is a poet.”³⁸ Crucial here is that Zarathustra (or Nietzsche) values lying, as opposed to truth, for he finds that the artistic consists of lying and deception, in creating “illusions.” Note that Nietzsche is one with Plato in thinking of art against truth. But how can he defend “lying” in response to the disciple’s question? Would not he need an appeal to truth for a defense? Worse is the very fact that lying always proves itself to be parasitical on truths. We all need truth, and perhaps more than anyone else the liars themselves need it.

Besides, Nietzsche’s understanding of art is (at best) high-flown. But in fact, this exaggerated mission placed on art proves to be too heavy a burden for it, a burden which threatens to disintegrate art and thereby obscures its real import for our life. Above all, how can a profoundly dismal world be converted into a positive realm of experience? He would answer; only in and through artistic transfiguration (through, in Arthur Danto’s words, a “transfiguration of the commonplace”). It remains rather wishful to ascribe to art that sort of power. But, more importantly, what justifies us to first assume that things are simply commonplace prior to the artist’s touch? Obviously, only with this assumption can one grant artist’s touch a godlike significance. Nietzsche exaggerates and misplaces the potentials of art when he speaks of it, as though it were in possession of a magic touch (or king Midas’ golden touch) on an essentially abysmal reality.

Nietzsche wants to overcome the primacy of truth by restoring it to the truth of organism, to un-truth. And it is art which is capable of and charged with this mission of driving truth away from life. We might ask, however; can art dispense with truth where even lying, deception and illusion-making depend on truth? With Heidegger, I would claim that without the primacy of truth a work of art would lose much of its value for us, would degenerate into an object of entertainment. Put otherwise, it would be impossible for human beings to find any value in works of art if they did not experience in it, first of all, a disclosure of truth for their individual and shared existence. This, however, seems to presuppose that the constitution of the human being is not understandable without reference to truth. Man, as Aristotle observes, is instinctively a truth-

36 For a similar charge, see M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Chapter 1.

37 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, II, 66.

38 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, II, 99.

seeker. Aristotle points toward this when he states at the very beginning of *Metaphysics* that a desire to know/ understand characterizes our nature more than anything else. This would imply that man's desire to understand puts its stamp on anything he does, including works of art he creates. Thinking then somehow lies always in the background of an artistic activity and as such functions as a hidden force in its movement; artist interprets things! Althusser speaks of the spontaneous philosophy of the scientist. Similarly, one might also speak of the spontaneous philosophy (or metaphysics) of the artist. However, just as science needs operating on the basis of some basic shared background assumptions (Kuhn calls it "paradigm") which it, as long as it remains a science, is not capable of questioning, so does art need such a set of background meanings to start with in the first place. If so, artist remains somehow dependent on truth.

It would then seem that art (contra Nietzsche) cannot replace thinking but remains somehow dependent on it. This thinking need not be of a calculative or objectifying sort. Thus, the artist cannot help himself start with a set of meanings and truths. In consequence, Nietzsche's two closely interconnected tacit assumptions appear highly questionable: (1) art can save us from nihilism. On the contrary, in fact, art, too, can degenerate into nihilism and serve for its purposes (which is actually the case with much of modern art). Nietzsche is aware of this when he, in his latest writings, severely criticizes Wagner's late music as nihilistic.³⁹ (2) Art can be immune from thinking and, as such, self-sufficient. To the contrary, art is perhaps best appreciated as an important sphere of our engagement with meaning that reveals humans as meaning-seekers. From this point of view, it seems impossible not to agree with Hegel and Heidegger that art cannot be wholly naturalized.

Truth as objectivity

In light of the foregoing discussion, we will, I suppose, need a closer look at the phenomenon of truth. As is stated, Nietzsche acts with the presupposition that truth is a matter of objective representation of beings in propositions. But what does it mean for a subject to represent an object in statements? This is, at the very least, a very obscure claim. How can corresponding to an object be possible for a statement? This requires many conditions to be fulfilled. I should stand in a world of meanings to make sense of an "object" in the first place. An isolated subject is an impossibility. Besides having a meaningful world, a history and a society, a subject must also be capable of sustaining this world of meanings, of keeping it open. That is, he must be capable of not just working with received meanings, but also of forming and re-forming new ones, of actively engaging in the production of meanings of things. This requires the ability of understanding and thinking as built into our constitution such that we transcend, in our meaning acts, all beings. To make sense of things we bring our world of meaning as well as our cognitive capacities to our relation to things. This presupposes our situatedness in the whole context of a disclosed world of meanings and our capacity to engage with these meanings.

39 *Nietzsche contra Wagner*, in *The Portable Nietzsche*, 661-683. See also Jonathan Cohen, "Nietzsche's Musical Conception of Time" in *Nietzsche on Time and History*, 305-307.

This is also to say that we engage with truth first and already in our pre-predicative meaning acts; truth is not something we can simply go to *a posteriori*. We first have truth so that in its light we can discover things. Heidegger in *Being and Time* argues that the task of philosophical thinking is one of explicating this given truth which is what makes us human. Thus it is in the light of this truth (as “originary meaningfulness of the world”) that things meaningfully **appear** to us, and this truth cannot be just a by-product of any “appearing” of things, for it is presupposed by the possibility of any appearing at all. It is what opens a world for us; our world is necessarily a world of truth in which it is first possible for us to engage with truth and meaning. This puts into question Nietzsche’s decision on truth (based largely on Kant) as objectivity (or correspondence).

Heidegger finds this view of truth as resting on dubious assumptions and not as fundamental enough. It can at best be called correctness (*Richtigkeit*). Heidegger thus rejects the correspondence theory of truth as the fundamental account of truth, in favor of the view that a world of meanings, as a historical world, is the pre-condition of the possibility of all meaning acts, of all engagement with truth characterizing human beings. Before a subject can reach an object, he must traverse a space of meaning, which is the disclosedness of a world as a historical space of meaning. In doing so, Heidegger would think, Dasein enacts its transcendence from nature or from the sphere of entities. A human being’s understanding of Being, i.e. our whole a priori engagement with meaning and truth, reflects a transcendence which defies any form of naturalism. But such understanding of Being is deeply historical. Truth, in this fundamental sense, is what informs the frame of ontological significations of a historical world as a shared background context which assigns meaning to everything we say and do.

From Heidegger’s perspective, when Nietzsche opposes truth and art, he, in so doing, not only fails to understand our relation to truth, but also, inescapably, to the phenomenon of art itself which cannot be detached from truth. Nietzsche’s attempt then amounts to distorting the true character of both art and truth. He makes it an area of fulfillment of aesthetic hedonism, of self-assertion of “will to power”, and thereby turns it into a means for the gratification and sublimation of our (supposed) subjective powers. In this way, Nietzsche’s thought is representative of the modern approach to art which conceives of a work of art merely as an aesthetic object and takes it away from its source in the disclosure of things, in truth. Heidegger also adds that setting out to overcome the nihilism of the Western culture, Nietzsche’s thought, ironically, ends up becoming its climax.⁴⁰

Heidegger would agree with Nietzsche in the latter’s negative attitude towards the role of conceptual relation to the world but would reject this being considered as the fundamental sense of truth. Thus, Heidegger would agree with Nietzsche’s insistence that the price we pay for concepts is the concreteness of things given us in direct experience, thus a world immensely reduced in reality. Nietzsche emphasizes the role of metaphors to do justice to the concrete reality (earth) encountered in sense perception:

40 See especially Heidegger’s essay “Nietzsche’s Word: “God is Dead”” in *Off the Beaten Track*, trans. J. Young and K. Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

The drive toward the formation of metaphors is the fundamental human drive, which one cannot for a single instant dispense with in thought, for one would thereby dispense with man himself. This drive is not truly vanquished and scarcely subdued by the fact that a regular and rigid new world is constructed as its prison from its own ephemeral products, the concepts.⁴¹

Nietzsche saw this nihilism of objectifying reason, but wrongly attributed it to, what one might call, the rule of truth in the Western tradition, presupposing that truth is simply the adequacy of concepts to things. In other words, Nietzsche sees the best illustration of truth in scientific rationality, in the objectivism of science. Here it also appears that there would be no Nietzsche without Kantian epistemology; an entirely mute world, a world divorced from truth and only accessible to the aesthetical touch of genius artist. The presupposition of the Kantian epistemology, however, is the world as it is experienced and represented by the modern science, where I find it difficult not to agree with Weber's insistence that modern science, with respect to its epistemological and social constitution, has nothing to do with "meaning".⁴² Among others, Heidegger's account, too, involves the same conclusion. Heidegger's point here deserves to be taken into consideration: Kant's transcendental account of human experience sidesteps both the world of meaning and our meaning-making practices in it, in favor of a self-enclosed, monad-like subjectivity, that is, in favor of an immanence of subjectivity. This suggests that science becomes possible, that is, "meaningful", only in a frame of meaning (of goals, interests and projects) we bring to it from our meaning universe.

Also interesting in this context is the crucial place of inspiration in Nietzsche's thought and its relation to truth. Nietzsche, from the beginning of his philosophical life to the very end, operates with the centrality of inspiration for art and for all creativity (including philosophy), thus, we can assume, for truth as well. This appears strikingly in *Ecce Homo*, where he seems to recognize inspiration as the ultimate ground of all creative works.⁴³ "A thought", writes Nietzsche, "lights up in a flash, with necessity, without hesitation as to its form." And he adds "I never had any choice."⁴⁴ In the same book, Nietzsche describes the way the idea of "eternal recurrence" and the *Zarathustra* came to him.⁴⁵ In *Beyond Good and Evil*, he suggests that "a thought comes when 'it' wants, and not when 'I' want."⁴⁶ It is not me as a "subject" who determines the coming of thoughts. But quite early, already in *The Birth of Tragedy*, one can see that the whole background of the book is informed by an urge to regain inspiration to life as a fundamental (i.e. creative) force. He, in the opening part of *The Birth of Tragedy*, highly esteems and even sanctifies our imaginative capacities as enabling us a creative engagement with life. It is in this spirit that he emphasizes the

41 Nietzsche, "On the Truth and Lies in a Nonmoral Sense," 88-89.

42 Max Weber, "Science as a Vocation", in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1958), 143.

43 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, in *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and the Other Writings*, trans. Judith Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 126.

44 Nietzsche, *Ecce Homo*, 126.

45 Nietzsche, *Ecce Homo*, 67.

46 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, sec. 17.

role of dreams and intoxication in the artistic achievement. In a sense, the transfiguration of the commonplace is the gift of the inspired moment. But the predominance of objectifying reason, as is the case with Western tradition, and, with modernity in particular, blunts these artistic powers and results in a debilitated relation to life. Nietzsche thus intimates that as a rupture from the ordinary, inspiration brings the extra-ordinary to our space of meaning. In this sense, it is the re-revolutionary moment in our relatedness to life.⁴⁷ Through inspiration the earth bursts forth into the human realm.

Stated rather simply, Nietzsche seems to think that if inspiration is the central phenomenon of creative-artistic experience of life and if inspiration in principle has no place in the strict mechanic of scientific, objectifying relation to the world, it is simply irreconcilable with the objectivism of truth. Once again it should be noted that Nietzsche opposes truth because he identifies it with representational truth, with the truth presupposed by objectifying reason. In this sense, he can say “Truth is the kind of error without which a certain species of life could not live.”⁴⁸ Truth is reduced here to a survival value; it is evaluated, as Heidegger puts it, as “a necessary value yet not the highest value.”⁴⁹ As Nietzsche sees quite acutely and affirms, to take truth as merely something instrumental (for life), or contingent on “will to power” (say, a matter of strategy for the interests of “will to power”⁵⁰), is to downplay it. In that case, it does not have its own justification independently in itself, but in the will to power as the highest and defining expression of life. Art is the principal area for the execution of this will to power and as such it is a vital “kind of cult of the untrue”⁵¹ without which “the realization of general untruth and mendaciousness ... would be utterly unbearable.”⁵² Art makes it into an aesthetic phenomenon and thereby something “bearable for us”. For that reason “only as an aesthetic phenomenon is existence and the world eternally justified.”⁵³ In keeping with this, an unconditional devotion to truth is what Nietzsche takes to be nihilism itself; it “stands in a hostile and destructive relationship to the world.”⁵⁴

As we have seen, Nietzsche’s aesthetic view of truth has pretensions to invalidating the importance of truth, but it simply proves self-defeating. I thus drew attention to the point that an attack on truth, whether in the sense of correspondence between statements and facts or in Heidegger’s sense as the unconcealedness of beings, as the originary meaningfulness of the world (and, likewise, any derogation of it) is inherently unable to justify itself philosophically. Obviously enough, we depend on truth not only in all doing and acting, in making propositions, but also in lying, in making semblances, in all sorts of deceptions. “Truth lives on in the midst of deception”, remarks

47 Cf. Giorgio de Chirico, “Meditations of a Painter”, available <https://www.lexandermag.org/giorgio-de-chirico-two-essays-on-metaphysical-art-and-selected-poetry/>, date of access 13.07. 2017.

48 Nietzsche, *The Will to Power*, # 493.

49 Martin Heidegger, *Nietzsche*, ed. D. F. Krell and trans. J. Stambaugh, D. F. Krell, F. Capuzzi (New York: Harper Collins, 1991), vol. III, 56.

50 As he puts it quite simply; “The criterion of truth resides in the enhancement of the feeling of power” (*The Will to Power*, # 534).

51 Nietzsche, *The Gay Science*, 163.

52 Nietzsche, *The Gay Science*, 163.

53 Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, 72, 152.

54 Nietzsche, “On the Truth and Lies in a Nonmoral Sense,” 92.

Schiller in *On the Aesthetic Education of Man*, and he continues “from the copy, the original will once again be restored”.⁵⁵ Deception, Schiller intimates, cannot but be parasitical on truth. Nietzsche sometimes defends the subordination of truth to art, to the will to power: all values of life must be determined not by rationality, but by artistic will and creativity, which means, by a “cult of the untrue”. This is also inevitably self-defeating, if its point is to demand the untrue instead of the true, as the ground of our life. That can make sense only as a will for the destruction of truth, which would in turn mean willing the destruction of what makes us human.

But Nietzsche’s fundamental error is his implicit identification of truth with scientific rationality. Against Nietzsche’s assertion that modernity represents the dominance and primacy of truth in life, one might make the opposite claim that truth is not really given enough attention in the modern world and this is the whole problem. The modern life is threatened not by the dominance of truth, but, instead, of its simulacra. A life in which concern for truth is not central enough would turn out to be insufficiently human. Likewise, a meaningful life cannot be built upon semblance (*Schein*). Art devoted to this end would amount to self-deception. A meaningful life, it seems, must recognize a significant space for reflective activity as commitment to truth. Therefore, Nietzsche’s attempt at opposing art to truth and seeing the former as an antidote to the latter does not really sound convincing. Rather it appears that if we want to place art into the center of human life, truth is not excluded but simply reasserted as the heart of art, as something claiming us, that is to say, as that which is the origin and the end of our wondering and questioning.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

References

- Cohen, Jonathan. “Nietzsche’s Fling with Positivism”. *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science*. edited by B. Babich. 101-107. Netherlands: Springer, 1999.
- . “Nietzsche’s Musical Conception of Time”. *Nietzsche on Time and History*. edited by M. Dries. 291-308. Berlin: De Gruyter, 2008.
- Clark, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- De Chirico, Giorgio. “Meditations of a Painter”. Erişim 13 Temmuz. 2017, <https://www.lexandermag.org/giorgio-de-chirico-two-essays-on-metaphysical-art-and-selected-poetry/>
- Hatab, Lawrence. *Nietzsche’s Life Sentence*, New York: Routledge, 2005.

55 Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, trans. Reginald Snell (New York: Dover, 2012), 52.

- Heidegger, Martin. "Nietzsche's Word: 'God is Dead'". *Off the Beaten Track*. translated by J. Young and K. Haynes. 157-199. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . *Nietzsche, Volumes III and IV*, edited by D. F. Krell. translated by J. Stambough. D. F. Krell, F. Capuzzi. New York: Harper Collins, 1991.
- Nadeem, J. Z. Hussein. "Nietzsche's Positivism". *European Journal of Philosophy*. vol. 12 (2004): 326-368.
- Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy and Other Writings*. edited by Raymond Geuss and Ronald Speirs. translated by Ronald Speirs. New York: Cambridge University Press, 1999.
- . "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense". *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. edited and translated by D. Breazeale. Humanities Press, 1979.
- . "On the Uses and Disadvantages of History for Life". *Untimely Meditations*. translated by R. J. Hollingdale. ed. D. Breazeale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *The Gay Science*. translated by W. Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974.
- . *Thus Spoke Zarathustra*. edited by Adrian Del Caro and Robert Pippin. translated by Adrian Del Caro. New York: Cambridge University Press, 2006.
- . *Beyond Good and Evil*. edited by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman. translated by Judith Norman. New York: Cambridge University Press, 2002.
- . *On the Genealogy of Morality*. edited by Keith Ansell-Pearson. translated by Carol Diethe. New York: Cambridge University Press, 2007.
- . *Twilight of the Idols*. in *The Portable Nietzsche*. edited and translated by W. Kaufmann. London: Penguin Books, 1968.
- . *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and the Other Writings*, edited by Aaron Ridley and Judith Norman. translated by Judith Norman. New York: Cambridge University Press, 2005.
- . *The Will to Power*. translated by W. Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.
- . *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. translated by M. Cowan. Washington: Regnery Publishing, 1962.
- Schiller, Friedrich. *On the Aesthetic Education of Man*. translated by Reginald Snell. New York: Dover, 2012.
- Weber, Max. "Science as a Vocation". *From Max Weber: Essays in Sociology*. translated by H. H. Geerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1958.



Schopenhauer'ın Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine

On Schopenhauer's Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason

Kubilay Hoşgör¹ 



*Bu çalışma "Arthur Schopenhauer'ın Yeter-Sebep İlkesi ve Kant Eleştirisi" başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

¹Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muğla, Türkiye

ORCID: K.H. 0000-0003-2257-2571

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Kubilay Hoşgör,
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muğla, Türkiye
E-mail/E-posta: hosgorkubilay@gmail.com

Başvuru/Submitted: 22.02.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
05.05.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
06.05.2020

Kabul/Accepted: 07.05.2020

Atıf/Citation:

Hosgör, Kubilay. (2020). "Schopenhauer'ın Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 52: 41-58. <https://doi.org/10.26650/arc2020-003>

ÖZET

Schopenhauer'a göre bedenimiz ve buna bağlı olarak ortaya çıkan arzu ve isteklerimiz varlığın ve bilginin temelini oluşturur. Bedenimiz, yalnızca canlı varoluşumuzun cisimsel dayanağı değildir; aynı zamanda zihinsel edimlerimizin, bir başka ifadeyle, akıl sahibi bir varlık olarak düşünüyor oluşumuzun koşulu konumundadır. Öte yandan yalnızca insan değil, organik ve inorganik tüm varlık alanı, bedensel istemenin yöneldiği gerçekliği tesis etmektedir. Çünkü isteme (*Wille*), bütünüyle gerçekliğin kendisinde ve tek tek nesnelere kendini gösteren kendinde-şeydir. Schopenhauer kendinde-şeyin isteme olduğunu ileri sürer. Kant, ilk nedenin bilinemezliğini, aklın nedenleri sonsuzca arama eğilimine bağlamıştır. *Üçüncü antinomi* olarak bilinen bu durum, Kant'ın nedensellik ilkesini, bir ilk nedenin varlığının olanaksızlığına taşır. Schopenhauer'ın ünlü Kant eleştirileri bu noktadan beslenir ve onu kendi nedensellik ve uzay-zaman teorisini kurmaya iter. Schopenhauer bunu yeter sebep ilkesi çerçevesinde yapmaktadır. Eldeki çalışmada bu ilkenin Schopenhauer tarafından ünlü dörtlü kök öğretisi içinde ele alınışı incelenmektedir. Schopenhauer'a göre dört ayrı nesne sınıfını yöneten dört ayrı ilke bulunur. Bunların birincisi oluşun yeter sebep ilkesidir; bu ilke fiziksel nesnelere alanını yönetmektedir. İkincisi bilginin yeter sebep ilkesidir; bu ilke ise mantıksal nesnelere alanını yönetmektedir. Üçüncüsü ise varlığın yeter sebep ilkesidir; bu ilke de matematiksel nesnelere sınıfını yönetmektedir. Dördüncü ve sonuncusu ise eylemin yeter sebep ilkesidir ve o da moral nesnelere dünyasını yönetir. Tam da bu sonuncu ilke, Schopenhauer'ın isteme metafiziğine giden yolu açar. Onun, geleneksel metafizik karşısındaki özgün yorumu bu noktada ortaya çıkar. Bu çalışma, bu filozofun daha sonraki, pratik denebilecek eğilimlerinin teorik köklerini incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Schopenhauer, yeter sebep ilkesi, dörtlü kök, isteme, Kant, kendinde şey, oluş, bilgi, varlık, eylem

ABSTRACT

Schopenhauer assumes that our physical drives, on which depend our desires and wants, set the ground of knowledge and being. These drives are in the very source of our biological as well as our intellectual acts, i.e. at the essential content

of man as a rational being. Moreover, not only men, but all beings, organic and inorganic get objectivity as a product of will. Will is the thing-in-itself which shows itself in the reality as a whole and in individual objects. Schopenhauer argues that the thing-in-itself is will. In short, he will say that the "thing-in-itself" has an intelligible quality and that it is "will". Kant associates the unknown character of the first cause with the inconclusive research of causes. This case, known as "the third antinomy", takes the principle of causality to the impossibility of the existence of the first cause. Schopenhauer's famous criticism of Kant relies on this point. Thus, he goes on to construct his own theory of causality and of space-time. Schopenhauer does this in the context of the sufficient reason principle. This study examines how this principle is handled by Schopenhauer in the famous fourfold root doctrine. According to Schopenhauer, there are four principles that govern four separate classes of objects. It is precisely this last principle which opens the way to Schopenhauer's metaphysics of will. His original interpretation appears at this point against traditional metaphysics. This study examines the theoretical roots of this philosopher's later, practical tendencies.

Keywords: Schopenhauer, the principle of sufficient reason, fourfold root, will, Kant, thing-in-itself, becoming, knowing, being, acting

Giriş

Felsefe tarihinden daha eski olmayan yeter sebep ilkesi, her şeyin var olmak için bir nedene ya da bir sebebe sahip olmak zorunda olduğunu ortaya koyar. Leibniz'in bu ilkeyi tüm metafizik genelliği içinde formüle edişinden beri, Hume gibi, nedenselliğe uygulandığında ilkenin daha genel olan empirik ifadesini görenler olduğu gibi, Nietzsche gibi, ilkenin ilerlemeci çağrışımları nedeniyle, ondan zaman zaman vazgeçen indeterministler de olmuştur. Schopenhauer ise yeter sebep ilkesini daha çok transendental bir ilke olarak ele alır.

Arthur Schopenhauer bu problemle doktora tezi çerçevesinde yüz yüze gelmiştir. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine)¹ adını verdiği tezinde o, Wolff'u izleyerek, ilkenin dört ayrı biçimde (Gestaltung) karşımıza çıktığını ileri sürmüştür. Bütün bilimin temelini yeter sebep ilkesinin oluşturduğu söylenebilir. Schopenhauer, bilimi bir totalitenin *sistemli* olarak bir araya getirilmesi biçiminde anlamaktadır ve bu sistemin unsurlarının nasıl birbirine bağlandığı sorusunun yanıtı, yeter sebep ilkesidir. Bu ilke her bilimin kanıt oluşturabilmek için, daha doğrusu kesinlikten söz edebilmek için gereksindiği zemindir. Her bilim, bir etki ile bağıntılı 'neden' kavramını kullanır. Nedenlerden sonuçların zorunlu olarak çıktığı iddiası bilimin örtük esasıdır. *Metafizik*²'te Aristoteles'in söylediği gibi, tüm bilgi nedenler ve ilkelerle ilgilidir.²

Schopenhauer yeter sebep ilkesinin iki uygulamasından söz etmektedir:³ İlkinde ilke, doğru olması için bir sebebe (*Grund*)⁴ sahip bulunmasının zorunlu olduğu yargılara; diğeryerde,

1 Bundan böyle bu esere 'Dörtlü Kök' olarak atıfta bulunacağım.

2 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal, 2012), A 1, 982a.

3 Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986) §15, 39. Sonraki referanslarda eser 'WSG' biçiminde kısaltılmıştır.

4 *Grund* terimi, İngilizce'deki *reason* sözcüğü ile özdeş göstergelerdir; 'temel' ya da 'zemin' de elbette denebilir. Ama ben burada özellikle 'sebep' diye karşılayarak, neden (*Ursache/cause*) ile bağlantısını ve farkını vurgulamayı hedefliyorum.

daima bir nedene (*Ursache*)⁵ gereksinim duyan maddi nesnelerdeki değişimlere uygulanmaktadır. Her ikisinde de ilkenin zeminini oluşturan nitelik nedir? Niçin her şey bir sebebe gereksinim duymaktadır? Schopenhauer'ın verdiği örnekten giderek, eşkenar bir üçgen düşünelim; bu üçgenin neden üç kenarı bulunmaktadır? Çünkü üç köşeye sahiptir. Kenarların eşitliğinin nedeni köşelerin eşit uzaklıkta bulunmaları mıdır? Hayır, salt köşelerin birbirine eşit uzaklığı, kenarların eşitliğinin bir kanıtı değildir; o böyle bir yargının temeli olamaz. Kavramlar, tek başlarına köşeler eşit olduklarından kenarların da öyle olduklarını söylemek için yeterli değildir. Kenarların eşitliği kavramı, köşelerin eşitliği kavramında içerilmez. Burada Schopenhauer'a göre, kavramlar ile yargılar arasında ilişki kuramayız. Köşelerin birbirine eşit uzaklığı kenarların eşit uzunluğunu bilmemizi sağlayan *doğrudan* değil, *dolaylı* bir sebeptir (*Grund*). Saf mantıksal ispat, salt soyut kavramlara anlam verilmesi yoluyla kabul edilemez. “O sadece zaman içindeki olaylar için geçerlidir, zamanın kendisi için değil” diyen Schopenhauer'a göre (içinde bulunduğumuz) “şimdiki an, bir öncekini hızla geçmişin dipsiz çukuruna savurur, nedensellik aracılığıyla değil, ama doğrudan onun kesinlikle kaçınılmaz olan salt varoluşu yoluyla.”⁶ Sonuç olarak yeter sebep ilkesinin uygulamaları mantıksal bir sebebe (zemine) ve giderek neden ve etkiye indirgenemez.

Kendini dış ve iç duyusallık (*Sinnlichkeit*) (alırlık [*Rezeptivität*]) yoluyla ve anlama yetisi (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*) yoluyla gösteren bilincimiz, kendini özne ve nesne içinde böler ve başka hiçbir şey içermez. Özne için nesne olmak ve tasarımı olmak aynı şeydir. Tüm tasarımı a priori belirlenmiş olabilen düzenli bir ilişki içinde bir diğerine karşı durur.⁷

Bundan dolayı var olan hiçbir şey bu ilişkinin dışında tutulamaz. Schopenhauer'ın burada sözünü ettiği ilişki, tüm genelliği içinde yeter sebep ilkesini görünür bir kalıba dökmektedir. Bu ilişki, farklı nesne türlerine ait farklı biçimler (*Gestalten*) olduğunu kabul eder. Bu biçimler, yeter sebep ilkesi aracılığıyla genel ve soyut bir tarzda ortaya konur. Bunların her birine ait dört farklı nesne, bir başka deyişle tasarım sınıfı bulunmaktadır. İlginçtir, Schopenhauer tasarımı olan şeylere 'nesne' der. Bizim için bir nesne konumundaki her şey, bir başka deyişle tüm tasarımılarımız bu dört sınıfa tasnif edilmek durumundadır:

Ortak ifadesi yeter sebep ilkesi olan, bizim bilme yetimizin dört yasası, kendilerini ortak karakterleri, dolayısıyla öznenin tüm nesnelere aralarında bölüştürdüğü duyusallık, anlama yetisi ve akıl olarak ortaya çıkan bilme yetisinin içsel karakteristiği ve onunla bir ve aynı ilk niteliği aracılığıyla duyururlar.⁸

Schopenhauer'ın ünlü ilkeyi ele alış tarzı, ilkenin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda kavranışından bir ölçüde farklıdır. Aslında ilke basitçe şöyledir: Hiçbir şey temelsiz ve nedensiz değildir. Hiçbir şey kendiliğinden oluşmaz; her şey, kendisinin varlık nedeni ya da açıklaması olan bir başka şey ile ilişki içinde varolur. Bununla birlikte, burada Schopenhauer'a göre, bilginin

5 İngilizce'deki *cause* sözcüğü, Almanca'daki *Ursache* teriminin çağrışımları içinde *reason*'dan ayrılır.

6 Schopenhauer, WSG §15, 40.

7 Schopenhauer, WSG §16, 41.

8 Schopenhauer, WSG §52, 188.

temeli veya nedenine ilişkin, birbiriyle ilişki içinde dört ayrı açıklama türü bulunmaktadır. Bunlar bir özneye ait olan, tasarımılanmış nesnelerin oluşturduğu dört ayrı sınıftır ve her nesne sınıfı, kendisiyle bağlantı içindeki yeter sebep ilkesi tarafından yönetilir. Eş deyişle, her nesne veya tasarım sınıfına yeter sebep ilkesinin ilgili biçimi hâkim olur. Schopenhauer'ın kavrayışını orijinal yapan bu dörtlÜ kök fikridir. Özetle onları şöyle ifade etmek mümkün:

1. Dört açıklama modelinin en bilinen türü nedensel ya da fizikseldir. Diğer deyişle Schopenhauer'ın en önemli saydığı nesnelere sınıfını uzay ve zaman oluşturmaktadır. Buna göre uzay ve zamanda gerçekleşen fiziksel durum ve olaylara ilişkin nedensellik türü aydınlatılmak istenmektedir ve 'fiziksel nedensellik' *oluşun yeter sebep ilkesi* tarafından yönetilir.
2. İkincisi de, ilki gibi zihinsel temele dayanır; ancak ilkinde zihnin algıya dayalı yanı işbaşındadır. Burada ise soyut, kavramsal ve yargılara dayalı zihinsel durumlar ön plandadır. Burada yargıya dayalı 'mantıksal temel', öncüllerden hareketle sonuca götürmeye dönüşür ve her durumda *bilginin yeter sebep ilkesi* tarafından yönetilir.
3. Bir sonraki açıklama modeli, 'matematiksel nedensellik' olarak tanımlanır; çünkü onu oluşturan, zaman ve uzayın a priori formlarıdır. Burada adı geçen ilişki türü 'ardardalık' adını alabilir. Demek aritmetik zaman öğeleri ve geometrik uzay parçaları a priori olarak birbiri ardına gelen anlar ve sayılardan sırayla oluşur. Matematik nedensellik diye adlandırdığımız nesnel düzenini açıklama biçimi, aritmetik ve geometrik ardardalık ilişkisini sağlayan ilke tarafından yönetilir ve onun adı *varlığın yeter sebep ilkesidir*.
4. Son epistemolojik açıklama modeli, onu oluşturan 'moral nedensellik' olarak adlandırılabilir. Buna göre basitçe, insan eylemde bulunan bir varlık, fildir ve onun eylemlerinin güdülleri (*Motiven*), nedenleri bulunmaktadır. Eylemlerimiz kimi güdülerimiz tarafından belirlenir; ancak tek başına güdüler eyleme neden olamaz. Eylemin nedeni olan güdü, karakter temelinde oluşur. Schopenhauer'ın bilgi teorisinin ontolojisiyle ilişkiye geçtiği bu yerde, (eyleme dayalı bilginin nedeni olarak) karakteri bilmek demek, özneyi biçimlendiren istemeye nüfuz etmek anlamına gelmektedir. Özne ve istemesi arasındaki ilişkiyi yöneten de *eylemin yeter sebep ilkesidir*.

Önemli bir felsefe tarihçisi olan Frederick Copleston, Schopenhauer'ın, Leibniz-Wolff terminolojisini kullanarak, fakat Kant'ın konumundan konuştuğunu düşünmektedir.⁹ Schopenhauer'ın Kantçılığı bilinen bir gerçektir. Buna uygun olarak, ona göre özne karşısında evren bir fenomendir; bundan ötürü yeter sebep ilkesinin dörtlÜ kökü, fenomenler, yani nesnelere ilişkin ilişkileri yöneten ilkelere aittir. Schopenhauer nihâi olarak Leibnizci *nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*¹⁰ biçimindeki iyimserliğe karşı oldukça mesafelidir. Buna uygun olarak o nedensellik ilkesini zorunluluğu da içerecek biçimde genişletir. Böylece ilke burada fiziksel, mantıksal, matematiksel ve moral zorunluluk ilkeleri halini alır.

9 Frederick Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*, çev. Deniz Canefe (İstanbul: İdea, 1996), 29.

10 Olmasının bir nedeni olmayan hiçbir şey yoktur.

Şimdi eldeki çalışmada önce (her ne kadar ilke istemeye hükmedemiyor, onu belirlenimine tâbi kılamıyorsa da) yeter sebep ilkesinin kuşattığı varlık alanının, Schopenhauer'ın Platonik ideallara özdeş saydığı, istemenin farklı nesneleşme (*Objektivierung*) aşamaları olarak nasıl sınıflandırıldığını görelim ve ardından ilkenin dört kökünü daha ayrıntılı olarak analiz edelim.

İstemenin Nesneleşme Basamakları

Henüz *Dörtlü Kök*'te istemenin kendini görünür kıldığı çeşitli evreler olarak nesneleşme basamaklarından söz edilmez, ama birkaç yıl sonra yayımlanan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nın "İstemenin Nesneleşmesi" başlığını taşıyan ikinci kitabı bu konuya ayrılmıştır. Burada somut olarak bu kavramlaştırmayla tanışır ve onu anlamaya başlarız. Ne var ki, henüz kendini istemenin açığa çıkışının ilk ve en temel evresi olarak göstermese de, aşağıdaki pasajda (istemenin nesneleşmesinin en alt basamağını oluşturacak olan) 'doğanın birincil güçleri' fikri ile karşılaşmaktadır:

Tüm *değişimleri* yönlendiren ama katiyen bunun ötesine uzanamayan sonsuz nedenler ve etkiler zincirinde şu iki varlık el değmemiş kalır: Bir yandan [...] *madde* ile öte yandan asli *doğa güçleri*. İlki, o tüm değişimlerin ya da olan bitenin *taşıyıcısı* olduğundan; doğa güçleri de, sayelerinde değişim ya da etkilerin genel olarak olanaklı olmasından dolayı nedenselliğe neden olan şeylerdir. [...] Neden ve etkinin zamanda zorunlu ardardalığı *değişimleri* birleştirir; fakat tüm nedenlerin etkide bulunduğu doğa güçleri, bütün *değişimden* muaf kılınmıştır. Bundan dolayı onlar zamanın dışındadır ama kesinlikle nedensellik silsilesinden kendilerine fırsat buldukça kendilerini her yerde hazır ve tüketilemez olarak sunarlar. Bir *neden*, onun *etkisi* gibi her zaman bireysel bir şeydir, tekil bir *değişimdir*. Hâlbuki doğanın güçleri, tüm zamanlar ve tüm el altında bulunanlar açısından evrensel ve *değiştirilemezdir*.¹¹

İstemenin nesneleşmesinin basamaklarını aşağıdan yukarıya inorganik dünya, bitkiler, hayvanlar ve onlarla aynı basamakta yer alan insan meydana getirmektedir. Doğanın en temel güçleri, istemenin nesneleşmesinin en alt basamağını oluşturmaktadırlar. Bunların en bilinen bazıları yerçekimi, elektriksellik, katılık, akışkanlık, nüfuz edilemezlik, esneklik şeklinde çoğaltılabilir. Bunlarla birlikte, "istemenin nesneleşmesinin bütün basamakları laton'un idealarından başka bir şey değildir" demektir Schopenhauer.¹² Burada Schopenhauer 'idea' teriminin tarihi içinde bu terimin Kant tarafından Platoncu aslına uygun biçimde kullanılmadığını, aksine ideaların, Kant'ın elinde "skolâstik biçimde dogmatlaştırılmış aklın soyut ürünleri"ne dönüştürüldüğünü söyler.¹³ Neredeyse Kant'ı açıkça skolâstik akla tâbi olmakla suçlayan Schopenhauer, onun Platon'un idealarını kendinde-şey olarak kavrayıp, bilinmezliğe terk ederek tipikleştirdiğini, eş deyişle aradaki farkı kavramaya özen göstermediğini iddia etmektedir. Kant, kendinde-şeyi

11 Schopenhauer, WSG §20, 60-61.

12 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986) §25, 195. Sonraki referanslarda eser 'WV I' biçiminde kısaltılmıştır.

13 Schopenhauer, WV I §25, 195.

epistemik öznenin nesnesi olarak tanımlamadığı için bir adım öteye gidememektedir. Oysa Platoncu idea, bilinebilir bir tasarım, öznenin nesnesi şeklinde tanımlanarak kendinde-şeyin nesneleşmesini sağlamaktadır. Kendinde-şey doğadaki her şeyde parçalanmamış bir bütün olarak bulunduğundan, onun ne olduğunu doğanın tekil bir unsurunu izlemek yoluyla anlayabiliriz. Aksine sınırsız evreni kavramaya çalışmakla kendinde-şeyi kavramak gerekli değildir. Kendinde-şeyin evrenin ve doğanın tamamında görülmesiyle, tekil unsurlarında kendini bölünmemiş olarak a ması arasında onu eksiksiz tanımak bakımından bir ayrılık bulunmaz. İşte bu nokta, Schopenhauer'ın önümüze koyduğu kendinde-şeyin bilinmesi hedefinin sanatla ilişkisini kurmaya imkân vermektedir. Sanatın  nemi, onun nesnesinin doğanın parçaları, yani kendinde-şeyin taşıyıcıları ve ideanın örnekleri olan doğal nesnelere olmasından ileri gelmektedir. Sanat işte bu bakımdan, kendinde-şeye bir  l de nüfuz edebilmemizi mümkün kılan bir araç olması dolayısıyla, Schopenhauer'ın soruna getirdiği bir  z m denemesidir. O, “şeyleri yeter sebep ilkesinden bağımsız biçimde görmenin bir yoludur.”¹⁴ Ancak biz yeniden istemenin nesneleşme basamaklarına dönelim:

En temel basamaktan, yani doğanın birincil g clerinden başlayarak insana dek, bu basamakların Platon'un idealarından başka bir şey olmadıklarını söylemiştik. Evrenin tüm unsurlarında bunların görünür hale geldiklerini de. İstemenin nesneleşmesi olarak idealar uzay ve zamanın dışındadır ve hep vardılar,  yleyse oluştan bağımsızdırlar. Platoncu terimlerden Schopenhauer'ın terminolojisine geçilirse şöyle söylenebilir: Tasarım olarak dünya istemedir. Bu aşamada tasarım olarak dünyanın ortaya çıkması için gerekli koşullar mevcuttur. Koşul,  zne ile nesnenin birbirinin içine geçmesi, özdeşlik kazanmasıdır. Platoncu idea, bu d n ş mnden sonra öznenin bildiği tek şeydir. İstemenin tam nesneleşmesi Platoncu ideadır. O,  zne ile nesnenin kendinde dengede oldukları yerdir. Tasarım olarak dünya, işte nesnenin imgesine dönüşen bilinci sayesinde oluşur. Platoncu ideada özne ile nesne bir ve özdeş olduğundan ayırt edilemez. Demek ki, Platoncu idea, istemenin nesneleşmesi ve tasarım olarak dünya, (yani bu üç) bir ve aynı şey olur.¹⁵ Yeter sebep ilkesinin mekanizmini ve özne ile nesnenin birliğini bir an dünyadan soyutladığımızda, Schopenhauer'a göre, geriye istemeden başka bir şey kalmaz. Öyleyse dünya iki tür niteliğe sahip olmaktadır: 1. İsteme olarak dünya ve 2. Tasarım olarak dünya. Bir yönüyle kendinde-şey olarak dünyanın varlığından söz ederken, diğer yönüyle o sadece bizim bilgimizin nesnesi olma konumuna gerilemektedir. Yalnız önemli olan şey, bu iki niteliğin her zaman aynı anda geçerli olduğu hususudur; meğer ki, insan ve bilinci varolsun. Birbirine karşıt gibi görünen bu iki nitelik dünyanın ve onun nesnelere kendi aralarındaki farklılıktan ileri gelir. Buna göre istemenin nesneleşme basamaklarının en üstünde, istemeye en yakın duran insan bile, isteme olarak dünyanın karşısında yeter sebep, zorunluluk, uzay-zaman, değişme gibi ilke ve koşullara tâbi bir f nilik arz etmektedir. Yukarıdaki ayrılaşmaya koşut olarak istemenin kendini açtığı tüm durum, koşul veya nesnelere de, bu nedenden ötürü aynı ayrıma bağlıdırlar. Kısacası her şey hem isteme olarak hem de (insanın bilinci için) tasarım olarak varolur. Schopenhauer böylece Thales ile temsil edilen makrokozmetik açıklamayla, Sokrates'in kimliğinde cisimleşen

14 Schopenhauer, WWV I §36, 265.

15 Krş. Schopenhauer, WWV I §34.

mikrokozmetik açıklamayı birbirine bağladığını iddia etmektedir;¹⁶ çünkü onun isteme kavramı ile birlikte her iki yaklaşım biçimi de aynı sonuçları vermektedir.

Yeniden yeter sebep ilkesinin açıklanmasına dönelim öyleyse: İstemenin nesneleşme basamaklarının unsurları ile onun ilişkisi zorunlu bir ilişkidir. Kendinde-şey (isteme), yeter sebep ilkesinin belirlenimine tâbi değildir, ancak onun nesneleşmiş halleri (idealar) bu ilkenin işleyiş alanının dışında düşünülemez. Şimdi nedensellik doğada kendini üç ayrı biçim altında sunar; *nedenler*, *uyaranlar* ve *güdüler*.¹⁷ Bunların her biri, ‘nesneleşme basamakları’ dediğimiz nesne gruplarına tekabül etmektedir ve her biri bir dünya türü için geçerlidir.

İlk nedensellik biçimi olan *nedenler*, inorganik dünyada geçerlidir; çünkü inorganik dünyadaki değişimler nedenseldir. Bunlar mekanik, fiziksel ve kimyasal olabilir. Her neden bir değişim içinde bir sonucu doğurur. İkinci nedensellik biçimi, *uyaranlar*, organik yaşamın bir kısmı için geçerlidir. Bunlar bitkisel dünyanın tamamı ve hayvansal dünyanın bir kısmını içerir. Tamamen bilinçsiz canlı türleri için uygulanabilir. Son nedensellik biçimi, *güdüler* ise insanı da içine alacak şekilde hayvan yaşamı için geçerlidir ve burada aksiyonu yönlendiren anahtar kavram bilinçtir. Eylemlerin nedeni zihindir. Bilmeye ve tasarımı yetisi bu grubun karakteristiğidir. Bilen ve tasarımı yapan canlılar bunu kesinlikle bir amaç için yaparlar.¹⁸

Öznenin Tasarım Yetisinin Ürünü Olarak Nesnel Sınıfın Birincisi

İlk nesnel sınıfı görüye dayalı (*anschaulich*), tam (*vollständig*) ve empirik tasarımlarımızdan oluşur. Onlar salt düşünceye, soyut kavramlara karşıt biçimde oluştukları için “görüye dayalı”; sadece formel içerikli değil, fenomenlerin maddi kısımlarını da kapsadıklarından “tam” ve salt düşüncelerin bir bağlantısından değil, ayrıca duyarlı organizmamızdaki bir duyunun uyarımıyla oluştuklarından, “empirik” tasarımlardır. Bu tasarımlar uzay, zaman ve nedensellik yasalarının birliği altında oluşurlar. Uzay, zaman ve nedenselliğin biçim alışları bizim “empirik gerçekliğimizi” meydana getirirler. Schopenhauer, bu empirik gerçekliğin onların “transendental idealitesi”ni ortadan kaldırmadığını, çünkü onları düşünebildiğimizi belirtir.¹⁹

Uzay ve zaman iç ve dış duyunun tasarım biçimleridir. Onlar yalnızca doldurulduklarında “algılanabilir”dirler; öyleyse onlarda algılanabilir olan maddi niteliklidir. Tersten söylendiğinde, onlar maddesellik kazandıklarında empirik yolla algılanabilirler. Eğer zaman tek tasarım biçimi olsaydı, “birlikte-varoluş” (*Zugleichsein*) mümkün olmazdı. Dolayısıyla kalıcılık ve süreklilikten söz edemezdik. Öte yandan tasarım biçimimiz tek başına uzay olsaydı, bu sefer de “değişim”

16 Bkz. Schopenhauer, WWV I §29, 238.

17 Bkz. Schopenhauer, WSG §20, 62.

18 Özgür isteme problemiyle ilgili olduğu için, burada nedenselliğin üçlü formunun bu kısa sunumunu ayrıntılı hale getirmeye gerek duymuyorsam da, Schopenhauer’ın üzerinde önemle durduğu bir konuyu onun kelimeleriyle ifade etme gereği hissediyorum: Neden, uyaran ve güdü arasındaki fark apaçık yalnızca varlığın duyarlılık (*Empfänglichkeit*) derecelerinin sonucudur. Bu ne kadar büyük olursa, eylem o kadar kolay olabilir: Taş yere çarpacak, insan bir görüşe boyun eğecektir. Kesinlikle her ikisi de yeterli bir neden yoluyla ve bundan ötürü ortaya çıkan bir zorunlulukla hareket ederler. Çünkü motivasyon yalnızca bilgi yoluyla geçen nedenseliktir; intelekt motiflerin vasıtasıdır, çünkü o duyarlılığın en yüksek derecesidir (Schopenhauer, WSG §20, 63-64).

19 Schopenhauer, WSG §17, 42.

mümkün olmazdı. Değişim için ardardalık (*Sukzession*) zorunludur ve o da yalnızca zamanda mümkündür.²⁰ Empirik tasarımlarımızın bu iki biçimi ortaklık arz etmektedir; biri, diğeri olmaksızın anlamlandırılmaz. Birine ait bir nitelik diğeri için anlamsızdır. Yanyanalık zamanda, ardardalık da uzayda, Schopenhauer'a göre, pek bir anlam taşımaz. Empirik tasarımlarımız gerçekliğe aittir ve her iki tasarımın birliğini gerektirir. Öyle bir birlik ki, gerçekliğin koşuludur. Bu birlik "anlama yetisinin kendine özgü fonksiyonları" tarafından "duyusallığın heterojen formlarıyla ilişkili bir tarzda" meydana getirilir.²¹ Schopenhauer empirik gerçekliğimizin karmaşık doğasına sürekli vurgu yapmaktadır. Her empirik tasarım bu karmaşanın bir parçasıdır. Bu karmaşa içinde tüm nesnel, gerçek dünya bizim için varolur. Anlama-yetimizin fonksiyonları tüm empirik gerçekliğin temelidir.

Uzay ve zamanı dolduran madde, tamamen nedensellikten başka bir şey değildir. Onun varlığı onun eylemidir. Sadece eyleyen bir şey olarak, o uzay ve zamanı doldurur. Her maddi nesnenin hareketi, bir diğersinin kavranmasını sağlamaktadır. Bu neden ve etki, cismin doğası ve tüm özüdür.²² Eylem, nedenselliğin içeriğini oluşturur; neden ve etki arasındaki sürekli etkileşim onun eylemidir. Bu eylemin sonunda değişim oluşmaktadır. Değişim nedensel yasaya göre meydana gelen uzayın ve zamanın özel bir parçasıyla ilgili eş zamanlı bir oluşumdur. Sonuç olarak nedensellik uzay ve zamanın birliğidir. Cismin özü eylemde, değişimde, nedenselliktedir; bunların hepsi birdir.

Her tasarımın karşılığı bizde bir bilme-yetisi (*Erkenntnißvermögen*) olarak bulunur. Uzay ve zaman da anlama yetisinin fonksiyonları tarafından bir araya getirilir (ki bu fonksiyonlar bilme-yetisinde barındırılırlar); çünkü cismin veya nedenselliğin öznel bağlantısı anlama yetisidir. Burada Schopenhauer'ın bu önemli meseleyi nasıl anladığını onun sözcükleriyle görelim:

Nedenselliği bilmek anlama yetisinin tek fonksiyonudur, onun biricik gücüdür. [...] tüm nedensellik, öyleyse tüm madde dolayısıyla tüm aktüalite (*Wirklichkeit*) sadece anlama yetisi için, anlama yetisi aracılığıyla, anlama yetisindedir. [...] çünkü o (anlama yetisi) maddenin-yani etkinliğin- tasarımında uzay ve zamanı birleştirir. Bu dünya tasarım olarak, nasıl yalnızca anlama yetisi yoluyla var oluyorsa, aynı şekilde yalnızca anlama yetisi için orada olur.²³

Schopenhauer, empirik gerçekliğin doğası hakkında yalın bir görüşe sahiptir. Tekil maddi nesnelere, diğers nesnelere ilişki içinde zamanda ve uzaydadırlar. Maddede ortaya çıkan dönüşümler, bir önceki değişimin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşir. Empirik şeyler zamanda ve uzaydaki nesnelere, yani özne için nesnelere. Nesne, ya deneyde tanıştığımız bir şey ya da öznenin bilincindeki şeydir. Uzay ve zaman, tarafımızdan deneye getirilen temel tasarımlardır. O halde, uzay ve zamanın maddi sakinleri özne olmadan anlamsızdır ve maddi şeyler arasında geçerli olan nedensel bağlar a priori durumlarıdır. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'da şöyle denmektedir:

20 Schopenhauer, WSG §18, 43.

21 Schopenhauer, WSG §18, 43.

22 Ayrıntılı bir açıklama için bkz. Schopenhauer, WWV I §4, 41.

23 Schopenhauer, WWV I, §4, 41-42.

Çocukların ve sonradan ameliyat edilmiş kör doğanların görmeyi öğrenme süreci, iki gözle algılanan şeyin tek görülmesi, duyu organlarının alışılmış yerleri değiştirildiğinde çift görme ve çift dokunmanın gerçekleşmesi, gözdeki imgeleri ters çevrildiği halde nesnelere dikey görülmesi, salt bir iç işlev olduğu halde dış nesnelere renk atfetmek, gözün etkinliğinin kutuplaşma aracılığıyla bölünmesi ve son olarak bir de stereoskop; bütün bunlar, görünün tamamen yalnızca duysal değil, aksine intellektüel olduğunun, yani *etkiden hareketle* (ortaya çıkan) *nedene ait saf anlama yetisi bilgisine* dayandığının güvenilir ve reddedilemez kanıtlarıdır. Demek ki, görüye dayanan tüm bilgi nedensellik yasasını varsayar. Dolayısıyla tüm deneyin birincil ve yekpare olanağının sonucu buna bağlıdır; en son Hume'un şüphecilğinde karşımıza çıkan, nedensel yasanın bilgisinin deneyden geldiği şeklindeki düşünce ilk kez buradaki ifadeler aracılığıyla çürütülmüştür.²⁴

Schopenhauer'ın algı analizi maddi nesnelere dünyasının oluşumunda zihnin rolünü öne çıkarır. Neden-etki ilkesinin duylara uygulanması ile bizim bedensel duylarımız şeyleri alırız. “Böylece nedensellik ilkesi Schopenhauer için iki yönden önem kazanır” Christopher Janaway'e göre: “O sadece maddi şeyler arasındaki tüm ilişkileri yönetmekle kalmaz, onları zihnimize kurmamızın da sorumluluğunu üstlenir.”²⁵

Empirik gerçekliğin (görüye dayalı ve tasarımsal) öznel bağlantısı olan anlama yetisi, *oluşun yeter sebep ilkesi* tarafından yönetilir: *principium rationis sufficientis fiendi*. Bir başka deyişle, öznenin tasarılama yetisinin ürünü olan nesnelere sınıfa, oluşun yeter sebep ilkesi hâkimdir. Bu ilkenin uygulanması mütemadiyen 'değişim' varsayımına dayanmaktadır.²⁶ Bir durumdan diğerine gerçekleşen bir oluş hali empirik gerçekliğin mekanizmidir; bu işleyiş yeter sebep ilkesinin biçimi olarak nedensellik yasasına tâbidir ve onun ilkesi de değişimi gerektirdiğinden oluşa aittir. Onun tasarımsal nesnelere sınıfı uzay ve zamana bağımlıdır. Bir nedeni izleyen sonuç daima zamandır; bir başka ifadeyle, nedensel bağlar zaman içinde kurulur. (Önceki) tecrübelerimiz nedensel bağları bilmemizi, onlardan söz edebilmemizi mümkün kılmaktadır. Bir durumdan diğerine geçiş, aradaki nedensel bağı görmeyi zorlaştıracak ölçüde hızlıdır; tıpkı bir silahın ateşlendiği an ile sonrasını algılamakta zorlanmamız gibi, o algımızdan kaçır. Biz onu değişim gerçekleştikten, her şey olup bittikten sonra kavrarız. Neden-etki ilişkisinin ardardalık alanında zorunluluğu aşan bir 'kesinlik' söz konusudur: Barutun ateşlenmesinden sonra gerçekleşen patlama durumunda olduğu gibi. Nedensellik ve ardardalık arasındaki ilişkiyi 'etkileşim' (*Wechselwirkung*) kavramı izler.²⁷ Bu kavram, neden ve sonuç ilişkisi içinde, sonuç olarak karşımıza çıkan durumu, bir başka sonucun nedeni olarak görmeyi ima etmektedir.

24 Schopenhauer, WWV I §4, 43.

25 Janaway, bunun yol açacağı bazı soruları aynı yerde şöyle ifade etmektedir: Buna göre, bedensel duylarımızın kaynağı nedir? Onlar elbette zihnimizden önce bedenimizde bulunmak zorunda olan ilksel nedenlerdir, ama Schopenhauer böyle bir zorunluluğundan nedenini tartışmaz. İkincisi biz bu ilk duyu nasıl kavrarız? O, zihin tarafından bedendeki nesnel bir değişim gibi algılanıyor olamaz; o halde tüm nesnel değişimleri yöneten mekanizma niçin nedensellik ilkesi olarak adlandırılır? (Christopher Janaway, *Schopenhauer: A Very Short Introduction*[Oxford: OUP, 2002], 21-22).

26 Schopenhauer, WSG §20, 48-49.

27 Schopenhauer, WSG §20, 57.

Nedensellik yasasının doğal sonucu atalet (bir başka deyişle, eylemsizlik) yasası (*Gesetz der Trägheit*) ve tözün sürekliliğı yasasıdır (*Beharrlichkeit der Substanz*). Bu iki yasayı kısaca açıklayalım:

1. Eylemsizlik yasası, Galileo ve Newton'dan bildiğimiz gibi, herhangi bir cismin üzerine bir kuvvet etkide bulunmuyorsa, ya da etkide bulunan kuvvetlerin bileşkesi sıfırsa, cismin mevcut durumunu değiştirmeyeceğı gerçeğine dayanır. Burada yasa iki ayrı durumda ortaya çıkmaktadır: Birincisinde, sabit bir cisme bir kuvvet etkide bulunmadıkça cisim hareketsizliğini sürdürür, sabit kalır. İkinci durumdaysa, hareketli bir cisme bir kuvvet etki etmezse, cismin hızı ve yönü değişmez.
2. Tözün sürekliliğı (kısaca süreklilik yasası) ise Leibniz'in süreklilik yasasının bir uygulamasıdır. Schopenhauer bu yasa ile tözün sürekliliğini kanıtlamaya yönelmektedir. Yasaya ilgili Leibniz kısaca şunları söyler: "Hiçbir şey tümüyle bir anda gerçekleşmez veya doğa asla sıçrama yapmaz şeklindeki maksimum, en iyi ve kusursuz kanıtlanmış olanlardan biridir, ki ben onu *süreklilik yasası* olarak adlandırdım."²⁸ Şimdi Schopenhauer'a göre, nedensellik yasası özel olarak, duruş, hareket, form ve nitelik gibi cisimsel durumlara uygulanabilir; çünkü o, varlığın içinde ya da dışında tamamen geçici olan durumları yönetir.²⁹ Süreklilik yasası ise nedensellikten kaynaklanır. Bu yasa töze uygulandığında tözün sürekliliğı, onun varlığın dışında ya da içinde geçici olamayacağı, öyleyse onun evrensel olan niteliklerinin artıp azalamayacağı anlamına gelmektedir. Bunu biz a priori bilebiliriz; bu bilgi "mutlak kesinliğin bilinci" yoluyla kanıtlanır.³⁰ Tüm değişimleri kendisi aracılığıyla düşünebildiğimiz tek biçim, yani nedensellik yasası yalnızca cisimsel durumlar için geçerlidir. (Töz olarak) madde için hiçbir surette uygulanabilir değildir. Maddenin sürekliliğı ilkesi bu anlamda nedensellik yasasının doğal sonucudur. Kısacası süreklilik ilkesi, empirik yasanın kendisiyle kurulan ters bir ilişkiden doğmaktadır. A posteriori kavradığımız gerçekliğin empirik olarak tesis edilmesine karşılık, tözün sürekliliğı a priori kavranır. Her empirik bilgi tümevarım yoluyla elde edilir; bundan dolayı belirsiz ve yaklaşıktır, mutlak ve kesin değil. Schopenhauer'ın burada empirik gerçeklikten yola çıkarak a priori bir bilgi ilkesi kurmaya yöneldiğı gözden kaçmaz; çünkü tözün sürekliliğı ilkesi böyle bir akıl yürütmeye, yani değişimi yönlendiren nedensellik yasasından geriye dönerek, süreklilik fikrinin sağlanması yoluyla mümkün olmaktadır. Daha doğrusu empirik gerçeklik, geriye dönük ilişki yoluyla transendental bir bilginin sonucu haline getirilmektedir. Bu bilgi tüm deneyin öncesinde mevcut olan, sarsılmaz kesinliktir. Schopenhauer bu transendental bilgiyi, deney dünyasını mümkün kılan salt bir "beyin fenomeni" haline getirmektedir.³¹

Şimdi yeter sebep ilkesinin ikinci biçimine geçmeden önce, 'maddenin sonsuzluğu' ve 'tözün sürekliliğı' kavramları, hatta daha genel olarak 'madde' ve 'töz' terimleri arasında ortaya çıkan

28 Gottfried W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, in *Philosophical Essays*(Ed. R. Ariew and D. Garber) (Indianapolis: Hackett Publishing, 1989), 297.

29 Schopenhauer, WSG §20, 58.

30 Schopenhauer, WSG §20, 58.

31 Schopenhauer, WSG §20, 59.

bulanıklığı gidermeye çalışalım. Schopenhauer bu terimler arasındaki kavramsal belirsizliğe *Dörtlü Kök*'te açıklama getirirse de, aradaki bağlantıyı nasıl kurduğunu daha geniş biçimde *Kant Felsefesinin Eleştirisi*'nde³² göstermektedir. İlk önce şunu belirtmek gerekir ki o, töz terimini madde için özgül bir anlamın taşıyıcısı olarak kullanmaktadır ve töz, maddede istisnai olarak gerçekleşen bir varlık değildir;³³ onun kökü maddeden çıkar:

Bu yüzden saf madde algılanamaz, ama sadece düşünülebilir: O, her gerçekliği, temel olarak, kendisinde düşündüğümüz bir şeydir. Çünkü saf nedensellik, salt etkileme, belirli bir etki tarzı olmaksızın algılanabilir olamaz; bundan ötürü o deneyden ileri gelmez. Bu yüzden madde yalnızca saf anlama yetisinin objektif bağlantısıdır; yani genelde nedensellikten başka bir şey olmadığı gibi bu, genelde neden ve etkiyi dolaysızca bilmek demekten başka bir şey değildir. İşte bu, şimdi yeniden nedensellik yasasının kendisi olan maddeye uygulanamaz: Yani, madde ne başlangıçtır ne de son, ama o sürekli ve sürekli olandan geriye kalandır. Çünkü ilineklere (formlar ve nitelikler) bütün değişimi, yani tüm doğuş ve geçiş gidiş yalnızca nedensellik yoluyla mümkündür. Madde bu türden bir saf nedenselliştir, kendisi objektif olarak kavranandır: Nasıl ki göz her şeyi görebilir ama kendini değil, o da kendi gücünü kendinde tecrübe edemez.³⁴

Schopenhauer bu kavramın, diğer mutlak doğruluk iddiasında olanlar gibi, özel olarak yalnızca gizil bir amaca hizmet eden kavramsal bir içeriğe tâbi kılındığını belirtmektedir. Herhangi bir maddenin tözselliği onun sürekliliğine işaret etmektedir. Maddenin sürekliliği, onu uzayın bir parçası olarak görmeye, maddenin (koşullarının ya da durumlarının) değişimi ise, onu zamanın bir unsuru olarak değerlendirmeye referansta bulunmaktadır. Süreklilik ve değişim birbirinin karşıtı niteliklerdir. Değişimin karşıtı olarak süreklilik bu anlamda bir stabiliteyi ifade etmektedir.³⁵ Değişmeye karşıt olan şey tözün bir niteliği olabilir. O halde maddenin sürekliliği algının nesnesi olamaz; çünkü algı daima form ve niteliği kapsar.³⁶

Öznenin Tasarımlama Yetisinin Ürünü Olarak Nesnel Sınıfının İkincisi

Oluşun yeter sebep ilkesi tarafından yönetilen fiziksel nedensellik, içinde yaşadığımız empirik dünya için geçerli olduğundan, onu bir önceki başlık altında mümkün olduğunca aydınlatmaya çalıştık. Fakat sonraki üç nedensellik türü ve onlara hâkim olan yeter sebebin ilkeleri belirli sınırlar içinde burada incelenecektir. Önce ikincisine bakalım.

32 *Kritik der Kantischen Philosophie*; bu çalışma *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* birinci cildinin ek (*Anhang*) bölümünde yer alır.

33 Schopenhauer, WSG §20, 58-60.

34 Schopenhauer, WSG §21, 104-105. Krş. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*:5.633 ve 5.6331.

35 Leibniz'e dönersek, onda süreklilik kavramının, bir değişmezlikten çok, açıklanamayan değişimlerin mümkün olamayacağı anlamına geldiğine tanık oluruz. Dolayısıyla kavramın bu içeriği, nedensellik yasasının mekanizmine de uyum sağlamaktadır; zira her şeyin bir nedeni olmalıdır ve nedenler açıklanabilir.

36 Krş. Schopenhauer, WWV I, 658.

Kavramlar oluşturmak Schopenhauer'a göre, insanın ayırıcı niteliğidir. İnsan diğer hayvanlar arasında bu tür bir bilinç düzeyine sahip olmasıyla farklılaşır. Diğer hayvanlar kavramsal tasarımı olmadan ve yargıda bulunabilme yetisinden yoksundur. Dolayısıyla hayvanlarda, insanlarda olduğu türden bir dil gelişmez ve geçmiş ve gelecek fikri oluşmaz. Bu yüzden Schopenhauer'ın nesnel sınıfının ikincisini (anımsayacak olursak, ilki uzay ve zamandaki nesnel idi) kavramlar oluşturur. Onun için kavramlar, elbette zihinsel tasarımlardır, soyutlamalardır ve onları "tasarımların tasarımları" (*Vorstellungen aus Vorstellungen*) diye tanımlar.³⁷

Burada bir parantez açıp Kant'ı hatırlayalım: Schopenhauer'da tasarımlar maddi dünyada tecrübe edilen şeyler, nesnelere. Oysa Kant'ta durum daha farklıydı. Sözelimi bir 'masa'yı düşünelim; onun nesnesi, kavramı yoluyla oluşur. Diğer bir deyişle, 'masa' kavramım genel tasarımı, nesneyi oluşturur. Nesne ve tasarım birliği Kantçı bir birliktir, çünkü biz nesnel dünyayı içsel veya dışsal olarak duyu-algısında duyumlarımız, izlenimleriz ve tasarımlarımız.³⁸ Bu, Kant'ın bir şeyi salt pasif izlenimsel yolla tasarımılamayı içeren tasarımsal algı teorisinin bir kalıntısıdır. Nesne, öznenin bir parçası olarak bilinmeye açıktır; bu nedenle daima tasarımsaldır. O halde deney unsurlarının temelindeki anlama yetisi ile duyusallık arasındaki ilişki bir sır değildir. Eş deyişle biz nesneyi anlama ve duyusallık yetisinin birliğinde kavrarız. Hamlyn'e göre Kant, bir duyu algısının, bir nesnenin görüşüne sahip olma koşulunu gerektirdiğini söyleme eğilimindedir. Aynı Kant, nesnenin bir duyum ve tasarım birliği olduğunu da ileri sürer.³⁹ Öyleyse şurası açıktır ki, Kant'ın argümanı Schopenhauer'ı, kendisine kıyasla daha belirgin bir idealist yapar; çünkü Schopenhauer'ın kavramları daima deneyden en az bir adım ileridedir. O, bunu Kantçı *Anschauung* (görüş) terimiyle ifade eder. Her ne kadar kavram daima deney koşullarında somutlaşmaya eğilimliyse de, bu, Kant'takine benzer bir birliğe yol açmaz. Dolayısıyla varlık, öz veya nesne kavramları deney koşullarında asgari bir değer kazanır.

Bu aşamada kavramların deneyle bağlarının koptuğu ileri sürülebilir. Şöyle ki, ikinci nesnel sınıfının unsurları (kavramlar), koşullarını kendi türdeşlerinde bulur. Her kavram, bir diğeri ile bağlantı içinde oluşur. Bundan dolayı fiziksel nedensellik türünün geçerli olduğu gerçeklik alanı mantıksal-matematiksel bir nedensellik alanı ile yer değiştirmektedir. Bu alan, yani ikinci nesnel sınıfı, bilginin yeter sebep ilkesince yönetilmektedir, *ratio cognoscendi* ilkesinin yetki alanındadır: *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Schopenhauer açıkça ortaya koymazsa da, bilginin yeter sebep ilkesinin kavramlar alanına, onlar duyusal deneye uygulandıklarında hükmedemeyeceğini söylemek yanlış olmaz. Sonuç olarak bilme yetimiz, koşulu deney alanında olan ama soyut bir yetidir. Schopenhauer'a göre kavramsal soyutlama, aklın yetki alanına girmektedir. Düşünme ya da yargı yetisi temelde kavramsal işlemlerdir. Yargı yetisi bilginin bir parçası olarak açığa çıkar ve bu aşamada yeter sebep ilkesi yeniden gündeme gelir: "Eğer bir yargı, bir *bilgi* ifade etmeliyse, o bir yeter sebebe sahip olmak zorundadır: Bu niteliğinden dolayı, o *doğru* yüklemine elde eder. *Doğruluk* öyleyse yargının kendisinden farklı bir şeyin yargısı ile

37 Schopenhauer, WSG §26, 121.

38 David W. Hamlyn, "Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason", *Schopenhauer: His Philosophical Achievement* içinde, Ed. Michael Fox (Brighton: Harvester Press, 1980), 85.

39 Hamlyn, "Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason", 85.

ilgilidir [...]”⁴⁰ Bu tanıdık düşünceye göre bir yargı, bilginin kendine dışsal bir şeyde doğru ve yeterli olarak temellendirilmesidir. Schopenhauer burada yargının doğruluğu ile onun yeterli bir temele ait olması arasında ayırım yapmaz.

Schopenhauer’ın başarısı, doğru yargıların tamamen farklı şekilde temellendirilebileceğini göstermiş olmasıdır. Onlar bir başka yargıya dayandırılabilmesi veya bir doğru, bir başkasından çıkarılabilmelidir. Öte yandan onlar empirik doğrular olmalı, bir başka yargıda değil, deneyde temellendirilebilir olmalıdırlar. ‘Bahçede bir meyve ağacı’ olduğuna dair yargımızın doğrulaması duyularımızla yapılabilir olmalıdır. Öte yandan onun eş anlamı, ‘bahçedeki meyve ağacı: ağaç yeşildir, bu yüzden bahçedeki, yeşil bir niteliktir” şeklindeki yargının doğruluğu, iki farklı gruptaki koşulların doğruluğuna dayanır (toplamda dört tür yargı ortaya çıkar):⁴¹ Schopenhauer bu koşulların birincisini “mantıksal” ve “metalojik” doğrular olarak, yani gözlemden ziyade dedüksiyon temelinde kurulmuş olanlar şeklinde tanımlar. Bunlar Kant’ın ‘analitik’ dediği yargılarla ilgilidir ve özdeşlik ilkesi gibi mantıksal ilkelere dayanırlar. İkinci koşulu ise Schopenhauer, “transendental” ve “empirik” doğrular olarak adlandırır. Bunlar, sırasıyla bir yargının düşüncede ya da genelde deney koşullarında bulunduğu yerde gerçekleşir. Özellikle transendental doğru, ister gözlemden ister doğrudan dedüksiyonla elde edilsin “hiçbir şeyin nedensiz olamayacağı” ilkesine dayanır, ama öncelikli ilke onun (transendental doğrunun) tüm deneyde kurulduğu biçimindedir. Schopenhauer burada açık biçimde bütünüyle Kant’ı izler.

Metalojik doğrular ise varsayımsal yargılar içerirler. Örneğin Schopenhauer “hiçbir yüklem bir özneye aynı anda hem verilmiş hem de ondan alınmış olamaz” derken, bir kar tanesinin hem beyaz olup hem de olmadığını söylemenin mümkün olmadığını anlatmaktadır. Schopenhauer, kendinde bu tür bir doğruluğu gösterse bile yeter sebep ilkesinin, özellikle nedensellik ilkesinin transendental bir doğruluğu ortaya çıkardığını belirtir. Daha önce dile getirilen kavramların koşullarının bir başka kavramda bulunduğu fikriyle, şimdi karşımıza çıkan yargıların deney zemininde ortaya çıkmaları fikri arasında ortaya çıkması muhtemel bir karışıklık altında yersizdir; çünkü bu ancak kavram ile yargı arasındaki deneye dayalı ayırım düşünülerek açıklanabilir. Schopenhauer’da kavram bir soyutlama iken, yargı onun deney koşullarına uygulanışıdır.

Bilginin yeter sebep ilkesi, kavram ve yargı arasındaki, bir başka ifadeyle refleksiyon kavramının hem düşünme hem de onu gerçekliğe yansıtma (yani uygulama) biçimindeki girift anlamında ifade bulan, ilişkiyi yönetmektedir.⁴² Bu ilişki onun yetki alanındadır.⁴³

Yargılarımız dört kategori altında sınıflandırılarak, her yargı türü yeter sebep ilkesinin bir kökü ile ilişki içine alınmak istenmektedir. Bu durumda şöyle bir sınıflandırma yapmak mümkündür:

40 Schopenhauer, WSG §29, 129.

41 Schopenhauer, WSG §30-33.

42 Deney ve düşünme arasındaki ilişki hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Patrick Gardiner, *Schopenhauer* (Bristol: Thoemmes Press, 1997), 109-122.

43 Bu mesele, *Tractatus*’ta Wittgenstein’in oldukça ilgisini çekmiş görünür.

1. Mantıksal doğrular (ve ona dayalı yargılar), mantıksal nedenselliğe tâbi oldukları için, bilginin yeter sebep ilkesinin;
2. Empirik doğrular (ve ona dayalı yargılar), fiziksel nedenselliğe tâbi oldukları için, oluşun yeter sebep ilkesinin;
3. Transendental doğrular (ve ona dayalı yargılar), moral nedenselliğe tâbi olduklarından eylemin yeter sebep ilkesinin;
4. Son olarak metalojik doğrular (ve ona dayalı yargılar), matematik nedenselliğe tâbi oldukları için, varlığın yeter sebep ilkesinin kapsamı içinde bulunurlar.

Öznenin Tasarımlama Yetisinin Ürünü Olarak Nesnelere Sınıfının Üçüncüsü

Üçüncü nesnelere sınıfını uzay ve zaman oluşturur. Onlar matematiksel nedensellik tarafından yönetilir. Başka bir deyişle, varlığın yeter sebep ilkesinin yetki alanındadırlar (*principium rationis sufficientis essendi*): “Uzay ve zamanın parçalarını, karşılıklı olarak birbirlerine referansla belirleyen yasayı varlığın yeter sebep ilkesi (*zureichenden Grunde des Seins*) olarak adlandırıyorum.”⁴⁴ Uzay ve zaman matematiksel yargılara tâbidir. Burada Schopenhauer, Kant'ın sadık izleyicisi olarak adlandırılmayı hak eder:

Schopenhauer, uzay ve zamanın *a priori* görüşüyle matematik arasındaki ilişkide Kant'ı izler [...] Ona göre matematiksel doğru, sadece soyut kavramlar arasındaki bağlantılarla ilgili değildir. Aynı zamanda o açık biçimde değişimle ilgili değildir, öyleyse orada nedensellik sorunu bulunmaz. Schopenhauer'ın matematiksel doğru incelemesi, özetle, katı biçimde Kantçıdır. Bundan dolayı, geometri uzayın, aritmetik zamanın *a priori* görüşü formuna dayanır.⁴⁵

Bilme yetisinin mantıksal nedensellik alanındaki işlevinin yerini burada, matematik doğrularla ilgili olarak tasarımlama yetisi almaktadır. Yeter sebep ilkesinin ilk biçiminde uzay ve zamandaki nesnelere karşılaştığımız. Biz onları bize uzay ve zamanda verilen görüş nesnelere olarak kavramaktayız: “Saf görüş olarak onlar tasarımlardan ayrıdır ve [...] bundan dolayı yalnız nokta ve çizgiler bile hiçbir şekilde tasarlanamaz, aksine yalnızca *a priori* görülebilenler. Yalnızca uzayın sonsuz bölünebilmesi ve yalnızca zamanın sonsuz genişlemesinde olduğu gibi, saf görüşün nesnelere ile empirik olanlar da birbirine yabancıdır.”⁴⁶

Bir kez daha Kant'a dönersek, o bilgimizin sadece uzay ve zamanla belirlenen tikel nesnelere değil, bu tasarımların temel nitelikleri tarafından da oluşturulduğunu söylemiştir. Bu görüşe göre geometri ve aritmetik, uzaydaki yanyanalık ve zamandaki ardardalık yoluyla bilginin gövdesini oluşturur. Ama onlar ne bilimsel empirik bir bilgidir, ne de salt mantıksal dedüksiyonun

44 Schopenhauer, WSG §36, 158.

45 Hamlyn, “Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason”, 90.

46 Schopenhauer, WSG §35, 157.

ürünüdür. Aritmetik ve geometrik yaklaşımıyla ihtilafli biçimde Kant, şimdi uzay ve zamanı, zihnimizde empirik olmayan ve teorik bir tarzda kavrayabilmek zorunda olduğumuz düşüncesine varır. İşte Schopenhauer bu düşünceye uymuş ve onu yeter sebep ilkesinin üçüncü biçiminde uygulamaya koymuştur. Buna göre örneğin, bir üçgenin, üç kenarı ve üç köşesi arasındaki ilişki bir diğerinin yeter-sebebidir. Ama Schopenhauer bu ilişkinin, ne neden ve etki arasında, ne de bir bilginin parçası ve onun doğrulaması arasında olmadığını ileri sürmüştür; diyor ki, “Biz sadece oluşun ve bilginin zeminini değil, ayrıca varlığın zeminini de ayırt etmeliyiz. Eğer üçgenin üç köşesinin bulunduğunu, çünkü onun üç kenarının bulunduğunu söylersek, onun bir tarafına ya da basitçe uzaysal yanına atıfta bulunduğumuz bir zemindeyiz demektir.”⁴⁷

Öznenin Tasarımlama Yetisinin Ürünü Olarak Nesnel Sınıfının Dördüncüsü

Dördüncü nesnel sınıfı, diğerleriyle karşılaştırıldığında filozofun asıl özgün yönünü oluşturur. Zira onun ‘isteme’ metafiziğine giden yolun burada açıldığı söylenebilir. Fakat buradaki iddiaların benzersizliği aynı anda tartışmalı olmalarına, hatta tuhaf görülmelerine de kaçınılmaz olarak yol açar. Bu nesnel sınıfı, her birey için geçerli olan ‘öznel isteme’dir. O doğrudan iç duyunun nesnesidir. Ayrıca, bilen özne için bir nesne olduğundan kendini yalnızca zamanda gösterir, uzayda değil.

Schopenhauer’a göre özbilinç kesinlikle bir bütünlük göstermez, bilen ve bilinen olarak bölünür. Biz tüm şeyleri bilme ilişkisi içinde yer alır, bilen ve bilinen ayırımına bağlı bulunuruz. Bu durumda bilgi açısından ‘bilen’, kendini mutlak ve özel biçimde ‘istiyor olan’ (*Wollen*) olarak, ‘bilinen’ ise istenen (*Wollendes*) olarak gösterir. Onun gerekçesi şöyledir: “Çünkü tasarımıyan Ben, bilmenin öznesi, tüm tasarımların zorunlu bağlantısı olan koşulun kendisi olduğundan, asla kendini tasarım ya da nesne kılamaz.”⁴⁸ Bu iddianın arka planında Kant’ın ‘apersepsiyonun sentetik birliği’ fikri bir anda kendini ele verir.⁴⁹ Nitekim Schopenhauer, aynı yerde tasarımıyan özne için “bilmenin bilgisi”nden (bildiğinin farkında olan öznenin) söz edilemeyeceğini, çünkü bunun özne ile bilme (eylemi) ayırımı varsayımını doğuracağını iddia etmektedir:

Her bilgi kaçınılmaz olarak özne ve nesneyi varsayar. Bu yüzden özbilinç de kesinlikle yalın değildir; aksine tıpkı diğer nesnelere ilgili bilincimiz gibi (yani görü yetisi) bir bilen ve bir bilinene ayrılmıştır. Şimdi burada bilinen, tamamen ve münhasıran isteme olarak görünür. Dolayısıyla özne kendini yalnızca bir isteyen olarak bilir, bir bilen olarak değil [...] Sonuç olarak, bu noktada bilmenin bilgisi söz konusu olamaz; çünkü bu, öznenin kendisini bilme etkinliğinden ayırmasını, ama yine de bildiğini bilmesini gerektirir ki, bu imkânsızdır.⁵⁰

47 Janaway, *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, 25.

48 Schopenhauer, WSG §41, 168.

49 Ayrıca krş. William Caldwell, “Schopenhauer’s Criticism of Kant,” *Mind* 16, No. 63 (1891), 365-366.

50 Schopenhauer, WSG §41, 168-169.

Schopenhauer'ın yukarıdaki itirazı, özbilinci, tüm tasarımlarıma eşlik eden bir hayalet olarak kavramanın ötesine geçer. Özne, kendinin isteyen olarak farkında olabilir, bilen olarak değil. Bu bilginin dolaysızlığı, Hamlyn'in ifadesiyle, "gözlem olmaksızın bilgi" nosyonu ile yakın anlamdadır.⁵¹ Schopenhauer 'bilmek' ile 'bildiğini bilmek' arasındaki ayrıma yönelttiği itirazı şöyle gerekçelendirir:

(Senin) bildiğini bilmen (*Dein Wissen von deinem Erkennen*), bilmeden (*Erkennen*) yalnızca ifadede farklıdır. 'Bildiğimi biliyorum', 'biliyorum'dan başka bir şey değildir ve bu *egodan* başka bir anlama gelmez. Eğer senin bilmen ve bildiğini bilmen iki farklı şeyse, ilkin bildiğini bilmeksizin bilmeyi ve ardından aynı anda bildiğin bu varlığın bilgisi olmaksızın bildiğini bilmeyi (onları ayırarak) deneyebilirsin.⁵²

Schopenhauer'ın açıklama tarzı, özel bilme türlerini paranteze alır. Açıkçası "nesnelere benim için vardır" ya da "ben özneyim" şeklindeki önermeler, soyutlama içerirler. Onları bilme eylemi ile bilen arasındaki ayrımı gözeterek anlamak zorunludur. Buna karşın olağan önermeler bu tür bir zorunluluğa tâbi olamaz; onlar yeter sebep ilkesine dayanmaktadır. Buna göre, kendini, bir 'güdü'ye dayanmak suretiyle sunan eylemlerin zorunluluğu söz konusudur. Her eylem bir güdüye dayanmak zorundadır. Güdüler, fiziksel doğa alanındaki nedenlerin pratik gerçeklikteki karşılığıdır ve onlar zorunluluk temelinde yer alırlar. Bundan ötürü, "*motivasyon içeriden görülen nedensellik*."⁵³ Böylece nesnesi isteme olan yeter sebep ilkesinin dördüncüsü, eylemin alanına uygulanır (*ratio agendi*). Dördüncü nesnelere sınıfı "Motivasyon Yasası" (*Gesetz der Motivation*) altında yönetilir; Schopenhauer bu yasanın tüm metafiziğinin "köşetaşı" olduğu konusunda bizi uyarır.⁵⁴ Diğer nesne sınıflarını yöneten nedensellik yasanının karşılığı burada motivasyon yasasıdır. Bu yasaya bağlı olan nesnelere (öyle ki onlar benim istememin unsurudur, istememdir) eylemin yeter sebep ilkesi hükmeder (*principium rationis sufficientis agendi*).

İsteme, motivasyon yasası tarafından belirlenir. Bu yasa, düşüncelerin çağrışımını düzenleyen kurallara uygun olarak işlemektedir.⁵⁵ Düşüncelerin çağrışımı, yeter sebep ilkesinin biçim alışlarından başka bir şey değildir. Bu ilke, harekete mekaniklik veren bireysel istemdir. Onu ilgilerimize uygun olarak zihin harekete geçirmektedir. İstemenin edimselliği doğrudandır, ancak biz bunun açıkça bilincine sahip değilizdir. Bizi, güdüleri vasıtasıyla harekete iten istemdir; istemenin edimleridir.

Nihayet geldiğimiz nokta, Schopenhauer'ın özgür isteme (*liberum arbitrium indifferentiae*)⁵⁶ kavramının ve genel olarak etiği ile ilgili iddialarının eylemin yeter sebep ilkesi yoluyla ortaya çıktığını belirtmeyi gerektiren noktadır. Schopenhauer'ın etiğinde güdüler de nedenselliğin içinden görünür. Schopenhauer bugünkü şöhretini büyük oranda sisteminin 'pratik' denebilecek

51 Hamlyn, "Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason", 91.

52 Schopenhauer, WSG §41, 170.

53 Schopenhauer, WSG §43, 173.

54 Schopenhauer, WSG §43, 173.

55 Bu işleyişi daha ayrıntılı görmek için bkz. Schopenhauer, WWV II: §14.

56 Daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. Schopenhauer, *Über die Freiheit des Willens*.

kısmını oluşturan fikirlerine borçludur. Ancak biz bu çalışma kapsamında bu düşüncelerin teorik köklerini incelemenin ötesine geçmiyoruz.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada ele aldığımız (bilişsel yetimizin ve) yeter sebep ilkesinin dört yasası, özne için olduğu ölçüde var olan tüm nesnelere kendi aralarında sınıflandırmak yoluyla ifade edilir. Ayrıca bu dört yasa, kendini duyusalılık, anlama yetisi ve akıl olarak ortaya koyan bilme-yetimizin (*Erkenntnisvermögen*) bir ve aynı temel niteliğine dayandığı varsayımı altında varolur.⁵⁷ Her şey, bir neden aracılığıyla vardır ve yeter sebep ilkesi, tüm biçimlerinde a priori'dir. Onun kökleri bizde zihinsel olarak bulunur. Yukarıda tek tek incelenen dört kök, a priori verili ilkeler aracılığıyla tespit edilir. Bu a priori ilkeleri Schopenhauer şöyle açıklıyor: “Nasıl ki tasarımlarımızın ilk sınıfının öznel bağlantısı anlama yetisiyse, ikincisinininki Akıl, üçüncüsününki ise saf duyusalıktır. O halde dördüncüsününkinin iç duyu ya da genelde özbilinç olduğu sonucuna varırız.”⁵⁸

Dörtlü Kök, dikkate değer biçimde, geleneğin Schopenhauer'dan önce mütemadiyen sonuna dek ayırmadığı, yeter sebep ilkesinin farklı biçimlerini ayırma girişimine destek olur. Bundan böyle Schopenhauer kesinlikle “spekülasyonlarında yeter sebep ilkesi zemininde bir sonuca, ya da açıkça belirtilmiş bir temele dayanan her filozofun gerek duymuş olduğu dayanağı ifade etme talebine” sempati duymaktadır.⁵⁹ Bununla birlikte deneyi ve muhakememizi yöneten yapıyı aydınlatmak Schopenhauer'ın görevinin sadece bir parçasıdır. Onun, genişletilmiş 1847 edisyonunda vurguladığı gibi, hiçbir bağlantı, ilke, deneyim olmadan fenomenal yapının ötesinde uygulanamaz. Yeter sebep ilkesi, kendinde-şey olarak düşünülen dünyaya, onun hiçbir biçimi altında uygulanamaz.⁶⁰ O ayrıca bize, “yüce Platon”un aşağıladığı “sadece sürekli doğan ve ölen ama gerçekte asla varolmayan” fenomenal gerçekliği hatırlatır.⁶¹

Schopenhauer 1813'te yazdığı notlarında, bu bağlantının tüm öznel kiplerinin ötesinde yer alan görevini açığa çıkarır.⁶² Şimdi çok önemli bir şey gerçekleşmektedir: Bu, incelemesinin devamında ortaya çıkan kendinde-şeyin doğasını açığa çıkarmak ve daha önemlisi Platonik bilinci aydınlatmak şeklindeki iki ilgili girişimdir. Kendinde-şey, deneyimin nesnelere etki eden düzenin altında işleyen gizli bir tözdür. O, kendi özü içinde kaynayan bir şey olarak dünyadır. Bu gizli öze Schopenhauer ‘isteme’ adını vermiştir ve şimdi onunla sıradan yaşamın verdiği acıyı ilişkilendirmektedir. Sadece istemenin varlığına ve tüm öznel ilişki biçimlerinin etkisine engel olmak yoluyla, aynı dünya tamamen farklı bir çehreye bürünebilir. Böylece artık onun zaman-dışı gururunun önünde açığa çıkan şey, Platonik ideaların görkemli bir gösteresidir. Schopenhauer'ın felsefesi gerçekte, o Platonik idealar ile kendinde-şey (isteme) arasındaki ayrıma ulaştığı zaman asıl şeklini alır: Öncelikle bireysel gailerin empirik dünyasının temelindeki karanlık gerçekliği

57 Schopenhauer, WSG §52, 186.

58 Schopenhauer, WSG §42, 171-172.

59 Schopenhauer, WSG §52, 187.

60 Schopenhauer, WSG §52, 187.

61 Schopenhauer, WSG §52, 186.

62 Janaway, *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, 26-27.

ve şeylerin bağlantılarını anlamayı dener ve ardından mücadelesiz ve acısız daha parlak bir gerçekliğe ve tüm tamamlanmamış bağlantıların müstesna bir tasavvuruna yönelir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal yayınlar, 2012.

Caldwell, William. "Schopenhauer's Criticism of Kant." *Mind* 16, No. 63 (1891): 355-374.

Copleston, Frederick. *Nihilizm ve Materyalizm*. Çeviren Deniz Canefe. İstanbul: İdea Yayınları, 1996.

Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

Hamlyn, David W. "Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason." *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*. Ed. Michael Fox. Brighton: Harvester Press, 1980.

Janaway, Christopher. *Schopenhauer: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *New Essays on Human Understanding. Philosophical Essays*. Ed. R. Ariew and D. Garber. Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Sämtliche Werke in fünf Bänden - Band I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

------. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Sämtliche Werke in fünf Bänden - Band II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

------. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung*. Sämtliche Werke in fünf Bänden - Band III: Kleinere Schriften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren Oruç Aruoba. İstanbul: YKY Yayınları, 1996.



Varlık ve Hiçlik Bağlamında Jean-Paul Sartre'in Estetik Teorisi

Sartre's Aesthetic Theory in the Context of Being and Nothingness

Nermin Urgancı¹ 



¹Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

ORCID: N.U. 0000-0002-7253-009X

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Nermin Urgancı,
Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye
E-mail/E-posta: develi160@gmail.com

Başvuru/Submitted: 02.02.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
21.03.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
20.05.2020

Kabul/Accepted: 21.05.2020

Atıf/Citation:

Urgancı, Nermin. (2020). "Varlık ve Hiçlik Bağlamında Jean-Paul Sartre'in Estetik Teorisi" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 52: 59-81. <https://doi.org/10.26650/arc2020-004>

ÖZET

Jean-Paul Sartre (1905-1980) yaşadığımız çevreye, olaylara tarafsız kalma veya sorumsuz davranabilme ihtimalini reddeden ve bu düşüncesini temel yapıtı *Varlık ve Hiçlik'te (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)* (1943) varlığın anlamını sorgularken, insan varlığının, varolmasındaki süreçte önceden belirlenmiş öz düşüncesini yok sayar. Sartre'a göre, insanın kendi varlığı ve diğer varolanlar arasındaki ilişkiyi anlama çabası, varoluşunu inşa etme süreci, sadece hümanist ateist bir varoluşçu çizgi ile mümkün olacaktır. Bu çalışma öncelikli olarak, varoluş felsefesinin ahlak alanına bakışını inceleyerek varolan tüm değerlerin yeniden oluşturulma talebini ele alır. Daha sonra, Sartre'ın estetik teorisine ilişkin görüşlerini *Edebiyat Nedir?* (1947) ve *Estetik Üzerine Denemeler* (1963) yapıtı ile ortaya koymayı amaçlamaktadır. İnsanlığa yön veren, onları harekete geçiren, ontolojik varlığını belirleyen sanat, Sartre'a göre başboş, tasmaz bir köpek gibi davranamaz. Onun bağlı olma, özgürlük talebinde bulunma ve topluma angaje olma özelliği vardır. Bu çağrı tüm sanat dalları için özgürlüğe yöneliktir. Özgürlüğe ilişkin yapılan bu çağrı sorumluluk bilincinden bağımsız düşünülemez. Sartre'a göre bir özgürlük talebi olarak bu sanatsal eylemden hepimiz sorumluyuz, sanatçı da bu sorumluluğa hizmet edecek olandır. Böylelikle Sartre, *Ontoloji Denemesini*, *Estetik* yapıtında somut örnekler vererek, olanak ve uygulanabilirliğini göstermiş olur. Son olarak bu çalışma, işaret edilen iki metin arasındaki bağlantı ile birlikte *Fenomenolojik Ontolojik Deneme*'ye hizmet edip edemeyeceğini gösterme peşindedir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, hiçlik, estetik, edebiyat, plastik sanatlar, sanatçı, varoluş, boşluk, öz

ABSTRACT

Jean-Paul Sartre (1905-1980) rejecting the possibility of being impartial or irresponsible regarding our environment and the events taking place where we live, questions the meaning of being in his basic work, *Being and Nothingness (Phenomenological Ontology Essay)* (1943), and ignores a predetermined idea of self in the process of existence of the human being. According to Sartre, the effort to understand the relationship between one's existence and other existences, and the process of building this existence will only be possible with a humanist

atheist existentialist line. This study primarily addresses the demand for reconstruction of all existing values by examining the view of the philosophy of existence to the moral field. Later, our intention is to use Sartre's views on aesthetic theory in *What is Literature?* (1947) and *Essays on Aesthetics* (1963) to reveal his studies. According to Sartre, the art that guides humanity, that drives it, that determines its ontological existence, cannot act like a stray, leash-free dog. It can be connected, demand freedom, and engage with society. This announcement is aimed at freedom for all branches of art. This call for freedom cannot be considered independent of responsibility. To Sartre, we are responsible for this artistic act as a demand for freedom, and the artist is the one who will serve this responsibility. Thus, Sartre demonstrates the possibility and applicability of the *Ontology Essay* by giving concrete examples in his aesthetic study. Finally, this study seeks to show whether it can serve the *Phenomenological Ontological Essay* along with the link between the two texts marked..

Keywords: Being, nothingness, aesthetics, literature, plastic arts, artist, existence, emptiness, self

Giriş

“Özgürlük araştırma(sı)”¹ cısı olan Sartre’a göre insan, Tanrı tarafından veya başka bir şey aracılığıyla ne olacağı önceden belirlenmiş bir varolan olarak dünyaya gelmez. O “dünyaya terkedilmiştir (İng. Forlorn).”² Bu terkedilmişlik içinde her şeyi anlamlandırma insana bahşedilir. Bu özellik Sartre tarafından insanın her alanda eyleyen, etken veya seyirciden çok bir aktör olarak betimlenmesine neden olur. Anlamsızlığın içine düştüğümüz her anda eylemin sorumluluğunu üstlenerek ne ile karşı karşıya olduğumuzu belirleyebilme aşamasında Sartre’a göre bir içdarılması, elem (Fr. Angoisse) yaşarız. “Ne yapacağım ben? Ne yapacağım ben şimdi?”³ diye panîge kapılırız ancak tam da buradaki terkedilmişlik içinde özgür olduğumuzun bilincine varmakla şeyleri belirleyebilme sorumluluğunu üstlendiğimizi fark ederiz. “İnsan, özgürlüğünün bilincine içdarılması içinde varır; ya da başka bir deyişle, içdarılması, varlık bilinci olarak özgürlüğün varlık kipidir.”⁴ Özgürlük ve içdarılmasının birbirine bu yakınlığı, insana daima yapıştırılmaya çalışılan değerler dünyasından kopuşunu gösterir. Böylelikle şimdiden insan, özgür olarak eyleminin hem nedeni hem de sonucu olmakla tek başına bırakılmıştır. Burada insan sadece kendisinin yalnız olduğunu düşünmemekle birlikte, diğerleriyle bir arada, onlara ilgi duyup onlarla kaygılanan bir konuma yerleşmiştir. Sartre kendisine yöneltilen eleştirilerin başında “insanı, kendi başına, dipsiz bir yalnızlık içinde düşünmekle”⁵ itham eden fikirlere karşılık, varoluşçuluğun bir yalnızlık felsefesi değil, “bütün insanlık için karar veren bir yasa koyucu olduğunun ayırında olarak kendisini herhangi bir şeyle bağladığı zaman - böyle bir anda, tam ve derin bir sorumluluk duygusundan kurtulamaz.”⁶ Ancak Sartre, her insanın aynı içdarılmasını yaşadığını ifade etse de herkesin aynı sorumluluk bilinciyle hareket etmediğinin altını çizer. Sartre için bu tarz insanların, “*bir başkası da benim yerime düşünebilir*” rahatlığıyla içdarılmasını bastırıldığını, hatta bunu maskeleydiğini

- 1 Metin Bal, “*Varoluşçuluk ve Hümanizm*” (1946) Yazısında Sartre’ın *Varoluşçuluk Savunması*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Programı, Felsefe Anabilim Dalı, Sanatta Modernizm ve Postmodernizm Ders Notları, 24.04.2019, s.1.
- 2 Bal, “*Varoluşçuluk ve Hümanizm*” (1946) Yazısında Sartre’ın *Varoluşçuluk Savunması*, s.10.
- 3 Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Ç. Eksen, İstankul, İthaki Yayınları, 2011, s.80.
- 4 Sartre, *Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*, s.79.
- 5 T.S. Eliot, *Hümanizmin Özü*, “Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*”, Çev. Ahmet Aydoğan, İstankul, İz Yayıncılık, 2002, s.100.
- 6 Eliot, *Hümanizmin Özü*, “Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*”, s.106.

söyleyebiliriz. Maskeleyenin insanın kendi kendisini aldatmasından (İng. Bad faith, Fr. Mauvaise foi) başka bir anlamı yoktur. Sartre şöyle söyler; “Bilmezden gelmek için kaçırım ama kaçtığımı bilmezden gelemem ve içdaralmasından kaçmak içdaralmasının bilincine varmanın bir kipinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla içdaralması tam anlamıyla ne maskelenebilir ne de ondan kaçılabilir.”⁷ İnsan ile eylemin sorumluluğu arasına perde çeken kendini aldatma durumu, “ben ve bir başkası, bir aldatan ve aldatılan ikiliği söz konusu değildir. Kendini aldatmada ben, bizzat hakikati kendisinden gizleyendir. Sadece bilinç, kendini aldatır.”⁸ İnsanın bu kendini aldatma durumundan sıyrılması, içdaralmasını göstermesiyle başlar. Varolanın kendini sıkıntı, bulantı (İng. Nausesa, Fr. La nausée) duygularıyla açığa çıkarması Sartre’a göre yalnızca özgür insan için olanaklı olacaktır, çünkü her bir olumsuzlama veya hiçleştirme insanın bütün olarak tamamlanmadığını gösterir. “Kendisi için varlık kendine varlık’ın olumsuzlanması (nègation) olarak tezahür eder ve bilgi edimiyle varlığın içine olumsuzlamayı sokar. [...] Bir şeyin bilinç için mevcut olması “olumsuzlama” (nègation) yani hiçleme (nèantisation) ile mümkün olur.”⁹ Bu durumda kendi için varolan üzerinde taşıdığı namevcut olma haliyle hep eksik kalacaktır. Varoluşu bitmemiş insan için oluşan her fırsat, böylece bir özgürlük imkânı sunar. Sartre’a göre insan, bitmiş bir proje olmadığına göre varlığına musallat olmuş hiçlikle yaşamaya mahkûmdur. İşte bu durum insanı diğer şeylerden ayırarak özgürlüğünü ortaya çıkarır. Özgürlük sadece tek bir insanın karşı karşıya kaldığı durum değildir. “İnsanın varlığı ile özgür oluşu”¹⁰ arasında hiçbir farkın olmaması, kendi var olmandaki özgürlük ötekinin varlığındaki özgürlükle birlikte hareket etmektedir. “Özgürlük, başkalarına bağlı olmamaktır, fakat bir bağlanma (İng. Commitment, Fr. Engagement) ortaya çıkar çıkmaz, kendimi ve başkalarının özgürlüğünü kendiminkiyle aynı anda hissetmeye yükümlü hissederim. Başkalarının özgürlüğünü de kendi hedefim haline getirmedikçe, özgürlüğü hedefim haline getiremem.”¹¹ İnsanın hem kendi özgürlüğünü hem de başkalarının özgürlüğünü göz önüne alma mahkûmiyeti Sartre’a göre sorumluluğun ilk ölçütlerindedir. Sorumluluğun ve özgürlüğün biraradalığı, bizi doğrudan eyleme yönlendiren nedenlerdir. Her eylem, seçim veya kararda sorumluluk ve özgürlük bilinciyle hareket ederiz. Sartre insan varoluşunun özgür olduğu düşüncesini “eylem”e dayandırır, çünkü “insanın özgür bir varolan olmasının kanıtı “eylem”dir, “eylem bir olanaklar çokluğunun var olduğunu” gösterir ve bir kimse bu eylemler çokluğundan birini yapmayı seçer. Bir kimsenin her durumda bir seçim ve kararlar karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Eylemde bulunmak “dünyanın biçimini iyileştirecek şekilde değiştirmek”tir.”¹² Böylece şimdiden varoluşçuluğun, insanı umutsuzluktan

7 Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Ç. Eksen, İtahi Yayınları, 2011, s.97.

8 Funda Abalı, *Jean-Paul Sartre’in Tiyatro Yapıtlarında Varoluşçu Felsefe ve Fenomenolojik Sanat Anlayışı*, Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2017, s.83.

9 Emre Şan, *Sartre ve Giacometti: Varoluşçu Sanat Üzerine Düşünceler*, Felsefe Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 12, 2019, s.203.

10 Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Ç. Eksen, İtahi Yayınları, 2011, s.75.

11 T.S. Eliot, *Hümanizmin Özü*, “Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*”, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s.128.

12 Metin Bal, *Sartre’in Varoluşçu Felsefesi ve Dava Edebiyatı Teorisi*, Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, Sayı: 50, İstanbul Üniversitesi Yayını, 2019, s.20.

çok yaşamaya, burjuva felsefesi olmaktan çok her eyleminin bir çevreyi ve insanlı özelliği kucakladığını, bir çocuğun gülümsemesini unutmaktan öte insan varlığının anlamını sorgulayan bir metafizik olduğunu söyleyebiliriz. *Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*'nin eylem öğretisi olarak kendini bu belirleme yönü Sartre için “varoluşun özden önce geldiğinin”¹³ kanıtıdır. “İnsan var olur önce. Bir geleceğe doğru atılan ve bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bir yosun, bir karnabahar ya da çürümüş bir nesne değildir o; öznel olarak kendini yaşayan bir tasarıdır (...) insan nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır.”¹⁴ Her bir tasarıda kendimizi seçmekle, tüm insanlığı seçmiş ve beraberinde de “insanı” seçmiş oluruz. Başka bir deyişle her eylemimizde kendimizle birlikte çevremizi de değiştirerek bunu bir görev haline getirmekteyiz.

İnsanın kendi varlığı ve diğer varolanlar arasındaki ilişkiyi anlama çabası aynı zamanda varoluşunu inşa etme süreci, ahlak ve sanat alanı için de geçerlidir. Herhangi bir ahlakın kılavuzluğunda hareket eden birisi, varoluşçu için Hıristiyan umutsuzluğu ve mutsuzluğuna düşmüş olandır. “İnsan kendi kendini oluşturur, o hazır-yapılı bulmaz; o ahlakını seçimiyle, kendi oluşturur ve bir ahlak seçmeden edemez, bu zorunluluğun arkasındaki şey şartların üzerindeki baskısıdır. İnsanı ancak bağlılıklarıyla tanımlarız.”¹⁵ Sartre’a göre bir dinin öğretilerinin yalnızca bir grubu kapsamaya ya da önceden belirlenmiş ahlak ilkelerinin uygulamada olması kabul edilemezdir. Her ahlaki davranış veya seçim tüm insanlığı içermekle birlikte önceden belirlenmiş olandan soyutlanmak durumundadır. Sorun zaten burada Tanrı’nın varlığı veya yokluğu değildir, Tanrı’nın varolan sıfatında olmamasıdır. Sartre’a göre sadece insan var olur ve her şeyin başlatıcısı odur. “Değerler, çimenlere basmayı yasaklayan uyarı levhalarına benzer bin türlü küçük ve gerçek gereklilik gibi yolumun üstüne serpiştirilmişlerdir. [...] Bunun dışında somut olarak çalar saatler, uyarı levhaları, vergi beyannameleri, polis memurları, kısacası içdaralmasına karşı bir sürü korkuluk vardır.”¹⁶ Bunlarla yaşayan insanlar için “başlangıç” söz konusu değildir. İnsanın burada yapması gereken hiçbir şey kalmamıştır. Ancak ne zamanki insanda bulunan özgürlük bilinci, içdaralmasıyla fark edilecek işte o vakit bu duygu, tüm korkulukları hiçleyecektir. Yolumun üzerine önceden bırakılmış bu korkuluklar, tek başıma karar verdiğim her anda birer birer devrilirler. Geriye kalanlar ise doldurulmayı bekleyen levhalardır. İyi davranış ve kötü davranış arasındaki fark nedir, dürüst eylem hangi durumlarda geçerlidir? Artık bunların hiçbirinin yazılı olmadığı bir durumla karşı karşıyayız. Bir varoluşçu için;

“genel bir ahlak yoktur; çünkü size yol gösterecek bir işaret yoktur dünyada. Gelgelelim, katolikler, «Vardır!» diye ayak direrler. Hadi, tutalım ki var böylesi işaretler; var ama onları yorumlayan, taşıdıkları falanca anlamı seçen de biziz yine. Esir düştüğüm günlerdeydi. İlgî çekici bir Cizvit tanımuştum. Papazla arasına katılması şöyle olmuştu: Bir sürü bahatsızlığa uğramıştı hayatta. Daha çocukken babası ölmüş, yoksul ve kimsesiz

13 Funda Abalı, *Jean-Paul Sartre'in Tiyatro Yapıtlarında Varoluşçu Felsefe ve Fenomenolojik Sanat Anlayışı*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2017, s.144.

14 Funda Abalı, *Jean-Paul Sartre'in Tiyatro Yapıtlarında Varoluşçu Felsefe ve Fenomenolojik Sanat Anlayışı*, s.145.

15 T.S. Eliot, *Hümanizmin Özü*, “Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*” (1946), Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s.126.

16 Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Ç. Eksen, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011, s.91.

kalmıştı. Bunun üzerine bir din okuluna sığınmıştı. Yazık ki bu durumu, durmadan başına kakılıyordu çocukcağızın, acındığı için içeri alındığı duyuruluyordu kendisine. Bu yüzden, küçüklerin hoşlandığı o onur yüceltici, okşayıcı hareketleri görmedi hiç. Üstelik on sekizine gelince, başarısızlıkla biten bir aşk serüveni geçirdi. Yirmi ikisinde subaylık sınavını kazanamadı. Önemsiz bir şey belki, ama onun için bardağı taşıran bir damla oldu bu. Genç adam şöyle düşünebilirdi: Tam başarısızlığa uğramıştı, yenilmiştı. İşte bu bir işaretti. Ama neyin işareti? Koyu bir üzüntü ya da umutsuzluğa kapılmak işten bile değildi. Öyleyken, delikanlı enine boyuna bir güzel düşündü, şuna vardı: Evet, bir işaretti bu. İşaret gösteriyordu ki, dünya işlerinde zaferler kazanacak bir kimse değildi o, böylesi işler için yaratılmamıştı. Dinin, ermişliğin, inancın (imanın) getireceği başarılar için yaratılmıştı. Ancak bu yolda zaferler kazanabilirdi. Sonunda, Tanrının bir işareti saydı bunu. Kalktı tarikata girdi, Cizvit oldu. Görüldüğü üzere, bir işaretin anlamı üzerine karar verirken tek başınadır insan. Nitekim, bunca başarısızlık karşısında delikanlı bir başka karar da verebilirdi: Sözgelimi, devrimci ya da doğramacı olmak isteyebilirdi. İstemediğine göre, işareti yorumlamanın bütün sorumluluğu onundur, yalnızca onun omuzlarındadır.”¹⁷

İnsan bu terk edilmişliğinde, her şeyi yeniden kendisi oluşturacaktır ve bu kez eyleminin nedeni Tanrı veya bir başkası olmadığı için insan bu eyleminden sorumlu tutulacaktır. Sorumluluk ise eyleme doğrudan bağlanmayı gerektirir. Biz kendimizi ve çevremizi anlamlandırırken, tüm davranışlarımızı kendi özgürlüğümüz içinde bağlanmış olarak buluruz. İnsan bu bağlanmaya bir başkasının zorlamasıyla değil bizzat kendi seçimleriyle karar vermiştir.

Saf bir öznellik değil de bireyselliği ön plana çıkaran hümanist ateist varoluşçu felsefe anlayışı için benzer şey sanatçı ve onun yapıtları arasındaki ilişki içinde geçerlidir. Ancak Sartre 1947 Yılında *Edebiyat Nedir?* kitabında edebiyata diğer sanatlardan farklı olarak ek bir ayrıcalık tanıdığını söyleyebiliriz. Sartre resim, heykel, mimari gibi plastik sanatları ve müzik sanatını kendi nesnesini yaratılmaları esnasında “düşsel nesneye (imaginary object) – ortaya kondukları anda düşsel bir değere sahip olan sanat nesnesine” dönüştükleri için aradığı bağlanma durumunun dışına yerleştirir. Plastik sanatlar ve müzik dışarıda bırakıldıktan sonra Sartre’a göre geriye yalnızca sözcükler kalmaktadır. Sartre şöyle söyler; “burada da bir ayırım yapmak gerekir: imlerin (göstergelerin/signs) egemen olduğu yer düzyazıdır; şiir, resmin, yontunun müziğin yanındadır.”¹⁸ Hiçbir kışkırtma veya çağrıya başvurmadan yapıtlar ortaya çıktıklarında zaten düşsel nesneye dönüşmüşlerdir ve ortaya çıkmaları için fazladan bir çabaya gereksinim duymazlar. Nesneleşmiş olma bir bitmişlik/tamamlanmışlık formu olduğundan Sartre’ın geleceğe doğru aşma, tasarımı (proje) olma haline kadar gidemez. Oysaki “yazar, konuşan kimse’dir. O gösterir, ortaya koyar, buyurur, yadsır, çağırır, yalvarır, hakaret eder, inandırır, araya sokuşturur. Bunu boş yere yaptığı zaman ozanlaşmaz.”¹⁹ Görüleceği gibi, yazar geçmiş ve şimdi arasında mekik dokuyan birisi değil, bizzat mevcut olan, verili olanı aşma yoluna girmiş

17 Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 1985, s.76-77.

18 Jean-Paul Sartre, *Edebiyat Nedir?*, Çev. Bertan Onaran, İstanbul, Can Yayınları, 2008, s.18.

19 Sartre, *Edebiyat Nedir?*, s.27-28.

ve gelecek yönünde aşma hareketi yapan, gösterdiğini tasarı (proje) olarak sunan kişidir. Bu özelliğiyle yazar, bir programa/doktrine/reçeteye bağlılığı ile değil, kendi söyleyeceği şey ile gelir. Yazar, nesne olarak sözcüğü değil bir nesneyi belirten sözcüğü kullanır. Bu şekilde hem kendisini hem de okuru işaret ettiği yere çağırır. “Şimdi artık elimdedir, söylediğim her sözcükte kendimi biraz daha bağlarım dünyaya, ve aynı zamanda daha çok dışına çıkmış olurum, çünkü gelecek yönünde aşiyor olurum onu.”²⁰

“Her resim, her kitap varlığın bütünlüğünün yeniden ele geçirilişidir; her sanat yaptığı bu bütünlüğü seyircinin özgürlüğü önüne getirir. Çünkü sanatın en son ereği de budur: dünyayı olduğu gibi, ama sanki kaynağını insanı özgürlükten almış gibi göstererek yeniden ele geçirmek, yakalamak. Bununla birlikte, yazarın yarattığı şey ancak seyircinin gözünde nesnel bir gerçeklik kazandığı için, bu ele geçiriş, bu yakalayış, seyretme -ve özellikle de okuma- töreniyle kutsanır. Az önce ortaya attığımız soruya daha iyi karşılık verecek durumdayız şimdi: Yazar, aralarındaki karşılıklı istekler yardımıyla varlığın bütünlüğünü insanoğluna yeniden kazandırsınlar ve evreni yeniden insanlık örtüsüyle kaplasınlar diye öteki insanların özgürlüğüne çağrıda bulunur.”²¹

Başka bir deyişle Sartre'a göre düzyazıdan ayrılan diğer sanat dalları her zaman okuyucu ile aynı ortak suçu paylaşma konusunda istekli olmayabilir. Ancak Sartre ilerleyen sayfalarda Tintoretto'nun Çarmışa Geriliş (The Crucifixion)²² resminde Golgotha'nın arkasındaki sarı göğün yırtılışının, bunalımı temsil eden içdaralmanın bizzat kendisi olduğunu söyler. “Resim şimdiki zamanın yalnızca yalın bir betimlemesi olmayıp bu şimdiki zamanın bir gelecek adına yargılanması olduğu; ve yazın, her kitapta bir çağrı bulunduğu için, bu kendi-kendisi-için-var-olma daha işin başında bir kendini aşmadır.”²³ Böylece sanatçının önceden belirlenmiş bir takım kurallara göre hareket etmeden kendi yaratma ve keşfetme yoluyla yaptığını ortaya çıkarması sadece kendisi için değil tüm insanlık adına yapılmaktadır.

“Herkesin bildiği gibi, onun yapması gereken şey önceden belirlenmiş bir resim değildir; sanatçı kendisini bir resmin kom-pozisyonuna verir ve yapılması gereken resim tam olarak onun yapmış olduğu resimdir. [...] Resmin yarın nasıl bir şey olacağını kimse söyleyemez; hiç kimse yapıp bitinceye kadar bir resmi yargılayamaz. Bir sanat eserinin asla sorumsuz olduğunu söyleyemeyiz.”²⁴

İnsanlık adına verilen bu karar ve yapılan eylem Sartre'a göre ahlak ve sanat alanı için bağlanma (İng. Commitment, Fr. Engagement) olarak tanımlanabilir. “Bağlanma estetik bilinci oluşturan temel bir özelliktir. Nasıl oluyor da bir tiyatro oyunu onu izleyen kimseyi bir duygudan başka

20 Sartre, Edebiyat Nedir?, s.31-32.

21 Sartre, Edebiyat Nedir?, s.67.

22 Şekil:1

23 Sartre, Edebiyat Nedir?, s.172.

24 T.S. Eliot, *Hümanizmin Özü*, “Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*” (1946), Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s.125.

bir duyguya sürüklüyor? Ya da bir roman onu okuyan kimseyi derinden sarsabiliyor? Bunun nedeni ona inanmak ya da ona bağlanmaktır.”²⁵ Sanatçı, yaratımını oluştururken her eyleminde bir sorumluluk ve bağlanma yaşıyorsa onunla ilgilenen izleyici de aynı şekilde o yaratım amacını yerine getirmesi için bağlanmayı devam ettirecektir. Sanatçı, toplumun sorunlarını ve ihtiyaçlarını nasıl göz ardı edemiyorsa benzer şey izleyici ve okuyucu içinde geçerli olacaktır. Sartre’a göre “çağ sorumluluk altındadır,”²⁶ sanatçı da bu sorumluluğa hizmet edecek olmalıdır. İnsan, ilgi ve kaygı duyan bir varolan olmasından dolayı, kimse tarafsız veya sorumsuz davranma lüksüne sahip değildir. Aksine bu lüks insanı, toplum dışına itmekle tehdit eder, oysaki insan diğerleriyle birlikte varolan ve özgürleşendir. Bu nedenle Sartre için sanat kesinlikle sadece sanat için yapılmaz, onun artık toplumsal bir görevi vardır. “Değiştirme kaygısı olmadan özgürlük istemek, güzel bir eser karşısında bir an için kendi özgürlüğünün tadına varmak anlamına gelir. Bu, burjuvaziye karşı çıkarken bir yandan da burjuvazinin çıkarlarına bağlı olmak demektir.”²⁷ Sartre, bu nedenle burjuva felsefesinin sadece ilkelerini reddetmekle kalmaz, onların saf sanat, soyut sanat anlayışlarının da geçersizliğini göstermiş olur. Varoluşçuluk, bir burjuva felsefesi olmadığına göre, sanatçı ve toplum birbirine sıkıca bağlanmıştır. Bu her iki tarafı da özgürleştiren bir olanaktır. Sanatçı yazmakla, yapmakla, boyamakla özgürleşirken toplum da öğrendikleriyle dünyayı değiştirme yoluyla özgürleşir.

Sartre’ın Sanat Anlayışı

Sartre, *Edebiyat Nedir?* kitabında edebiyatın, diğer sanat dallarına göre bağlanmanın daha çok olduğu bir disiplin olarak tanımlarken, 1963 yılında bu düşüncesinde ısrarlı olduğunu söylemek güç olacaktır, çünkü bu yaratımında sanatın sanat için olma idealini eleştirirken, onun en büyük sorumluluğun toplumsal olduğunu söyler ve bu ifadeler, ilk referans aldığımız kitapla paralellik taşımaktadır. Sartre’ın düzyazı sanatına ilişkin görüşünün yanında plastik sanatlara yönelik düşüncesine geldiğimiz zaman ise *Eстетik Üzerine Denemeler* yaratımında dört sanatçıyla karşılaşırız. Bunlardan ilki, Venedik’te Jacopo Robusti olarak tanınan Tintoretto’dur (1518-1594). Tintoretto, on altıncı yüzyılda Venedik’teki sanatçılar arasında olan kıyasıya bir mücadelenin kurbanı olur. Önce Titian adıyla tanınan Tiziano Vecellio’ın (1488-1576) yanına çirak olarak işe girer ancak orada ustasının kıskançlığı Tintoretto’nun kapı dışarı edilmesine neden olur. Daha sonra Venedik’te para kazanabilmenin tek yolunu bir başkasıyla değil de kendi ailesiyle çalışmakta bulur. Hayatının tümünü bu planı uygulamak üzere değiştirir ve bir aile atölyesinde mücadelesine devam eder. Ne Michelangelo (1475-1564) gibi bir asilzade olarak doğmuştur ne de Raffaello (1483-1520) gibi saraylarda daimi çalışmak için bir anlaşması vardı. Diğerleriyle savaşmanın zorluğunun yanında Tintoretto, kendi özgün sanatını oluşturması, dönemin sanatsal kurallarından çıkıp kendi bilgisini konuşturması ve zanaattan çok sanatsal özellikler barındırmasıyla Sartre’ın bağlı sanat anlayışının en iyi örneklerinin başında gelmektedir. Tintoretto, “Maniyerist akımının

25 Sema Sökmen, *Fenomenolojik Ontoloji Temelinde Jean-Paul Sartre’in Sanat Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, 2013, s.108.

26 Jean-Paul Sartre, *Eстетik Üzerine Denemeler* (1963), Çev. Mehmet Yılmaz, Ankara, Doruk Yayınevi, 1998. (Kitabın özgün adı, *Situations-IV*, İngilizcede, *Essay in Aesthetics* diye geçmektedir), s.118.

27 Funda Abalı, *Jean-Paul Sartre’in Tiyatro Yaratımlarında Varoluşçu Felsefe ve Fenomenolojik Sanat Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2017, s.163.

bir temsilcisidir. [...] Üslup ve tarzı ön plana çıkarmakla sanatçının artık zanaatçı olmadığı, bir yaratıcıya dönüştüğü sanat anlayışıdır.”²⁸ Gözler artık gökyüzünden yeryüzüne doğru çevrilmekte birlikte ışığın yeri de değişmiştir. Kutsalın tuvaldeki yerini ressamın rekabetleri almıştır. Yaratıcı artık Tanrı değil, bizzat ressamın kendisi olmaya başlamıştır. Özellikle resim sanatının büyük bir değişime girdiği bu dönemde sanatçıların eylemleri “artık ruhban sınıfı için yapılmamakta, tüccarların istekleri önemli olmaktadır. Resimde perspektifin kullanılmaya başlamasıyla tuvalden duyulmuş dünyanın kovulması ve dünyanın belirmesi anlamına geliyordu.”²⁹ Leon Battista Alberti (1404-1472) tarafından perspektifin keşfiyle Tintoretto'nun resimleri Venedik'teki pek çok usta ressamı geride bırakmaya başlamıştır. “Eğer bir insan uzakta kayboluyorsa, bir sis perdesinin örtüştüğü meçhul bir yerde gömülü ise, ya da bir gaz lambasının sisiyle karartılıyorsa, bu kesinlikle tesadüfen değildir.”³⁰ “Sahip olduğu şey insan hakkında bir görüş değil, insan bedeni konusunda edinilmiş bilgisiydi.”³¹ Özellikle *Aziz Marcus'un Mucizesi*³² (1562) perspektifin yoğun olarak kullanılmasıyla resim sadece Tanrı'nın keşfi veya öğretileri değil insanın kendisinden de bir şeyler bulabileceği (bir gölge ve uzaklık-yakınlık) bir bulmacaya dönüşmüştür. “Yaptığı resim çağdaşlarını hayretler içinde bırakır, ama aynı zamanda onları zıvanadan da çıkarır. Ateşli düşmanlar, hiç de heyecanlı olmayan dostlar edininir.”³³ Tintoretto, kendi varolmasını diğerlerine kabul ettirmek için bunu yapmak zorunda kalmıştır. Sartre sanatçının her eyleminin bağlanmaya dönüşmesine vurgu yaptığı yerde Tintoretto'da artık ölünceye kadar perspektifteki her fırsatında bir haydut olarak anılır. Onlara göre kimse bu kadar ileriye gitmemişti. Sartre'a göre dehasının farkında olan ama değerini bilmeyen Tintoretto'nun tek amacı boyamak ve satmak üzerine kurulmuştur. Hatta dönemin ünlü ressamlarının tablolarını dahi en ucuz fiyatlara bitirerek müşterilerine teslim eder. “Gerçeğe uygun ve alışıldık bir şey istiyorsunuz, öyle mi? Sorun değil hallederiz,”³⁴ diyerek pazara dizilen ve müşterileri tarafından alınmayı beklenen birer sebze ve meyve olarak diğer ressamlarla kuyrukta bekliyordu. Tintoretto'yu, sanatın bu kıyasıya savaşına rağmen sadece geçinebilmek için daha fazla tablo yapma hırsı onu doyumsuz ve sabırsız kılmıştır. “Çılgınca bir gurur, ahmakça bir alçak gönüllülük, prangalı bir ihtiras, başıboş bir ürkeklik, insafsız azarlar, peşini bırakmayan kötü talih, başarı dürtüsü ve başarısızlığın kamçı darbeleri...”³⁵ Oysa Sartre'a göre bir varoluşçu, kendi tutkusunun peşinden gitmez, insanın bir rüzgâra kapılıp sürüklenmesini reddeder. Tutkusu onu değil, yalnızca o, tutkuyu yönlendirebilirdi. İnsanın dünyaya terkedildiğinin bir örneği olan Tintoretto Tanrı'nın olmadığı, kutsalın kaybolduğu yerde tek başına kalmıştır. Boyama tutkusuyla bu yalnızlığına bir yön vererek Tanrı için değil Venedik uğruna kendini feda etmiştir. Diğer soylu sanatçılar istedikleri zaman boyarken, Tintoretto filozofça tutkuyla gece gündüz boyamak zorundaydı. Tintoretto, dehasını karanlığın eline bırakmadan sanatın artık kendine yeni amaçlar ve anlamlar içerdiğinin farkındaydı. Bırakın Tanrı ve İsa'nın imgelerini

28 Sema Sökmen, *Fenomenolojik Ontoloji Temelinde Jean-Paul Sartre'in Sanat Anlayışı*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, 2013, s.112.

29 Sökmen, *Fenomenolojik Ontoloji Temelinde Jean-Paul Sartre'in Sanat Anlayışı*, s. 118-119.

30 Jean- Paul Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), Çev. Mehmet Yılmaz, Ankara, Doruk Yayınevi, 1998, s.56.

31 Alberto Giacometti, *Yazılar* (2004), Çev. Aykut Derman, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015, s.159.

32 Şekil:2

33 Jean- Paul Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), Çev. Mehmet Yılmaz, Ankara, Doruk Yayınevi, 1998, s.6.

34 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s.11.

35 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s.14.

Venedik'in en büyük ressamlarının bile imgeleri Tintoretto'yla birlikte kopyalanabilir, hatta daha iyisi yapılabilirdi. Tuvalin konusu "ressamların imgeleriyle"³⁶ dolmaya başlamıştı. "Tanrı insan ruhundan çıkarılıp firara zorlanmıştır: Mutlak, yokluk demektir artık. Yaratmak için daha çok erken, yansıtmak için ise çok geçtir. Ressam cehennemdir, anlayacağınız."³⁷ Tintoretto ve pek çok ressamla birlikte deha nereye oturacağına henüz karar verememiştir. Venedik'te bu yaratıcı güç, şimdilik kendini pazarlarda satmaktadır. Hiçliğin varolan üzerinde bir kurtçuk olarak kendini var etmesine benzer biçimde deha da şimdiden sanatçıya musallat olmuştur. Ressamların bu yeni tasarımlama güçleriyle tam olarak ne yapacaklarına, nasıl kullanacaklarına karar verememeleri, "resmi tasmaz bir köpek"³⁸ haline sokmuştur. "Tintoretto'nun sanat yapıtlarında figürler huzursuzdur. Onun dünyası başarısızlık ve kaygıyla doludur. Eski huzurlu, düzenli, başarı dolu, kutsanmış dünya kaybolmuştur."³⁹ Her şeye rağmen Sartre için Tintoretto'nun önemi vazgeçilemezdir çünkü sanatın tam olarak seküler olma yolunda Tintoretto kendini, dehayı ve ailesini çok sevdiği Venedik'e adamıştır. Sanatın bu toplumsal görevi ve sanatçının hayatının sonuna kadar bir davaya dönüşen bu tutkusu Sartre'a göre din uğruna kurban edilenlere karşı bir başkaldırıdır. Özellikle Leonardo da Vinci (1452-1519) tarafından yapılan *Son Akşam Yemeği* (1495)⁴⁰ ve Tintoretto'nun *Son Akşam Yemeği* (1564)⁴¹ tabloları arasındaki fark, sanatın bir takım kutsanmış değerlerden arındığını ve yeni bir tarzın başlangıcını göstermektedir.

Bir varoluşçu için Venedik ressamlarını önemli kılan bir başka özellik ise tablolarında "bireyselliğin yasak"⁴² olmasıdır. Sartre'a göre, bir hümanist ateist varoluşçu her daim öznel olandan başlamalıdır ancak ne zaman ki bu özellik, saf bireyselliğe dönüşür işte o vakit sorun yaşanır, çünkü dünya içinde sadece ben veya öteki bırakılmadı. Birlikte bu duruma maruz kaldığımız göre varoluşçuluğun öznelliği, tüm insanlığı kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Tam olarak insan durumunun evrenselliği içerisindeyiz. Venedik halkı neyi sipariş ettiyse onu yapan bir ressam için bireysellik zaten para kazandırmayan bir şey haline gelmiştir. Venedik'te yoksul bir ressam olan Tintoretto, hem sanat alanına bir eylem koyarak özgünlüğünü gösterir hem de toplumun ihtiyacı olan tüm şeyleri tuvaline yerleştirmeyi arzular. Böylece Sartre için Tintoretto varolma tarzını değiştirmeyi başarmış bir sanatçı olarak sıçramanın bizzat örneğini bize sergilemiştir, çünkü sanatçı toplumun belli ölçütlerine uyan, ortak değer yargılarıyla belirlenmiş olandır. Tintoretto, tablolarında kutsallıkla ilgili sıfatları kullanmasına rağmen bunu kendi imgeselliğinde aşmayı başarır. Sartre'a göre bir sanatçının boyadıkları hemen şimdi etkili olacak şeylerdir. Hem sanatçı hem de izleyici bu çağrının sesini duymazdan gelemeyiz, olur da bunu yaptığını iddia ederse, o yalnızca kendini aldatur. Böylelikle sanat şimdiden sanatçı ve toplum arasında tam bir bağlanmanın olduğu ve birbirini karşılıklı özgürleştiren bir özellik barındırdığı yeredir. Ne Tintoretto Venedik'e ne de Venedik Tintoretto'ya yabancı kalmıştır.

36 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s.45.

37 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s.47.

38 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s.48.

39 Sema Sökmen, *Fenomenolojik Ontoloji Temelinde Jean-Paul Sartre'in Sanat Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, 2013, s.114.

40 Şekil:3

41 Şekil:4

42 Jean-Paul Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), Çev. Mehmet Yılmaz, Ankara, Doruk Yayınevi, 1998, s.60.

Dahası onun tablolarını görmek isteyen izleyicilerin Venedik'e gitmekten başka çaresi yoktur. Maskelemenin nesnesi olan gölge bu tamlıkta erimiştir. Venedik, onun çalışmalarına sonsuza kadar sahip çıkmakla Tintoretto'ya bağlanmıştır.

Sartre'a göre sanatçının her eyleminin gerçeği yansıtmak dışında onu başarısızlığa iten ve yine de içindeki toplumu bu başarısızlık içinde yansıtmayı başarabilmiş bir sanatçı vardır: Alberto Giacometti (1901-1966). Şimdiye kadar pek çok heykeltıraş, insanı bir taş, nesne veya anatomik özellikleriyle sergilemişken Giacometti ilk kez onun bir varlık değil varolan olduğunu, varoluşsal özellikler barındırdığını kesitler halinde sunar. Yaşamın hareketliliğini takip edebilmek için heykellerinde bitmemişliği savunan Giacometti, mutluluğun bu eksiklikte yattığını söyler. Çalışmasının başına her zaman gerçeği yansıtmak için oturan Giacometti hiçbir zaman yaptığını birebir aynısı olarak yapamamıştır. Oysa Sartre'a göre "olumsuzlamalar [...] varlığın içine dağılmışlardır, varlık tarafından desteklenirler ve gerçekliğin koşullarıdır."⁴³ Giacometti'nin model olarak kardeşi Diego'yu kullanmasına rağmen heykellerin ona benzememesi Sartre için Diego'yu destekleyen tek gerçekliktir. Giacometti'yi önemli kılan bir diğer şey ise heykellerinin gerçek boyutlarda olmamasıdır. Yaptığı heykellerinin hiçbirinin gerçek boyutlarda ve görünümünde olmaması Giacometti için "olumsuz birim" olarak görülür, çünkü insan bedenindeki her bir ayrıntı Giacometti'ye göre her zaman kafa karıştııcıydı. Bu nedenle mümkün olduğunca uzaklaşmak istedi ancak bu durum karşısındakini kaybetmesine neden oldu. Giacometti'nin heykelleri ve gerçeklikleri arasındaki mesafe Sartre için en önemli özelliklerden biridir. Mesafe ve gerçeklik arasındaki olumsuzlama, "birliği gerçekleştiren harçtır. O iki noktayı bağlayan ve onları mesafenin ayrıştırmaz birliği olarak görüye sunan dolaysız bir münasebeti kesin bir biçimde tanımlar."⁴⁴ Mesafelerini her fırsatta koruyan heykeller, hiçliğin ve varlığın ortasına bırakılmışlardır. Giacometti ise bu uzaklığı boşlukla tamamlama ve gerçekliği elde etme peşindedir. İzleyicisini karşısına alan bir heykel, aradaki mesafenin kaybolmasına izin vermez. Sanatçı için bu uzaklık aşılamaz olandır. "Çünkü boşluk her zaman varlıktan önce gelir. Varlığın onun içinde barınabilmesinin tek koşulu ise etrafının, boşluğun zarlarıyla çevrilmesidir."⁴⁵ Başarısızlığın bir sanatçı tarafından maskelenmeden doğrudan sergilendiği bu heykeller, tıpkı onları yapan ellerin geri çekilmenin sonucudur. Sartre'a göre Giacometti, birbirini kaybeden, yalnızlaşan, umudunu yitirmiş kalabalıklar üzerine çalışır. İnsanın, kalabalıklar içinde yalnız olmadığını, diğerleriyle var olduğunu boşluklarla anlatmaya çalışan Giacometti, oldukça kolay parçalanabilen alıcılardan insanın tam bir doluluk olamayacağını göstermeye çalışır. Her bir varolanın kendi boşluğunu, olumsuzlamasını veya hiçliğini barındırması sanatçı için insanı tamamlanmışlıktan alıkoyar, çünkü ona göre varolan sürekli olmaktadır. Giacometti şöyle söyler; "1920'de Roma'daydım, tüm kış boyunca bir dostumu model olarak kullandım, belki altı ay boyunca ve sonra, yaptığım başı, oradan ayrılırken çöp tenekesine attım. Bir başı bütünüyle yakalamak olanaksızdı."⁴⁶ Bu yüzden her heykel Rönesans ressamı Michelangelo'nun

43 Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Ç. Eksen, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011, s.71.

44 Sartre, *Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*, s.70.

45 Jean-Paul Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), Çev. Mehmet Yılmaz, Ankara, Doruk Yayınevi, 1998, s.69.

46 Alberto Giacometti, *Yazılar* (2004), Çev. Aykut Derman, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015, s.203.

Musa Heykeli'ndeki (1513)⁴⁷ gibi *işte budur, konuş, kalk gidelim* gibi ifadelerden uzak kalacaktır. Bitmişlik insanı hiçbir şeyin başlangıcı yapmaz, başkalarının değerleriyle yaşamaya alışmış birisi, başkalarının kararını uygulamak zorundadır. Oysa hümanist ateist varoluşçu için Giacometti, insanı hep bir başlangıca götürür. Modern uygarlığın dayatmalarından kendini oldukça uzaklaştıran Giacometti, ilerlemenin gücüne inanmaz.

*“Desenleri bir kez daha, daha büyük kararlılıkla inceliyor. Her birinde bir başlangıç var! [...] Kâğıtları toplayıp ters tarafları üste gelecek şekilde kenara koyuyor. Bu yaz buraya yine gelmeye niyetiniz var mı? Varsa, sizin portrenizi yapacağım. Fırça ile kendimi kalemle olduğundan daha rahat hissediyorum. Göreceksiniz!”*⁴⁸

“Her resmi eski bir metafizik soruyu gündeme getirir: Bir şey yok değil de niçin vardır? Bu inatçı, sorgulanamaz ve aşırı derecede düşsel olan şey nedir.”⁴⁹ Fenomenolojik ontoloji denemesinin, metafizik bir varlık sorgulaması olması nedeniyle Sartre ve Giacometti arasındaki bu yakınlık, insanı bir varolan olarak anlamada yardım etmektedir. Heykeller ve izleyiciler arasında yerleşen mesafe Giacometti için insana yapışmış kalmış olan boşluğun ifadesidir. Boşluktan sıyrılamamanın yarattığı şey bir eylemsizlik olsa dahi insana göre bu karşısında duran bir seçimdir. Dahası bu boşluğun yok sayılması, varolanları bir tamlık içinde görme arzusu ne bir varoluşçu için ne de Giacometti için kabul edilebilirdir. İnsan, bu boşluğun içine saplanmıştı. Size doğru durmadan yürüdüğünü hissettiğiniz heykeller, bir bataklık içinde sanatçı tarafından bir aktör konumundadır. Özellikle *Kalabalık Kompozisyon'a* (1950)⁵⁰ baktığımızda daimi bir eylem alanı içinde olan insanlarla karşılaşırız. Bir an önce bu kalabalığın nereye gittiğini öğrenmek ve yapmakta olduklarını bilme merakı uyanır. Heykeldeki her bir yüzde, öteki olmadan varoluşu başarısızlıklarla sonuçlanacakmışçasına bir şey belirir, çünkü Giacometti için “bu yüz çevresindeki öteki varlıklara dokunabilen tek bir varlık tarafından doldurulmalıydı.”⁵¹ Her bir heykelde kendimizden özellikler bulabileceğimiz bu sanat yapıtında, sanatçı ve izleyici aynı suçta ortak olmuşlardır. “Bizler onun kurbanları ve suç ortaklarıyız,”⁵² karşılıklı bağlanma ve sorumluluk, her iki tarafı da ortak suçta dâhil eder, çünkü sanat yapıtı hem Sartre hem de Giacometti'ye göre kendimiz ve çevremizi değiştirmek için bir eylem ortaya koyar. Toplumun tüm sorumluluklarını omuzlarında taşıyan sanatçı, sadece kendisinden değil herkesten sorumludur. Bu yüzden Sartre için “*sanat sanat içindir*” ifadesi kabul edilemezdir. Başımıza gelen her şey yine bizim yaptığımız eylemlerden dolayı gelmiştir. Sanatçı eylemlerin nedenlerini yok sayıp sırf ince beğeniyi geliştirmek için tuvalinin başına oturmamalıdır. Bir varoluşçu şunu der bu konuda: “Korkak kendi kendini korkak yapar, kahraman ise kendi kendini kahraman. Korkak ya da kahraman olmak insanın elindedir. [...] Genel bir bağlantıdır burada önemli olan; yoksa, sizi toptan bağlayan özel bir durum ya da özel bir eylem değil!”⁵³ Sanatçı ve izleyici arasındaki bu karşılıklı

47 Şekil:5

48 Giacometti, *Yazılar* (2004), s.169.

49 Jean-Paul Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), Çev. Mehmet Yılmaz, Ankara, Doruk Yayınevi, 1998, s.72.

50 Şekil:6

51 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s. 84.

52 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s.80.

53 Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 1985, s.83.

bağlanma Sartre'a göre "bir kabullenme değildir. Özgürlüğümüzün sonuçlarının mantıksal hak talebidir. [Bu yüzdendir ki] Varlığa belirlediğim andan itibaren dünyanın ağırlığını, hiçbir şeyin ve hiç kimsenin hafifletemeyeceği ölçüde tek başıma taşıyorum."⁵⁴ Dahası ne sanatçı ne de izleyici denizin üzerindeki bir tahta parçasıymışçasına akıntının sürüklediği yöne doğru gidemez. Dünya içine bırakılmışlıkları, onları boya fırçasını eline almaktan, sergi salonuna girip izlemeye koyulana kadar sorumlulukla bağlar. Bu nedenle Giacometti'nin amacı "gerçek insanların varoluşları yoluyla, içimizdeki hisler ve davranış tarzları uyandıran imgeler üretmektir."⁵⁵ Sartre'a göre uydurulmuş imgeler ve eyleme neden olan imgeler arasında fark vardır. İlki sıradan bir korku nesnenin ortadan yok olmasıyla ilişkilendirilebilir. Diğeri ise insanı saran derin bir içdaralması olarak görülür. Ne yaparsak yapalım peşimizi bırakmayan bu duygu âdeta bize angaje olmuştur. Sanatçı kendi imgesini yaratırken, onu toplumla ilişkilendirmekle birlikte, hiçbir zaman tam olarak ortaya koyamaz, çünkü hümanist ateist varoluşçu için tamamlanmış, bitmiş bir şey yoktur. Sanatçı her zaman istediğinin daha azını veya eksikliğini verecektir. Sonsuz olan görünmelerin kendilerini sürekli olarak kesitler halinde sunması onun tüm görünmesini yakalayabilmenin olanaksızlığını gösterir, aksi halde Giacometti'nin yaratıcılığını, sadece yapıtlarıyla sınırlandırıp başka bir özelliğinin olduğu söylenmeyecektir. Oysaki Giacometti, hem sanat yapıtlarında hem de onlardaki görünümünden daha fazlasıdır, çünkü varlık alanında sadece bir doluluk yok aynı zamanda buna hiçlikte eşlik eder. Hiçliğin eylem alanına bu girişi, galerideki herkes için "Giacometti burada şunu değil de acaba bunu da anlatmak istemiş olabilir" tercihini sunmaktadır. Ötekisi salona girer girmez *Diego*'nun (1959) gözlerinin açık mı kapalı mı olduğuna karar vermekle eş değerdir. Hatta tablolar arasında *Diego*'yu hemen tanımakta buna dâhil edilebilir. Başka bir deyişle Giacometti'nin Sartre'ın yakın dostu olmasının nedeni her seferinde resmi, heykeli tam kavrayacakken, aniden tüm görüntünün yok olmasıdır. Her zaman bekleneni sunma konusunda verilmiş sözü olmayan Giacometti'nin bu tavrı Sartre tarafından aşırı bir kararlılık olarak adlandırılır. Sanatçı doğada gördüklerini kendi bütünlükleri içinde sergilerken "yaratım hiçbir zaman kesinleşmiş, sonlanmış değildir. Her zaman değişebilirmiş sallantısında görünür. Bir ressam, resmine hiçbir zaman bitmiş gözüyle bakamaz."⁵⁶ Sonsuzluk endişesi yaşayan Giacometti, insan varoluşunu sergileme çabasında tek yapabildiği şey figürlerini uzatmaktır. Pek çokları tarafından bu davranış, kutsal özellikler barındırır da sanatçı için varoluşu bir anlık dahi kavratılma gayretidir. Her karşılaşmada varlığın gizlerini bulup çıkarma sorumluluğumuz Giacometti'nin eksik kalan heykellerine benzer olarak tamamlanmadan kalacaktır. "Bazıları bir hayli iyi ama yine de tam istediğim gibi değiller."⁵⁷

54 Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Ç. Eksen, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011, s.688-690.

55 Jean-Paul Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), Çev. Mehmet Yılmaz, Ankara, Doruk Yayınevi, 1998, s.81.

56 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s. 94.

57 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s.86.

Hümanist ateist varoluşçu Sartre'a göre soyut sanat anlayışı⁵⁸ izleyicisinde sadece ince beğeniler oluştururken, sanat yapıtı ve seyirci arasında yönlendirici bir eyleme bağlanmayı engeller. Aldığı haz veya hazzı ne onu ne de başkasını bir eyleme yönlendirir. Aynı sanat yapıtının tekrar karşına geçmek seyircinin aklından dahi geçmez. Sartre, bu tarz bir sanat anlayışını reddetmenin yanında “*sanat sanat içindir*” ilkesinin en popüler olduğu dönemde dahi kendi özgünlüğünü koruyabilmiş ve toplumsal görevini yerine getirmeyi büyük bir sorumluluk edinmiş olan doğa araştırmacısı Robert Lapoujade'i (1921-1993) örnek gösterir. “Kimse sanat olsun diye resim yapmaz, yalnızca yapar. Lapoujade'in çalışma tarzı bunun iyi bir kanıtıdır, çünkü o güzellik olsun diye boyamaz.”⁵⁹ “Lapoujade tuvalinin her santimetrekaresini güzelliklerle doldurma beklentisiyle boyamaz. Yaptığı şey, sanatın özünden kaynaklanan konularını, amaçlarını, kafasını meşgul eden düşüncelerini ve kendi motiflerini tuvaline yerleştirmekten ibaret.”⁶⁰ Sartre'a göre zaten şimdiye kadar sanatçılar ya sırf güzellik olsun diye ya da ahlaki değerleri iletmek amacıyla yaratıcı veya geleneksel imgelerini sergilemişlerdir. Oysa artık sanat, tüm bunlardan ayrılarak ihanet ettiği topluma geri dönmelidir. Bu nedenle Lapoujade, topluma karşı sanatçının sorumluluğu olan eyleme geçirme duygusunu tekrardan gündeme getirir. Yalnızca bu yolla Sartre'a göre izleyici, sanat yapıtının karşısına bir kez daha geçme fırsatı elde edecektir. Lapoujade, edindiği bu amacı gerçekleştirmek için öncelikle figüratif resmin iki önemli ismi olan Francisco Goya (1746-1828) ve Pablo Picasso'yu (1881-1973) başarılı bulmasına rağmen onların eyleme yönlendirme konusunda yeterince net olmadıklarını söyler, çünkü şiddeti yansıma konusunda resmi bulmacaya dönüştüren bu sanatçıların, toplumsal olmaktan çok kendi varoluşsal sorunlarına eğildiklerini söyler. Lapoujade ise figüratif ve non-figüratif sanatın gerildiği noktada yer alır. Özellikle *İşkence* (Fr. La Torture)⁶¹ (1968) resminin bu krizi barındırdığını söyleyebiliriz, ancak Lapoujade, Sartre'a göre resme yeni bir kişilik vererek yıllar içinde kendi özgünlüğünde “bizim, dünyayı yeniden ele geçirmemizi istediği bir yolu seçti.”⁶² Sartre “insanlarla ve onların acılarıyla ilgilendiğimizde, dehşetin ne betimine ne de debede [İng. Majesty] içinde kaydedilmesine razı oluruz”⁶³ diyerek gerçekliği tüm çıplaklığıyla sergileyen Lapoujade'in bu betimlemede pek de payı olmadığını ekler. Bu nedenle Lapoujade için resim sanatı, doğrudan eylemle ilişkili olmalıdır. Eyleme yönlendiren sanat ise tüm maskelerden arınarak tıpkı Lapoujade'in *Aynalı Çift* (1968)⁶⁴ tablosunda, iletmek istediği şeyi çıplak bir şekilde tuval üzerine fırlatır. Böylelikle sanatın kendi sorunlarını bir tarafa bırakarak herkesin yaşadığı ama kimselerin görmediği şeyleri tuvaline dökerek topluma olan sorumluluğu yerine getirmeye çalışır. Ölü doğmuş bir mucizeye karşılık,

58 Soyut Sanat, gerçek dünyada ve doğada var olan nesnelere, varlıkları çizmek-betimlemek yerine renkleri ve biçimleri kullanarak, temsili olmayan ve kişiye bağlı olarak yapılan sanata soyut sanat denir. Temsilci akımları: Ekspresyonizm (Edvard Munch), Fovizm (Henri Matisse), Post Ekspresyonizm (Paul Cézanne, Van Gogh), Kübizm (Pablo Picasso). <https://www.cevapbizde.com/1350/soyut-sanat-nedir-soyut-sanat-akimi-nedir-soyut-sanat-ozellikleri-nelerdir-soyut-sanat-akimi-sanatcileri-temsilcileri-kimlerdir> 30.10.2019.

59 Sema Sökmen, *Fenomenolojik Ontoloji Temelinde Jean-Paul Sartre'in Sanat Anlayışı*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, 2013, s.121.

60 Jean-Paul Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), Çev. Mehmet Yılmaz, Ankara, Doruk Yayınevi, 1998, s.101.

61 Şekil:7

62 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s.106.

63 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s.105.

64 Şekil:8

sorumluluk almakla, dehasını, kendi varoluşuyla birlikte tüm insanlığın buna dâhil olduğu yaşamsal bir mucizeye dönüştürür. “Deyim yerindeyse saldırır tuvale. Sonra da, bu kez tuvalin bizi çarpması için çekilir aradan. Tuvalle mücadele etmesi, resim yapması demektir. En sonunda varoluş, sanatçının bizzat kendisi olarak görünür tuvalde. Sanatçı eserine saldırgan bir eylem bütünlüğü sokmuştur.”⁶⁵ Başka bir deyişle Lapoujade’in resimlerinde güzellik, yalnız güzellik olsun diye üretilmez, tuvaldeki eylemler, güzelliğin temelini oluşturur. Özel ayrıcalıklar peşinde koşmayı bırakan bu sanatçı, yaratıcılığını Giacometti gibi, birbirinden ürküp kaçan kalabalıkları bir araya getirmekle sadece o ana hitap etmekle kalmaz, evrensel özellikleri de yansıtmayı başarır. Fırçasını her eline aldığında yeni bir eylem yaratarak, iletmek istediği şeyi boyalarının renkleriyle izleyicisine sezdirir. Anlam bu kez sanatın malzemeleriyle aktarılır. Sartre’a göre sözün yetersiz kaldığı yerde bu yöntemle çağına bağlılığını ifade eden Lapoujade resimlerinde daima şu mesajı verir: “Ben bir ressamım; dünyanın ileri gelen büyük adamları, ben size aitim; ve her zaman, yönettiğiniz bu insan yığınının yüzeyselliğini ve tenezzül edip beni onlardan kurtarmanızı görselleştiriyorum”⁶⁶ demektedir.

Sartre, sanat yapıtının, yaratıcısının imgelerini yansıtmaktan öte sadece bir analogon yoluyla aracılık yaparak sorumlu olduğu şeyi ifade etme konusunda en iyi şeyin devinimli heykeller olduğunu söyler. Eylemin, doğadan ve matematiğin kurallarından ilham alınarak doğrudan harekete geçirici özelliğini keşfeden sanatçı Alexander Calder (1898-1976) hareketi sanatın içine yerleştirmiştir. Sartre’a göre bu sanatçı, her açıdan farklı malzemelerle yapıtını iletmek istediği şeye daha çok yoğunlaştırır, çünkü kaliteli veya ağır malzemelerden öte daha yapay şeyleri tercih ederek anlamın değişir olma özelliğini saklamaktadır. Giacometti veya Calder’in bu tarz ürünler seçmeleri Sartre’a göre boşuna değildir. Alçının veya teneke parçasının bozulabilme olasılığının daha fazla olması onları tek yanlı bir bakış açısından uzaklaştırır. Sartre’a göre başka bir seçeneğin de önümüzde bulunma olasılığı göz önüne alarak sanatçı her fırsatta sorumlu olduğu çağa göre edindiği araçların değişebilirliğini bilmelidir. Bunun bilincinde olan Calder, doğayı ve matematiksel hesaplamaları referans olarak hareketi göstermeye çalışır. Özellikle *Küçük Örümcek* (1939)⁶⁷ ve diğer pek çok çalışmasında izleyicisini de oyuna dâhil eden şeylerle karşılaşırız. Genelde beklemekte olan bir heykele yaklaştığımızda, onun etrafında dolaşarak tam bir bütünlüğü görme imkânı sunulur ancak Calder’in devinimli heykellerinde seyircisinin nefesi veya rüzgârıyla dahi harekete çeken çalışmalar insanı eyleme yönlendirerek bütünü görmeyi engellemektedir. Sözün yerine geçen hareketli nesnelere, Calder’in imgelerini tıpkı bir derenin akıntısı gibi verir. Bu yüzden çalışma, sanatçının atölyesinde tamamlanmış dahi olsa hiçbir zaman bütünlüğe erişemeyecektir. “Tereddütleri, uyanıklıkları, sanki el yordamı ile bir şey aramaları, aradıklarını bulamamaları, ani kararları ve özellikle de muhteşem bir kuğunun asaletli tavırları, canlılık ve cansızlığın ortasında bir yerde, Calder’in heykellerini garip birer yaratık yapar çıkar.”⁶⁸

65 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s.115.

66 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s.118.

67 Şekil:9

68 Sartre, *Estetik Üzerine Denemeler* (1963), s.129.

Sonuç

Sartre edebiyatı diğer sanat alanlarından düşsel nesnenin bizzat yaratma edimi tarafından ortaya çıkmasına dayandığı için ayırırken, diğer yönden hem yazarın hem de sanatçının görevinin okuyucu ve izleyicisine çağrıda bulunması gerektiği konusunda ısrar eder. Bu çağrı tüm sanat dalları için özgürlüğe yöneliktir. Özgürlüğe ilişkin bu çağrı sorumluluk bilincinden bağımsız düşünülmemelidir. Aynı zamanda bu çağrı, bağlanma durumunun ortaya çıkararak özgürlüğü tanımlıdır. Bu sayede estetik bilinç, bağlanma yoluyla yemin ederek inanmayı ortaya çıkarır. Bu inanmayı seçmek, hiç durmadan her bilinçte yenilenen bir seçmedir.

Sartre'in sanat anlayışı içinde Tintoretto, Giacometti, Lapoujade ve Calder, insanın eylem gücünü arttıran sanatçılar, varoluşları özlerinden önce gelmiş olan ve tüm yaşamı boyunca da özünü tamamlamaya çalışan kimselerdir. Sartre'a göre kendisini Venedik'e kurban eden Tintoretto, yaşamının son saatlerine kadar heykellerini tamamlamaya çalışan ve hep bir eksiklik hissedilen Giacometti, soyut sanat ve figüratif sanat arasında sıkışmış kalmış ancak oradan çıkmayı başaran Lapoujade son olarak da eylemin, izleyici ve yapıtın bir araya gelmesiyle sağlanacağını vurgulayan Calder, neyim, kimim? sorularını cevaplayamamışlardır. Bu sanatçıları bir araya getiren şey ise şimdide olan şeyin keşfidir. "İçinde bulunduğu anı kaçırmaması gerektiğini fark ederler. Eylemleri uzun vadede gelecek için fayda sağlayacak şeyler değil, hemen şimdi için etkili olacak girişimlerdir."⁶⁹ Sanatçıyı "budur" ifadesiyle gösterdiğimizde içdaralması hep belirir, çünkü Sartre'a göre terkedilmişlik dünyasına angaje olan insan, varoluşunu kendisine musallat olan hiçlik ve olumsuzlamalarla gerçekleştirir. Bu yüzden bir tamamlanma yaşandığını düşündüğümüz anda başka bir seçenek içdaralmasıyla çıkagelir. Başka bir deyişle önemli olan özünü gerçekleştirmek veya en iyi sanat yapıtını ortaya koymak değil, değerler dünyasının işaretlerinden koparak kendi yolumuzun levhalarını yerleştirmektir. Burada kendimize eylem ve özgürlüğü temel alarak, kendi seçimlerimizin nedeni olmalıyız. Bunu gerçekleştirme amacıyla sanatsal yapıtlar ortaya koyan sanatçılar Sartre'a göre kendi içinin sorumluluğunu, yaşadıkları tüm dünyaya yaymışlardır. "Bu kişilerin ne vicdan azabı, ne pişmanlığı, ne de mazereti vardır; o artık, kendi kendisini bütünüyle keşfeden ve varlığı bizatihi bu keşifte yatan özgürlükten başka bir şey değildir."⁷⁰ Bu sanatçıların tek endişeleri, hatasız bir bütünlükte bitiremedikleri çalışmalarlarıdır. Yine de yapıtın kesik görünümüne rağmen sanatçılar, tüm insanlığa eyleme geçmesi için çağrıda bulunmuşlardır. "O halde, Sartre'dan edinebileceğimiz öneri şudur: Eylemlerde bulunun! Fakat eylemlerinizi sorumlu olduğunuzu unutmayın. Eylemlerinizi eleştirin ve sonra daha başka eylemlerde bulunun."⁷¹

69 Funda Abalı, *Jean-Paul Sartre'in Tiyatro Yapıtlarında Varoluşçu Felsefe ve Fenomenolojik Sanat Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2017, s.172.

70 Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Ç. Eksen, İstanbul, İtihakı Yayınları, 2011, s.691.

71 Metin Bal, *Sartre'in Varoluşçu Felsefesi ve Dava Edebiyatı Teorisi*, Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, Sayı: 50, İstanbul Üniversitesi Yayını, 2019, s 28-29.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

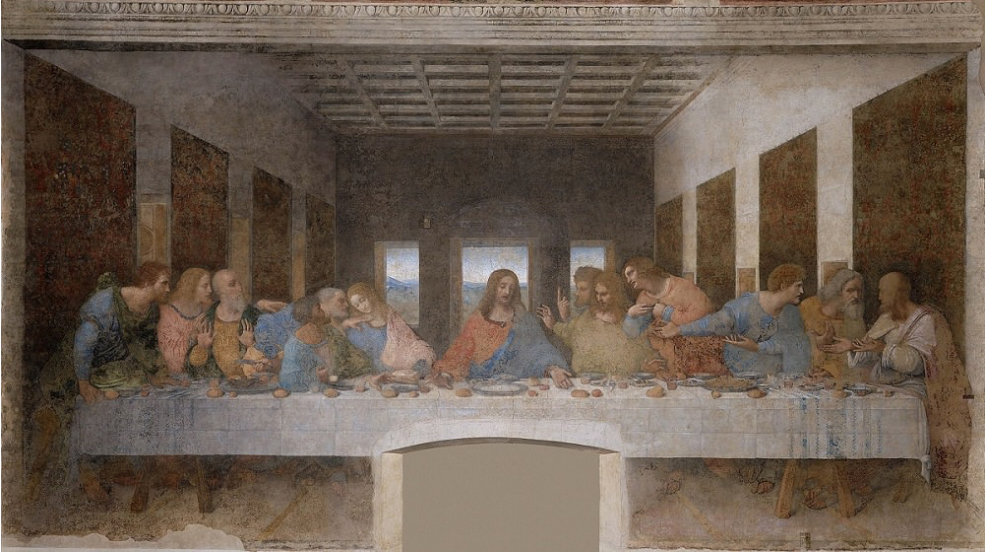
- Abalı, Funda. "Jean-Paul Sartre'in Tiyatro Yapıtlarında Varoluşçu Felsefe ve Fenomenolojik Sanat Anlayışı". Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2017.
- Bal, Metin, "Varoluşçuluk ve Hümanizm" Yazısında Sartre'in Varoluşçuluk Savunması". Dokuz Eylül Üniversitesi. Doktora Programı. Sanatta Modernizm ve Postmodernizm Ders Notları. 24 Nisan 2019.
- Bal, Metin. "Sartre'in Varoluşçu Felsefesi ve Dava Edebiyatı Teorisi". *Felsefe Arkivi* 50 (2019): 17-29.
- Eliot, T.S. "Jean-Paul Sartre, Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir". *Hümanizmin Özü*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Giacometti, Alberto. *Yazılar*. Çeviren Aykut Derman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Sartre, Jean-Paul. *Estetik Üzerine Denemeler*. Çeviren Mehmet Yılmaz. Ankara: Doruk Yayınevi, 1998.
- Sartre, Jean-Paul. *Edebiyat Nedir?*. Çeviren Bertan Onaran. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, Çeviren Turhan Ilgaz, Gaye Ç. Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*, Çeviren Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 1985.
- Sökmen, Sema. "Fenomenolojik Ontoloji Temelinde Jean-Paul Sartre'in Sanat Anlayışı", Yüksek lisans tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, 2013.
- Şan, Emre. "Sartre ve Giacometti: Varoluşçu Sanat Üzerine Düşünceler", *Felsefi Düşün* 12 (2019).



Şekil 1. Jacobo Tintoretto (1518-1594), *Çarmışa Geriliş* (The Crucifixion) (1565), Scuola Grande di San Rocco, Venedik, İtalya



Şekil 2. Jacobo Tintoretto (1518-1594), *Aziz Marcus'un Mucizesi* (1562), Pinacoteca di Brera, Milano, İtalya



Şekil 3. Leonardo da Vinci (1452-1519), *Son Akşam Yemeği* (1495), Santa Maria delle Grazie, Milano, İtalya



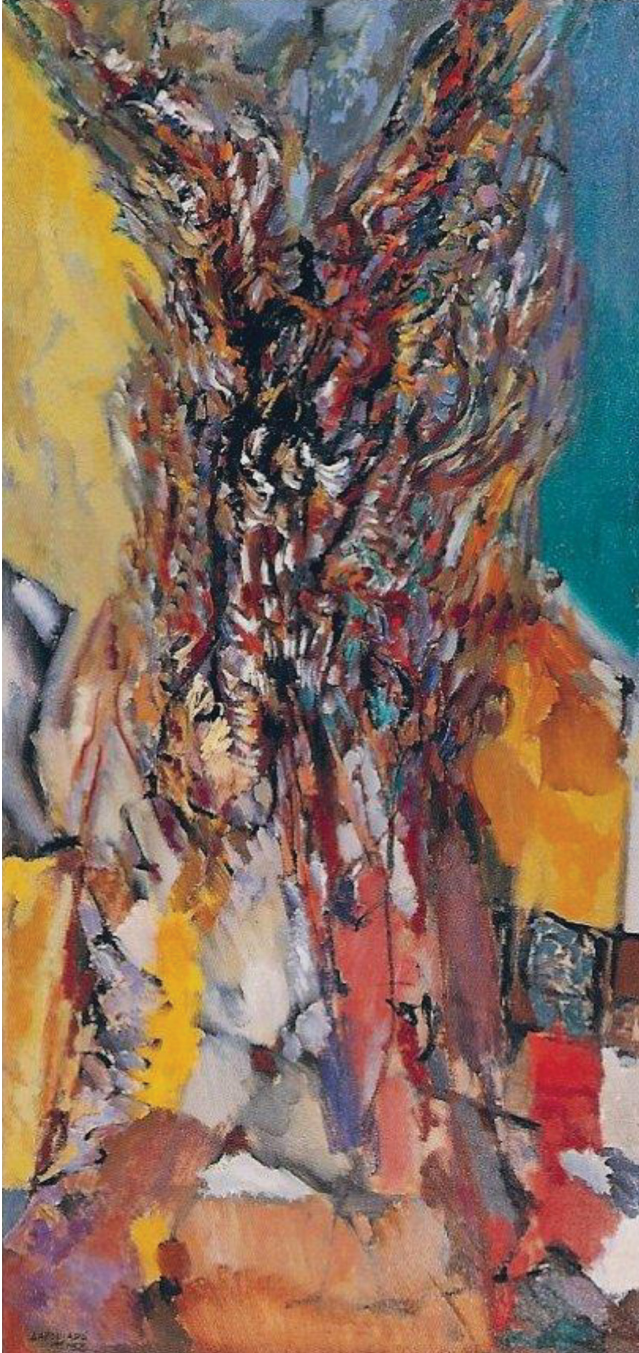
Şekil 4. Jacopo Tintoretto (1518-1594), *Son Akşam Yemeği* (1592), San Giorgio Maggiore Kilisesi, Venedik, İtalya



Şekil 5. Michelangelo (1475-1564), *Musa'nın Hükümü* (1513), San Pietro in Vincoli, Roma, İtalya



Şekil 6. Alberto Giacometti (1901-1966), *Kalabalık Kompozisyon* (1950), Jan Krugier Gallery, New York Amerika



Şekil 7. Robert Lapoujade (1921-1993), *İşkence* (La Torture) (1958), Collection Barbatre, Paris, Fransa



Şekil 8. Robert Lapoujade (1921-1993), *Aynalı Çift* (Le couple au miroir) (1968), Paris Musées Collections



Şekil 9. Alexander Calder (1898-1976), *Küçük Örümcek* (*The Little Spider*) (1939), New York, Amerika



Nietzsche'nin Nihilizm Söylemi

Nietzsche's Discourse of Nihilism

Mazlum Dürre¹ 



¹Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
İstanbul, Türkiye

ORCID: M.D. 0000-0002-2998-2410

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mazlum Dürre,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail/E-posta: martin-eden@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 09.07.2019

Revizyon Talebi/Revision Requested:
21.04.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
22.05.2020

Kabul/Accepted: 22.05.2020

Atıf/Citation:

Dürre, Mazlum. (2020). "Nietzsche'nin Nihilizm Söylemi" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 52: 83-96.

<https://doi.org/10.26650/arc2020-005>

ÖZET

Nihilizm kavramı Antik Yunan filozofu sofist Gorgias'a kadar geriye götürülebilir. Söz konusu kavram, genel itibarıyla ontolojik ve politik anlamlarda kullanılmıştır. Nietzsche açısından nihilizm kavramı "değer" problematiği üzerinden işler. Bu bakımdan ele alındığında kavram, yaşamın anlamıyla ilgilidir. Nietzsche'ye göre nihilizm söylemi, yaşam değerlerinin anlamdan düşürülmesini, başka bir deyişle, yaşamın herhangi bir anlamının olmadığını ifade eder. Bu söyleme koştur bir işleyişin Batı metafiziğinde süregeldiğini ileri süren Nietzsche bu metafiziğin "duyu-üstünü" merkezine aldığı için dünyayı bir yanılsama olarak gördüğünü işaret etmektedir. Ona göre, öte dünyadan ya da duyu-üstü bir mekândan bahsedilemez; bahsedilmesi durumundaysa geriye ancak hiçlik kalır. Nietzsche bu bağlamda neredeyse tüm Batı metafiziğinin dünyayı değersizleştirerek hiçliğe sürüklediğine inanır. Bu araştırma Nietzsche'nin sanıldığı gibi nihilist olmadığını, aksine belli bir anlamdaki nihilizme karşı bir felsefe geliştirdiğini, nihilizme nasıl bir anlam verdiğini açıklayarak ele alacaktır. Bu çerçevede Nietzsche'nin nihilizm söylemi "Tanrı öldü", "dekadans", "Sürü insanı", "hür insan" ve "Üstinsan" ifadeleriyle ilişkisi gözetilerek incelenecektir. Ayrıca nihilizmin nedenleri de ayrı bir başlık altında tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nihilizm, pasif nihilizm, aktif nihilizm, dekadans, üstinsan

ABSTRACT

The root of the notion of "nihilism" can be taken back to the Greek sophist philosopher Gorgias. Also this notion is used in ontological and political senses. However, "nihilism" was approached by Nietzsche in terms of the "value" problem. The notion is related to the meaning of life. For Nietzsche, the notion of nihilism refers to diminishing the life's value. Through nihilism, it is concluded that this life has no meaning. According to him, it is not possible to mention the other world or a place beyond the sensory. Western metaphysics centers on the "supersensuous" and sees the world as an illusion. Thus, according to Nietzsche, "nothingness" remains. Nietzsche believes that almost all of Western metaphysics is trivializing this world and leads to nothingness, and he finds the oldest roots of nihilism in Socrates. Nietzsche's notion of nihilism is also related to his other concepts and notions such as "God is dead", "decadence", "Herd human", "Free human" and "Superman". This

research will try to express how Nietzsche gave a meaning to nihilism. Contrary to popular belief, Nietzsche was not a nihilist, rather he developed a counter philosophy against nihilism. Nietzsche's other notions related to nihilism will also be examined to the extent permitted by our text. In addition, the problematics of nihilism will also be discussed.

Keywords: Nihilism, nihilist, active nihilism, decadence, superman

Giriş

Nihilizm, Türkçede moral gerçeği ve değerleri reddeden öğretisi; her türlü gerçek varlığı inkâr eden, toplumun birey üzerinde hiçbir baskısını kabul etmeyen görüş anlamına gelir.¹ Fransızca (*Nihilisme*) ve Almandaca (*Nihilismus*) hiçbir şeyin değeri olmadığını öngören siyasi düşünce anlamında kullanılır.² Sofist Gorgias'ın “Hiçbir şey yoktur, varsa bile bilinemez, kavranılır (bilinebilir) olsa da ötekine bildirilemez ve anlatılamaz.”³ ifadesi, ilk nihilizm betimlemelerinden biridir. Nihilizm teriminin ilk kullanımıysa Alman idealisti Frederich Jacobi (1743)'de görülmektedir.⁴

Politik anlamda “nihilizm”, Rus aydın tabakasının devrimci eğilimi olarak ifade edilmiştir. Bu çerçevede önceki kuşaktan kalma değerlerin sistemli bir şekilde reddedilmesi anlamına gelen terimi bu anlamıyla ilk kez Turgenyev, “*Babalar ve Oğullar*” (1862) adlı romanında, en ileri fikirlerin etkisi altındaki “Yeni İnsan” *Bazarov* karakterini nitelemek için kullanmıştır.⁵ Nietzsche ise nihilizmi “değer” problematiğiyle ilişkili bir biçimde ele almıştır. Buna göre değer bütün insan başarılarını, bilimi, ülküleri, sanatı, felsefeyi, dini, ahlakı, tarihi, başka bir deyişle insanın anlamlı gördüğü her şeyi ifade eder. Örnek'e göre Nietzsche felsefesi açısından nihilizm; değer, anlam ve arzu edilebilirliğin radikal bir biçimde reddedilmesidir. Nihilizm bakımından yaşam anlamsız görülür ve arzu edilebilecek hiçbir şey geride kalmaz.⁶ Duyu-üstü olan “iyi”, “Tanrı”, “öz”, “merhamet”, “hakikat”, “doğru” gibi kavramlar dünyanın asıl değeri olan duyulara, oluşa, değişime, bedene ve insan içgüdülerine karşıt bir biçimde ortaya çıkartılmıştır. Bu ise yaşamı değerinden düşürmüş ve bir “öte dünya” tasavvurunun geliştirilmesine yol açmıştır. Bu çerçevede Nietzsche Batı kültürünün Antik Yunan düşüncesiyle başlayıp, teolojik, aydınlanmacı ve bilimsel dönüşümlerinin ardında bıraktığı anlamsızlığı fark etmiş ve Batı kültürünün bu yazgısını “nihilizm” olarak nitelemiştir. Nietzsche, nihilizmin en eski köklerini ise Sokrates'e atfetmiştir.

Nietzsche açısından nihilizmin sorumlusunun, Sokrates/Platon felsefesinin yaratmış olduğu Batı metafizik anlayışı ve Hristiyan ahlakı olduğu kanaatindeyiz. Nietzsche'ye göre Sokrates; “Akıl=Erdem=Mutluluk” formülasyonu aklı yüceltmiş ve bu yolla insan arzularına,

1 *Türk Dil Kurumu* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 1086.

2 Sevan Nişanyan, “Nihilizm”, erişim 5 Mayıs 2020, <https://www.nisanyansozluk.com/?k=nihilizm>

3 Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal, 1994), 197.

4 George di Giovanni, Paolo Livieri, “Friedrich Heinrich Jacobi”, Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive, erişim 5 Mayıs 2020, <http://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/friedrich-jacobi/>

5 Mehmet Mengü, “Friedrich Nietzsche'nin ‘Tanrı Öldü’ Sözü ve Bunun Modern Felsefi Düşünüş İçinde Kapladığı Yer”, (Yüksek Lisans tezi, Ege Üniversitesi, 2006), 26.

6 Süleyman A. Örnek, *Nietzsche'de Yaşama Sorunu* (İstanbul: Belge Yayınları, 2012), 106-107.

içgüdülerine karşı savaşmıştır. Nietzsche'ye göre akılcılık erdeme, sağlığa, mutluluğa ulaşmanın bir yolu değildir. Mutluluk akıl ile değil, içgüdülerle eşit görülmelidir. İçgüdülere karşı savaşmak erdemli ve mutlu olmaya değil, bir tür "hastalığa" işaret eder.⁷ Bu ise nihilizmin ortaya çıkmasına neden olur. Çünkü Nietzsche'nin yaşamın önemli bir değeri olarak gördüğü beden, içgüdülerin karşısına akıl çıkartılarak, önemini yitirir ve hiçleştirilir. Sokrates'in bedenine karşısına aklı çıkartmasının nedeni, beden içgüdülerinin erdemli bir yaşama engel olacağını düşünmesidir. Bu ise Nietzsche'nin irrasyonel kuvvetler olarak gördüğü Dionysosçu⁸ öğelerin saf dışı bırakılarak, yaşamın içgüdülere ilişkin yönünün sakat bırakılması anlamına gelmektedir.

Batı metafiziği bedenine, duyunun, oluş/değişimin ve içgüdülerin karşısına ruhu, duyuyu üstünü, hakikati, arzularla mücadeleyi çıkartmıştır. Hristiyan ahlakı ise "hınç", "vicdan azabı", "günahkarlık" ve "çilecilik" gibi kavramlarla kişinin yaşamını "güçlü" kılan yönleri sakatlamıştır. Metnimiz nihilizm söylemi, nihilizmin nedenleri ve Nietzsche'nin bir nihilist olup olmadığını inceleyen üç temel başlıkla söz konusu konuları tartışacaktır.

1.Nihilizm Söylemi

Nihilizm bir tepki istencini, başka bir deyişle, yaşamsal tüm değerlere karşı tepki göstermeyi ifade eder. Bu tepkinin temelinde "hınç" kavramı yatmaktadır. "Hınç" ise Nietzsche'nin eleştirilerinin merkezine yerleştirdiği Hristiyan ahlakında bulunur. Çünkü Hristiyan ahlakı kendisini, yaşamsal değerlere hınç duyarak yaratır. Hristiyanlık, bu dünyanın acı çekilen bir yer olduğunu ve insanın günahkâr doğduğunu ifade ederek, yaşamı ve bu dünyaya ait olan bedeni aşağılar. Bu yolla bedene karşı ruhu, yaşama karşı öte dünyayı ileri sürer. Nietzsche nihilizmin Hristiyanlıkla ilişkisini şöyle ortaya koyar:

Nihilizm kapımıza dayandı: Tüm misafirlerin en esrarengizi nereden gelir? Hareket noktası: 'Toplumsal sıkıntıyı' veya 'psikolojik dejenerasyonu' ya da daha kötüsü, ahlaksızlığı nihilizmin nedeni olarak kabul etmek yanlıştır. Çağımız, en terbiyeli ve en şefkatli çağdır. İster ruhun ister bedenine ya da entelektin olsun, endişe tek başına nihilizmi (yani değer, anlamın ve arzu edilebilirliğin radikal bir biçimde reddedilmesini) doğurmaz. Böyle bir endişe, her zaman farklı yorumlara neden olur. Daha ziyade: Nihilizmin kökleri tek bir yorumda yatar, o da Hristiyan ahlak yorumudur.⁹

Nietzsche'nin Hristiyanlıkla ilgili görüşlerinin nihilizmle bağlantısına baktığımızda karşımıza "görev", "ödev", "borç", "vicdan", "sorumluluk" gibi ifadelerin çıktığını görmekteyiz. Hristiyan ahlakındaki bu ifadeler söz konusu ahlakın nihilist yönüne dikkat çeker. Çünkü bu söylemlerin tümü "duyu-üstü" dünyayla ilişkili olup bu dünyanın değerini gözden düşürmeye neden olur.

7 Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı: Ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İthaki, 2005), 23-24.

8 Nietzsche'de Apollon; biçimi, uyumu, kontrolü ve aklı ifade ederken; Dionysos; esrikliği, coşkuyu, tutkuyu, irrasyonelliği simgeler.

9 Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epeçli (İstanbul: Say, 2014), 25.

Görev, Tanrı'ya karşı görevle; ödev, Hristiyan ahlakının insana yüklediği sorumluluk ile ilişkilidir. Sorumluluk ise borçlu olmayı beraberinde getirerek vicdan söylemine yol açar. Çünkü Hristiyan ahlakının dayattığı borç sorumluluğunu yerine getiremeyen kişi, vicdan azabı çekecektir. Vicdan azabıyla kendisini suçlu hisseden kişi, bedenini ve varoluşunu suçlu bulur. Günah kavramıyla ilişkilendirilen vicdan azabı, insanın kendi bedenini olumlamasını engeller. Böylece kişi, kendisini “güçlü” olarak hissedemez. Nietzsche, “*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*” adlı eserinde suçluluk duygusuyla ilgili şunları söyler:

Suçluluk duygusu, kişisel sorumluluk duygusunun kaynağı, (araştırmamızın gidişatına dönelim) gördüğümüz gibi, var olmuş olan en eski ve temel insan-ilişkisi, satıcı ve alıcı arasındaki ilişki, alacaklı ve borçlu ilişkisidir: ilk kez burada insan insan karşısına çıktı, ilk defa burada insan kendini insanda ölçüyordu.¹⁰

Vicdan aracılığıyla suçluluk duygusuna yol açan Hristiyan ahlakı, insanı daimî bir borçlu olarak görmüştür. Bu borç, yaşama karşı değil, “öte dünyaya” karşı borçlu olma olarak, kişinin yaşamsal değerlerle bağını zayıflayıp, suçlu hissetmesine yol açmıştır. Bu bağlamda Nietzsche vicdan azabı söylemini “dekadans” (çöküş)¹¹ içindeki bir söylem olarak ele alır. Ona göre vicdan azabı “İnsanın şimdide dek yaşadığı en titiz değişimlerin baskısıyla uğradığı derin bir hastalıktır.” Vicdan azabıyla birlikte bugüne kadarki en büyük hastalık ortaya çıkmıştır. Vicdan azabı insanın ideal insana karşı bir savaşı, insan içgüdülerine karşı çıkışının bir ifadesidir.¹²

Bu çerçevede Nietzsche'nin nihilizm söylemi dekadans kavramıyla da ilişkilidir. Nietzsche dekadans kavramını “erdem” ve “tanrısallık” amacının ülkü edinildiği yerlerde bulunduğunu ifade eder. Ona göre dekadans insanlığın bugün en yüce, en arzulanan değerler olarak en tepeye yerleştirdiği değerlerin tümünü ifade eder. Oysa bu “yüksek değerler” içgüdülerin kaybını da beraberinde getirir. Bu kayıpsa Nietzsche açısından yozlaşmayla koşuttur. Buna göre, bir hayvanın, bir türün veya bir bireyin içgüdülerini kaybetmesi, kendisi için zararlı olanı seçmesi veya onu yeğlemesi, yozlaşmış olacağını gösterir.¹³

Nietzsche açısından nihilizmin “Tanrı öldü” söylemiyle de bir bağının olduğu kanaatindeyiz. “*İşte Böyle Dedi Zerdüşt*” adlı eserinde Nietzsche, bir zamanlar Tanrı'ya karşı işlenen günahın en büyük günah olduğunu ifade eder. Ne var ki şimdi en büyük günah yeryüzüne karşı işlenendir.¹⁴ Bu bağlamda Nietzsche, Batı metafiziğinin “duyu-üstüne” olan inanışının bir anlam ifade etmediğini anlatmak ister. Tanrı'nın ölümüyle birlikte Batı metafiziğinin ve Hristiyan ahlakının dayandığı duyu-üstüne vurgu, anlamını yitirmiş ve bununla birlikte duyu-üstüne dayalı ahlak da yok olmuştur. Bu nedenle duyu-üstü olanın herhangi bir gerçekliğinin olmadığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla Tanrı'ya karşı işlenen günah kavramının herhangi bir geçerliliğinden bahsedemeyiz ve

10 Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Aslı Yarbaş (İzmir: İlya, 2008), 69.

11 “Dekadans” ifadesinin sözlük anlamına baktığımızda; Fransızca (decadent) yoz, sefih, bohem; Latince (decader) bozulmak, geri düşmek, yozlaşmak anlamlarına geldiğini görürüz (<https://inisanyansozluk.com/?k=dekadans>).

12 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, 85-86.

13 Friedrich Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, çev. Ayça Kaya (İstanbul: Say, 2008), 11.

14 Friedrich Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. Sadi Irmak (İstanbul: Kabalıcı, 2011), 12.

geriye, hayata karşı işlenen “günah” kalır. Bu çerçevede “Üstinsan” kendi değerlerini kendisi yaratan özgür bir birey olarak hayata karşı işlenen suçla yüzleşendir. Başkalarının yaratmış olduğu değerlere göre yaşaması öğretilmiş “sürü insanı” ruhunu bir yük hayvanı, bir “deve” olarak köleleştirir. Buna karşın “Üstinsan”, “deve” olmaktan vazgeçip özgür bir tin olarak yeni perspektiflerle, yeni değerler oluşturabilir. Bir yük hayvanı gibi geleneksel değerlerle yaşamayı öğreten nihilist ahlakla yaşamaya mahkûm olmamak için özgür olmamız gerekir.¹⁵ Böylece Özgür tinli birey, bağlarından kurtulan, kendi yaşantısı hakkında kararlar verebilen olarak yaşar. Nietzsche’nin ifadeleriyle:

Sen ki, kendi kendinin efendisi olmalıydın, kendi erdemlerinin de. Önceden onlar senin efendindi. Ama onlar ancak diğer aletlerinin yanında bir aletin olabilirler senin. Sen ki, her değer vermedeki perspektifsel olanı kavramayı öğrenmeliydin.¹⁶

Nietzsche “*İşte Böyle Dedi Zerdüşt*” adlı eserinde Üstinsanı “yeryüzünün anlamı”¹⁷ olarak tanımlar. Nietzsche’nin Üstinsanı yeryüzünün anlamı olarak görmesi, “duyu-üstünü” artık bir anlamının olmadığını ifade etmektedir. Buna göre “Tanrı’nın ölümü” ile duyu-üstünü merkeze alan eski değerlerin yıkılması, beraberinde değerler boşluğunun açığa çıkmasına yol açmıştır. Bu değerler boşluğunu dolduracak olan ise Üstinsandır. Bu noktada geleneklerin, ahlaki değerlerin yıkılışının ifadesi olan Tanrı’nın ölümünden sonra oluşan duygusal boşlukta insan bir tavır almak zorunda kalmıştır: Aktif nihilizm mi, pasif nihilizm mi? Nietzsche aktif ve pasif nihilizmi şöyle ifade eder:

A) Nihilizm, tinin artan gücünün işareti olarak: aktif nihilizm.

B) Nihilizm, tinin gücünün azalması ve gerilemesi olarak: pasif nihilizm.¹⁸

Aktif nihilizm Tanrı’nın ölümüyle birlikte tüm verili değerlerin ve geleneksel ahlakın reddedilmesi şeklinde okunabilir. Pasif nihilizm ise tüm değerlerin çöküşüyle birlikte yaşamın acı dolu olduğu ve hiçbir değerinin olmadığını öne süren büyük bir boşluk duygusunu ifade eder. Böylece pasif nihilist öte dünyaya yönelir. Kanaatimizce aktif nihilizmde kişi, verili değerlerin anlamsızlığını görür, Tanrı ve öte dünya fikirlerinden uzaklaşır ve geleneksel ahlaka şüpheli olarak yaklaşır. Yeni değerler üretmek ister ama “hür insan” gibi yeni değerler üretmez.

Hür insan ruhun üç evresi olan “deve-aslan-çocuk” aşamalarından “aslan” evresine tekabül eder. Ruhun “aslan” oluşu, “deveyi” temsil eden sürü insanının, ona yüklenen toplumsal değerlerden kopuşunu ifade eder. O artık bir yük hayvanı gibi toplumsal inanış ve değerlere itimat etmez ama henüz “çocuk” evresindeki Üstinsan gibi yeni değerler de oluşturamamıştır. İleri sürülen evrelerin hepsinde de insanın değerlerden kopuşu önemli bir tehlike arz eder; zira şimdiye kadar

15 Nietzsche bize Kant gibi bir ödev ahlaki dayatmaz, aksine buna karşı çıkar. “-melisin”, gibi ifadelerden sakınır ama insanın özgürlüğünü de ister. Buradaki nüans Nietzsche’nin insan özgürlüğü için çabalaması ancak “Üstinsanı” bütün insanlar için zorunlu görmemesidir. Çünkü Nietzsche’ye göre farklı insan tipleri mevcuttur. Eğer “Üstinsan”dan bahsedeceksek, o zaman onun kendi değerlerini yaratacak özellikte olması gerekir. Dolayısıyla Nietzsche “Üstinsan” a bir yol açar; onun bir merdiveni olduğunu söyler, merdivene tırmanmak ve kendi merdivenini inşa etmek “Üstinsana” kalmıştır.

16 Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca I*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İthaki, 2007), 18-19.

17 Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, 12.

18 Nietzsche, *Güç İstenci*, 37.

inanmış olduğu verili değerlerin anlamsızlığını gören kişi, yaşamın anlamsız olduğu sonucuna vararak pasif nihilizme sürüklenebilir. Bu noktada aktif nihilizmin ayırıcı özelliği kişinin eski değerleri yok ederken bir yandan da yenilerini üretebileceği bir iyileşme dönemine girebilmesinin önünü açmasıdır. Bu sayede insan hayatın anlamsız olmadığını kavrayabilecektir. Bu noktada, Nietzsche'nin yeni değerler arayışı ve kendi felsefesinde yaratmış olduğu "Üstinsan", "güç istenci", "ebedi dönüş", "perspektivizm"¹⁹ gibi kavramsallaştırmalarla geleneksel ahlakla birlikte, aktif nihilizmi de aştığını düşünebiliriz. Bu konuya üçüncü bölümde ayrıntılarıyla yer vereceğiz.

Aktif nihilizmin geleneksel ahlakı aşmasına karşın, pasif nihilizm geleneksel ahlakın diliyle konuşur. Buna koşut olarak pasif nihilizm yaşamı "acı" çekilen bir yer olarak görüp pesimist ya da Budist ahlaka işaret eder. Budizm yaşamı acı çekilen bir yer olarak gördüğü ve acıların sebebi olarak arzulara işaret ettiği için pasif nihilizme dâhil edilmiştir.

Nietzsche, Kant'ın "kendinde şey" söyleminin de nihilist bir ifade içerdiğini ileri sürer. Buna göre bir kendinde şeyin var olması demek duyu-üstünün var olmasına karşılık gelmektedir. Bu bakış Platon'un hakikatler olarak gördüğü idealer ile görünüşler ayırımına benzemektedir. Böylece hakikat olarak bir "kendinde şey" söz konusudur. Platon bu ayımla, dünyayı idealerin bir kopyası, görünüşü olarak belirler. Dolayısıyla – her ne kadar bu dünyanın bir gerçekliği olsa da– varlığın merkezini idealere taşınır. Böylece Platon idealerin kopyası olan bu dünyayı değerli olana karşıt bir konumda değerlendirir. Nietzsche bunu "*İnsanca Pek İnsanca*" adlı eserinin birinci kitabında şöyle ortaya koyar:

Kendinde şey olarak dünya değil, tasarım (yanılgı) olarak dünyadır böyle anlam yüklü, derin, harika olan, mutluluğu ve mutsuzluğu bağrında taşıyan. Bu sonuç dünyanın mantıksal olarak olumsuzlanması felsefesine vardırır: bu felsefe ise dünyanın pratik bir olumlanması ile olduğu kadar, bunun tam tersi ile de bağdaştırılabilir.²⁰

Nietzsche, Kant tarafından "kendinde şey" olarak ifade edilen söylemin de bu dünyayı içerdiğini ve dünyanın "anlam yüklü, derin, mutluluğu ve mutsuzluğu" içinde taşıyan bir yer olduğunu anlatmak ister. Kanımızca, tasarım (yanılgı) ifadesiyle de Schopenhauer'un dünyayı tasarım olarak görmesine bir gönderme yapılmaktadır. Schopenhauer dünyayı "istenç ve tasarım" olarak ifade etmiş,²¹ Kant'ın numen ifadesi olan "kendinde şey" yerine, "istemeyi" yerleştirmiştir.²²

19 Perspektivizme göre yaşam ancak perspektifler çokluğuyla anlaşılabilir ve değerlendirilebilir. Tek bir bakış açısı ya da tek bir perspektif sorunludur, bu yüzden perspektivizm yorum çoğulluğunu önerir.

Üstinsan; toplumun inanç, değer ve ahlaki öğretilerinden kopmuş ve yeni değerler yaratacak, yeni değerlendirmeler yapacak kişi.

Güç istenci; Nietzsche'ye göre "Varlığın en içteki özüdür." Yeniden yaratma ilkesi olan güç istenci, yerleşik değerleri kabul etmeyerek, onları kendi özgürlüğüyle yeniden kurma istencidir.

Ebedi dönüş; hayatın tekrar ve tekrar yaşanacağını düşünerek her ânı "değerlendirme" ve böylece "Amor fati" ile yani yazgını severek, yaşama gerçek değerini vermektir.

20 Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca I*, 50.

21 Artur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar (Bursa: Biblos, 2013), 54.

22 Schopenhauer'da isteme kör, yani bilinçsiz, aşkın olan ve varlığı her yönüyle etkileyen kuvvettir. Tüm varlıklar istemenin etkisi altındadır. Tasavvur olan bu dünya istencin, yani "kendinde şeyin" ifadesidir. Bu bağlamda, Schopenhauer'u Kant'tan ayıran nokta, onun "kendinde şey" olan istencin bilinebileceğine olan yaklaşımıdır.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Nietzsche'nin nihilizmi ele almasına yol açan en önemli etkenlerden birisi Platoncu felsefenin ya da Hristiyan ahlakının bedeni önemsiz görmesi ve yaşama karşı çıkmış olmasıdır. Bazı filozoflar (Sokrates/Platon, Plotinus, Augustinus, Thomas Aquinas, Descartes) ruhun bedenden daha üstün olduğu belirtmiştir. Bu yolla bedenin gelip geçici, ruhun ise ölümsüz olduğu söylenerek, hakiki olanın ruh olduğu ifade edilmek istenmiştir. Nietzsche'ye göreyse "Yaşamın ağırlık noktası, yaşamın içine değil de öteye –hiçliğe- yerleştirildiğinde ağırlık noktası toptan kaldırılmış demektir."²³ Nihilizmin bu anlamı gözetildiğinde yaşam, bir yanılgı ve merkez öte dünya ya da duyu-üstüdür. Nietzsche'ye göreyse bir "öte dünya" ya da "duyu-üstü" âlemden bahsedemeyiz. Burası hiçliği ifade eden alandır. Böylece olmayan bir öte dünyaya inanış ve yaşadığımız dünyayı yanılgı olarak görmek, bizi nihilizme sürükler. Bu noktada nihilizmin nedenleri daha kapsamlı bir biçimde ele alınmalıdır.

2. Nihilizmin Nedenleri

Nihilizm'in nedeni psikolojik bir durum olarak karşımıza çıkar. Yaşamın anlamı, amacı, gerçekliği duyumsanmadığında kişi kendisinde bir değersizlik duygusu hisseder ve Hristiyan ahlak yorumunda olduğu gibi bir öte dünyaya inanç beslemeye başlar. Dok'a göre, nihilizmi üç psikolojik durumda incelediğimizde ise şunlar karşımıza çıkar:

- 1- Olaylarda olması gereken ahlaki mânânın bulunmayışı. Bunun üzerine arayıcı cesaretini kaybeder ve güçten düştüğünün farkına varır. Yüksek bir mantığın süreci ahlaklı dünya düzeni, sevginin artması genel bir mutluluk durumunun yaklaşması, ya da hiçlikle birlikte kaybolmak gibi olaylarda aranılan anlamlar bulunamayınca birey; kendini aldatmış olmanın utancı, boşunaliğin verdiği acı, güvensizlik toparlanma fırsatının bulunamayışı gibi durumlarda nihilizmin psikolojik durumu tezahür eder.
- 2- Kendi değerine inancını kaybetmiş olanın, kaybettiği değeri; toplumda, kendi dışında bir tanrılık ölçüsünde, bütünde araması ve bir bütünlük, düzen, sistem kurmaya uğraşması ile ortaya çıkan psikolojik durum.
- 3- Oluşun gayesizliği ve bir bütün birimin bulunamayışından sonra oluşan psikolojik hâl. Bu dünyanın bir aldanma olması hakikatin öte dünyada aranmasıdır. Fakat bu dünyanın insana verdiği, onun öte dünya için sakladıklarına ağır basınca, bütün metafizik dünyalar yıkılır. Bu nihilizmin son şekline varıştır. Artık, tek başına bırakılan dünya, tek realitedir. O, bütün ahlak yorumlarına ve değerlendirmelerine karşı ilgisizdir.²⁴

Olaylarda hiçbir ahlaki anlamın bulunamayışı gibi, geleneksel ahlakın değerlerinde de hiçbir anlam bulunamaz ve nihilizme varılır. Artık kişi, anlamsız bir hayatla karşı karşıya kalır. Burada kişi aktif nihilizme varır. Pasif nihilizmde ise, kendine ve bedenine olan inancını yitiren kişi,

23 Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, 50.

24 Birol Dok, *Nietzsche'nin Nihilizmi* (Ankara: Birleşik Yayınları, 2015), 73.

özgürlüklerinden vazgeçerek kendine “çoban” seçer. Toplumun “sürü ahlakına” ayak uydurur. “Duyu-üstü” âleme, “Tanrı’ya”, “tine”, “numene” inanır. Pasif nihilizmin pesimist yönünde ise öte dünya umutları yıkılır, bu dünya öte dünyaya ağır basar ama bu dünyanın da “acı” çekilen bir yer olduğu düşünülür ve acıyı aşmaya yönelik bir ahlak geliştirilir. Metafizikçilerin “öte” olana inançları ise “gerçekliği”, “kendi içindeki nesneyi” aramalarında saklıdır. Bu bakış, görünen dünyanın gerçek olamayacağı ve bizi metafizik bir dünyaya götürmediği anlayışını barındırır.

Nietzsche’ye göre, Hristiyan ahlakı nihilizmin ilk nedenidir²⁵ ve Hristiyan ahlakının sonlanmasıyla, onun yerine yeni bir ahlak ortaya çıkmamıştır. Ahlaktan şüphe duyulması ve Tanrı’nın ölümüyle birlikte ahlakın yaptırım gücü kalmamıştır. Hristiyan ahlakı son bulmuş olsa da Hristiyan ahlak değerleri sosyalist ve pozitivist sistemlerce devam ettirilmiştir. Budizm ve Hristiyanlığın “acı” söylemi, yaşamın temellerini boşluğa itmiştir. Ulusçuluk ve anarşizmin meydana gelmesi de politik ve ekonomik yönden nihilizmin nedenlerindedir.²⁶ Nietzsche nihilizmin diğer iki nedenini de şu şekilde ifade eder:

Daha yüce türler eksik, yani bitmek tükenmek bilmeyen verimliliği ve gücüyle insandaki inancı ayakta tutanlar. Daha aşağı türler (“sürü”, “kitle”, “toplum”) alçakgönüllülüğü unutmuş olup, ihtiyaçlarını kozmik ve metafizik değerlere üflemedirler. Böylece varoluşun tamamı bayağılaşmaktadır: Özellikle de kitle baskın çıktığında istisnaları bastırır, böylece onlar da kendilerine inançlarını kaybederler ve nihilist olurlar.²⁷

Anlaşıldığı üzere nihilizm, çok yönlü bir içeriğe sahip olup, temel olarak Hristiyan ahlakının acı merkezli bakışı ve buna yol açan Platoncu dünya görüşünü ifade etmektedir.

3. Nietzsche Neden Nihilist Değildir?

Şimdiye kadar bahsedilenlerden de anlaşılacağı gibi Nietzsche’nin nihilizme karşı olduğunu ileri sürebiliriz. Buna karşın Nietzsche’nin aktif nihilist olduğu ya da aktif nihilizmi yeni değerlendirmeler yaparak aştığı şeklinde okumalar yapmak da mümkündür. Bu çerçevede Nietzsche’nin nihilist olduğunu savunanları, karşı argümanı savunan görüşleri ve Nietzsche’nin kendi metinlerinden aldığımız referansları ortaya koyarak bu konuda bir karara varmaya çalışacağız.

Martin Heidegger, “*Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*” adlı eserinde, duyu-üstünü reddetmenin duyu dünyasını da ortadan kaldırdığını ifade eder. Nietzsche’nin metafiziği tersine çevirirken, duyulur olanın antitezini değerden düşürerek, kendi özünü de yadsıdığını belirtir. Heidegger’e göre duyu-üstünün bırakılması anlamsızlıkta doruğa

25 Daha önce nihilizmin en eski köklerinin Sokrates’te olduğunu söylemiştik. Nietzsche ise nihilizmin ilk nedeni olarak Hristiyanlığı işaret eder. Bunun nedeni Sokrates’in etkisinin doğrudan değil dolaylı olmasıdır. Hristiyanlık ise nihilizmin doğrudan nedeni olarak görülür. Sokrates’in bedene karşı ruhu, yaşama karşı ölümü/duyu-üstünü çıkartmasını, Hristiyanlığa dolaylı bir etki olarak değerlendirmekteyiz.

26 Ayşe Sevinç, “Friedrich Wilhelm Nietzsche’nin Ahlak Görüşü”, (Yükseklisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 3-4.

27 Nietzsche, *Güç İstenci*, 39.

ulaşılmasına yol açacaktır.²⁸ Ne var ki, Nietzsche duyu-üstünü reddederken duyu dünyasını ortadan kaldırmış değildir. Bunun nedeni duyu-üstü ile duyu dünyasının birbirlerine zorunlu bir şekilde bağlı olmadığını ileri sürmesidir. Kaldı ki, Nietzsche'nin duyu-üstünü yok sayması, onun duyu dünyasını kurtarma girişimidir. Duyu-üstünün bırakılması hiçliği açığa çıkarmıştır, fakat Nietzsche'nin duyu dünyasını kurtarma girişimi bu hiçliği aşan bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Heidegger aynı eserde “Nietzsche'nin nihilizminin” iki uçlu anlama sahip olduğunu şöyle belirtir:

Nietzsche Hiçlikten şimdiye kadarki en yüksek değerlerin değerden düşürülmesini anlar. Ama Hiççiliği ‘şimdiye kadarki bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi anlamında’ onaylar da. Bu nedenle Hiççi adı bulanık kalır, iki uç durumu bakımından görülür, her zaman başlıca iki anlamı vardır.²⁹

Bu pasaj Nietzsche'nin bir yönüyle nihilist olduğunu, bir yönüyle de nihilist olmadığını ileri sürüyor görünmektedir. Nietzsche, şimdiye kadar en yüksek değerler olarak görülen; “Tanrı”, “idea”, “hakikat”, “evrensel”, “töz” gibi değerleri reddetmesi bakımından nihilisttir. Ne var ki, Nietzsche'nin aktif nihilizme ulaştığı ve -daha önce de belirttiği gibi – yeni değerlendirmeler üretmek bu nihilizmi de aştığı kanısındayız. Buna karşın Gianni Vattimo, Nietzsche'yi Avrupa'nın ilk nihilisti olarak tanımlar.

Vattimo'ya göre aktif nihilizm ve pasif nihilizm ayrımı doğru değildir. İki nihilizm de aynı şeyi ifade eder ve ikisi de pasif ve tepkiselidir. Vattimo'ya göre aktif nihilizm yaşamı, güç istencini Platon'un metafiziğine düşmekten kurtarmaya çalışırken varlığı güçsüzleştirir³⁰. Bu nedenle Vattimo bu nihilizmi güçsüzleşme öğretisi olarak adlandırır.³¹ Varlığın güçsüzleştirildiğine ilişkin Vattimo'nun ileri sürümü her ne kadar doğru olsa da bu iddia Nietzsche'yi nihilist kılmaz. Bu itirazımızı iki şekilde temellendirebiliriz. İlk Nietzsche varlığı güçsüzleştirirken varoluşu güçlendirmektedir. İkinci olarak da aktif ve pasif nihilizm arasındaki ayrım, Vattimo'nun ifade ettiğinin aksine oldukça keskindir.

Nietzsche varlığa karşı dururken, varoluşu onaylar. Nietzsche felsefesi bakımından varlığa karşı durmak ve onun yerine varoluşu onaylamak, nihilizmden sıyrılmak anlamına gelir. Çünkü varlık kavramı da tıpkı evrensel, hakikat, Tanrı gibi duyu-üstü bir anlam içerir. Nietzsche, Platoncu Batı metafiziğine karşı durarak varoluşun asıl değerinin ortaya çıkmasını sağlamayı amaçlar. Çünkü Nietzsche'ye göre Batı metafiziğinin duyu-üstü dünyası bir “masal”dan ibarettir. Yani Nietzsche, olmadığını düşündüğü duyu-üstüne başka bir deyişle, Platoncu metafiziğe karşı durarak, gerçeklik olarak gördüğü bu dünyayı “güçlendirmeye” çalışır. Bu çerçevede Vattimo'nun bakışından Nietzsche “varlığı” güçsüzleştirmiş olduğundan nihilist olarak görülebilir. Ne var ki bunu, “varoluşu” güçlendirme çabası izlemektedir.

28 Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa, 2001), 11.

29 Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, 24.

30 Varlığın güçsüzleştirilmesi”, Nietzsche'nin varlık ifadesi yerine, varoluş ifadesini yerleştirmesiyle ilgilidir. Nietzsche varlığın karşısına varoluşu çıkartarak, varlık kavramının içeriğini boşaltır, onu, reddeder. Ancak bunu yaparken varoluş kavramının içeriğini doldurur, onu yüceltir.

31 Gianni Vattimo, *Nietzsche ile Diyalog*, çev. Durdu Kundakçı (Ankara: Dost, 2005), 167-174.

Aktif nihilizm ile pasif nihilizm belirlenimindeyse Nietzsche, Vattimo'nun karşı çıktığı ayrımı, felsefesi bağlamında merkeze alır. Buna göre aktif nihilizm, pasif olandan ayrıdır ve tepkisel değildir. Yaşam, pasif nihilizmde değersiz bir yer olarak görülmesine karşın, aktif nihilizmde yeni değerlerin yaratılması istencinin bulunduğu alan olması bakımından değerlidir. Bu çerçevede aktif nihilizm ile pasif nihilizmi bir tutmak, Nietzsche'yi pesimist/kötümser ve tepkiselliği onaylayan bir konuma iter. Oysa Nietzsche tepkisel olarak (dolayısıyla, yaşama karşı) gördüğü Hristiyanlığı birçok metninde eleştirmiştir. Kanımızca bu durum, Nietzsche'nin pesimist olmadığını açıkça göstermektedir. Nietzsche “*Deccal*” adlı eserinde hayata karşı tepkisel olarak gördüğü Hristiyanlığı şu şekilde eleştirmiştir:

Güç istencinin eksik olduğu yerde çöküş vardır. Savım, insanlığın en yüce değerlerinde bu istencin eksik olduğudur - çöküş değerlerinin ve nihilistik değerlerin en kutsal isimler altında hüküm sürdüğüdür.

Hristiyanlığa acımanın (*Mitleid*) dini denir. Acıma, yaşam duygusunun erkesini arttıran bütün güç verici tutkuların karşıtıdır: Depresif bir etkiye sahiptir. Kişi acıyı paylaştığında güç kaybeder.³²

Dok ise “*Nietzsche'nin Nihilizmi*” adlı eserinde nihilizmi her şeye hayır diyen buhranlı bir kişinin ruh hali olarak tanımlayıp, Nietzsche'nin Schopenhauer'un kötümserliğinin etkisi altında kaldığını ve bu tür bir nihilizmi temsil ettiğini belirtir.³³ Oysa Nietzsche ilk eserlerinde Schopenhauer ve müzisyen Richard Wagner'in etkisinde olmasına rağmen, diğer eserlerinde buradan kopar ve Schopenhauer'un pesimist felsefesine karşı bir felsefe geliştirir. Çünkü Schopenhauer yaşamı acı çekilen bir yer olarak görürken, Nietzsche yaşamı sadece acı çekilen bir yer olarak ele almaz ve acıyı yaşamın bir parçası olarak görür.

Senail Özkan “*Nietzsche: Kaplan Sirtında Felsefe*” adlı eserinde Nietzsche'nin nihilist olduğunu ifade eder. Bunu “*İşte Böyle Dedi Zerdüşt*” eserindeki bir pasaja dayanarak, akıp giden hayat ırmağının Hristiyan ahlakı ve metafiziğini, öte dünya tasavvurlarını, iyi ve kötü gibi değerlerini kökünden yıkacağını ve hiçbir meçhul girdabına tıkayacağını belirterek ileri sürer.³⁴ Ne var ki, Nietzsche nihilizmi bu sözde değerlerin yok olması için bir fırsat olarak görmesine karşın nihilist değildir. Nihilizm yeni değerlere duyulan umut adına eski değerlerin yok oluşunu sağlayacak bir adımdır. Nihilizmin bu şekilde ileri sürülmesiyle aktif nihilizmin alanına girer. Nietzsche, nihilizmi değil, aktif nihilizmi önemli bir aşama olarak görür. Nitekim “*Güç İstenci*” adlı derlemede şunu ifade etmektedir:

Nispi gücünün en üst noktasına şiddetli bir yok etme gücü olarak ulaşmaktır – aktif nihilizm olarak. Bunun karşısında: Artık saldırmayan bitkin nihilizm ki bunun en ünlü biçimi Budizm'dir; pasif bir nihilizm, zayıflığın işareti. Tinin gücü aşınmış, tükenmiştir: Bu nedenle önceki hedefler ve değerler orantısız hale gelmiştir ve

32 Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, 12.

33 Dok, *Nietzsche'nin Nihilizmi*, 27.

34 Senail Özkan, *Nietzsche: Kaplan Sirtında Felsefe* (Ankara: Ötüken Yayınları, 2004), 76.

artık onlara inanılmamaktadır. Böylece değerlerin ve hedeflerin sentezi çözümler ve bireysel değerler birbiriyle savaşa girer.³⁵

Deleuze “*Nietzsche ve Felsefe*” adlı kitabında, nihilizmin ikili anlamına işaret ederek, Nietzsche’nin bir aktif nihilist olarak görülebileceğini ileri sürer. Deleuze çalışmasında nihilizmdeki “nihil” teriminin, güç istencinin niteliği olarak bir olumsuzlamayı ifade ettiğini belirtir. Buna göre birinci anlamda nihilizm; yaşamın aldığı hiçlik değeridir. Yaşama bu hiçlik değerini yüklemek üstün değerler kurgusuyla oluşur. İkinci anlamda nihilizmse bir istenci değil, bir tepkiyi ifade eder. “Duyu-üstü dünyaya ve üstün değerlere karşı tepki verilir, onların varlığı yadsınır ve bütün geçerlilikleri iptal edilir.” Artık yaşamın değersizleştirilmesi değil, “üstün değerlerin” değersizleştirilmesi söz konusudur. Bu çerçevede değersizleştirme, üstün değerlerin hiçliği demektir.³⁶ Nietzsche, “Tanrı”, “evrensel”, “idea”, “hakikat” vb. olarak ifade edilen bu “üstün değerleri” reddederek, yaşamın gerçek değerini kurtarmaya çalışır. Dolayısıyla Deleuze’un Nietzsche’nin fikirlerini ele alış biçimine göre Nietzsche aktif nihilizm yapmaktadır. Benzer bir değerlendirme Süleyman A. Örnek’in “*Nietzsche’de Yaşama Sorunu*” adlı eserinde de karşımıza çıkar.

Örnek’e göre Nietzsche boşluğa, değersizliğe, hiçliğe bakarak bir anlamsızlığa varmaz. Tam tersine hiçliğe inanmayan Nietzsche, yeni değerler ve yeni anlamlara inanır. Bu yeni değerleri yaratacak olan “Üstinsan” a inanç besler. Nietzsche’nin tüm değerleri yeniden değerlendirme çabası, aktif nihilist olduğunun bir kanıtıdır.³⁷ Jaspers ise “*Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?*” adlı eserinde Nietzsche felsefesinin nihilizmi aştığını şöyle ifade eder:

Nietzsche hiçliğin son şey olarak kabul edilmesini istemediği için nihilizmin üstesinden gelen pozitif bir insan olarak da ortaya çıkmaktadır: Daha sonraki felsefesinin tamamını nihilizme bir karşı hareket olarak kabul etmektedir: ‘Büyük siyasetinde’, ‘dünyayı yorumlayışında’ ve ‘ebedi tekerrür’ öğretisinde.³⁸

Nietzsche, nihilizmi bir yıkım olarak görmesinin yanı sıra, bir fırsat olarak da değerlendirmiştir. Çünkü nihilizmle birlikte “Tanrı ölmüş” ve tüm Batı metafiziğinin geleneksel ahlakı çökmüştür. Bu nedenle geriye hiçbir değer kalmamış ve kişi için kendisinin yaratabileceği yeni değerler söz konusu olmuştur. İşte bu noktada Nietzsche’nin bir nihilist olabileceği akla gelir. Ancak kanımızca Nietzsche şimdiye değin yaratılan değerleri kabul etmeyerek, Batı metafizik anlayışını ve Hristiyan ahlakını reddederek, aktif nihilizme ulaşmış ve yeni değerler üreterek nihilizmi aşmıştır. Sebahattin Çevikbaş kanımızı güçlendirecek biçimde Nietzsche’nin, değer eksenli bir açıklamayı yok saymadığını ifade eder. Ona göre Nietzsche şimdiye kadar geçerli olan, bağlı olunan anlamların işlevlerini yitirdiklerini düşünür ve bunların yerine yeni değerlerin konması

35 Nietzsche, *Güç İstenci*, 38.

36 Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Norgunk, 2016), 180-181.

37 Örnek, *Nietzsche’de Yaşama Sorunu*, 119.

38 Karl Jaspers, *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?* çev. Murat Batmankaya (İstanbul: Alfa, 2013), 308.

gerektiğini ileri sürer.³⁹ Bu yeni değerler Nietzsche felsefesindeki söylem ve onlara yüklenen anlamlarla ilişkilidir. Bu söylemlerden bazıları; “güç istenci”, “Üstinsan”, “ebedi dönüş”, “Dionysosçu ve Apolloncu kuvvetler” ve “perspektivizmdir”. Tüm bu söylemlerin işaret ettikleri ortak yön yaşamın yüceltilmesi ve kişinin psikolojik gücünün arttırılmasıdır.

Nietzsche eserlerinde nihilizme karşı olduğunu açık bir biçimde ortaya koymuştur. Nietzsche'nin Hristiyanlığa olan öfkesi göz önüne alındığında Hristiyanlığı nihilizm ile uyaklı olarak görmesi dâhi bir nihilist olduğunu değil, nihilizme karşı olduğunu bizlere gösterir. Nietzsche “*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*” adlı eserinde nihilizmden bizi kurtaracak insanın anti Hristiyan ve anti nihilist olacağını belirterek, “putları” ve hiçliği yenilgiye uğratacak insanın gelmesi gerektiğine dair özlemini de dile getirir.⁴⁰ Nietzsche'nin bu çerçevede bir nihilist olmadığını aksine nihilizme karşı çıktığını “*Güç İstenci*” adlı derlemenin birçok bölümünde de görebilmekteyiz:

Nihilizm kökleri tek bir yorumda yatar, o da Hristiyan ahlak yorumudur.

Nihilizm anlamı nedir? En büyük değerlerin kendi öz değerlerini düşürmesi...
Hedef eksik; 'neden' sorusuna cevap bulunamıyor.

Varoluş dünyasının tamamını bir aldatma olarak kabul etmek ve onun ötesinde bir dünya, gerçek bir dünya bulmak.⁴¹

Bununla birlikte aynı derlemede Nietzsche'nin kendisini bir nihilist olarak ifade ettiği de görülmektedir. “Şimdiye kadar titizlikle ilerleyen bir nihilist olduğumu kendime ancak yakın zamanda itiraf ettim.”⁴² Nietzsche'nin bu ifadesinin, yukarıda da açıklandığı gibi, kendisini aktif bir nihilist olarak konumlandırmasıyla ilişkili olduğunu düşünmekteyiz.

Sonuç

Nietzsche nihilizmi genel itibariyle en üst değerlerin değersizleşmesi olarak görmektedir. Nihilizmin olumlu anlamı, Hristiyan ahlakının ileri sürdüğü sözde değerlerin yıkılması için ilk basamağı oluşturmasında kendini gösterir. Böylece yaşama ilişkin asıl değerler olan, yaşamın kendisini kutsallaştırma ve anlamlı kılma çabası ortaya çıkma olanağı bulur. Nietzsche felsefesi bir yanıyla yaşama ilişkin bu değerlerin yeniden yorumlanmasına yönelik bir çaba olarak görülebilir. Nietzsche bu çabaya koşut olarak bir anlamdaki nihilizmi reddederken, diğerinden yardım alır. Bu noktada soru, Nietzsche'nin nihilist olarak adlandırılıp adlandırılmayacağına ilişkindir. Bu soruya, Nietzsche'nin geleneksel anlamda bir nihilist olmadığı şeklinde cevap verilebilir.

Nietzsche pasif bir nihilizmi savunmaz. Aktif nihilizm adını verdiği kavramsallaştırmayla kendinden önceki nihilizm tanımlarının ruhundan oldukça farklı bir anlayış ortaya koyar.

39 Sebahattin Çevikbaş, “Nietzsche ve Nihilizm Kalkanına Yaşamın Yadsınmasını Kazımış Bir Felsefe,” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2010), 30.

40 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, 99.

41 Nietzsche, *Güç İstenci*, 25-32.

42 Nietzsche, *Güç İstenci*, 38.

Buna göre, eski yozlaşmış değerlerin yıkılması ve yerlerine yenilerinin getirilmesine yönelik çaba, aktif nihilizmin temel edimidir. Bu çerçevede “değer” problematiğiyle ele alınan nihilizm soruşturmasında, yaşam değerlerinin hakkının verilmesi Nietzsche’nin nihilizminin çıkış noktasını oluşturur. Nietzsche’ye göre pasif nihilizmin anlamı yaşamsal değerlerin gözden düşürülmesi, yaşamsal anlamın içeriğinin boşaltılarak bir öte dünyaya yansıtılmasıdır. Hristiyan ahlakı ve Batı metafizik anlayışının yozlaşmış ahlakının bir yansıması olan bu nihilizm biçimi, Nietzsche’nin karşı çıktığı nihilizmdir. Buna karşın aktif nihilizm, bu dünyadan vazgeçmeyi değil, aksine insan dünyasının yeniden kurulmasını amaç edinir. Her ne kadar “hür insan” olmayan aktif nihilist yeni değerler üretmeyi başarmasa da bu çaba için ilk basamağı oluşturur.

Nietzsche diğer söylemleriyle ilgi içinde aktif nihilizm kavramını örmüştür: Tanrı’nın ölümüyle” birlikte onun yerine geçecek olan “Üstinsan”, bu yeni insanın “sürü insan”dan ayrımı ve bunun sonucunda yeni değerler yaratabilecek olan “hür insan”ın ortaya çıkışı. Bu çerçevede Nietzsche’nin aktif nihilizmi benimsediğini ve buna koşut bir felsefe sergilediği ileri sürebiliriz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Çevikbaş, Sebahattin. “Nietzsche ve Nihilizm Kalkanına Yaşamın Yadsınmasını Kazımış Bir Felsefe”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14 (2010): 25-40.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*. Çeviren Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2016.
- Di Giovanni, George and Livieri, Paolo. “Friedrich Heinrich Jacobi.” 2019. Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive. Erişim 5 Mayıs 2020, <http://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/friedrich-jacobi/>
- Dok, Birol. *Nietzsche’nin Nihilizmi*. Ankara: Birleşik Yayınları, 2015.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. Çeviren Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınları, 2001.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?* Çeviren Murat Batmankaya. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2013.
- Kranz, Walter. *Antik Felsefe*. Çeviren Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Mengü, Mehmet. “Friedrich Nietzsche’nin ‘Tanrı Öldü’ Sözü ve Bunun Modern Felsefi Düşünüş İçinde Kapladığı Yer.” Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Batışı: Ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. Çeviren Aslı Yarbaş. İzmir: İlya Yayınları, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*. Çeviren Ayça Kaya. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. Çeviren Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca I*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2007.

- Nietzsche, Friedrich. *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*. Çeviren Sadi Irmak. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011.
- Nişanyan, Sevan. "Nihilizm". erişim 5 Mayıs 2020. <https://www.nisanyansozluk.com/?k=nihilizm>
- Örnek, Süleyman A. *Nietzsche'de Yaşama Sorunu*. İstanbul : Belge Yayınları , 2012.
- Özkan, Senail. *Nietzsche: Kaplan Sirtında Felsefe*. Ankara : Ötüken Yayınları , 2004.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. Çeviren Levent Özşar. Bursa: Biblos Yayınları, 2013.
- Sevinç, Ayşe. "Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin Ahlak Görüşü." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. Ankara : Türk Dil Kurumu Yayınları. 1998.
- Vattimo, Gianni. *Nietzsche ile Diyalog*. Çeviren Durdu Kundakçı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.



Yeryüzü ile Yeni Bir İlişki: Biyosantrizm ve Derin Ekoloji

A New Relationship with The Earth: Biocentrism and Deep Ecology

Ayşe Bilge Demir¹ 



¹Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ORCID: A.B.D. 0000-0001-7592-3051

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ayşe Bilge Demir,
Ankara Üniversitesi, Sistematik Felsefe ve
Mantık Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
E-mail/E-posta: aysebilged@gmail.com

Başvuru/Submitted: 26.11.2019

Revizyon Talebi/Revision Requested:
25.03.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
28.03.2020

Kabul/Accepted: 30.03.2020

Atıf/Citation:

Demir, Ayşe Bilge. (2020). "Yeryüzü ile Yeni Bir İlişki: Biyosantrizm ve Derin Ekoloji" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 52: 97-111. <https://doi.org/10.26650/arc2020-006>

ÖZET

Bu çalışmada derin ekolojinin önerdiği biyosantrik bir perspektifte yerleşme gereği ele alınmıştır. İnsan-doğa ilişkisinin tarihsel seyri ele alınmış, bu ilişkinin tarafları arasındaki yarılanın niçin ve ne zaman ortaya çıktığı incelenmiştir. Çevre sorunlarının şiddetini artırması nedeniyle doğanın yalnızca bilimin değil aynı zamanda felsefenin de konusu edilmesi ihtiyacı, 1970li yıllarda çeşitli ekofelsefe geleneklerinin doğuşuna yol açmıştır. Bu yaklaşımlar arasında derin ekolojinin radikal bir konumu işgal ettiği öne sürülmüştür. Derin ekolojinin doğa ile insan ilişkisindeki soruna dair tespitleri ve bu ilişkiadaki iyileşmenin nasıl sağlanabileceğine dair önerileri ve modern akıl merkezçiliğe yönelik eleştirileri ele alınmıştır. Derin ekolojik yaklaşımın pratik karşılığının imkânı sorgulanmıştır. Bu yaklaşıma getirilen eleştiriler kısaca ele alınmış ve bu eleştirileri derin ekolojik yaklaşımın iyileştirilmesi için sunulan reçeteler olarak görmemiz önerilmiştir. Çevre-merkezci yaklaşımların önerdiği gibi insan-doğa ilişkisini sömürücü olmayan karakterdeki bir toplumsallıkta kurma çabasının, biyosantrizmi öteleyerek değil, fakat bireysel yaşamlarımızda doğa ile ilişkimizi derin ekolojik ilkeler doğrultusunda düşünmek suretiyle mümkün olduğu savunulmuştur. Bu sayede sığ ekolojilerin insan faydası temelinde kurulan ilkelerinden uzaklaşmanın yanı sıra doğa ve çeşitliliğin gerçek doğasının kavranması da mümkün olacaktır. Derin ekolojik ilkelerde politikaların değişmesine ve sorumluluğa yapılan vurguları, toplumsal bir dönüşümün ardındaki etik dünya görüşünü inşa etme çabaları olarak düşünmek gerekir. Sonuçta derin ekoloji tarafından sistemleştirilen biyosantrizmin, hem insanlar arasındaki hem de insan ile insan olmayan varlıklar arasındaki sömürü ve tahakküm ilişkilerinin sonlanması adına yapıcı öneriler sunduğu öne sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Derin ekoloji, ekofelsefe, Arne Naess, ekoloji, biyosantrizm, canlı merkezçilik

ABSTRACT

This study discusses the necessity to take a biocentric perspective as suggested by deep ecology. The historical course of the relationship between humankind and nature is discussed, and the timing of and the reasons for the separation between the parties in this relationship is investigated. With the increase in severity of environmental problems, the necessity to include nature as well as science in philosophical discussions resulted in the emergence of various eco-philosophy traditions in the 1970s. Among these approaches, deep ecology is claimed to

occupy a radical position. Evaluations of deep ecology regarding the problem in the relationship between humans and nature, suggestions on how this relationship could be improved, and criticism of modern mentality are discussed here. The practicality of a deep ecological approach is questioned. Criticism of this approach is briefly mentioned and proposals are made as prescriptions for the improvement of the deep ecological approach. As environment-centric approaches suggest, the effort to establish the human-nature relationship in a non-exploitative collectivity is argued to be possible not by distracting biocentrism but by evaluating our relationship with nature in our individual lives according to ecological principles. Therefore, it will be possible to comprehend the true quality of nature and diversity in addition to moving away from the principles of shallow ideologies based on human benefit. According to deep ecological principles, the emphasis on the change of policies and responsibilities should be regarded as efforts to establish an ethical perspective behind social transformation. In conclusion, this study argues that biocentrism systematized by deep ecology offers constructive suggestions for ending exploitation and domination in the relationship between humans, and humans and other creatures.

Keywords: Deep ecology, ecophilosophy. Arne Naess, ecosophia, biospheric equality, biocentrism

1. Giriş

Felsefenin başlangıcı MÖ 6.yüzyıla dayanırken, ekofelsefenin doğuşu 1970li yıllara dayanır. Bunun anlamı ekosistemin felsefenin bir problemi olarak görülmesinin bu senelere kadar bir ihtiyaç halini almamış olmasıdır. Felsefenin en önemli işlevlerinden biri, insanın dünyayı kavrayışındaki temel varsayımları sorgulamaktır. Bu anlamda ekofelsefe de insanın ekosistem ile kurduğu ilişkinin boyutlarını inceler. Henüz yeni bir soruşturma alanı sayılabilecek ekofelsefe, aynı zamanda ekosistem ile kurulan ilişkinin tarihini de temel perspektifi çerçevesinde yeniden yazar. Sözelimi antroposantrik bir perspektif, bu ilişkinin insanın ilgi ve çıkarlarına göre biçimlendiğini, biyosantrik bir perspektif ise insanın ilgi ve çıkarlarının ekosistem ile ilişkiyi dışarıdan biçimlendirici bir nitelik taşımadığını öne sürer. Antroposantrizm gücünü ve ilkelerini Descartes'ın yaptığı 'özne ve diğerleri' ayrımından alırken, biyosantrizm gücünü ve ilkelerini, insanın uygarlığı yaratmasından evvel dünya ile kurduğu parça-bütün ilişkisinden alır. Antroposantrizm insanı doğanın dışında konumlandırır ve doğayı insanın kullanımı için gözetmek gerektiğini düşünür. Fakat bu yaklaşım çevre kirliliği, türlerin yok oluşu vd. gibi çevre problemlerini azaltmadığı gibi, bu problemlerin şiddetini daha da artırmasına yol açmıştır. Çünkü doğayı insanın kullanım alanı olarak görmek ve bu sebeple korumak, doğa ile kurulan ilişkinin etik boyutunu gözden kaçırmakta, insanı etkin ve doğayı edilgin olarak tanımlamaktadır. Bu durum doğa ile kurulacak ilişkinin yeni bir merkezden ele alınması gereğini doğurmuş ve canlılık merkezli (toprak etiği, türsel olmayan etik, derin ekoloji) ve çevre merkezli (toplumsal ekoloji, ekofeminizm) yaklaşımların doğuşuna ortam hazırlamıştır.

Bu çalışmada özel olarak derin ekoloji üzerinde durulacak olsa da bunun nedeni derin ekolojinin diğer çevre etiği yaklaşımlarına göre önceliğini vurgulamak değildir. Bu çalışmanın amacı daha ziyade, derin ekolojinin radikal tavrı üzerinden dünyaya bakışımızı biyosantrik çerçeveden yeniden oluşturmanın gereğini vurgulamaktır. Derin ekoloji bize hem doğayla olan ilişkimizde hem de insan olmanın anlamında radikal bir değişiklik önerir. Ancak bu radikal değişiklik sayesinde çevre sorunlarının iyileştirilmesi ve bunun da ötesinde dünya ile bütüncül bir ilişki kurmak mümkün olur.

2. İnsan-Doğa İlişkisinin Tarihsel Seyri

10 bin yıl evvel tarımın ortaya çıkmasından önce avcı toplayıcı insanlar, çok uzun zamanlar boyunca dünya ile bizim anlamakta son derece zorlandığımız türde bir ilişki kurmuşlardır. Bu insanlar mekânı ve zamanı ölçülebilir niteliklere bölme gereği olmaksızın, varlıklara isim vererek onları bir anlama hapsedemeksizin yaşamışlardır. Modern terapinin önerdiği burada ve şimdide yaşamaya odaklanma teknikleri, onlar için çaba gösterilmeyecek doğal bir tavidir. Geçmiş ve gelecek ayırımını oluşturan türde bir zaman algısının meydana gelmesi, ekinleri ekme, işleme ve toplama gereği nedeniyle tarım ile birlikte ortaya çıkmış bir zorunluluktur. Aynı şekilde dilin ortaya çıkması ve düşüncenin sembolleştirilmesi insanlık tarihi için henüz yeni bir oluşum sayılabilir. Sayı kavramı da toprağın mülkiyet nesnesi olarak görülmediği bir dönemde tümüyle anlamsızdır. Dilin, sayının ve zamanın ortaya çıkışı, dünya ile kurulan ilişkideki yabancılaşmanın başlangıcıdır. Bu araçlar sayesinde insan ile insan olmayan varlıklar arasındaki ilişki, bir hiyerarşi ilişkisine dönüşmüştür.¹

Yabanıl insanın doğayla, kendisini ondan ayırmadan kurduğu bu ilişki biçiminin aklın gelişiminin yetersizliği ile ilgili olmadığına dair yeni çalışmalar ortaya çıkmaktadır². Bu çalışmalar avcı toplayıcı insanların beyin kapasitesinin bugün bizim sahip olduğumuz kapasiteye eşdeğer olduğunu öne sürer:

“Zekâ teorisi tamamen avutucu ve ırkçı bir rasyonelleştirmedi: Yeterince zeki olan insanların ille de bizimki gibi bir yaşam kuracaklarını varsaydığı için avutucudur. Günümüzde ilkel yaşam biçimini tercih eden insanların, başka bir yaşamı sürdürmeyecek kadar aptal olduklarını varsaydığı için de ırkçıdır. Bu mantık şunu demeye getiriyor; eğer o insanlar yeterince akıllı olsalardı, onlar da bizler gibi asfalt, ağaç testeresi ve hapishane icat ederlerdi.”³

Yabanıl insanın zekâsındaki gelişmemişliğe ve sürekli savaş halinde yaşadıklarına dair yanılı, Batı biliminin ve tarihinin gücünü ve meşruiyetini sağlama almasına yol açmıştır. Böylece bilimin, ilerlemenin tek ve gerçek aracı olduğu inancı güç kazanmış ve bilimsel ilerlemenin yol açtığı zararlar bu inanç sayesinde görmezden gelinebilmiştir.

İnsan ile dünya arasındaki ilk kopma, tarımın ve mülkiyetin ortaya çıkması ile yaşanmıştır. Böylece insanlar arasındaki bütünlük ve Biz algısı da zedelenmiş ve hiyerarşiye dayalı bir toplumsal örgütlenme doğmuştur. Rousseau'nun da öne sürdüğü gibi “Bu toprak benimdir” diyerek ve başkalarını da bu iddiaya inandırarak yaratılan mülkiyet, efendilerin ve kölelerin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

İnsan-doğa ilişkisinin tarihsel seyrini tüm boyutlarıyla ortaya koymak bu çalışmanın içeriğini oluşturmadığından genel paradigma değişimlerine işaret etmek amacıyla tarım devriminden

1 John Zerzan, *Gelecekteki İkel*, çev. Cemal Atilla, (İstanbul: Kaos Yayınları, 2018).

2 Bkz. John Fowlet ve Thomas Wynn tarafından yürütülen arkeolojik araştırmalar.

3 Zerzan, *Gelecekteki İkel*, 266.

doğrudan uygarlık tarihine atlama gereği duyuyorum. Bu belki de sakıncalı bir tutum. Fakat uygarlığın doğuşu ile ilgili Freud'un şu sözü üzerinde durmanın bu tutumu haklılaştıracağı düşünüyorum: "Uygarlık bana, iktidar ve baskı araçlarının mülkiyetini elde etmenin yöntemini kavrayan bir azınlık tarafından, direnen bir çoğunluğa uygulanan bir olguymuş gibi görünüyor."⁴ Tarımın ortaya çıkışı ile uygarlığın doğuşu arasında doğrudan bir ilişki vardır.

Antik Yunan, Batı felsefesinin doğduğu ve bundan sonraki gelişim seyrini belirlediği temel bir uğraktır. Pre-Sokratik filozofların doğayı düşünüşü ondaki temel ilkeyi keşfetme arzusuna dayanır. İnsan ile doğa arasındaki ilk esaslı kopuş burada karşımıza çıkar. Çünkü doğa, felsefenin konusu haline gelmiş, tarım sayesinde yaratılan sayı, dil, zaman gibi kategoriler ilk defa varlığın bütününe uygulanmaya başlamıştır. Doğa filozoflarının düşünceleri Antik Yunan'da biri Pytagorasçılık öteki ise Aristotelesçilik olmak üzere 2 önemli felsefenin doğuşuna ortam hazırlamıştır. Pytagorasçılık antroposantrik anlayışın ilk savunucusu olmuş, ruh göçüne olan inancı nedeniyle diğer hayvanların yenmemesi gerektiğini öne sürmüştür. Aristoteles ise varlıklar arasında doğadan kaynaklanan bir hiyerarşi olduğunu öne sürmüş ve Orta Çağ'dan geçerek bugün hâkim paradigmayı şekillendirmede önemli bir paya sahip olmuştur. Aristotelesçilikten ve Hristiyanlıktan beslenen Orta Çağ felsefesinin doğaya karşı tutumunu en iyi, bu felsefenin bir temsilcisi olan Thomas Aquinas'ın düşüncelerinde görürüz:

"Bir şeyi amacına uygun olarak kullanmakta hiçbir günah yoktur. Dünya düzeni öyledir ki, kusurlu olanlar kusursuz olanlar içindir... Bitkiler gibi sadece yaşayan şeylerin bütünü hayvanlar için ve bütün hayvanlar da insanlar içindir. Bundan dolayı filozofun belirttiği gibi, insanların bitkileri hayvanların iyiliği için ve hayvanları insanların iyiliği için kullanması yasak değildir."⁵

Modern döneme geldiğimizde Kopernik'in Güneş merkezli evren modeli ile beraber, Aristoteles'ten beri hüküm süren insan merkezliliğin ortadan kalkmış olacağını düşünmek mantıklı görünüyor. Fakat bir kez daha dünyanın mantıklı olana göre dönmediği gerçeği ile karşılaşyoruz. Bilimsel gelişmeler bu dönemde, insanın kendisini geometrik dille yazılmış kullanma kılavuzuna göre evreni avuçları içine alabilecek meşru bir kullanıcı olarak görmesine yol açmıştır. Bacon, bilimsel yöntem sayesinde elde edilecek bilginin doğanın hükümdarı olmak adına sağlayacağı sonsuz faydadan söz ederken, Descartes bu bilginin yalnızca insan varlıklarına açık olduğunu öne sürmüştür. Bu dönemde sayıların dili, evrenin dili olarak görülmeye başlanmıştır. Eğer evren bu dili kullanmıyorsa, onun konuşmadığı ve sessiz kaldığı varsayılmıştır. Descartes ile birlikte ortaya çıkan bu kavrayış, bugün dünyayı düşünüşümüzde büyük ölçüde etkilidir. Bilimsel ilerlemeye ve insan aklına duyulan sonsuz güven, doğanın ve insan haricindeki canlıların sömürgeleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu anlayıştan itibaren tarım devrimi ile doğa ve insan arasında açılan yarık kapanması oldukça zor şekilde genişlemiştir. Orta Çağ'a hâkim din kurumu hâlihazırda, varlıkların

4 Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, (New York: 1955), 10.

5 Thomas Aquinas'ın Filozof diyerek kastettiği kişi elbette Aristoteles'tir. Bkz. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, Translated by Fathers of The English Dominican Province, Erişim 30 Nisan 2020, ([http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_\[2\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_[2],_EN.pdf)) .

insanın kullanımı için mevcut bulunduğunu öne sürüyordu. Bu iddia Modern dönemden itibaren artık bilimin ve aklın da desteğini kazanmış oldu. Böylece insanın yeryüzünün sahibi olduğu düşüncesi dört bir yanından kuşatılmış oldu. Bu durumda aksi bir iddia, yani insanın yeryüzünün yalnızca bir ögesi olduğu iddiası, yalnızca saçma değil aynı zamanda gülünç bir yapıya büründürüldü.

Bilimsel ilerlemeye duyulan güven, aklın iddialarının yalnızca bilimsel olma koşuluyla kabul görmesi sonucunu doğurdu. Pozitivizm ile birlikte bilimsel olmayan düşünceler metafizik ilan edilip bir köşeye atıldı. Fakat burada gözden kaçırılan şey, bilimsel olmanın ne anlama geldiğine dair nesnel bir ölçünün olmayacağıdır. 1962 yılında Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı çalışması ile bilgiye bilimsel olma niteliğini yükleyen şeylerden birinin de bilim insanları topluluğunun inanç ve kanaatleri olduğunu ortaya koydu. Bu, bilimsel ilerleme düşüncesine indirilmiş büyük bir darbedir. Görecilikle suçlanan fakat bu suçlamayı her fırsatta reddeden Kuhn, bilimsel kuram seçiminin evrensel ölçülere vurulamayacak bir işlem olduğunu öne sürüyordu. Kuram seçimindeki rasyonellik matematiksel ölçülere vurulamaz. Daha iyi olan kuramı seçmeye yarayan ölçütler birer kural gibi değil, daha çok değer yargıları gibi işler.⁶

Bugün doğanın insanın sömürsünü bekleyen bir nesne olduğu iddiasına modern dönemde olduğu kadar kesin bir şekilde inanıyor değiliz. Çevre sorunlarının görmezden gelinemeyecek bir raddeye ulaşmış olması bize bir şeylerin yanlış gittiğini düşündürüyor. Bu nedenle ekosistemi bilimin alanından felsefenin alanına taşımanın ya da en azından felsefeyi de bilimin ekosistemi ele alış tarzında etkin kılmanın gerekli olduğunu görüyoruz. İnsan olmayan varlıklar ve bir bütün olarak doğa ile kurduğumuz ilişkinin kusursuz bir ilişki olmadığı artık açık. Bu ilişkiyi düzenlemeye veya değiştirmeye yönelik çeşitli yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

3. Çevre Etiği Yaklaşımları

Bu yaklaşımları insan merkezli (antroposantrizm), canlı merkezli (biyosantrizm) ve çevre merkezli yaklaşımlar olarak 3 ana ekseninde incelemek mümkündür.⁷ İnsan merkezli yaklaşım, doğayla kurulan ilişkiyi insanın ön planda olduğu bir çerçeveden ele alır. Başka deyişle bu yaklaşım içerisinde, insan ile insan olmayan varlıklar arasındaki bir çatışma durumunda öncelik insanın çıkarlarına verilir. İlişkideki etik boyut da böylece insan merkezli bir çerçeve ile sınırlandırılır. Sözelimi hayvanları ve hayvansal ürünleri yemenin protein alımı için zorunlu olmadığını öne süren çalışmalar ortaya çıktığında bile bu ürünleri tüketmeye devam etmekte etik bir problem görülmez. Çünkü insan varlığı, diğer türlere göre hiyerarşik bir üstünlüğe ve onun damak zevki, diğer türlerin yaşama isteğinin üstünde bir değere sahiptir. Bu yaklaşımdaki probleme Richard Routley, 'son insan' örneği ile işaret etmiştir. Routley, gezegende son insan olarak kaldığımızı ve elimizde kendimizle beraber tüm gezegeni yok edecek bir butonu tuttuğumuzu varsaymamızı ister ve bu durumda butona basmakta etik olarak yanlış herhangi bir şeyin olup olmadığını sorar. Ona göre antroposantrik tutum, bu şartlar altında butona basmanın neden yanlış olduğunu

6 Nilüfer Kuyaş, Thomas S. Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabına sunuş, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2005), 47.

7 Fehmi Ünsalan, "Küresel Ekolojik Kriz ve Felsefe: Paradigmadan Kaçış Mümkün Mü?", *Alternatif Politika 1* (2019): 95.

açıklayamaz.⁸ Çünkü antroposantrik tutum doğaya, onun kendinde değeri açısından değil, kullanım değeri açısından yaklaşır. Tüm sınırlılıklarına rağmen bu yaklaşım ilk defa çevre sorunlarına dair bir sorumluluk alanı belirlemesi bakımından son derece önemlidir.

Routley'in örneğindeki butona basmanın yanlışlığını açıklamak için canlı merkezli ve çevre merkezli yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Canlı merkezli yaklaşım (biyosantrizm), insan ile insan olmayan varlıklar ve gezegen arasındaki ilişkiyi modern akıl merkezliği bırakarak kurmak gerektiğini düşünür. "Daha zeki olmak bir insana başka insanları kendi amaçları doğrultusunda kullanma hakkı vermiyorsa, nasıl olur da genel olarak insanlara insan olmayanları sömürme hakkı verebilir?" şeklindeki kayda değer soru gün yüzüne çıkar. Yaşayan varlıklar arasındaki ilişkinin bir parça-bütün ilişkisi olduğu ve her parçanın özgül farklılıklarına rağmen eşit derecede değerli olduğunu savunulur. Biyosantrik yaklaşımlar Peter Singer'in türsel olmayan etiği ve Arne Naess'in derin ekolojisi gibi çeşitli kuramları içerse de bunların her birinin temel anlayışı, Aldo Leopold'un toprak etiği düşüncesine dayandırılabilir. Leopold, doğanın bütün olarak bir tür bilince sahip olduğunun, bu bilincin akılsal bilinci kapsasa da daha geniş bir bilinçlilik olduğunun ve bu yüzden doğanın kendinde bir değere sahip olduğunun görülmesi gerektiğini savunur.¹⁰ Bu nedenle toprağı da içine alacak yeni bir etik yaklaşım geliştirilmelidir. Doğanın içindeki tüm varlıklarla beraber bütüncül bir özne olarak kabul edilmesi gereklidir. Dolayısıyla yalnızca insanlara değil, tüm varlıklara karşı ahlaki bir tutum göstermek, böyle bir tutum için kendimizi yetiştirmek ve değiştirmek zorunludur.

Çevre merkezli yaklaşım ise biyosantrizmi çevresel sorunların kaynağındaki toplumsal yapılanmayı görmezden gelmekle ve sorunun tek kaynağını insan psikolojisine dayandırmakla suçlar. Çevre sorunları yalnızca etik değil aynı zamanda politik de bir sorundur; çünkü çevre doğa ile insan arasındaki dönüştürücü ilişki ile karakterize olur. Bu yaklaşım içerisinde Bookchin, toplumsal ekolojinin savunuculuğunu yapmış ve doğayı da içine alacak bir toplumsal yapılanmanın inşasını gerekli görmüştür.¹¹ Gene bu yaklaşım içerisinde ekofeminizm, sorunun ataerik toplumsal yapılanmadan kaynaklandığını ve çözümün bu yapılanmayı değiştirmekten geçtiğini ortaya koymuştur.

Çevre merkezli yaklaşımların sorunu politik çerçevede ele alması her ne kadar önemli bir adım ise de bu yaklaşımın gerekli gördüğü dönüşümlerin doğa- insan ilişkisinde radikal bir değişikliği gerektirdiği açıktır. Çevre merkezli yaklaşıma, biyosantrizmi öteleyerek ulaşmaya çalışmak, antroposantrik tutumu sürdürmekten başka bir işe yaramayacaktır. Başka deyişle öncelikle doğa ile olan ilişkimizde yeni bir konuma yerleşmemiz gerekir. Ancak bu konuma yerleştikten sonradır ki toplumu yeniden düzenleyerek birtakım değişikliklere gitmek mümkün olur. Nasıl ki paradigma değişimi bir sürecin değil bir devrimin ürünüdür; biyosantrik bir perspektif için de eski kavrayışları geride bırakmak, eski kavrayışın (antroposantrizm) cevaplayamadığı sorularla yüzleşmek gerekir.

8 Katie McShane, "Environmental Ethics: An Overview". *Philosophy Compass* 413 (2009): 407-408.

9 Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005), 43-44.

10 Aldo Leopold, *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation From Round River*, (New York: Ballantine Books, 1970), 147.

11 Murray Bookchin, *Social Ecology and Communalism*, (Edinburg: AK Press, 2006), 44.

4. Radikal Bir Biyosantrik Tutum Olarak Derin Ekoloji

Derin ekoloji yaklaşımı 1962'de Rachel Carson tarafından yazılan *Silent Spring* kitabı ile kendisini göstermeye başlamıştır. Carson'ın fikirleri, temel varsayımlarını ortaya koyarak derin ekolojiye yön vermiştir. Fakat bu yaklaşımın ana ilham kaynağı Leopold'un toprak etiği düşüncesidir.¹² Bu yaklaşıma en önemli katkısı Norveçli filozof Arne Naess yapmıştır. 1972 yılında yapılan Üçüncü Dünyanın Geleceği Konferansında ilk kez öne sürdüğü sığ ekoloji- derin ekoloji ayrımı ile derin ekolojinin sistemleştirilmesinde etkili olmuştur. Arne Naess'in yanı sıra Bill Devall, George Sessions ve Beat kuşağı şairlerinden Gary Snyder da derin ekolojiden yana tavır almışlardır.

Naess, sığ ekoloji ve derin ekoloji ayrımını tabloda görüldüğü gibi karşılaştırmaktadır:¹³

Sığ Ekoloji	Derin Ekoloji
Doğadaki çeşitlilik, insanlar için değerli bir kaynaktır.	Doğadaki çeşitlilik, kendisi için değer taşıır.
İnsan için olmayan değerden söz edilemez.	Değeri sadece insan için görmek, ırkçı bir önyargıdır.
Bitki türleri tarım ve tıpta insanların yararına kullanıldığı için değerlidir.	Bitki türleri korunmalıdır. Çünkü onların değeri insanların yararına olmakta değil, kendi özlindedir.
Kirlenme eğer iktisadi gelişme ve büyümeyi engelliyorsa durdurulmalıdır.	Kirlenmenin durdurulması iktisadi gelişmeden önce gelir.
Gelişen toplumlardaki nüfus artışı, doğal dengeyi tehlikeye sokmaktadır.	Dünya nüfusunun artışı doğal dengeyi tehdit etmektedir. Ama gelişmiş ülkelerin nüfusu ve faaliyetleri daha tehlikelidir.
Kaynak, insan için yararlı olan anlamına gelir.	Kaynak bütün yaşam için kaynaktır.
İnsanlar yaşam seviyelerinde geniş çaplı bir gerilemeye razı olmazlar.	İnsanlar aşırı gelişmiş milletlerin yaşam seviyesinin düşmesine değil, genel yaşam niteliğinin düşmesine razı olmamalıdır.
Doğa acımasızdır ve böyle olması gereklidir.	İnsanlar da acımasızdır, ama böyle olması gerekmez.

Sığ ekolojik yaklaşımın ilkeleri antroposantrik tutumun ürünüdür. Bu yaklaşıma göre doğadaki çeşitlilik, insan için sağladığı fayda bakımından değerli görülür. Oysa derin ekoloji, insan merkeziliğin çeşitliliğin gerçek yapısını kavramada yetersiz olduğunu düşünür. Sığ ekolojinin perspektifinden baktığımızda, çeşitliliğin insan faydasını tehdit ettiği durumda müdahale edilir. Sözelimi kıyılarda çoğalan aslan balıklarının, insanların tükettiği balıkların soyunu tehdit etmesi durumunda duruma müdahale edilir ve aslan balıkları oradan 'temizlenir'. Sığ ekolojide insan kendisini ekosistemin bir parçası olarak değil, onun düzenleyicisi olarak görür. Aslan balığı istilası yalnızca insan aleyhine değil, diğer balıklar aleyhine de bir tehdit oluşturabilir. Fakat derin ekolojik yaklaşımda bu duruma aslan balıklarını öldürerek müdahale etmek kabul edilebilir bir durum değildir. İnsan, doğanın dengesini düzenlemede söz sahibi değildir. Derin ekolojik yaklaşım öncelikle insandan kaynaklanan sorunların ortadan kaldırılmasını hedefler. Bu hedefin gerçekleştirilmesi durumunda doğanın kendi dengesini bulacağı düşünülür. Derin ekolojide doğa ile bütünleşmeye dayalı bir ahlaki değerlendirme söz konusudur.¹⁴

12 George Session, *Deep Ecology For The 21st Century*, (Boston: Shambhala, 1995).

13 Günseli Tamkoç, "Derin Ekolojinin Genel Çizgileri", *Derin Ekoloji*, (İzmir: Ege Yayınları, 1994), 99.

14 İsmail Gökdayı, *Çevrenin Geleceği*, (Ankara: Türkiye Çevre Vakfı Yayını, 1997), 176

Sığ ekoloji, insanın tepede olduğu bir hiyerarşi üzerinden ahlaki değerleri inşa ederken, derin ekoloji bu tür bir hiyerarşiyi reddeder. Bu nedenle derin ekoloji, böyle bir hiyerarşi üzerinden oluşturulmuş etik kavrayışa dayanan hukuki kavrayışı da reddeder. Cullinan, evrende hak sahibi varlığın yalnızca insan olmadığı, yeryüzünün tüm üyelerinin yeryüzü hukukunun öznelere olduğu ve bu hukukun getirdiği sorumluluklara göre davranılması gerektiğini ortaya koyar.¹⁵ Bir nehrin taşması ve nehir kenarındaki yerleşimlere zarar vermesi durumunda, nehrin doğasında taşmanın da bulunduğu ve hukuki sorumluluğun nehir kenarına yerleşim kuran kişilere ait olduğunun kabul edilmesi gerekir. İnsanın nehre önceliğini savunmak, insanın kendisini tepede konumlandığı yapay bir hiyerarşiden doğan bir yanılıdır.

Sığ ekoloji, doğadaki varlıklara araçsal değeri bakımından değer verirken, derin ekoloji varlıkların kendi içsel değerini kabul eder. Bir canlı, insan için olan kullanım değerine bakılarak değerlendirilemez. Her canlı yeryüzünün bir üyesi olmak bakımından değerlidir. Tarımda ve tıpta insanların yararına olmayan türde bitkilerin çeşitliliğini ve fazlalığını azaltmak, insanların yararına olan türde bitkilerin çeşitliliğini ve fazlalığını artırmak sömürü ve tahakküm ilişkisi yaratmak anlamına gelir.

Sığ ekolojide çevre kirliliği insanları rahatsız ettiği sürece bir problemidir. Derin ekolojide ise çevre kirliliğinin engellenmesi için insanları rahatsız edecek düzeye gelmesine gerek yoktur. Sığ ekoloji, insanları rahatsız eden kirliliğin teknolojik olanaklar ile ortadan kaldırılabileceğini, bu kirliliğin az gelişmiş ülkelere taşınabileceğini ve bu sayede kirliliğin yoğunluğundan kaynaklanan problemlerin çözülebileceğini iddia eder. Derin ekolojiye göre ise kirlilik ihracı suçtur. Kirliliğin ötelenmesi veya yavaşlatılması için değil, engellenmesi için çalışılması gerekir. Bu hem insanlara hem insan olmayan canlılara yönelik, yani çevreye yönelik bir sorumluluktur. Derin ekolojiye göre çevre yalnızca havadan, sudan, topraktan ibaret değildir ve insansal çevreden daha geniş bir alana, tüm doğal sisteme işaret eder.¹⁶

Sığ ekoloji de derin ekoloji de insan nüfusundaki artışın doğal dengeyi bozduğunu düşünür. Fakat sığ ekoloji gelişmemiş ülkelerdeki nüfus artışının azaltılması gerektiğini düşünürken, derin ekoloji gelişmiş / gelişmemiş tüm ülkelerdeki nüfus artışının azaltılması gerektiğini savunur. Çünkü her bölgenin bir taşıma kapasitesi vardır ve bu aşılmamalıdır.¹⁷ Derin ekolojide nüfus artışının asıl sorumlusunun gene de (sanayileşmenin yarattığı olanaklar ve yayılma imkânları nedeniyle) gelişmiş ülkeler olduğu düşünülür. Gelişmiş ülkeler, doğal kaynakların ortadan kalkacak denli fazla tüketilmesinin başlıca sorumlusudur.¹⁸

15 Cormac Cullinan, *Vahşi Hukuk: Bir Yeryüzü Adaleti Bildirgesi*, çev. Meral Güneşdoğmuş, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014).

16 Arne Naess, "The Shallow and The Deep, Long-Rage Ecology Movements: A Summary", *Deep Ecology for the 21st Century*, Hazırlayan George Sessions, (London and Boston: Shambala Publication, 1995), 151.

17 Her bölgenin bir taşıma kapasitesi olduğu düşüncesi, küçük ölçekli toplumların yaratılması önerisinde bir kere daha gündeme gelir. David Pepper, *Modern Environmentalism*, (London: Routledge, 1999),26.

18 Hasan Ünder, *Çevre Felsefesi*, (Ankara: Doruk Yayınları, 1996), 197.

Kaynakların korunması, sığ ekoloji için insan türünün daha fazla tüketimine olanak sağlanması açısından önemlidir. Derin ekolojik yaklaşım ise kaynakların insan kullanımına amade olmadığını öne sürer. İnsanların ihtiyaçları ile kaynakların kullanımı arasındaki ilişki, insan olmayan canlıların da gözetileceği şekilde yeniden kurulmalıdır. Kaynak sömürüsü doğaya ve canlılara karşı işlenmiş bir suçtur.

Sığ ekolojik yaklaşım için derin ekolojinin sömürüyü azaltma önerileri anlamsızdır, çünkü insanlar yaşam şartlarının düşmesine razı olmaz ve mevcut durumun en uzun şekilde nasıl sürdürülebileceğini sorarlar. Oysa derin ekolojiye göre mevcut sömürü durumu er ya da geç sona erecektir. Henüz imkân varken rahatımızdan ödün vermek ve her canlının eşit imkânlarla sahip olacağı bir dünya için uğraşmak en makul seçenektir.

Sığ ekolojik yaklaşımı savunanlar, sömürünün doğanın bir gereği olduğunu, bu nedenle insan sömürüsünün de doğal olduğunu savunurlar. Kendisini doğadan ayırıp onun kullanıcısı haline getiren insanların, nasıl olup da doğadaki varlıkların tutumlarını kendi ahlak ilkeleri haline getirdiklerini görmek şaşırtıcıdır. “Savaş muhtemelen insanlar için ‘doğal’dır (çok sayıda toplum çok farklı koşullar altında ve çok uzun bir tarih dönemi boyunca savaşa karıştı), ama ben sırf doğaya uygun davranacağım diye savaşa gitmem.”¹⁹ Aslanın geyiği avlamasında bir zalimlik yoktur. Fakat insanın geyiği avlaması, mezbahalar üretmesi, doğayı katletmesi zalimcedir ve böyle olmasına gerek yoktur.

Derin ekolojik yaklaşım aynı zamanda kültürel olarak çeşitliliği savunur. Gelişmemiş ülkelerin Batılılaştırılmasına karşı çıkar. Yerel kültürel zenginlikler, yaşam biçimlerindeki çeşitliliğe işaret eder:

“Gelişme anlayışlarında ortaya çıkacak kültürel çeşitlilik doğayla uyumlu gelişme seçeneklerinin de artmasını sağlayacaktır. Bu anlamda doğal çeşitliliğe aykırı tek kültürlü yapılanmanın çok kültürlü bir yapıya dönüşmesi hedeflenmektedir.”²⁰

Görüldüğü gibi derin ekolojik yaklaşım insan dünyasını doğal dünyanın bir parçası olarak görmektedir. İnsan dünyasının kültürel çeşitlilik sayesinde doğal dünyanın çeşitliliğine yaklaştırılabileceğini ve böylece insan-doğa arasındaki yarılmının da iyileştirilebileceğini düşünmektedir. Derin ekolojideki bu çoğulcu yaklaşım onun doğayla kurulması gerektiğini öne sürdüğü yeni ilişkinin tek boyutlu bir ilişki olmaması anlamına gelir.

Arne Naess ve George Sessions, derin ekolojinin ilkelerini şu şekilde formüle eder:²¹

1. Yeryüzündeki insanların ve insan olmayan hayatın iyi durumda olması ve serpilip gelişmesi, kendinde geçerlidir-içsel bir değere sahiptir. Bu değerler, insan olmayan dünyanın insanın amaçları için yararlı olmasından bağımsızdır.

19 Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, 304.

20 Fatih Kırışık, “Ekolojik Sorunların Çözümünde Derin Ekoloji Yaklaşımı”, *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (2013): 285.

21 Arne Naess, “Derin Ekolojinin Temelleri”, *Derin Ekoloji*, Der. Günseli Tamkoç, (İzmir: Ege Yayınları, 1994).

2. Hayat formlarının zenginliği ve çeşitliliği, bu değerlerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunur. Bu zenginlik ve çeşitlilik, aynı zamanda kendi içinde değerlidir.
3. Hayati ihtiyaçlarını karşılamak dışında, insanların bu zenginliği ve çeşitliliği azaltmaya hiçbir hakları yoktur.
4. İnsan hayatının ve kültürlerinin serpilip gelişmesi, insan nüfusunun ciddi ölçüde azaltılmasıyla mümkün olabilir. İnsan olmayan hayatın serpilip gelişmesi de daha az bir insan nüfusunu gerektirir.
5. Hali hazırda, insanın insan olmayan dünyaya müdahalesi aşırı düzeydedir ve durum kötüleşmektedir.
6. Dolayısıyla politikalar değişmelidir. Değişen politikalar, temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkileyecektir. Böyle bir değişikliğin getireceği sonuç, mevcut durumdan derin bir biçimde farklı olacaktır.
7. İdeolojik değişiklik, gittikçe yükselen bir hayat standardını hedeflemekten ziyade, esas olarak hayatın niteliğini değerli kılma (içsel değer taşıyan konumlarda yer alma) yönünde olacaktır. Büyüklük/irilik ile yücelik arasındaki farka ilişkin derin bir bilinç oluşacaktır.
8. Yukarıda ifade edilen hususlara katılanlar, gerekli değişiklikleri gerçekleştirmeye alışmakla doğrudan ya da dolaylı olarak yükümlüdürler.

Arne Naess derin ekoloji görüşünü ekoloji kavramı altında ifade eder. Ekoloji, ekolojiden bir bilim değil, bilgeliğin olması bakımından ayrılır. Ekolojik yaklaşım doğa ile kurulan ilişkinin bir bilen/bilinen ilişkisi olmaktan çıkarak bütüncül bir kavrayışa dayanması anlamına gelir. Bilimin kısıtlayıcı çerçevesi ekolojik yaklaşımda terk edilir. Naess çoğunlukla ekolojinin mistik ve dinsel bir öğretisi olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, ekolojinin doğayı geleneksel özne-nesne kalıpları ile ele almayı bırakarak yeni bir ilişkinin çerçevesinde değerlendirmesidir. Başka deyişle ekoloji gerçekten de bilimsel bir nitelik taşımaz. Fakat ekolojinin değeri tam da burada yatar. Doğayı nesne olmaktan çıkarıp onu içerisindeki tüm tekil özneleri kapsayan bir bütüncül özne olarak ele almak demek, kurulan ilişkinin de bilinen nesne ile bilen özne ilişkisinden çıkması demektir. “İnsan ile doğa bütünlüştürülerek doğa Gaia olarak kişileştirilmekte, doğaya bir benlik verilmektedir.”²² Naess’in ekolojinin odağı, doğa ile ilişkimizi biçimlendirecek yeni ahlaki ölçütler sunmanın ötesinde, bu ilişkinin kendisini yeniden tanımlamak, doğaya ve gerçeklik duyumuza dair farklı bir deneyim oluşturmaktır.²³ İnsan olmanın, toplum olmanın, yaşamının yeni bir anlamını inşa etmektir. Nietzsche, bir decadance (çöküş) durumundan çıkmanın ancak yeni değerlerin inşa edilmesi ile ve bu değerlerin

22 Hasan Yaylı, Vasfiye Çelik, “Çevre Sorunlarının Çözümü İçin Radikal Bir Öneri: Derin Ekoloji”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2011): 372.

23 E. Cavazza, “Environmental Ethics as a Question of Environmental Ontology: Naess’ Ecosophy T and Buddhist Traditions”, *De Ethica, A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics* Vol 1:2 (2014): 28.

güç kazanması ile mümkün olduğunu öne sürmüştü.²⁴ Fakat bu yeniden değerlendirme faaliyeti a'ya b demeye başlamanın ötesinde, a ile b'nin anlamlarında toptan bir başkalaşmaya gerek duyar. Naess'in bilimsel tavrı bir kenarda tutmakla beraber, doğa ile ilişkide belirleyici rolü canlı merkezli bir tutuma vermesinin önemi tam da burada yatmaktadır.

Naess'in ekosofisinin temel ilkeleri kendini gerçekleştirme ve biyosferik eşitliklerdir.²⁵ Kendini gerçekleştirme, sahip olunan potansiyeli hiçbir engelle karşılaşmaksızın veya karşılaşılan engellerin üstesinden gelerek ortaya koyabilmektir. Bu düşüncede ondaki Budist felsefenin etkisini görürüz. Naess bir adım daha atar ve kendini gerçekleştirmede ortaya koyulan potansiyelin diğer varlıklarla olan bir ayırım temelinden oluşmadığını, benlik ile ötekiliğin birbirine bağlı olduğunu öne sürer. Böylece doğayla veya doğadaki varlıklarla olan karşılıklı bağımlılığa işaret eder. Bu bağımlılık görmezden geldiği sürece kendini gerçekleştirme ve ekosofik bir konuma yerleşmek mümkün olmayacaktır. Elbette kendini gerçekleştirme yalnızca insana özgü değil, tüm canlılara özgüdür. Bu nedenle kendini gerçekleştirme ile biyosferik eşitlik ilkeleri yakın ilişki içerisinde. Kendini bulmanın en üst noktası çeşitlilikteki birlik duygusunu deneyimlemek, en alt noktası ise kişinin her şeye yabancılaştığı egoizmdir.²⁶ Dolayısıyla kendini gerçekleştirmenin en üst noktasında insanın doğanın her bir parçasını uzvu olarak duyumsadığı, aynı şekilde kendisini de doğanın bir uzvu olarak duyumsadığı bir deneyim söz konusudur. Bu deneyim mistik bir aydınlanmayı gerektirir gibi görünse de Devall'a göre bu deneyim kişinin kendisini mekân ile özdeşleşmeye eğitmesi sayesinde mümkün olur.²⁷ Burada sanırım ne ölçülebilir bir zaman ve mekân anlayışına ne de sembolik dile sahip olan avcı toplayıcıların yaşam biçimleri söz konusu edilebilir. İnsanın duygu ve düşüncelerinin sembolleştirilerek bölünmesi doğadan yabancılaşmanın temel nedenlerinden biridir. Bu sembolleştirmeye yol açan şeyin tarımdan kaynaklanan mülkiyet ilişkileri ile zamanın ve mekânın bölünmesi ve sembolik dilin yaratılması olduğundan söz etmiştik. Ben ve Ben olmayan ayırımının doğması tarımla beraber başlayan 10 bin yıllık bir dönemin eseri ise insanlığın çok daha uzun zamanlar boyunca farklı bir deneyim içerisinde olması, ekosofik yaklaşımın benimsenmesinin imkânsız olmadığını gözler önüne serer.

Derin ekoloji mekanik dünya anlayışının yerini ekolojik anlayışa bırakacağını savunur. Bunun için sade yaşamak, sınırsız büyüme arzusuna son vermek, küçük ölçekli topluluklar kurmak, politikayı insan, toplum ve doğanın karşılıklı ilişkisi olarak düşünmek, şiddeti tamamen reddetmek ve sosyal sorumluluk ve yardımlaşma projelerine ağırlık vermek, yerli bitki ve hayvanların kendi alanlarında yaşamalarını sağlamak ve alanlarını iyileştirmek gibi öneriler öne sürer. Bu önerileri gözeterek 1980 yılında Dave Foreman tarafından Earth First isimli bir oluşum kurulmuştur. "Earth First'ün en belirgin söylemi toplumsal hayatın ekolojik öncelikler kapsamında yeniden düzenlenmesi olmuştur."²⁸ Bu kuruluşun çözüme yönelik önerileri ve kazandıkları kamuoyu desteği dikkate şayandır.²⁹ Derin ekolojik yaklaşımı eylem boyutuna geçiren tek kuruluş Earth

24 Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, (İstanbul: Say Yayınları, 2017).

25 Tuncay Önder, *Ekoloji, Toplum ve Siyaset*, (Ankara: Odak Yayınları, 2003), 157.

26 Bill Devall, "Ekolojik Benliğimiz", *Derin Ekoloji*, Der. Günseli Tamkoç, (İzmir: Ege Yayınları, 1994), 56.

27 Devall, "Ekolojik Benliğimiz", 55.

28 Fatih Kırışık, "Ekolojik Sorunların Çözümünde Derin Ekoloji Yaklaşımı", 294.

29 Mehmet Akif Özer, "Derin Ekoloji", *Çağdaş Yerel Yönetimler 4* (2001): 76.

First değildir. Dünyanın pek çok yerinde derin ekolojinin sistemleştirerek ilkelerini sunduğu tavrın örneklerini görmek mümkündür. “Çok diren, az boyun eğ” sloganının da gösterdiği gibi derin ekolojiyi benimseyenler, insanların ve toplumların teknolojik araçların kullanımı ile doğayı sömürgeleştirmesine direnmiş, bu sömürgeleştirmenin kaynağını oluşturan ilerleme yanılışına karşı çıkmışlardır.³⁰

Derin ekolojik yaklaşım elbette ki kusursuz değildir. Fakat derin ekoloji, kendisine yöneltilen eleştirileri dikkate alarak iyileşme potansiyeline sahiptir. Her şeyden önce derin ekolojik yaklaşımın önerdiği şey, yani doğaya karşı tavrımızda radikal bir değişikliğe giderek kendimizi doğanın sahibi değil, bir ögesi olarak konumlandırmanın gereği görmezden gelinemez. Özellikle doğa ile olan ilişkimiz bu denli bir yabancılaşma içindeyken ve bu ilişkiyi mevcut haliyle sürdürmenin getireceği korkunç sonuçlar apaçık bir şekilde karşımızda duruyorken, derin ekolojinin önerdiği radikallikte bir biyosantrizmin olanağını görmezden gelemeyiz.

Derin ekolojiye yöneltilen eleştirilere kısaca da olsa değinmek bu tutumdaki sorunları yanları düşünmek bakımından bize iyileştirici bir perspektif sunar:

Her şeyden önce derin ekoloji felsefi-bilimsel bir öneri sunmaktan ziyade mistik bir inanç yaratmakla suçlanmıştır. Fakat bu suçlamanın felsefeyi ve bilimi özne-nesne ikiliğine dayandıran ve düşünceyi antroposantrik öncelikle inşa eden bir düşünüşün ürünü olduğunu göstermiştik ve derin ekolojiyi tam da bu sebeple önemsememiz gerektiğini öne sürmüştük. Derin ekolojinin kavrayışımızı biyosantrik bir odağa kaydırmamızı mümkün kılacak önerileri ne ütöpik ne de mistiktir. Bu önerilerin meşruiyetini insanın doğayla kurduğu ilişki özelinde inşa etmesi onun bilimsel değerinden çok şey eksiltse de felsefi değerinden bir şey eksiltmemektedir.

Bir başka eleştiri, derin ekolojinin doğadaki her varlığın biyosferik eşitliğini öne sürerken antroposantrik bir biçimde insansal dünyaya ait hak, değer gibi kategorileri doğaya atfetmesine yöneliktir. Bu anlamda derin ekoloji biyosantrizmi tam da insan merkezci bir konumdan savunmaktadır.³¹

Ayrıca derin ekolojinin insanı doğadan ayırdığı ve tam da karşı olduğu şeyi yaklaşımının temelinde aldığı iddia edilmiştir. Benzer şekilde doğanın da bütünüyle doğal olduğunu ve tarihsel toplumsal bir süreçten muaf olduğunu varsayması nedeniyle eleştirilmiştir.

Bu eleştirilerden en önemlisi de derin ekolojinin toplumsallık boyutunu göz ardı etmiş olmasıdır. Buna göre derin ekolojinin doğanın sömürsünde etkili bir payı olan ve biyolojik eşitliğin sağlanmasının önündeki en büyük engel olan toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri göz ardı etmiştir.³² Bookchin'e göre sorunun kaynağı toplumsaldır ve öncelikli olarak toplumsal yapılanmaya odaklanmak ve konfederasyonel topluluklar oluşturmanın imkânını sorgulamak

30 Bill Devall, “Ekoloji Politikası”, *Derin Ekoloji*, Der. Günseli Tamkoç, (İzmir: Ege Yayınları, 1994), 20.

31 Bilge Kağan Şakacı, “Değer Kavramı Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımının Çözümlemesi”, *Mülkiye Dergisi* 37 (2013): 25.

32 Carolyn Merchant, *Radical Ecology*, (New York: Routledge, 1992), 103.

gerekir.³³ Bununla ilişki olarak derin ekolojinin ayrıca, nüfus fazlalığını tüketim aşırılığının asıl nedeni olarak ilan etmesi eleştirilmiştir. Doğa sömürüsünün asıl nedeni nüfus fazlalığı değil, tüketim fazlalığı ve eşitsiz gelişme ile sanayileşmedir.

Bir diğer eleştiri derin ekolojideki Spinozacı, Budizmci, avcı toplayıcı, romantik, Heideggerci, 1960ların karşı kültürü, Kızılderili kültürü vd. öğelerin onu düşünsel bir karmaşa sunan eklektik bir sistem haline getirmesine yöneliktir.³⁴

5. Sonuç

Derin ekolojik yaklaşım, çevreyi koruma niyetini insanı ve toplumu dönüştürücü önerilerle ortaya koyduğu için radikal bir harekettir. Çevre sorunlarının iyileştirilmesinin her şeyden önce yeniden ekolojik bütünlüğü kavramak ile mümkün olduğunu düşünür. Bunu sağlayacak olan ise mevcut üretim-tüketim ilişkilerinin reddedilmesi ve mevcut yapılanmayı sorgulayan yeni paradigmalardan geliştirilmesidir. Çünkü çevreye verilen zararları ortadan kaldırmak yeterli değildir. Her şeyden önce önleyici bir yaklaşımı savunmak ve zararlara neden olan tutumları sorgulamak ve değiştirmek gerekir.

Derin ekolojinin yeşil bir toplumun kurulma imkânına yönelik olumlu tavrının ve bunu sağlamak için getirdiği alternatif görüşlerin, çevre kirliliğinin, türlerin yok oluşunun, buzulların erimesinin görmezden gelinemez bir hale geldiği günümüzde ciddiye alınması son derece zorunludur. Derin ekolojik hareket, dünyayı 'kurtarmanın' toptan bir çözümünü sunmaz. Derin ekolojinin önerdiği radikallikte bir biyosantrizm, çevre korumacı bir tutum olmanın ötesinde bir dünya görüşüdür. İnsan-doğa ikiliğinin ötesine geçer ve yeryüzündeki canlılığa yönelik her kastın bizzat kendi varlığımıza yönelik olduğunu öne sürer. Doğa'yı Ben'in uzantısı olarak tarif eder ve öz-gerçekleştirim etiği gereği doğaya olan sorumluluğumuzdan söz eder.

Derin ekolojiye yöneltilen mistiklik suçlamaları, bu hareketteki Batılılaşmaya, modernleşmeye, insan merkezçiliğe, bilimsel bilginin ikincilliğine yönelik düşüncelerden kaynaklanır. Sezgisel bilginin önceliğine ve insanın doğayla olan bütünleyici ilişkisini yeniden kurması gereğine dair düşünceleri mistiklik denilerek bir köşeye atılamaz. Çünkü gerçekliğe dair anlamlı bir söylem üretme çabası olarak felsefe, bilimsel olmaya indirgenemez. Felsefe, olaylara derinlemesine bakabilmek, bu bakışı yönlendiren varsayımları sorgulayabilmek demektir. Derin ekoloji biyosantrizme yaptığı vurgu ile, insan varlıklarının ancak diğer canlı varlıkların çıkarlarını ve haklarını gözetmesiyle kendilerini gerçekleştirebileceklerine işaret eder. Antroposantrik yaklaşımların çevre sorunlarının iyileştirilmesine bir katkısı olmadığını, mekanistik dünya görüşüne dayanan eski paradigmanın bütünüyle reddedilmesi gerektiğine vurgu yapar.

Yalnızca bir 'dışarı' olarak çevrenin iyileştirilmesi adına değil, kendi varoluşumuz adına da biyosantrik bir perspektifi benimsememizin gerekli olduğunu düşünüyorum. Doğaya yönelik sömürü ve tahakküm ilişkisinin çözülmesi ve yerini biyosferik eşitlik ilkesine bırakması ile aynı

33 Murray Bookchin, *Social Ecology and Communalism*, (Edinburg: AK Press, 2006), 97-110.

34 Murray Bookchin, *Toplumu Yeniden Kurmak*, çev. Kaya Şahin, (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 24-25.

zamanda insanın insana yönelik sömürü ve tahakkümünü aşmaya yönelik bir adım atılacaktır. Yeryüzünün evimiz olmanın ötesinde, tüm bedenleri kendinde kapsayan bir beden olarak görülmesi, hak kavramının insan olmayan varlıkları da kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekir.

Çevreyi Öteki olarak görmekten kaynaklanan tahakküm ilişkileri ve yabancılaşma, bireysel mücadeleler sayesinde aşılabilecektir. Bunun için derin ekoloji, bireylerin gönüllü olarak sade yaşamayı benimsemesine vurgu yapar. Otto Weininger'in belirttiği gibi, gerçek bir özgürlük için her şeyden önce bireysel olarak savaş vermek gerekir.³⁵ Fakat derin ekolojinin yalnızca bir söylem değil, bir hareket de olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu nedenle bireylerin özgürleşme taleplerini, derin ekolojinin ilkelerini gözeterek bir eylem alanı oluşturma talepleri izlemelidir. Bu ilkeler mutlak olmadığı gibi mutlak bir itaati de gerektirmez. Üstelik derin ekolojik biyosantrizm pek çok yönden sorunlu içerikler taşıyor olabilir. Buna rağmen insanın doğa ile ilişkisi içerisinde, bu ilişkiyi iyileştirdiği, bir bütün olarak yeryüzünü gözettiği ölçüde kendisini gerçekleştirebileceği iddiaları ciddiye almaya değerdir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica*, Translated by Fathers of The English Dominican Province, erişim 30 Nisan 2020, ([http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_\[2\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_[2],_EN.pdf)).
- Bookchin, Murray. *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*. Çeviren AlevTürker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Bookchin, Murray. *Toplumunu Yeniden Kurmak*. Çeviren Kaya Şahin. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Bookchin, Murray. *Social Ecology and Communalism*. Edinburg: AK Press, 2006.
- Cavazza, E. "Environmental Ethics as a Question of Environmental Ontology: Naess' Ecosophy T and Buddhist Traditions". *De Ethica: A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics* Vol 1:2 (2014).
- Cullinan, Cormac. *Vahşi Hukuk: Bir Yeryüzü Adaleti Bildirgesi*. Çeviren Meral Güneşdoğmuş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Devall, Bill. "Ekolojik Benliğimiz". *Derin Ekoloji*. Derleyen Günseli Tamkoç. İzmir: Ege Yayınları, 1994.
- Devall, Bill. "Ekoloji Politikası". *Derin Ekoloji*. Derleyen Günseli Tamkoç. İzmir: Ege Yayınları, 1994.
- Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. New York: 1955.
- Gökdayı, İsmail. *Çevrenin Geleceği*. Ankara: Türkiye Çevre Vakfı Yayını. 1997.

35 Otto Weininger, *Söz Kalıntıları*, çev. Abdülbaki Güçlü, (Ankara: Pharmakon Yayınları, 2014), 211.

- Kırışık, Fatih. “Ekolojik Sorunların Çözümünde Derin Ekoloji Yaklaşımı”. *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (2013): 279-303.
- Kuyaş, Nilüfer. Thomas S. Kuhn’un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabına sunuş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2005.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation From Round River*. New York: Ballantine Books, 1970.
- McShane, Katie. “Environmental Ethics: An Overview”. *Philosophy Compass* 413 (2009): 407-420.
- Merchant, Carolyn. *Radical Ecology*. New York: Routledge, 1992.
- Naess, Arne. “Derin Ekolojinin Temelleri”. *Derin Ekoloji*. Derleyen Günseli Tamkoç. İzmir: Ege Yayınları, 1994.
- Naess, Arne. “The Shallow and The Deep, Long-Rage Ecology Movements: A Summary”, *Deep Ecology for the 21st Century*. Hazırlayan George Sessions. London and Boston: Shambala Publication, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. Çeviren Nilüfer Epeçli. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Önder, Tuncay. *Ekoloji, Toplum ve Siyaset*. Ankara: Odak Yayınları, 2003.
- Özer, Mehmet Akif. “Derin Ekoloji”. *Çağdaş Yerel Yönetimler* 4 (2001).
- Pepper, David. *Modern Environmentalism*. London: Routledge, 1999.
- Session, George. *Deep Ecology For The 21st Century*. Boston: Shambhala, 1995.
- Singer, Peter. *Hayvan Özgürleşmesi*. Çeviren Hayrullah Doğan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Şakacı, Bilge Kağan. “Değer Kavramı Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımının Çözümlemesi”. *Mülkiye Dergisi* 37 (2013): 9-29.
- Tamkoç, Günseli. “Derin Ekolojinin Genel Çizgileri”. *Derin Ekoloji*. İzmir: Ege Yayınları, 1994.
- Ünder, Hasan. *Çevre Felsefesi*. Ankara: Doruk Yayınları, 1996.
- Ünsalan, Fehmi. “Küresel Ekolojik Kriz ve Felsefe: Paradigmadan Kaçış Mümkün Mü?”. *Alternatif Politika* 1 (2019): 86-112.
- Yaylı Hasan, Çelik Vasfiye. “Çevre Sorunlarının Çözümü İçin Radikal Bir Öneri: Derin Ekoloji”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2011).
- Zerzan, John. *Gelecekteki İlkel*. Çeviren Cemal Atila. İstanbul: Kaos Yayınları, 2018.
- Weininger, Otto. *Söz Kalıntıları*. Çeviren Abdülbaki Güçlü. Ankara: Pharmakon Yayınları, 2014.



Hilbert, Matematiğin Temelleri ve Görü

Hilbert, Foundations of Mathematics and Intuition

Özgüç Güven¹ 



¹Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: Ö.G. 0000-0001-7223-0356

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Özgüç Güven,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail/E-posta: ozguc@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 23.03.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
08.04.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
15.04.2020

Kabul/Accepted: 03.05.2020

Atıf/Citation:

Guven, Ozguc. (2020). "Hilbert, Matematiğin
Temelleri ve Görü" *Felsefe Arkivi- Archives of
Philosophy*, 52: 113-149.
<https://doi.org/10.26650/arc2020-007>

ÖZET

David Hilbert matematiği temellendirmek için Hilbert Programı olarak bilinen yaklaşımını 1920'li yılların başında öne sürer. Bu programın amacı aksiyomlara dayalı temelde kalarak matematiğin tutarlılığının sonlucu yöntemle gösterilmesidir. Böylece matematiğin temellerine ilişkin bilmeceler ve çelişkiler çözülebilecektir. Hilbert tüm matematiği, aksiyomlara dayalı sonlu adımda tutarlı olarak biçimselleştirmeyi bir kanıt kuramı geliştirme çabası olarak ele alır. Öyle ki, sonsuzlukla ilgili olanlar da içerilmek üzere bir matematiksel dizgede ortaya çıkabilecek her türlü sorun ortadan kalkacaktır. Hilbert programının başlangıcına sonlu sayıda im ve bunlara ilişkin kuralları koyar. Buradan içinde ideal nesnelerin bulunduğu bir üst-matematiğe geçer. Hilbert'in söz konusu programı geliştirmesi 1899 yılında yayınladığı eseri *Geometrinin Temelleri'nden* başlayıp çeşitli gelişim aşamalarından geçerek 1931'deki eseri *Temel Sayı Kuramının Temellendirilmesi'ne* kadar sürer. Çalışmamızda anılan dönemdeki metinler üzerinden Hilbert'in matematiği temellendirişinin evrelerini ortaya koyup özellikle sayıyı hangi zeminde kurduğu üzerinde odaklanacağız. Önesüreçimiz sav ise bu temellendirme süreçlerinde Hilbert'in görü temelli bir kavrayışı hep sürdürdüğüdür. Bir başka deyişle Hilbert sayının temellendirilmesini olanaklı kılan her türlü mantıksal çıkarımı önceleyen görüsel bir kavrayışı savunmaktadır. Bu durum hiç kuşkusuz Hilbert'in ne türlü biçimselcilikle ilgisi olduğu açısından son derece belirleyicidir. Her ne kadar Hilbert, kendisini hiçbir çalışmada biçimselci olarak tanımlamamış olsa da Brouwer'in kendisine yönelik eleştirilerinden dolayı biçimselci olarak anılmıştır. Görüye ilişkin vurgusu, Hilbert'le ilişkilendirilebilecek bir biçimselciliğin salt imlerin oyunu olarak değerlendirilemeyeceğini ortaya koyar. Bu bağlamda çalışmamız Hilbert'in aksiyomlara dayalı dizgeler, mantık ve görü arasında ne türden bağıntılar kurduğunu da açıklayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hilbert, biçimselcilik, görü, sayı, mantık, aksiyomatik yöntem

ABSTRACT

David Hilbert proposed his well-known Hilbert Program in the early 1920s for foundations of mathematics. The purpose of his program was to prove the consistency of mathematics by using the finitary methods and relying on axiomatic

system. Thus, riddles and paradoxes related with the foundations of mathematics could be solved. Hilbert considers, formalizing whole mathematics in a consistent finite way depending on axioms, as an effort to develop a proof theory. So much so that any problems which may occur in a mathematical system, including those related to infinity, will be solved. Hilbert begins with finite number of signs and rules and then proceeds to develop various proved consistent statements. From there, he continues to a higher-order mathematics that includes ideal objects. Hilbert's development of the program started in 1899 with the *Foundations of Geometry*, and completed by *The Grounding of Elementary Number Theory* in 1931. In this paper, we will exhibit the various stages and attempts of Hilbert to found the numbers. Our thesis states that Hilbert has always maintained an intuitive apprehension in these foundational attempts i.e. Hilbert advocates intuitional insight prior to any logical inference that makes it possible to found the numbers. Although Hilbert did not define himself as a formalist in any of his works, he was named as a formalist because of Brouwer's criticism of him. Hilbert's emphasis on intuition reveals that a kind of formalism which is a mere play of signs can be associated with him. In this paper, we will also deal with the relations Hilbert established between signs, axioms, logic and intuition.

Keywords: Hilbert, formalism, number, intuition, logic, axiomatic method

Giriş

19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyıl başlarında matematik ve mantık felsefesinde, kökensel tartışmalar ve dönüşümler gerçekleştiği görülür. 1870'lerde Eukleides-dışı geometrilerin ortaya çıkışı, aksiyom ve görü tartışmaları, 1900'lerin başında *naive* küme kuramı, süre varsayımı, ardından aksiyomatik küme kuramları, yeni mantık çeşitleri, kanıt kuramı matematik ve mantıktaki söz konusu dönüşümlerin taşıyıcı tartışmalarıdır. David Hilbert (1862-1943) tüm bu tartışmalarda ana ekseninde yer alır. Dolayısıyla 20. yüzyılın başlarında Hilbertsiz bir felsefe düşünülemez. Ne var ki, Hilbert'in bu tarih içindeki konumu kimi bakımlardan yanlış anlaşılmuş görünmektedir. Hilbert'in biçimselcilik anlayışı, onun görü kavrayışından kopartılarak, imlerin yalnızca sözdizimsel kurallar uyarınca düzenlenmesine indirgenmiştir. Böylesi bir bakış açısının yerleşmesinde Egbertus Jan Brouwer (1881-1966)'in 1927'deki eseri *Biçimselcilik Üstüne İncelemeler'in* (*Intuitionistische Betrachtungen über den Formalismus*) payı bulunur. Bu çalışmada Brouwer, bizim de aşağıda inceleyeceğimiz Hilbert'in *Matematiksel Problemler* (*Mathematische Probleme*), *Aritmetiğin ve Mantığın Temelleri Üstüne* (*Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik*), *Aksiyomatik Düşünce* (*Axiomatische Denken*), *Matematiğin Yeni Temeli* (*Neubegründung der Mathematik*), *Matematiğin Mantıksal Temelleri* (*Die Logischen Grundlagen der Mathematik*), *Sonsuzluk Üstüne* (*Über das Unendliche*) eserleri bağlamında onu biçimselci olarak konu etmektedir. Brouwer açısından Hilbert'in matematiği, tam-deyimlerin (*Formel*) bir öbeği olarak ele alması onu bir biçimselci yapmaktadır¹. Üstelik Brouwer *Süreğin Yapısı* (*Die Struktur des Kontinuums*) adlı çalışmada da Hilbert'i, Richard Dedekind (1831-1916), Giuseppe Peano (1858-1932), Bertrand Russell (1872-1970) ve Ernst Zermelo'yla (1871-1953) birlikte anarak hepsini biçimselci olarak niteleyip şöyle demektedir: “bu kişiler, herhangi bir geometrik ya da aritmetik görüşü **bütünüyle dışlar** [vurgu benim] ve araştırma nesnelerini yalnızca matematiksel dille sınırlandırır”². Bu değerlendirmeler sonrasında Hilbert'in

1 L E J Brouwer, “Intuitionistische Betrachtungen über den Formalismus”, *KNAW Proceedings* 31 (1928), 375.

2 L E J Brouwer, “Die Struktur des Kontinuums”, içinde *Collected Works I, Philosophy and Foundations of Mathematics*, 1975, 430.

biçimselciliği yaygın bir yanılgıyla salt imlerle oynanan bir oyun biçimselciliği olarak görülmüştür. Oysa Hilbert kendini asla salt biçimselci olarak görmediği gibi, matematik ve mantık felsefesinde bulunduğu konum yalnızca imlerin düzenlenişi yoluyla anlaşılabilir. Hilbert yapıtlarında güçlü bir biçimde, kendine göre düzenlediği görüşü bir bilgi kaynağı olarak ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle, Hilbert'in matematiği temellendirme çabasından görüşü kopartılamaz. Bu savımızın gerekçelerini gösterebilmek için çalışmamızda geniş bir çerçeve çizeceğiz. Hilbert'in 1899'dan 1931'e kadar ortaya koyduğu yapıtları, Brouwer'in yukarıda anmadıklarını da içerecek şekilde inceleyip, buralardaki temel tartışmaları serimleyeceğiz. Böylelikle, Hilbert'in matematiğin temellerini güvence altına alma çabasının aşamalarını izleyip bu aşamalarda görünümün yerini vurgulama olanağına ulaşacağız. Çalışmamıza ilkin Hilbert öncesindeki kanıt tartışmalarını ele alarak Hilbert'in matematiği sağın temellendirebilmek için geleneksel aksiyom anlayışını nasıl değiştirdiğini göstererek başlıyoruz.

Hilbert Öncesinde Matematikte Kanıt Tartışmaları

18. yüzyılda matematikçilerin önemli sorunlarından biri matematiğin temelleri ve matematiksel analizdir. Matematiksel kanıtın yapısı hakkında soruşturmalar, geometrinin durumunu ve matematiksel kesinlik açısından yerini tartışmaya açar. Leonhard Euler'in (1707-1783) çabalarıyla matematiksel analiz³ geometrik yorumlanışından uzaklaştırılarak cebirsel bir yaklaşımla ele alınır. Daha sonra Joseph-Louis Lagrange (1736-1813) özellikle 1788 yılında *Analitik Mekanik (Mechanique Analytique)* adlı çalışmasında matematiksel kesinlik elde etmek için geometriden uzak durmak gerektiğini öne sürer. Öyle ki, Euler ve Lagrange tek bir geometrik şekil kullanmadan matematiksel analiz ve sonsuz küçükler hesabı hakkında kitaplar yazar.⁴ Bu durum, analiz ve sonsuz küçükler hesabının öncüleri olan Isaac Newton (1643-1727) ile Gottfried Wilhelm Leibniz'in (1646-1716) konuya yaklaşımından ayrıdır. Newton ve Leibniz görüşü temelli bir geometri anlayışı sergiler. Onlardan sonra Immanuel Kant (1724-1804) uzay ve zaman görüşünü matematik yapabilmeyi temeline koyar. Kant, felsefi bilgi ile matematiksel bilgiyi birbirinden ayırarak felsefi kavramların çözümlemeye, matematiksel kavramların ise yapılandırmaya / inşa edilmeye dayandığını belirtir.⁵ Bundan dolayı Kant açısından geometrik bir kanıt, çıkarım zincirlerine dayanmakla birlikte görüş zemininde ilerler. Görüde sergilenebilir olmak, geometriyi salt kavramsal ya da deneysel olmaktan ayıran bir yandır. Böylece Kant, Eukleides geometrisinde ortaya çıkan tümceler *sentetik a priori* yargılar olduğunu öne sürer. Kant'ın Eukleides geometrisi ile kendi görüşü arasında kurduğu bu ilişki bir dönemin geometri tartışmalarının odağı durumuna gelir.

19. yüzyılda birlikte matematiksel kanıt düşüncesi önemli değişikliklere uğrar. Yaklaşık aynı zamanlarda Bernhard Riemann (1826-1866), János Bolyai (1802-1860), Nikola Lobachevsky (1792-1856) ve Carl Friedrich Gauss (1777-1856) Eukleidesçi olmayan tutarlı

3 Matematiksel analiz, matematiğin kalkülüs/sonsuz küçükler hesabı, diferansiyel denklemler, fonksiyonel analiz dallarını içeren sürekli fonksiyonlarla ilgilenen dalıdır. Özellikle, eğrilerdeki eğimler olarak niceliklerin değişimi ve buralardaki nesnelere uzunluğu, alanı ve hacmini konu eder.

4 C. H. Jr. Edwards, *The Historical Development of the Calculus* (New York: Springer, 1979), 329.

5 Immanuel Kant, *Kritik Der Reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1956), A711/B739, A713/B741.

geometrilere hakkında çalışmalar ortaya koyarak geometrik bilginin yapısı hakkında tartışmaları alevlendirir. Tartışmanın çıkış noktası 5. postulatın yeterince açık olmadığı gerekçesiyle bir teorem olarak kanıtlanma çabasıdır. Anılan geometriciler ise postulatın bağımsız olduğunu ve başka önermelerden türetilmeyeceğini ortaya koyarlar. Burada dikkat çekici nokta postulatın farklı biçimlerde yorumlanabilmesi ve doğruluk değerinin değişmesidir. Bu noktayı Hilbert'in aksiyomlara bakış açısını konu ettiğimizde yeniden ele alacağız.

Bu dönemdeki önemli bir ilgi Jean Poncelet (1788-1867) eliyle geliştirilen izdüşümsel geometriye⁶ (*projective geometry*) yöneliktir⁷. İzdüşümsel geometri çeşitli geometri türlerini birleştirebilecek bir olanak olarak görülür. Öyle ki, Arthur Cayley (1821-1895) geliştirilen izdüşümsel geometri için “tüm geometrilerin geometrisi”⁸ demektedir. Çalışmamız açısından bu tartışmaların bağlamı kanıt anlayışının gelişim aşamalarını göstermektedir. Bu gelişim içinde Hilbert'le bağlantısı açısından öne çıkan bir başka isim Moritz Pasch'tır (1843-1930). 1882 yılında Pasch izdüşümsel geometrinin aksiyomlarını ve teoremlerini ortaya koyar. Bu yolla Pasch aynı zamanda Eukleides geometrisindeki, örtük varsayımları ve mantıksal boşlukları giderme çabasıdır. Sözelimi Pasch düzlemdeki noktaların dizilişi ve ayrılışına yönelik Eukleides geometrisine eklenecek aksiyomlar önerir.⁹ Bunun yanı sıra geometride ortaya konulan tüm sonuçların hiçbir şekilde başvurmadan aksiyomlardan sıkı mantıksal biçimde türetilmesi gerektiğini savunur.¹⁰ Böylece Pasch, geometrik kanıt anlayışını saf mantıksal bir aşamaya taşır. Teorem kanıtlarının mantıksal düzeyde olması gerektiğini bildirmesine karşın Pasch, aksiyomların türetilişinin deneyeime dayandığını öne sürer. Pasch şöyle demektedir¹¹:

Temel önermeler onlara karşılık gelen şekiller [Figur] olmadan anlaşılmaz. Bunlar gözlemlenen, kesin, çok basit şekiller aracılığıyla ifade eder. Öğretinin önermeleri [teoremler] gözlemler yoluyla temellendirilmez fakat kanıtlanabilir. Kanıtlama sırasındaki her çıkarım şekilde onaylanmalı [Bestätigung finden], yine de şekil yoluyla değil ama önceki belirli tümce yoluyla (ya da tanım yoluyla) gerekçelendirilmelidir.

Demek ki, önermeler birbirlerine mantıksal çıkarımla bağlı olduğunda kanıtlama söz konusudur.

6 İzdüşümsel geometri, resimde perspektifin kullanılmasını sağlayan, betimleyici ya da konum geometrisi olarak da anılan, izdüşüm olduğunda bir geometrik şeklin değişmeyen özelliklerini araştıran geometri dalıdır.

7 Thomas Q. Sibley, *Thinking Geometrically A Survey of Geometries* (Washington: The Mathematical Association of America, 2015): 318.

8 Garret Sobczyk, *New Foundations in Mathematics: The Geometric Concept of Number* (New York: Birkhäuser, 2013), 297.

9 Michael Hvidsten, *Exploring Geometry* (Boca Raton: CRC Press, 2016), 66.

10 Moritz Pasch, *Vorlesungen Über Neuere Geometrie* (Leipzig: B. G. Teubner, 1882), 99.

11 Pasch, *Vorlesungen Über Neuere Geometrie*, 43.

Hilbert'in aşağıda ele alacağımız *Geometrinin Temelleri* eserini yazmadan önce 1894 yılında verdiği derslerde geometriyi bir doğa bilimi olarak ele aldığı görülür.¹² Buna göre geometrinin görevi, bilimlerde olduğu gibi, mantıksal bağıntılarla ilişkilendirilmiş bir dizi kavramı alan geometrik olguları betimlemek ve düzenlemektir. Geometrik olgular şeylerin dışsal biçimlerini belirleyen olgulardır. Pasch da aksiyomlara dayalı mantıksal çıkarımlarla ilerleyen bir geometri tasarlamış olsa da, geometriyi doğa biliminin bir parçası olarak görmüştür.¹³ Şöyle demektedir:

Matematik, deneyim olgularına karşılık geldiği varsayılan matematiksel kavramlar arasında bağlar kurar. Ne var ki büyük çoğunluğu deneyimden dolaysızca alınmaz bundansa “kanıtların” [bewiesen werden].¹⁴

Bu noktada Hilbert, temel önermelerin deneyim yoluyla kazanıldığını önermesi bakımından Pasch'tan etkilenmiş görünmektedir. Pasch'tan farklı olarak aksiyomların bağımsız ve tam olması gerektiği üzerinde durur.

Pasch'ın tüm bu ortaya koydukları geometride şekillerin kanıtlama zincirlerindeki yerini kuşkulu duruma getirir. Bunun yanı sıra çıkarım zincirlerinde etkisi olmasa bile deneyim yoluyla kavramların verildiğini ileri sürmesi Hilbert'i etkilemiş görünmektedir. 1898/99 mekanik üstüne derslerinde şunları yazar¹⁵:

Geometri de doğanın gözlenmesinden deneyim yoluyla doğar. Bu noktaya kadar o bir deneysel bilimdir... Fakat deneysel temelleri öylesine çürütülemez ve yaygın benimsenmiş, öyle bir dereceye kadar onaylanmışlar ki, daha fazla kanıt istenmez. Dahası, tüm gerekli olan bu temelleri az sayıda bağımsız aksiyom kümesinden türetmek ve saf mantıksal yolla geometrinin tüm yapısını yapılandırmaktır. Bu yolla geometri saf bir matematiksel bilime dönüşür.

Anlaşılaçağı üzere Hilbert, Pasch'ın deneysel temelleri olan ancak işleyişi kanıtlama ve mantıksal bağıntılara dayanan geometri anlayışını benimsemiştir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde göstereceğimiz gibi Hilbert kanıt kuramı geliştirmesine karşın geometrinin gerisinde bir verilmişlik olduğuna ilişkin tavrını değiştirmeyecektir. Bu bakımdan ilk metinlerinden beri onun biçimselciliği bu verilmişliği göz önünde tutarak ele alınmalıdır. Öte yandan Hilbert, Pasch'ın çıkarım zincirlerinin sağlam ve örtük öncülsüz olması çabasını sürdürerek *Geometrinin Temelleri*'nde sıralama ve arasındalık aksiyomlarını Pasch'tan alacaktır.¹⁶

Kanıt kuramı açısından 19. yüzyıldaki önemli bir başka gelişme matematiksel analiz temellerinin aritmetiksel bir çerçevede ele alınmasıdır. Louis Cauchy (1789-1857), Karl Weierstrass (1815-1897), Georg Cantor (1845-1918) ve Dedekind görüşüne dayanan kavramları

12 Joan Roselló, “Hilbert, Göttingen and the Development of Modern Mathematics” (New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2019), 37.

13 Pasch, *Vorlesungen Über Neuere Geometrie*, III.

14 Pasch, *Vorlesungen Über Neuere Geometrie*, 17.

15 Leo Corry, *Modern Algebra and the Rise of Mathematical Structures* (Basel: Birkhäuser Basel, 2004), 158.

16 Hvidsten, *Exploring Geometry*, 66.

ve çıkarımları eleyip yerlerine temel önermeleri ve tanımları koymak ister. Bu çerçevede bir dönüm noktası Giuseppe Peano'dur. Peano, matematiksel kanıtlamaların bütünüyle biçimsel ele alınışına izin verecek yapay bir dil geliştirmek ister. 1889 yılında aritmetiğe böylesi bir dili uygulayarak doğal sayılar için aksiyomları elde eder. Peano'dan sonra bir başka dikkate değer kişi Mario Pieri'dir (1860-1913). Pieri, geometriyi, teoremlerin koşullu öncüllerden türetildiği ve temel kavramların görü ya da deneyimle bağının olmadığı saf mantıksal bir dizge olarak görür. Hilbert öncesinde özellikle 19. yüzyıl mantıkçıları açısından tutarlılık anlambilimsel bir kavrayış olarak anlaşılır.¹⁷ Örneğin Dedekind, doğal sayılar hakkındaki ünlü çalışmasında, basit sonsuz dizge kavrayışının içsel çelişkiler içermediğini öne sürer.¹⁸ Hilbert ise tutarlılığı sözdizimsel bir sorun olarak ele alır.

Geometrinin Temelleri

Yukarıda ele aldığımız gelişmeler sonrasında Hilbert, 1899 yılında ortaya koyduğu *Geometrinin Temelleri (Grundlagen der Geometrie)*¹⁹ adlı eseriyle izdüşümsel geometrinin temel sonuçlarının mantıksal bağıntılarına yönelik kapsamlı bir çözümleme sunar. Pasch'tan esinle mantıksal bağıntılara odaklanan yaklaşımı şekillerin geometride kurucu işlevini ortadan kaldırır. Böylece kanıtların dayanağı şekiller değil mantıksal çıkarımlar olur. Bu yönelim çalışmamızda Hilbert'i yerleştirdiğimiz çizgiyle uyumludur. Hilbert'te görünün yerini belirlerken görünün kanıtlama zincirinde kullanılmadığı, kanıtlamada yer alacak nesnelerin olanağı açısından ele alınması gerektiğini vurgulayalım. Hilbert'in kendisi de *Geometrinin Temelleri'nin* girişinde Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi'nden* A702/B730'u alıntılar "bütün bilgimiz görülerle başlar, kavramlara geçer, idelerde sona erer". Elbette bu alıntı gelişi güzel yapılmış olarak anlaşılabilir. Tersine, ortaya koyacağımız gibi Hilbert'in yapıtları boyunca sürdürdüğü bir izleğe karşılık gelir.

Hilbert 1899 *GT'de* sonraları yaşam uğraşı olacak işi ortaya koyarak başlar: Aritmetiği ve geometriyi mantıksal sonuç çıkarma yoluyla yapılandırmak. Geometri açısından bu çaba Eukleides'ten beri sorun olarak durmaktadır. Temel önermelerin seçimi ve karşılıklı bağıntılarının nasıl olacağı sorunun temelidir. İşte Hilbert, bu bağlamda kendi çalışmasını geometri için tam ve olabildiğince basit aksiyomlar dizgesi oluşturmak için yeni bir soruşturma olarak görür.

Eukleides'ten yaklaşık iki bin yıl sonra Hilbert, özelde geometride ancak genel olarak aksiyomlara dayalı dizgelerde köktenci bir değişikliğe gider. Bunu aksiyomlara dayalı dizgede yöntemsel değişiklik olarak değerlendirebiliriz. Söz konusu değişiklik aksiyomların doğruluk değerlerine yöneliktir. Hilbert, dizge bağlamı dışında aksiyomların doğruluk değeri taşımadığını öne sürer. Bu keskin değişikliği ayrıntılandırmadan Eukleidesçi dizgenin nasıl oluşturulduğunu anımsayalım.

Bilindiği üzere Eukleides aksiyomlara dayalı matematiksel bir dizge oluşturan ilk kişidir.

17 Wilfried Sieg, "Hilbert's Proof Theory", içinde *Logic from Russell to Church*, ed. Dov M. Gabbay ve John Woods (Amsterdam: North-Holland, 2009), 333.

18 William Ewald ve Wilfried Sieg, *David Hilbert's Lectures on the Foundations of Arithmetic and Logic 1917-1933* (Berlin: Springer, 2013), 4.

19 Çalışma boyunca Hilbert'in eserleri ilk geçtikleri yer dışında kimi durumlarda basılı yılı ve eserin baş harfleri kullanılarak kısaltılacaktır. Örneğin bu eser için 1899 GT.

Eukleides tüm geometrik teoremleri bir dizi öncülden mantıksal olarak türetebileceği bir yapı oluşturmak ister. Bunun için önce tanımları (*horoi*) verir. Sözelimi “nokta, büyüklüğü olmayandır” ya da “çizgi eni olmayan uzunluktur” tanımların iki örneğidir. 13 kitaptan oluşan dizgesinde toplam 131 tanım 5 postulat (*aitemata*) ve sonraları aksiyom olarak anılacak 5 ortak kavrayış (*koinai énnoiái*) sıralar²⁰. Bütün bunlardan 465 önerme ve 16 yardımcı önerme türetir. Ne var ki, Eukleides’in dizgesi kimi mantıksal boşluklar ve bulanıklıklar içerir.²¹ Eukleides açısından gerek postulatlar gerekse aksiyomlar kendiliğinden doğrudur. Eş deyişle doğrulukları bir çıkarım yoluyla değil dolaysız bir kavrayışla elde edilir. Dizgedeki tanımlar yoluyla ortaya konulan geometrik nesnelere hakkında aksiyomlar ve postulatların doğru olduğu varsayılır. Eukleides daha sonra aksiyomlardan hangi doğru önermelerin mantıksal çıkarımıyla türetebileceğini ortaya koymak ister. Her önermeyi, mantıksal sonuç çıkarma aracılığıyla, tanımlara, postulatlarla, ortak kavramlara ya da önceden kanıtlanmış önermelere dayanarak elde etme çabasını gösterir.

Hilbert ise başka türlü bir yöntem önererek aksiyomlarla postulatlar arasında ayrımı ortadan kaldırmıştır. Pasch’ı izleyerek mantıksal boşlukları ortadan kaldıran bir geometri oluşturabilmek için yeni bir aksiyomlar dizgesi savlar. Hilbert, temel kavramlarla başlamak yerine nesnelere bağıntıları ele almayı önerir. Bunlar şöyledir:²²

Şeylere ilişkin 3 ayrı dizge düşünelim. İlk dizgeyi oluşturan şeyleri noktalar olarak adlandıralım (...) ikinci dizgeyi oluşturan şeyleri düz çizgiler olarak adlandıralım (...) üçüncü dizgeyi oluşturan şeyleri düzlemler olarak adlandıralım (...) Bu noktaları, düz çizgileri ve düzlemleri birbirleriyle karşılıklı bağıntılı olarak düşünürüz. Söz konusu bağıntıları, “yer alan [liegen]”, “arasında” [zwischen], “paralel”, “eş olma” [kongruent], “sürekli” [stetig] sözcükleriyle gösterebiliriz. Bu bağıntıların tam ve eksiksiz [vollständig] betimlenişi geometrinin aksiyomları ile sonuçlanır.

Geometrinin aksiyomları 5 grupta düzenlenebilir. Bu aksiyom gruplarının her biri görmüze ilişkin belirli temel olguları [Grundtatsache] dile getirir. Bu aksiyomları şöyle adlandıracağız.

I, 1-7 Bağlantı aksiyomları [Axiome der Verknüpfung]

II, 1-5 Sıralama aksiyomları [Axiome der Anordnung]

III, Paralel aksiyomu (Eukleides aksiyomu) [Axiom der Parallelen]

20 Eukleides Grekçe ἀξιώματα (*axioma*) deyişini kullanmamış bunun yerine κοινὰ ἔννοιαι (*koinai énnoiái*) [ortak kavrayış] demiştir. Thomas Heath, Aristoteles’in *İkinci Çözümler*’inde aksiyomlar ve postulatlar arasında açık bir ayrım verdiğini belirtir. Buna göre Heath, Aristoteles’in aksiyomlara “ortak şeyler/sanılar” dediğini bildirir. Eukleides, bu Aristotelesçi ayrımı sürdürür. Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics vol 1 : From Thales to Euclid* (Oxford: Clarendon Press, 1921), 336.

21 Felix Klein, *Elementary Mathematics from a Higher Standpoint*, çev. Gert Schubring, c. II: Geomet (Berlin: Springer, 2016), 221.

22 David Hilbert, *Grundlagen der Geometrie* (Leipzig: B. G. Teubner, 1903), 3.

IV, Eş olma aksiyomları [Axiome der Kongruenz]

V, Süreklilik aksiyomu [Axiome der Stetigkeit]

Yukarıdaki alıntıya ilişkin üzerinde durulması gereken ilk nokta Hilbert'in görüşü anmasıdır. Kanıtama zincirinde değil fakat geometrinin olanağını sağlamak açısından görüşü koymuştur. Bu durum Hilbert'in matematik nesnelere ve gerçeklik hakkında değişmeyen bir yanının dile getirilişi olarak görülmelidir. Matematik yapabilmek için görüsel bir verilmişlik gerekir. Alıntıda üzerinde durulması gereken ikinci nokta aksiyomların artık yalnızca çeşitli nesnelere arasındaki bağıntılara ilişkin olmasıdır. Kanıtama zincirinde görüşe dayanmaya son verince, aksiyomları doğru yapanın, yorumlanışlarına göre tutarlılığı sağlamaları olduğu sonucuna varılır. Bu yeni yaklaşım aksiyomları doğru ya da yanlış olarak değerlendirmeyiz. Başka deyişle aksiyomlar önceden doğru olarak benimsenmez. Hatta tüm aksiyom dizgesi bile bir doğruluk ortaya koymak yerine koşullu bir dizge meydana getirir. Öyleyse aksiyomlar yalnızca dizge içinde ve bağıntılarda anlamlıdır. Dizge dışında ve tek başlarına anlamları bulunmaz. Paul Bernay (1888-1977) açısından bu durum aksiyomlaştırmanın matematiksel ile bilgi kuramsal sorunlarının ayrıştırılmasıdır.²³

Hilbert, *Geometrinin Temelleri'nin* giriş bölümünde eseri kaleme almaktaki amacını şu sözlerle ortaya koyar:

Bu araştırma, geometri için basit ve tam bağımsız aksiyom kümesi seçmek ve bunlardan, en önemli geometri teoremlerini türetmek için yeni bir girişimdir. Bu teoremler öyledir ki, farklı bireysel aksiyomlardan çıkarılacak sonuçların kapsamını ve aksiyom gruplarının önemini, mümkün olduğunca açık bir şekilde ortaya koyar.²⁴

Yukarıda dile getirdiğimiz gibi aksiyom temelli bir dizgeden beklenti olabildiğince basit ve tam olmasıdır. Basitliğin anlamı aksiyomları olabildiğince az sayıda tutmak ve bağımsız oluşlarını ortaya koymaktır. Ayrıca her aksiyomda tek bir düşünce yer almalıdır. Bir başka önemli gereklilik ise aksiyomların hiçbir çelişkinin ortaya çıkışına izin vermeyecek biçimde tutarlı olmasıdır. Tam olmak ise bu dönemde Hilbert açısından aksiyomlara dayanan bir dizgenin, ilgili bağlamdaki tüm bilinen teoremlerin türetilmesini sağlaması anlamına gelir. Burada vurgulanması gereken nokta Hilbert'in daha sonraları tamlığı, aksiyomlara dayanan bir dizgedeki her doğru ifadenin kanıtlanabilir olmasıyla ilişkilendirmesidir. Bu bakımdan *Geometrinin Temelleri'ndeki* kendi aksiyomlarının Eukleides geometrisinin tüm teoremlerini sağlayabileceği sanısındadır.

Buradan Hilbert, geometrik bağıntıları, aritmetiksel bağıntılar olarak yorumlar. Böylece geometrik aksiyomları, gerçel sayılar hakkında doğruluklar olarak yorumlama olanağı ortaya çıkar. Bu ise geometrik bağıntıların tutarlılığını gerçel sayılar kuramına bağlı duruma getirir.

23 Paul Bernays, "Hilbert's Significance for the Philosophy of Mathematics", içinde *From Brouwer to Hilbert The Debate on the Foundations of Mathematics in the 1920s*, ed. Paolo Mancosu (New York: Oxford University Press, 1998), 192.

24 Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*, 1.

Hilbert bilimsel etkinlikte üretilen bilginin kesinliğinin temelinde “sonlu sayıda mantıksal adım aracılığıyla aksiyomlardan türetililebilmeyi”²⁵ görür. Söz konusu sonlu sayıda mantıksal adım yoluyla gerçel sayıları konu edebilmek için analizin tutarlılık kanıtının doğrudan olması gerektiğini düşünür. Aksiyomların geliştirilmesi ise kanıtlama zincirinde görüye başvurmaksızın gerçekleşir. Temel kavramlar ile aksiyomlar arasındaki mantıksal bağlantılar çözümlenir. Burada önemli olan aksiyomların tutarlılığıdır. *Geometrinin Temelleri* açısından bakıldığında aksiyomların tutarlılığı *real* düzlemdeki dizgenin yorumlanması yoluyla sağlanır. Böylece geometrinin tutarlılığı analizin tutarlılığına indirgenir. Analizin temellendirilmesi de yine aksiyomlaştırma ve tutarlılık kanıtı gerektirir. Bu çerçevede Hilbert, Frege’ye 27.12.1899 tarihinde yazdığı mektubunda tutarlılıkla ilgili görüş ayrılıklarını dile getirir. Hilbert’in yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla Frege için aksiyomların doğruluğundan, birbirleriyle çelişmedikleri sonuç çıkmaktadır. Hilbert ise tam tersini düşündüğünü bildirir: “rasgele seçilmiş aksiyomlar tüm sonuçlarında birbirleriyle çelişmiyorlarsa bu durumda doğrudurlar ve aksiyomlar yoluyla tanımlanan şeyler vardır”²⁶. Öyleyse Hilbert açısından sayıların varlığı, tutarlılığın sağlandığı bir aksiyom dizgesi yoluyla ortaya konabilir.

Sayı Kavramı Üstüne

Hilbert 1899 *GT’de* geometrinin tutarlılığı için aritmetiğin tutarlı olması gerektiği sonucuna ulaşmasıyla aritmetiğin aksiyom temelinde kurulmasına yönelir ve tutarlılık kanıtını aritmetikte arar. Bu yaklaşımını ilkin 1900 yılında *Sayı Kavramı Üstüne’de* (*Über den Zahlbegriff*) ortaya koyar.

Sayı Kavramı Üstüne’de belirli önermelerin doğru olarak yorumlanmasını sağlayan bir dizge oluşturarak yalnızca mantıksal bir düzlemde matematiksel aksiyomlar öne sürer. Böyle bir dizgede verilen bir aksiyomun diğer aksiyomlardan bağımsızlığını denetlemek için, söz konusu aksiyom dışında tüm aksiyomların sağlandığı durum ortaya konulur. Ardından tüm aksiyomların tutarlılığı bir aritmetik model verilerek gösterilir. Böylece tutarlılık, *real* analizle bağıntılı olarak ortaya konur. Fakat böylesi bir indirgeme tutarlılık sorununu çözmek yerine, sorunun gerçel sayıların tutarlılığına ötelenmesine yol açar.

Hilbert *SKÜ’ye* aritmetik ile geometri arasında geçici bir karşıtlık kurarak başlar. Karşıtlık aritmetiğin ilkeleri ile geometrinin aksiyomları arasında yapılan bir karşılaştırma üzerinden ele alınır. Aritmetiğin ilkeleri *oluşturucu yöntem* [*genetische Methode*] ile geometri ise aksiyom temelli meydana getirilir.²⁷ Hilbert, *oluşturucu yöntemi* basit sayı kavramından başlayarak, ardışık genişletmelerle gerçel sayılara kadar uzanan yöntem olarak belirler.²⁸ *Oluşturucu yöntemi* Hilbert Dedekind’e atıfla konu etmektedir.²⁹ Hilbert, Dedekind’in çeşitli sayı dizgelerini aşamalı olarak oluşturduğu yaklaşımını göz önünde tutar. Dedekind, doğal sayılardan başlar, aşama aşama diğer

25 1900 yılında ünlü Uluslararası Matematik Kongresinde bildirdiği 23 sorudan ikincisi bu konu hakkındadır.

26 Gottlob Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, ed. Gottfried Gabriel vd., çev. Hans Kaal (Oxford: Basil Blackwell, 1980), 34.

27 David Hilbert, “Über den Zahlbegriff”, *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* 6 (1900), 180.

28 Hilbert, “Über den Zahlbegriff”, 180.

29 Leo Corry, *David Hilbert and the Axiomatization of Physics (1898-1918)* (Dordrecht: Springer, 2004), 99.

sayı dizgelerine ulaşır. En sonunda ise kesirli sayıların kesimleri olarak gerçel sayıları oluşturur. Söz konusu geometri olduğunda aritmetikten kökensel bir farklılık olduğunu öne süren Hilbert, *Geometrinin Temelleri'nde* ortaya koyduğu üzere nesnel ve aralarındaki bağıntıları konu eder. Devamında sunulan aksiyomların tutarlığını ve tamlığını “verilen aksiyomların hiçbir çelişkiye yol açmaması ve dahası dizgenin aksiyomlarının **tüm** [vurgu benim] geometrik önermeleri kanıtlamaya yeterli”³⁰ olması olarak açıklar. Bu vurgulardan sonra, aritmetik için *oluşturucu yöntem* ile geometri için aksiyomatik yöntem ayrımını sorgulayarak *oluşturucu yöntemin* eğitsel ve bulgulatici [heuristisch] değerine karşın bilginin tam bir kesinliği için aksiyomatik³¹ yöntemi sayının temellendirilmesi için daha uygun olarak gördüğünü bildirir. Hilbert bu adımlardan sonra sayıyı şöyle temellendirir:³²

Şeylerden meydana gelen bir dizge düşünürüz; bu şeylere sayı adını veririz ve onları a, b, c, ... olarak imleriz. Bu sayıları karşılıklı belirli bağıntılar içinde düşünürüz ve bu bağıntılar ise tam ve eksiksiz biçimde şu aksiyomlar yoluyla ortaya çıkar.

30 Hilbert, “Über den Zahlbegriff”, 181.

31 Hilbert, “Über den Zahlbegriff”, 181.

32 Hilbert, “Über den Zahlbegriff”, 181.

Söz konusu aksiyomlar³³ I: bağlantı aksiyomları³⁴ [Axiome der Verknüpfung], II: hesaplama aksiyomları³⁵ [Axiome der Rechnung], III: sıralama aksiyomları³⁶ [Axiome der Anordnung], IV: süreklilik aksiyomlarıdır³⁷ [Axiome der Stetigkeit].

Hilbert bu aksiyomları kullanarak sayıları temellendirirken kimi aksiyomların diğerlerinden çıkartılabileceğini göz önünde tutarak aksiyomların bağımsızlığını tartışır³⁸: Örneğin 0 sayısını ortaya koyan I.3 [$a+0 = a$ ve $0+a = a$] aksiyomu, I.1 [$a+b = c$ ya da $c = a+b$], I.2 [$a+x = b$ ve $y+a = b$] ve II.1 [$a+(b+c) = (a+b)+c$] aksiyomlarının mantıksal bir sonucudur ve temelde toplamın birleşme yasasına [Gesetz] dayanır. Benzer biçimde 1 sayısını ortaya koyan I.6 aksiyomu, I.4, I.5 ve II.3 aksiyomlarının mantıksal sonucudur ve temelde çarpmanın birleşme yasasına dayanır.

Hilbert, kendi sayı dizgesinin gerçel sayılar dizgesiyle uyumlu olduğunu vurgulayarak aksiyomların tutarlılığının kanıtı için “yalnızca, bilindik çıkarım yöntemlerinin gözden geçirilerek yeniden düzenlenmesinin” yeterli olacağını varsayar ve ekler “bu kanıtta aynı zamanda gerçel

33 Hilbert, “Über den Zahlbegriff”, 181-183.

34 I 1. a sayısı ve b sayısından “toplama” yoluyla belirli bir c sayısı çıkar.

$$a+b = c \text{ ya da } c = a+b$$

I 2. a ve b sayısı verilmiş olsun, bu durumda her zaman bir ve tek bir x sayısı ve ayrıca bir ve tek bir y sayısı bulunur, öyle ki:

$$a+x = b \text{ ve } y+a = b \text{ 'dir.}$$

I 3. 0 adı verilen belirli bir sayı bulunur ve her a için

$$a+0 = a \text{ ve } 0+a = a$$

I 4. a sayısı ve b sayısından başka bir yolla, “çarpma” yoluyla belirli bir c sayısı çıkar:

$$ab = c \text{ ya da } c = ab$$

I 5. a ve b sayısı rasgele verilmiş sayılar olur ve a , 0 olmaz ise bu durumda her zaman bir ve tek bir x sayısı bulunur ve ayrıca bir ve tek bir y sayısı bulunur:

$$ax = b \text{ ve } ya = b$$

I 6. 1 adı verilen belirli bir sayı bulunur ve her a için

$$a.1 = a \text{ ve } 1.a = a$$

35 II 1. $a+(b+c) = (a+b)+c$

$$II 2. a+b = b+a$$

$$II 3. a(bc) = (ab)c$$

$$II 4. a(b+c) = ab+ac$$

$$II 5. (a+b)c = ac+bc$$

$$II 6. ab = ba$$

36 III 1. a ve b herhangi iki farklı sayı ise bu durumda aralarında belirli biri (örneğin a) her zaman öbüründen büyüktür ($>$); öbürüne küçük olan denir:

$$a > b \text{ ve } b < a$$

III 2. $a > b$ ise ve $b > c$, bu durumda $a > c$

III 3. $a > b$ ise, bu durumda her zaman

$$a+c > b+c \text{ ve } c+a > c+b$$

III 4. $a > b$ ise ve $c > 0$, bu durumda her zaman

$$ac > bc \text{ ve } ca > cb$$

37 IV 1. (Arşimet aksiyomu) $a > 0$ ve $b > 0$ iki rasgele sayı olsun, bu durumda her zaman a 'ya kendisini pek çok kez ekleyerek aşağıdaki özelliği elde etmek olanaklıdır:

$$a+a+\dots+a > b$$

IV 2. (Tamlık aksiyomu) sayılar dizgesine, şeylerin başka bir dizgesini eklemek olanaklı değildir öyle ki, bu bileşik dizgede I., II., III., IV.1.'nci aksiyom öbeklerinin tümü sağlansın; kısaca sayılar, şeylerin öyle bir dizgesini oluşturur ki, bu dizge bütün aksiyomları sağlarken genişletilmeye elverişli değildir.

38 Hilbert, “Über den Zahlbegriff”, 183.

sayıların bütünlüğünün [Inbegriff] varoluşunun bir kanıtını görüyorum, G. Cantor'un deyişle, gerçel sayılar dizgesinin tutarlı bir küme oluşuna ilişkin kanıtı".³⁹

Burada Hilbert'in gerçel sayılarının bütünlüğüyle ve bütünlüğün çağrıştırdığı sonsuzlukla ilgisi sonlu yöntemler uyarınca kurulur. Yukarıda sıraladığımız aksiyomların sınırları içerisinde yalnızca mantıksal çıkarım çerçevesinde kalmanın yeterli olacağı görüşündedir. Böylece Hilbert gerçel sayıların tutarlılığını sağlayabilecek bir dizi aksiyom öne sürdüğünü düşünür. Daha önce dikkat çektiğimiz geometrinin tutarlılığını gerçel sayılar yoluyla ortaya koyma çabası göz önünde tutulduğunda Hilbert'in matematiğin tutarlılığını sağlama açısından yoluna devam ettiği görülür. Bu yolda önüne çıkan engelleri dile getirmek için Paris Uluslararası Matematikçiler Kongresi bir fırsat sunar. Burada Hilbert, matematikte çözülmesi gereken ünlü 23 sorusunu ortaya koyar. Paris bildirisinde, aritmetiksel aksiyomların tutarlığı için, irrasyonel sayılar kuramında bilinen akıl yürütme yöntemlerinde değişiklikler gerçekleştirerek bir kanıt bulmanın olanaklı olduğunu ileri sürer.⁴⁰ Daha sonra Russell paradoksunun gündeme gelmesi tutarlılığın yeniden tartışılmasının önünü açar.

Aritmetiğin ve Mantiğin Temelleri Üstüne

Hilbert, *Sayı Kavramı Üstüne'den* birkaç yıl sonra 1904 yılında *Aritmetiğin ve Mantiğin Temelleri Üstüne'de* (*Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik*) tutarlılığı ve sayının temellerini yeniden ele alır. Bu kez *Sayı Kavramı Üstüne'den* farklı bir yönelimi bulunur. Burada geometrinin temelleri açısından tutarlığın kanıtlanması aksiyomların aritmetik yorumlanması ile sağlanabilirse, benzer biçimde aritmetiğin aksiyomları için de kanıtların mantık yoluyla sağlanabilir olacağı varsayımıdadır. Bu bakımdan çalışma tutarlılık sorunu açısından yeni bir aşamaya karşılık gelir. Tutarlılık sorununu bu kez doğal sayılar üzerinden çözmek isteyen Hilbert, doğal sayılar için tutarlılık sağlanırsa, gerçel sayılar için de sağlanabileceği varsayımıdadır.⁴¹

Hilbert çalışmasında ilkin sayının ne olduğuna ilişkin çağdaşlarının yaklaşımlarını serimler. Bu bağlamda, tam sayıların doğrudan ve dolaysızca verildiğini savunuyor oluşundan dolayı Kronecker'i dogmatik olarak nitelendirir.⁴² Çünkü onun için L. Kronecker tam sayılar ve özelliklerini dogmaymışçasına ele alır. H. Helmholtz'u ise bir deneyci olarak, büyük bir sayının olanaklı ya da edimsel varoluşunu deneyim yoluyla türetemeyeceğinden dolayı eleştirir.⁴³ Frege'yi ise küme ve üyeleri arasındaki bağıntıları göz önünde tutarken "her" [Jede] kavramını sınırlandırmamasından dolayı ortaya çıkan paradokstan dolayı eleştirir.⁴⁴ Dedekind'i "bilge" olarak nitelese de yöntemini transendental olarak niteler.⁴⁵ Bunun gerekçesi ise Dedekind'in

39 Hilbert, "Über den Zahlbegriff", 184.

40 David Hilbert, *Mathematische Probleme* (Göttingen: Dieterichsche Universitätsbuchhandlung, 1900) 265. Bundan sonra kısaltma için *1900b*.

41 Hilbert, "Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", 185.

42 David Hilbert, "Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", içinde *Verhandlungen des 3. Internationalen Mathematiker-Kongresses : in Heidelberg vom 8. bis 13. August 1904*, ed. Adolf Krazer (Leipzig: Teubner, 1905), 174.

43 Hilbert, "Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", 174.

44 Hilbert, "Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", 175.

45 Hilbert, "Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", 175.

sonsuzluğun varoluşunu kanıtlarken bütün nesnelerin toplamından [der Gesamtheit aller Dinge] söz etmesidir. Böylesi bir kullanımsa kaçınılmaz biçimde çelişkilere yol açar. Cantor'u ise tutarlı ve tutarsız kümeler arasında ayırım yaparken kesin bir ölçüt vermediği gerekçesiyle yerer.⁴⁶

Tüm eleştirilerin ardından sayı kavramının temellendirilmesinin sağlam ve muğlak olmayan biçimde ancak aksiyoma dayalı bir dizgede gerçekleşebileceğini varsayar. Şimdi böyle bir dizgenin nasıl kurulacağı ana uğraşdır. Bu bakımdan aritmetik ile mantık arasındaki bağıntıyı konu eder. Aritmetiği mantığın bir parçası olarak gören yaklaşımı döngüsel bulur çünkü geleneksel mantık yasalarının sergilenişinde küme ve sayı kavramından söz edilir. Buradan paradokslardan kaçınmak için aritmetiğin ve mantığın eş zamanlı olarak geliştirilmesi gerektiğini öne sürer.⁴⁷

Hilbert, bir düşünce [Gedanke] nesnesi varsayar ve onu *düşünce-şeyi* [Gedankending] kısaca *şey* olarak adlandırarak bir imle gösterir.⁴⁸ İlk *düşünce-şeyi* olarak 1 (bir)'i seçer. Bu *düşünce-şeyinin* kendisiyle bir araya getirilişi ise çeşitli bileşimler [Kombinationen] olarak 2,3 ve daha fazlasını verir:

11, 111, 1111,...

Aynı biçimde bu 1'lerin rasgele bir araya getirilişi de bileşimlerin bileşimi olur.

(1)(11), (11)(11)(11), ((11)(11)(11)...))

Hilbert bu bileşimlerin bileşimlerini nesne olarak adlandırıp, temel *düşünce-şeyinden* ayırır.

Daha sonra Hilbert ikinci bir *düşünce-şeyi* olarak = (eşittir) imini kullanıp, her iki *düşünce-şeyinin* bileşimlerini oluşturur.

1=, 11=..., (1)(=1)(==), ((11)(1)(=))(==), 1=1

Hilbert 1 ile = 'in çeşitli bileşimlerinin sıralanış bakımından birbirlerinden ayırt edilebileceğine dikkat çekerek ayrı bileşimlerin özdeş olmadığını anlaşılabileceğini varsayar. Buradan iki basit şeyin [1, =] bileşimlerinin *varolanlar sınıfı* [die Klasse der Seienden] ve *var-olmayanlar sınıfı* [die der Nichtseienden] olmak üzere iki sınıfa bölümlenebileceğini belirtir.⁴⁹

1 ile = 'in bir bileşimi temelde duran olarak alındığında ve *a* tümcesi [Aussage] olarak gönderim yapıldığında *a* tümcesi aynı zamanda *varolanlar sınıfına* girer, *ā* tümcesi ise *var-olmayanlar sınıfına* girer. Birlikte alındıklarında *a* ve *ā* tümcesi bir çelişkidir. İki tümce olan *A* ve *B*'nin bütünlüğü [Inbegriff] *A|B* biçiminde anılır ve bu gösterim “B, A'yı izler” olarak ya da “A doğru ise B de doğrudur” olarak yorumlanır. Burada *A önvarsayım* [Voraussetzung] ve *B ise önesürümdür* [Behauptung]. Hilbert, *önvarsayım* ve *önesürümün* bir dizi tümceden de meydana gelebileceğini bildirir ve şu örneği verir:

46 Hilbert, “Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik”, 176.

47 Hilbert, “Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik”, 176.

48 Hilbert, “Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik”, 176.

49 Hilbert, “Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik”, 177.

A_1 a. $A_2|B_1$ o. B_2 o. B_3 Burada geçen "o" ise "veya" olarak yorumlanır.

Hilbert daha sonra önermesel fonksiyonu sunar: A_1, A_2, \dots önermeleri $A(x)$ tuncesinde, "rastgele"⁵⁰ yerine -çağdaş deyişle serbest değişken yerine-, 1 ve = *düşünce-şeyleri* ile doldurarak

A_1 o. A_2 o. A_3, \dots kısaca $A(x^{(o)})$ olarak ve "en az bir x için" olarak yorumlanır.

A_1 a. A_2 a. A_3, \dots kısaca $A(x^{(a)})$ olarak ve "her x için" olarak yorumlanır.

Bütün bu aşamaların ardından Hilbert şu aksiyomları elde ettiğini bildirir:⁵¹

$$(1) \quad x = x$$

$$(2) \quad \{x = y \text{ a. } w(x) \mid w(y)\} \text{ [şimdiki gösterimi ile } x = y \wedge W(x) \rightarrow W(y)]$$

Hilbert bu iki tuncenin = kavramının tanımı olduğunu belirtir.⁵²

Ardından üç yeni *düşünce-şeyi* önerir: sonsuz küme [undendliche Menge] için u , ardışıklık için f [Folgendes], eşlik etme için [begleitende Operation] f' . Bunları kullanarak ise şu aksiyomlar dile getirilir:

(3) $f'(ux) = u(f')$ [Yorumlanışı: her ux ögesi, u kümesine ait olan $u(f')$ ögesi, eş deyişle u kümesinin bir ögesine eşit olan belirli bir *düşünce-şeyi* olan $f'(ux)$ tarafından izlenir.]

(4) $f'(ux) = f'(uy) \mid ux = uy$ aynı öge u kümesinin iki ögesini izlerse bu iki öge eşittir.

$$[x' = y' \rightarrow x = y]$$

(5) $f'(ux) = u1$ [$x' \neq 1$], $u1$ izlediği hiçbir öge yoktur; $u1$ u 'daki ilk ögedir.

Görüleceği üzere Hilbert sonlu sayıda imler kümesi ile başlayarak, bu imlerin tüm olanaklı bileşimlerini göz önünde tutar. Aksiyomlar aracılığıyla imler kullanılarak ortaya konulabilecek im bileşimlerini sınıflandırır. Böylece Hilbert "ünlü en küçük sonsuzluğun varoluşunu"⁵³ da güvence altına aldığı sanınsındadır. Dizgedeki tutarlılığın temeli hiçbir şeyin hem *varolan* hem de *varolmayan* olmamasıdır. Hilbert kendi sonsuz küme kavrayışında aksiyomlardan türetilen tüm eşitliklerin belirli bir özelliği sağladığını, *varolmayanların* ise aynı özelliğin karşıtını sağlamadığını önesürer.

50 Hilbert'in kendisi metin içinde rasgeleyi tırnak içinde "Willkürlichen" olarak yazar.

51 Hilbert, "Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", 178.

52 Hilbert, "Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", 178.

53 Hilbert, "Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", 181.

AMTÜ'nün bir başka özelliği tümevarımsal kanıt kullanılmasıdır. Şöyle demektedir:⁵⁴

Yukarıda ortaya koyduğumuz ilkeler uyarınca sonlu sıral sayı [Ordnungszahl] kavramını temellendirmek zor değildir. Aksiyom temelinde bu yapılabilir. Sıral sayının ilk ögesini içeren her küme için herhangi bir öge böylesi bir kümeye ait olduğunda ardışığı da ait oluyorsa, son öge de zorunlu olarak her zaman kümeye ait olmalıdır.

Aksiyomlar belirli özellikler taşıyan eşitliklerin ortaya çıkmasını sağlar. Bu eşitliklere çıkarım kuralları uygulandığında aynı özelliği taşıyan başka eşitlikler elde edilir. Sonuç olarak Hilbert gerçel sayıların tümlüğünü sağlayan aksiyomların, tam sayıların tanımı için gerekli olan aksiyomlardan niteliksel olarak farklı olmadığını öne sürer.⁵⁵

Hilbert'in *AMTÜ'deki* temel varsayımlarından biri aritmetiği ve mantığı eşzamanlı olarak geliştirmektir. Ne var ki, Hilbert'in dönemindeki mantık kavrayışı beklentilerini karşılamaktan uzaktır. Gördüğümüz üzere çalışma nicelleştirilmiş bir önermeler mantığı yaklaşımından yoksundur. İmlerin yorumlanması bakımından anlambilimsel düzeyden sözdizimsel düzeye geçiş de sorunludur. Hilbert elindeki mantığın matematiği temellendirmek açısından yetersiz olduğunu daha sonra anlayacaktır. İyimser bir yaklaşımla "mantıksal çıkarımın bilindik kipleri"nin⁵⁶ peşinde olduğu gerekçelendirme için yeterli olduğunu varsaysa da bunu gösteremez.

Poincaré, Hilbert'i tutarlılığı kanıtlamak için tümevarımı kullanmaktan ötürü eleştirir. Poincaré, paradokslarla ilgisi bakımından *yüklenilebilirlik* [predicative] üstünde durur. Bir tanımda yer alan öge, o ögeyi içeren toplama gönderimde bulunuyorsa *yüklenilemezdir* [impredicative]. Poincaré'ye göre Hilbert'in kanıtı döngüselidir ve Hilbert'in çalışmasının yöntemsel eksikler içerdiğini öne sürer.⁵⁷ Sonraki yaklaşımı olan *Aksiyomatik Düşünce'de* (*Axiomatische Denken*) Hilbert'in bu eleştirileri üstlendiği görülür. Hilbert, bu metniyle mantıkçı tavrını güçlendiren bir yaklaşım sergiler. Şimdi ayrıntılarına bakalım.

Aksiyomatik Düşünce

1918 yılında *Aksiyomatik Düşünce* [*Axiomatische Denken*] ile Hilbert aksiyomatik temellere dayanan bilgi anlayışını açılmayan bir metin kaleme alır. Ona göre bir bilim alanında söz konusu edilen olgular arasında bir sıra olmak durumundadır.⁵⁸ Bu sıranın oluşması ise kavramların çerçevesine [Fachwerk von Begriffen] göre gerçekleşir. Çerçevdeki bir kavram bilim alanındaki her bir tekil nesneye karşılık gelir. Kavramlar arasındaki mantıksal bir bağıntı ise bilim alanındaki her olguyu tutar. Söz konusu kavramsal çerçeve, bir bilim alanındaki kuramdan başka bir şey değildir.

54 Hilbert, "Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", 181.

55 Hilbert, "Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", 185.

56 Hilbert, "Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", 184.

57 Henri Poincaré, "Mathematics and Logic: II", içinde *From Kant to Hilbert. A Source Book in the Foundations of Mathematics*, ed. William Bragg Ewald (Oxford: Oxford University Press, 1996), 1045.

58 David Hilbert, "Axiomatisches Denken", içinde *David Hilbert Gesammelte Abhandlungen Band III* (Springer, 1970), 146.

Bir kuramın nasıl kurulduğuna yakından baktığımızda ise Hilbert alandaki birkaç tümcenin kavramsal çerçevenin oluşturulmasını sağladığını öne sürer.⁵⁹ Mantıksal ilkeler uyarınca ilişkilendirilen bu ilkeler alanın tüm çerçevesini kurmaya yeter. Örneğin hesaplama yasaları ve tam sayılar için kuralların, sayı kuramının yapılandırılması [aufbau] için yeterli olduğu düşüncesindedir. Benzer biçimde Hilbert, temel tümcelerin istatistik, mekanik, elektrodinamik, radyasyon gibi pek çok alanda kurucu olduğunu öne sürer. *1900b* metninde 6. soru fiziğin aksiyomatikleştirilmesiydi. Şimdi *AD'de* belli bir alanda bilginin ortaya çıkışını aksiyomlarca üretilen kavramsal çerçevenin yapılandırılması olarak açıklar.

Hilbert açısından bir kuram ilkin içerilen tümcelerinin bağımlılığı [Abhängigkeit] ve bağımsızlığı [Unabhängigkeit] hakkında bir yaklaşım; ikinci olarak tüm tümcelerin tutarlılığının güvencesini vermelidir.⁶⁰ Aksiyomların bağımsızlığı konusunda Hilbert, süreklilik aksiyomunu özellikle konu eder. *1900 SKÜ'de* IV.1. aksiyom olarak ortaya konulan Arşimet aksiyomu⁶¹ *AD'de* gerçel sayılar kuramının diğer tüm aritmetik aksiyomlarından bağımsız olarak nitelenir.⁶² Üstelik ona göre süreklilik aksiyomu yalnızca geometri açısından değil fizik açısından da son derece önemlidir. Bu önemi açıklamak için, karasal uzaklıkları birbirlerine ekleyerek dış uzaydaki cisimlerin uzaklıklarını ve boyutlarını hesaplayabilmemizi örnek verir. Şöyle devam etmektedir:⁶³

Bu tür olgular yalnızca, geometrik düzenlemeler ya da üçgenlerin eş oluşu hakkında tümcelerin mantıksal sonucu değil, aynı zamanda deneysel araştırmanın da sonucudur. Tıpkı bir üçgenin açılarının toplamı hakkında tanıdık tümcede olduğu gibi Arşimet aksiyomunun doğada geçerliliği deney yoluyla onaylanma gerekliliği taşır.

Demek ki Hilbert aksiyomları, salt imler arasında tutarlı bağıntılar bağlamında görmez. Buna ek olarak doğada bir olayın anlaşılmasını sağlayarak onaylanması gerekir. Burada Hilbert herhangi bir aksiyoma dış dünyada belli bir fenomenin karşılık geldiğini öneriyor değildir. Görü temelli elde edilen imler ya da başka deyişle verili bir dizi şeyi imleyen ama belli bir imleme biçimi ya da im kullanma gerekliliği olmadan konu edilen simgeler arasında bağıntıların gerçeklikte de onaylanması beklentisini dile getirmektedir.

Hilbert daha sonra aksiyomatik dizelerde çelişki ve paradoksları konu eder.⁶⁴ Fizik söz konusu olduğunda çelişkiler, aksiyomlar değiştirilerek elenir. Bu elenme süreci sonrasında gözlemlenen tüm fizik yasaların, seçilen aksiyomların mantıksal sonucu olmasına özen gösterilir. Söz konusu saf kavramsal bilimlerde olduğunda ise Hilbert'e göre aksiyomatik yöntemde yer alan tanımlar gözden geçirilerek, kimi kısıtlamalar yapılır. Örneğin küme kuramı paradokslarından sonra Zermelo'nun küme üyeliği kısıtlamaları gibi. Dolayısıyla Hilbert, çelişkilerden arındırılmış

59 Hilbert, "Axiomatisches Denken", 147.

60 Hilbert, "Axiomatisches Denken", 148.

61 Arşimet özelliği olarak bilinen özellik doğal sayılar kümesinin üst sınırının bulunmadığını öne sürer.

62 Hilbert, "Axiomatisches Denken", 149.

63 Hilbert, "Axiomatisches Denken", 149.

64 Hilbert, "Axiomatisches Denken", 150.

ya da başka deyişle tutarlı bir dizgeyi, bilgi için ideal bir yapı olarak koyar. Hilbert tutarlılık tartışmasını mantık ve matematik bağıntısını ele alacağı bir bağlama taşır. Bu tartışma kapsamında sayı ve küme kuramının mantığın bölümleri olduğunun kanıtlanabilmesi için mantığın aksiyomatikleştirilmesini kaçınılmaz görür.⁶⁵ Yukarıda dile getirdiğimiz gibi 1904 metninde Hilbert mantık ve matematiğin birlikte geliştirilmesinden yanadır. Şimdi ise Russell ve Whitehead'in Principia Mathematica'yı yayınlamalarının ardından görüşleri değişmiştir. Matematiğin temelleri açısından öncelik mantıktadır, Russell ise bunu başarmıştır. Fakat yine de yapılması gereken bir dizi şey bulunur. Şöyle demektedir⁶⁶:

(...) Tam sayıların ve kümelerin tutarlılığı sorunu tek başına durmaz, tersine çok geniş ve zor bir bilgikuramsal alandaki matematiksel renklendirmeye [Färbung] ilişkindir: bu sorular alanını kısaca, her matematiksel sorunun ilkesel olarak çözülebilirliği sorunu, matematiksel bir soruşturmanın sonuçlarının ardısına sinanabilirliği sorunu, matematiksel kanıtların basitliği için bir ölçüt sorusu, matematik ve mantıkta biçimselcilik ve içerik arasındaki bağıntı sorusu ve son olarak son sayıda işlemde matematiksel bir soru için kararverilebilirlik [Entscheidbarkeit] sorunu olarak niteleyebiliriz.

Tüm bu sorular yanıt bulduktan sonra mantığın aksiyomatikleştirilmesi tartışması bütünüyle açıklığa kavuşabilecektir. Kuşkusuz bu sorunlar arasında aksiyomlara dayalı dizgenin tutarlılığına karar verme sorunu ayrı bir önem taşır. Hilbert, 1900'den beri sorunla ilgi içindedir. 1918'deki tutumu açısından kararverilebilirlik, cebirsel sabitler, yüzeyler kuramı vb. açısından son derece önemli olmasının yanı sıra matematiksel kanıt kavramı açısından önemlidir. Öyle ki Hilbert bu alanı ele geçirmeyi filozofun aklı eleştirmesi kadar önemli görür.⁶⁷ Bu ise önünde ödev olarak durmaktadır. Dikkat edileceği üzere alıntıda bir başka vurgu matematik ve mantıkta biçimselcilik ve içerik arasındaki bağıntıya yöneliktir. Bu vurgu Hilbert'in matematiği bütünüyle içeriksiz bir terim biçimselciligi olarak görmediğini ortaya koymaktadır.

Matematiğin Yeni Temeli

Hilbert 1923 yılında yayımlanan *Matematiğin Yeni Temeli (Neubegründung der Mathematik)* adlı yapıtıyla temellendirme tartışmasına bir kez daha katılır. Kendi görüşlerini sunmadan önce Brouwer ve Weyl'i eleştirir. Eleştirinin odağı kendi sonlucu yönteminin matematiğin tüm alanlarını özellikle de sonsuzla ilgili bağlamları kuşatıp kuşatmadığıyla ilgili tartışmadır. Daha sonra kendi yaklaşımını üç eksenle ortaya koyar: olağan matematik, özel matematik, meta-matematik.

Brouwer ve Weyl ile Hilbert arasındaki başlıca ayrım yapılandırılmış kanıtı olmayan bir savın matematikte yer alıp almamasıyla ilgilidir. Brouwer ve Weyl yapılandırılmayan kanıta karşı çıkarken, Hilbert sorunun böyle konulmaması gerektiğini ileri sürer. Ona göre çelişkinin

65 Hilbert, "Axiomatisches Denken", 153.

66 Hilbert, "Axiomatisches Denken", 153.

67 Hilbert, "Axiomatisches Denken", 153.

ortaya çıkmadığı aksiyomlar dizgesi matematikte yol almak için yeterli bir temeldir.⁶⁸ Söz konusu çerçevede Hilbert Weyl'in kendisini eleştirmesini inceler. Weyl, Hilbert'in sayı-kavramının önceki temellendirilişlerinde bir döngüsellik olduğunu düşünür çünkü Hilbert gerçel sayıların tanımları için bölmeler [Einteilungen] kullanmış, bu bölmeleri ise verilen bir özelliğe karşılık gelen bir gerçel sayı olup olmadığına göre belirlemiştir.⁶⁹ Başka deyişle, gerçel sayıların tanımları için gerçel sayılar kullanılmıştır. Hilbert söz konusu eleştiri bağlamında Brouwer ve Weyl'in Kronecker'in yolundan gittiklerini varsayar.⁷⁰ Kronecker, Hilbert'in temellendirme tartışmalarında çokça görüşlerine yer verdiği bir düşünür olmasına karşın matematikte yer aldığı çizgide Cantorcu küme kuramı ve sonuçlarına karşı çıkar. Weierstrass'ın gerçel sayıları açıklarken sonsuz kümeleri kullanımını da aradaki bağıntıları ortaya koyan belirli bir yordam bulunmadığı gerekçesiyle yadsır. Hilbert ise Cantorcu küme anlayışının sonuçlarını benimsediği gibi bu "cennetten asla çıkmayacağını" duyurur. Döngüye düşme nitelemesini de uydurma bulur. Kendisinin döngüye düşmeyle ilişkilendirilmesinin nedenini Weyl'in uyguladığı biçimiyle yapılandırma ilkesinin, *real* analizi iskalaması ve bundan dolayı kullanışsız olmasına dayandırır.⁷¹

Hilbert'in 1923'te eleştirdiği bir başka isim Poincaré'dir. Yukarıda değindiğimiz gibi Poincaré, Hilbert'in 1904 metninde tutarlılık kanıtının döngüsel olduğunu öne sürmüştü. Döngüsel olmasının gerekçesi ise tümevarıma dayanmasıydı. Hilbert, Poincaré'ye cevap vererek iki tür tümevarım olduğunu öne sürer. Meta-matematik soyut biçimde verilen nesnelere yönelik içeriksel bir tümevarım kullanır, oysa biçimsel matematik tümevarım ilkesinin tamamını kullanır.

Hilbert 1923 *MYT'de* sayı kavramını temellendirmek için aksiyomlara dayalı yöntemi önerdiğini bir kez daha yineler. Öyle ki, Weyl'in gerçel sayılara ilişkin Dedekindci yaklaşıma yönelik eleştirilerini de böylelikle boşa çıkarır. Dedekind açısından gerçel sayılar, kesirli sayıların *kesimleri* olarak tanımlanabilir. Hilbert ise *Dedekind kesimleri* yerine 1900 metninde önerdiği süreklilik aksiyomları olan Arşimet ve tamlık aksiyomlarının konulabileceğini savunur. Sürekliliği temellendirmekle ilgili böylesi bir yaklaşımın görüyle çatışmayacağını da ekleyerek şunları söyler: "görüden elde edilen yayılımsal büyüklük [extensiven Größe] kavramı, sayı [Anzahl] kavramından bağımsızdır"⁷². Hilbert bu noktanın tartışmasız olduğunu ve asıl uğraşılması gerekenin aksiyomların bir çelişkiye yol açıp açmadığının düşünülmesi olduğunu da ileri sürer.

1923 metninin güçlü savlarından biri Hilbert'in aksiyomların tutarlılığı sorununun çözümünü tartışıyor olmasıdır.⁷³ Böylelikle Hilbert, küme kuramı paradokslarının matematiğe ilişkin meydana getirdiği puslu havanın aksiyomlara dayalı dizgeler yoluyla dağıtılabileceğini umar.

68 Hilbert, "Neubegründung Der Mathematik", 158.

69 David Hilbert, "Neubegründung Der Mathematik," in *David Hilbert Gesammelte Abhandlungen Band III* (Berlin: Julius Springer, 1935), 157–158.

70 Hilbert, "Neubegründung Der Mathematik", 159.

71 Hilbert, "Neubegründung Der Mathematik", 159.

72 Hilbert, "Neubegründung Der Mathematik", 159.

73 Hilbert, "Neubegründung Der Mathematik", 159.

Hilbert'e göre bir bilim dalında araştırma yapmanın koşulu, bilim dalının olabildiğince az sayıda ilkeler üstüne temellenmesidir. Söz konusu ilkeler, olabildiğince basit [einfach], görüsel [anschaulich] ve kavranabilir [fasslich] olmalıdır ve bunlar aksiyomlar olarak düzenlenip bir araya getirilmelidir.⁷⁴ Tam bu noktada Hilbert aksiyomlara yönelik keskin bir belirlemede bulunur: “kanıtlanabilir ya da sanımızca kanıtlanabilir tümcelere aksiyomlar olarak yer vermemiz engellenemez”⁷⁵. Hilbert daha sonra aksiyomatik düşünceyi “bilinçle düşünme”⁷⁶ olarak ele alıp, *naive* düşünmenin karşısına koyar. *Naive* düşünme dogma olarak inanmayla ilgiliyken, aksiyomatik düşünmeyle ilişkilendirdiği “bilinçli düşünme” kanıtlarla ilgilidir. Dolayısıyla Hilbert aksiyom tartışmasını kanıt tartışması olarak sürdürme eğilimindedir. Bu bakımdan aksiyomların tutarlılığından emin olmak için kanıtlara gereksinim duyarız. Kuşkusuz burada ortaya çıkacak soru bu kanıtı nasıl sağlayacağımız olacaktır. Hilbert şöyle demektedir: “aksiyomların tutarlılığının kanıtı pek çok durumda -örneğin geometride, termodinamikte, radyasyon kuramında ve başka fizik disiplinlerde- başarılı olmuştur, öyle ki kanıt, analizin aksiyomlarının tutarlılığı sorununa indirgenmiştir ve sorun şimdiye kadar çözülememiştir.”⁷⁷ O halde sorun sayıları sunan aksiyom dizgesinin tutarlılığı sorunudur.

Hilbert'e göre Kronecker sorunu Tanrı⁷⁸ ile çözdüğü yanılısamasındadır. Poincaré ise aritmetiğin aksiyomlarının tutarlılığının bir kanıtını vermeyi olanaksız bularak, sayıların gerisindeki tümevarımı Tanrı vergisi bir özellik olarak görmektedir. Frege sayıyı saf mantıkla, Dedekind ise saf mantığın bir konusu olan kümeler kuramıyla temellendirmek istemiş her ikisi de başarısız olmuştur. Fakat onların açtığı yol Cantor, Zermelo ve Russell aracılığıyla derinleştirilerek, mantıksal-matematiksel araştırmaların ayrılmaz parçası olan mantıksal kalkülüsün gelişimine aracılık etmiştir. Yine de sorun ortadadır: analizin aksiyomlarının tutarlılığı. Hilbert sorunu ortaya koyduktan sonra çözüm önerisine geçer.

Öneriye bir görüş tartışmasıyla başlar. Bu tartışmanın Hilbert'in ne türden bir biçimselci olduğunun anlaşılması açısından önemi büyüktür. Hilbert, genel kavram-çerçeveleri [Begriffsumfängen] ile yapılan soyut işlemlere, kesinlikten uzak ve yetersiz içeriklere karşıdır. Bunlar yerine şunu önerir⁷⁹:

Mantıksal işlemlerin uygulanması ve mantıksal çıkarımların kullanılması için bir koşul olarak tasarımılamada bir şeyin önceden verilmesi gerekir: tüm düşünceyi önceleyen dolaysız yaşantı olarak görüsel [anschaulich] mantık-dışı [außer-logische] belirli somut nesne [verilmelidir]. Mantıksal çıkarım güvenilir olacaksa, bu nesnelere tüm parçalarında bütünüyle araştırılabilir olmak zorundadır. Gösterilişleri [Aufweisung], ayrımları, ardışıklıkları, birbirlerini izleyişleri dolaysızca görüsel olarak verilir ve başka hiçbir şeye indirgenemez.

74 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 160.

75 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 160.

76 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 161.

77 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 161.

78 Kronecker şöyle demektedir: “Tanrı tam sayıları yarattı, geri kalan her şeyi insan”

79 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 163.

Hilbert, bu noktada sayı kuramındaki nesnelere imler [Zeichen] olduğunu varsayar. Bu imlere ilişkin biçimlerin [Gestalt] uzay ve zamandan, üretilmesini sağlayan özel koşullardan ve uygulamışlarındaki önemsiz ayrımlardan bağımsız olarak kavranabileceğini öne sürer. Hilbert saf matematiği temellendirmek için “başlangıçta imin olduğunu”⁸⁰ benimsek gerektiğini de ekler. Bu noktadan temel sayı öğretisine geçerek, görüye dayalı somut imler yoluyla nereye kadar ilerletilebileceğini serimleyerek şu açıklamaları yapar⁸¹:

1 imi bir sayıdır.

1 ile başlayan ve biten, 1’i +’nın, +’yı 1’in izlediği her im de bir sayıdır. Örneğin

1+1

1+1+1

Sayılar olan [Zahlen] ve sayıları tümüyle meydana getiren sayı-imlerinin [Zahlzeichen]⁸² kendileri incelememizin nesnelere, yoksa kendi başlarına bir anlamları [Bedeutung]⁸³ yoktur. Bu imlere ek olarak iletişime yarayan ve bir şey anlamına gelen [bedeuten] başka imler de kullanılır. Örneğin 2 imi 1+1 sayı imi için bir kısaltmadır...

Daha sonra Hilbert 3, 0, > imlerini tanıtır. = ve >’nin kullandığı im topluluğunu birer tam-deyim [Formel] olarak görmediğini ekler. Ardından a b c harflerini de sayı-imleri için kullandığını belirtir. Aynı şekilde a > b biçiminde im topluluğunu da tam-deyim saymayarak, bildirişimde [Mitteilung] bu im topluluğunun a sayı-iminin b sayı-imini aştığı anlamına geldiğini söyler. a > b ’den a’nın b + c olarak ayrıştırılabileceği [zerlegen] sonucunu çıkarır. a + b = b + a’nın ise a + b’nin b + a ile aynı olduğu olgusunun gösterilişine karşılık geldiğini belirtir. Her a sayı-imi, 1 ve + imlerinden oluşturulabilir. Hilbert’e göre böylesi bir zeminde sınırlı bir sayı kuramı oluşturduğumuzda kanıt adımlarında aksiyomlar bulunmaz dolayısıyla çelişki de ortaya çıkmaz.⁸⁴ Nesnelere somut imleri seçer, onlarla işlemler yapar, içerikli [inhaltliche] ifadeler meydana getirebiliriz. a + b = b + a’ya ilişkin sayı-imlerinin sökülmesi [abbau] ve yapılandırılması [aufbau] yoluyla verilen kanıtın tümevarım ilkesine dayalı bir kanıt olmadığını öne sürer. Bu noktadan sonra Hilbert görüsel ve içeriksel kimi ilerlemeler sağlansa bile tüm matematiğin bu yolla düşünülmebileceğini ekler. Özellikle de sonsuzluk söz konusu olduğunda içeriksel yaklaşımın dağıldığını söyler.

80 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 163.

81 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 163.

82 Hilbert daha sonraki çalışmalarında Zahlzeichen’i rakamla [Ziffer] değiştirir.

83 Frege’nin Sinn-Bedeutung ayrımının farkında olarak, Bedeutung’u bağlamı göz önünde tutarak olağan kullanımlarından ikisi olan “anlam” ya da “gösterim” olarak çevirmeyi uygun bulduk. Bunun nedeni Hilbert’in metinlerinde ayrım tutmadan Sinn ve Bedeutung’u eş anlamlı kullanmasıdır. Örneğin “aynı anlamda” (im gleichen Sinne), “bu temel kavramların temel anlamı” (Die fundamentale Bedeutung dieser allgemeinen Begriffe), “burada çok büyük anlam” (Große Bedeutung hat hier), “özsel anlamdan” (von wesentlicher Bedeutung) biçiminde Bedeutung’u kullanmıştır.

84 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 164.

Hilbert bu vurguların ardından aksiyomların, düzgün tam-deyimlerin ve kanıtların araştırma nesnelere olduğu bir matematiksel kurama geçer. Bu geçişin gerçekleşmesi için biçimselci bir yaklaşımın gerekli olduğunu varsayar. Buradaki biçimselcilik tüm matematiksel kuramın mantıksal kalkülüs uyarınca çıkarımlar ve tanımları yoluyla biçimselleştirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Temel sayı kuramında sayı-ımlerinin gördüğü işlevi, bu kez biçimselleştirilmiş matematikte aksiyomlar, düzgün tam-deyimler ve kanıtlar görür. Matematikteki içeriksel düşünceler ancak bunları kullanarak yer bulur.⁸⁵ Hilbert bu vurgulardan sonra aritmetiğin aksiyomlarının tutarlılığının kanıtlanışını gösterebileceğini öne sürer. Somut-içeriksel sayı kuramı için 1 ve + imlerinin yeterli olduğunu varsayarken şimdi tüm matematiğin yapılandırılabilmesi [aufbau] için yeni imler ekler. Hilbert şu yeni imleri⁸⁶ ekler: I. bireysel imler, II. değişkenler, III. bildirişim için imler.

Kalkülüste kullanılacak olanlar imler (I) ve değişkenlerdir (II). III ise yalnızca iletimi sağlayan kısaltmalar olduğundan matematiği yapılandırırken kullanılması zorunlu değildir. Hilbert bu hazırlayıcı saptamalardan sonra I ve II'deki öğeleri birlikte kullanarak $\alpha = \beta$, $\alpha \neq \beta$, $Z(\alpha)$ düzgün tam-deyimleri elde eder. Tam-deyimleri kullanarak ise aksiyomlara ulaşılır. Aksiyomlar Hilbert için “matematiğin yapılandırılmasında yapıtaşları olarak yer alan belirli tam- deyimler⁸⁷den başka bir şey değildir. Kanıt ise “görüsel olarak göz önünde bulundurulması gereken bir şekildir ve çıkarım şemalarına göre yapılan çıkarımlardan oluşur.”⁸⁸

$$\frac{\mathcal{G}}{\mathcal{G} \rightarrow \mathcal{I}} \quad \mathcal{I}$$

Burada her öncül bir aksiyoma karşılık gelir. Bir tam-deyim, bir aksiyom ya da yerine koyma yoluyla aksiyomdan türetililebilirse, kanıtlanabilir. Demek ki, kanıtlanabilirlik, dizgeye bağımlı olarak ele alınır.

Anlaşılacağı üzere “somut-görüsel sayı kuramı açısından sayılar, nesnel [Gegenständlich] ve gösterimsel [Aufweisbar]”⁸⁹dir. Kanıtın kendisi de nesnel ve gösterimseldir. Daha sonra Hilbert

85 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 165.

86 I.1- 1, + (sayı-ımlerinin bileşenleri)

I.2- $\phi(*)$, $\psi(*)$, $\sigma(*,*)$, $\delta(*,*)$, $\mu(*,*)$ (boş yerli tekil fonksiyon, tekil fonksiyonun fonksiyonu)

I.3- = (eşitlik), \neq (eşitsizlik) > (büyüktür) < (küçüktür) (matematiksel imler)

I.4- Z (sayıdır [Zahl sein]) Φ (fonksiyondur [Funktion sein])

I.5- \rightarrow (“içerir”, mantıksal im)

I.6- () (tüm-imi)

II. *Değişkenler* (Latin harfleri)

II.1- a, b, c, d, p, q, r, s (temel değişkenler)

II.2- $f(*)$, $g(*)$ (değişken fonksiyonlar, değişken fonksiyonların fonksiyonu)

II.3- $A, B, C, D, S, T, U, V, W$ (değişken tam-deyim)

III. İletim imleri (Alman harfleri)

III.1- α, β, c, f (fonksiyoneller)

III.2- $\mathcal{A}, \mathcal{B}, \mathcal{C}, \mathcal{R}, \mathcal{S}, \mathcal{I}$ (tam-deyim)

87 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 167.

88 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 169.

89 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 169-170.

bu içerikli aynı zamanda düzgün tam-deyimlerden oluşan özel matematiği [die eigentliche Mathematik] kanıt kuramı yoluyla üst-matematiğe evriltir. Bu çabasının aritmetiğin ve biçimsel mantığın yapılandırılmasının eş zamanlı olması yoluyla gerçekleşebileceğini vurgular.⁹⁰ Çünkü aritmetiğin doğrulukları ile mantıksal doğruluklar ayrıştırılamazlar.

Matematiğin Mantıksal Temelleri

1923 *Matematiğin Mantıksal Temelleri* (*Die Logischen Grundlagen der Mathematik*) metninde Hilbert üst-dil ile biçimsel dil arasındaki ayrımı belirginleştirerek matematikteki sorunların çözülebilmesi için matematiksel kanıt kuramı geliştirilmesine yönelik çabasına devam eder. Üstelik öğrencisi Paul Bernays'ın yardımıyla bunu başardığına inanır. Öyle ki, analiz ve küme kuramını tartışılmaz bir temel sağladığı gibi sürey varsayımı ve matematiksel mantığın pek çok sorununu çözdüğünü savlar.⁹¹

Hilbert bu metinde de *MYT'de* başladığı somut görüsel içeriklere dayanan özel matematiği özenli biçimde biçimselleştirerek tam-deyimlerden oluşur duruma getirme işini sürdürür. Matematiğin biçimsel yapılarının yapı taşları olarak iş gören tam-deyimler ise aksiyomlardır. Öncülleri birer aksiyom olan çıkarım şemasından oluşan, ve görüsel olarak bize beliren şekil bir kanıttır.⁹² Sözgelimi *MYT'de* olduğu gibi aşağıdaki şekil bir kanıtı göstermektedir.

$$\frac{\begin{array}{c} \mathcal{G} \\ \mathcal{G} \rightarrow \mathcal{I} \end{array}}{\mathcal{I}}$$

Biçimselleştirilen bu özel matematiğin yanı sıra bir de üst-matematik, matematiğin güvence altına alınması için gereklidir. Üst-matematikte, özel matematiğin kanıtları ile işlem yapılır. Bu kanıtların kendileri, içeriksel soruşturmanın nesnelidir. Matematikte bir yandan biçimsel çıkarım yolu ile aksiyomlardan kanıtlanabilen yeni tam-deyim elde edilir. Öte yandan da yeni aksiyomlar eklenip içeriksel çıkarımlar yoluyla tutarlılıklar kanıtlanır. Burada vurgulamamız gereken nokta Hilbert açısından aksiyomlar ya da kanıtlanan teoremlerin mutlak doğruluklar olmadığıdır.⁹³ *GT'den* beri altını çizdiğimiz gibi Hilbert'e kadar aksiyomlar kendi başına doğru kabul edilen önermelerken Hilbert aksiyomların doğruluğunu dizgeye duyarlı bir bağlama koyar.

90 Hilbert, "Neubegründung Der Mathematik", 174.

91 Hilbert, "Die Logischen Grundlagen der Mathematik", *Mathematische Annalen* 88, sayı 1 (1922): 151.

92 Hilbert, "Die Logischen Grundlagen der Mathematik", 152.

93 Hilbert, "Die Logischen Grundlagen der Mathematik", 153.

Böylece Hilbert içerme, değilleme, eşitlik, sayı aksiyomlarını⁹⁴ serimleyerek, bunlar yoluyla pozitif tamsayılar ve sayısal eşitliklerin elde edileceğini bildirir. Bunlara karşın sonlu mantık ve saf görüsel düşünüş [rein anschaulische Überlegung] yoluyla temel sayı kuramını elde edebildiğini savlar. Saf görüsel düşünüşün sonlu toplamlar için yineleme ve görüsel tümevarım sağladığını ekler. Üstelik temel sayı kuramını elde etmek için tek yordam anılanlar olmak durumunda değildir. Hilbert bu bölüme koyduğu bir notta “temel sayı kuramının temellendirilişi aynı zamanda aksiyomlar aracılığıyla gerçekleştirilebilir, burada kısa olsun diye doğrudan görüsel temellendirmeye başvururdum”⁹⁵ demektedir. Öyleyse uygun aksiyomlar yoluyla da *1900’da* olduğu gibi temel sayı kuramı verilebilir.

Hilbert’e göre sonlu mantığın yanı sıra, olağan matematiğin sonlu ötesi teoremleri söz konusu olduğunda da kanıtlanabilir tam-deyimler elde edilmelidir. Bunun için sonlu ötesi aksiyomlar eklendikten sonra da tutarlılığın kanıtı verilebilmelidir. Bu somut görüsel içeriğe dayalı ve sonlu matematikten ayrılarak sonlu ötesi matematiğe yol almanın gereği olarak her/tüm [alle] ve öyle bir ... olsun ki [es gibt] gibi iki kavramı da kullanıma sokmak gerekir. Bu kavramlar yoluyla üçüncü durumun olmazlığı ilkesi sonlucu matematiğe girer. Hilbert, Brouweri gelenekten ayrı olarak bu ilkeye matematikte yer verir. Belli bir özelliğin tüm nesnelere taşınması, tümel evetleme eklemi kullanılarak, en az bir nesneye sağlanması ise tikel evetleme yoluyla sağlanır. Tam bu noktada Hilbert kendi kanıt kuramının sonlucu olduğunu, görüselci Weyl’in önu sürdüğü döngüsellik tehlikesinden uzak olduğunu bildirir.⁹⁶

Sonsuzluk Üstüne

Hilbert, 1926 *Sonsuzluk Üstüne (Über das Unendliche)* adlı çalışmasına Weierstrass’ın matematiksel analize yaptığı katkıları anarak başlar. Buna göre Weierstrass, sonsuz küçükler hesabı konusunda yaptığı çalışmalarla bu alanda bulanıklıkları gidermiştir. Böylece artık gerçel sayılara ilişkin kavramlara dayanan tümdengelsel yöntemleri kullanmak bakımından bir uzlaşa bulunur. Ancak yine de analizin temelleri konusunda tartışmalar sürmektedir. Hilbert açısından bu tartışmaların nedeni: “matematikteki sonsuzluk kavramının anlamının şimdiye kadar tam olarak açık kılınmamasıdır”⁹⁷. Her ne kadar Weierstrass sonlu büyüklükler yoluyla sonsuzluğu konu etmeyi göstermiş olsa bile yine de gerçel sayıları tanımlayan sayısal dizgelerde olduğu gibi sonsuzluk halen kullanılmaktadır. Hilbert sorunu çözmek için şu öne sürümü ortaya atar:

-
- 94 1. $A \rightarrow (B \rightarrow A)$
 2. $\{A \rightarrow (A \rightarrow B)\} \rightarrow (A \rightarrow B)$
 3. $\{A \rightarrow (B \rightarrow C)\} \rightarrow \{B \rightarrow (A \rightarrow C)\}$
 4. $(B \rightarrow C) \rightarrow \{(A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C)\}$
 5. $A \rightarrow (\bar{A} \rightarrow B)$
 6. $(A \rightarrow B) \rightarrow \{(\bar{A} \rightarrow B) \rightarrow B\}$
 7. $a = a$
 8. $a = b \rightarrow (A(a) \rightarrow A(b))$
 9. $a + 1 \neq 0$
 10. $\delta(a + 1) = a$

95 Hilbert, “Die Logischen Grundlagen der Mathematik”, 154.

96 Hilbert, “Die Logischen Grundlagen der Mathematik”, 160.

97 Hilbert, “Über das Unendliche”, *Mathematische Annalen*, sayı 95 (1926), 161.

“sonsuz bir toplam anlamında sonsuzluk -ki bu sonsuzluğu hala tümdengelimsel yöntemlerde kullanılmış olarak buluruz- salt bir yanılısamalı bilgidir”⁹⁸. Yapılması gereken tıpkı Weierstrass’ın sonsuz küçüklere sonlu işlemlerle değiştirmesi gibi sonsuza dayalı tümdengelimsel yöntemleri sonlu işlemlerle değiştirmektir.

Geometrideki sonsuzluk söz konusu olduğunda Hilbert fizikteki sonsuzlukla ilgili sorunlara dikkat çeker. Sözelimi fizik dünyada varolanların sonsuzca bölünebildiklerini söylemek olanaklı değildir. Planck’ı anarak çeşitli katmanlarda duran enerjinin sonsuzca bölünemeyeceğinin gösterildiğini anımsatır. Bu nedenle süreyin [Kontinuum] sonsuzca bölünebilirliğinin bir ide olarak yalnızca düşüncede gerçekleşebilir olduğunu düşünür.⁹⁹

Hilbert “düzlemdeki noktalar ve düz çizgiler kökensel olarak gerçektir ve edimsel olarak [wirklich] varolan nesnelere”¹⁰⁰ demektedir. Buna karşın geometride, edimsel nesnelere ideal nesnelere geçilir. Şöyle bir örnek verir. “İki noktadan tek bir düz çizgi geçer” aksiyomundan iki düz çizginin en çok bir noktada kesiştiği sonucuna ulaşılır. Fakat iki düz çizginin her zaman bir noktada kesişeceği bir teorem değildir çünkü çizgiler paralel de olabilir. Araya ancak sonsuzca uzanan çizgiler ve sonsuzda noktalar gibi ideal öğeler katıldığında teoreme ulaşılabilir. İdeal öğelerin katılma koşulu ise tutarlılıktır¹⁰¹. Buna göre çelişkiye yol açmadığı sürece dizgeye ideal öğeler katılabilir.

Hilbert açısından “Matematikselsel analiz sonsuzun bir senfonisidir”¹⁰² fakat analiz sonsuzun ne olduğuna ilişkin en derin kavrayışı sunmaz. Bunu yapabilen Cantor’un eliyle oluşturulan küme kuramıdır. Hilbert buradan Cantorcu sonlu ötesi sayılara odaklanılarak matematiğin temellendirilebilmesi ve paradokslardan arındırılması için sonsuzun yapısının ortaya konması gerektiği sonucuna ulaşır. Tam burada Hilbert sonsuzun gerçeklikte [Wirklichkeit] bulunamayacağını öne sürer.¹⁰³ Peki nasıl olur da düşünceye konu edebildiğimiz sonsuz gerçeklikte bulunamaz. Bunun yanıtı ancak sonsuzun ne olduğunun bir çözümlenmesiyle olanaklıdır.

Hilbert’in bu çözümlenmede yolu Kant ile kesişir. Kant’ta matematiğin konusunun mantığın konusundan ayrı oluşundan yola çıkarak matematiğin salt mantık üzerinde asla temellendirilemeyeceğini öne sürer.¹⁰⁴ Hilbert’e göre Frege’nin ve Dedekind’in hatası tam da salt mantık yoluyla matematiği anlamaya çalışmalarından kaynaklanır. Hilbert açısından mantığı olanaklı kılan, her çıkarım ve mantıksal işlemi önceleyen bir verilmişlik bulunmalıdır. Bu nokta çalışmamızda pek çok kez vurguladığımız Hilbert’in biçimselcilliğinde görünün işlevini anlamak açısından önemlidir. Hilbert şöyle der: “görüşel olarak dolaysızca deneyimlenen belirli, mantıkdışı somut nesnelere, tüm düşünmeyi önceler”¹⁰⁵. Mantıksal çıkarımın kesin olabilmesi için

98 Hilbert, “Über das Unendliche”, 162.

99 Hilbert, “Über das Unendliche”, 164.

100 Hilbert, “Über das Unendliche”, 166.

101 Hilbert, “Über das Unendliche”, 179.

102 Hilbert, “Über das Unendliche”, 166.

103 Hilbert, “Über das Unendliche”, 170.

104 Hilbert, “Über das Unendliche”, 171.

105 Hilbert, “Über das Unendliche”, 171.

her kesimlerinden görünür olması gereken bu nesnelere özellikleri, ayrımları, sıralanışları ya da yan yana dizilişleri verilmelidir. Üstelik görüsel olarak dolaysızca verilen bu nesnelere başka bir şeye indirgenemez, indirgenme gereksinimi gerektirmez.¹⁰⁶ Hilbert bu zorunlu temel yalınca matematik için değil aynı zamanda tüm bilimler için gerekli olduğunu da ekler. Tam da görüsel içerik vurgusundan dolayı matematikte araştırma nesnelere “açık ve tanınabilir biçimleri somut imlerin kendileridir”¹⁰⁷. Sonlu olağan matematik göz önünde tutulduğunda “içeriksel görüsel düşünüş yoluyla sayı-yapılarından [Zahlenkonstruktion] kesin biçimde yapılandırılabilir”¹⁰⁸. Kuşkusuz matematik salt sayısal eşitliklerden meydana gelmez ancak yine de matematiğin içeriği genişletilirken çıkış noktası somut, görüsel içeriksel araştırma ve sonlulu tutumdur. Matematikteki doğrulukları güvence altına alan içgörünün [Einsicht] dayanağı da görüsel ve sonlulu yaklaşımdır.

Hilbert açısından sayı kuramında geçen imler, söz gelimi 1, 11, 111, 11111’lerde olduğu gibi görüsel olarak tanınabilir. “Araştırma nesnelere olan bu sayı imlerinin kendilerinde [an sich] bir anlamı [Bedeutung] bulunmaz”¹⁰⁹. Bu noktada Hilbert’in vurgusu görüsel olarak verilmiş imlerin bulunmasına ilişkindir. Bu imler 1, 11, 111... olabildiği gibi bunlar yerine *, **, *** gibi başka türlü imler de olabilirdi. Bu imlerin sayı kuramı açısından anlamları olmasına karşın kendi başlarına bir anlamları yoktur. Burada ortaya çıkabilecek bir soru imlere bir bağlam içinde anlam vermenin nasıl gerçekleştiğidir. Hilbert bunu zihnin kendiliğinden bir edimi olarak görür. Olağan sayı kuramında yer alan +, 0, >, ya da 2, 3 gibi diğer sayı imleri de, görüsel belli bir içeriğin yinelenmesini kısaca imlemek için kullanılır. Bu bağlamda 2 imi 11 imi yerine kısaltma amacıyla kullanılır. $3 > 2$, 111 iminin 11 iminden daha büyük olduğunu gösterir. Hilbert içeriksel çıkarım [inhaltliche Schließen] yoluyla imler arasındaki bu bağlantıların gerekçelendirilebileceği görüşündedir.

Hilbert temel sayı kuramı bağlamında büyük sayılar söz konusu olduğunda imler arasındaki bağlantıların nasıl ele alındığını ise kendi döneminde bilinen en büyük asal sayıyı ele alarak şöyle açıklar: 39 basamaktan oluşan bu p sayısı sonlulu kanıt çerçevesinde serimlenebilir. Kanıtlanmış yöntemler uyarınca $p + 1$ ve $p! + 1$ arasında en az bir asal sayı vardır. Söz konusu vardır (yukarıda öyle bir ... olsun ki biçiminde de ifade etmiştik) [es gibt] şu ifade için bir kısaltmadır:

$p + 1$ veya $p + 2$ veya $p + 3$... veya $p! + 1$ bir asal sayıdır.

Hilbert bu ifadelerin yerine şöyle denilebilmesinin de olanaklı olduğunu öne sürer: “şu tebeşir parçası kırmızı veya o tebeşir parçası kırmızı veya o tebeşir parçası kırmızı veya... bu tebeşir parçası kırmızı”¹¹⁰. Bunun yerine tebeşir parçaları arasında kırmızı olan biri var kullanılabilir. Demek ki, buradaki “var” sonlu bir toplam içindeki belli özelliği olan bir nesneye karşılık gelir. Hilbert bu kavrayışı, $p + 1$ veya $p + 2$ veya $p + 3$... ile karşılaştırır. Bu sonucunu gösterimden

106 Hilbert, “Über das Unendliche”, 171.

107 Hilbert, “Über das Unendliche”, 171.

108 Hilbert, “Über das Unendliche”, 171.

109 Hilbert, “Über das Unendliche”, 171.

110 Hilbert, “Über das Unendliche”, 172.

sonsuz mantıksal bir ürün olarak görülmelidir. Sonludan sonsuza böylesi bir geçişe izin verilemez. Sonsuzu ele alabilmenin koşulu, sonlu ifadeleri ideal ifadelerle desteklemektir. Şu durumda sorun ideal ifadelerin nasıl elde edilebileceğidir. Hilbert matematiğin temelleri için şimdiye kadar yapılanların sürdürülmesi gerektiğini belirtir.¹¹¹ Temel matematik, ideal nesnelere eklenmesiyle görüşelci sayı kuramının ötesine geçmiştir. Görüsel-içeriksel sayı kuramı cebirsel harf-hesabı yöntemlerinde içerilmez. Tam-deyimler görüşelci sayı kuramında iletim için, harfler ise sayı imlerini göstermek için kullanılır. Eşitlik ise iki imin uyduğunu bildirir. Cebirde harfler, sayı kuramının içeriksel tümelerini bildirir. Sayı imleri hakkında ifadeler yerine, kendileri görünüm somut nesnelere olan tam-deyimler bulunur. İçeriksel sayı kuramının kanıtları yerine, belirli kurallar uyarınca belirli tam-deyimlerin başka tam-deyimlerden türetilmesini sağlar. Hilbert'in burada söylediklerini şu örnek yoluyla daha açık görebiliriz.

$$a + b = b + a$$

Yukarıda a ve b sayı imlerini gösterir [bedeuten]. Bu imler yerine Hilbert şunları kullanır:

$$a + b = b + a$$

Hilbert bu tam-deyim artık içeriksel dolaysız bir iletim değil fakat sonlu ifadelerle bağlantılı bir biçimsel yapı olduğunu bildirir. Burada a , b , $=$, $+$ imleri ve aynı zamanda $a + b = b + a$ tam-deyimi kendilerinde bir şeyi göstermez [an sich nichts bedeuten]¹¹². Yine de bu tam-deyimden anlam yükleyebileceğimiz [eine Bedeutung zuschreiben] başka tam-deyimler türetilir. Matematikte iki tür tam-deyim bulunur. İlki sonlu ifadelerin karşılık geldiği içeriksel iletim ikincisi hiçbir şey göstermeyen [nichts bedeuten] ve kuramın ideal yapıtaşlarını [Gebilde] oluşturan tam-deyimler.¹¹³

Öyleyse Hilbert açısından çeşitli sayı imleri içeren sonlu ifadeler söz gelimi $3 > 2$, $2 + 3 = 3 + 2$ sonlucu tutum yoluyla dolaysızca görüşel olarak anlaşılabilir. Bu tür ifadeler mantık yasaları sorunsuzca uygulanabilir. Bunların yanında matematikte bir de ideal ifadeler yer alır. Bu ifadeler ise sonlu önesürümleri dile getirmedikleri sürece bir şey göstermez [nichts bedeuten]¹¹⁴. Hilbert buradan mantıksal işlemleri ve matematiksel kanıtları biçimselleştirme bağlamını koyar. $\&$, \vee , \rightarrow , $-$ [değil] mantıksal eklemleri, a , b , c matematiksel değişkenleri ve A , B , C önermesel değişkenleri ifade eder.

Hilbert, *Principia Mathematica*'yı ima ederek mantıksal kalkülüsün [Logikkalkül] halihazırda Russell aracılığıyla sunulduğunu belirtir. Ona göre Russell her ne kadar mantıksal kalkülüsü başka amaçlarla geliştirmiş olsa da kalkülüs herhangi bir mantıksal ime anlam yüklemeyen sonlu bakış açısıyla tutarlıdır. Böylece mantıksal kalkülüste, matematiksel ifadeleri tam-deyimlere dönüştürecek bir biçimsel dil bulunur. Eş deyişle, içeriksel sayı kuramından cebire geçiş gibi, mantıksal kalkülüsün imleri ve işlem-simgeleri içeriksel gösterimlerinden [inhaltlichen Bedeutung] ayrılır. Böylece gündelik dile iletilen içeriksel matematik yerine, matematiksel ve

111 Hilbert, "Über das Unendliche", 174.

112 Hilbert, "Über das Unendliche", 175.

113 Hilbert, "Über das Unendliche", 176.

114 Hilbert, "Über das Unendliche", 176.

mantıksal imler içeren tam-deyimler elde ederiz. Tam-deyimlerden belli başlıları aksiyomlara, tam-deyimlerin elde edildiği kurallar ise matematiğin biçimsel yapısına karşılık gelir.

Hilbert, matematiğin biçimsel yapısının [Gebäude] yapıtaşı [Baustein] olarak iş gören tam-deyime aksiyom der.¹¹⁵ Matematiksel kanıt ise görüsel olarak erişilebilen bir şekildir [Figur]. Hilbert burada da 1922’de kullandığı türetim şemasını kullanır.

$$\frac{\mathcal{S} \rightarrow \mathcal{I}}{\mathcal{I}}$$

Hilbert şöyle der: “biçimsel bir kanıt, tıpkı sayı imi gibi, somut ve görülenebilir bir nesnedir”¹¹⁶.

Metni tamamlarken Hilbert görüşlerinin özeti niteliğinde şunları söyler¹¹⁷: “Bilimsel bilginin olanağının koşulları belirli görüsel tasarımlar [gewisse anschauliche Vorstellungen] ve kavrayışlardır [Einsichten]. Mantık tek başına yeterli değildir.” Görüldüğü üzere Hilbert bir kez daha görüyü odakta tutarak biçimselcilik anlayışının salt bir terim biçimselciliği olarak görülemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Matematiği Temellendirme Sorunları

1929 *Matematiği Temellendirme Sorunları (Probleme der Grundlegung der Mathematik)* metninde Hilbert 1899’dan beri sürdürdüğü aksiyom tartışmasını bir kez daha konu eder. Aksiyomların mutlak doğruluk olmadığı, dizge içinde doğruluk değeri taşıdığı düşüncesini sürdüren Hilbert Cantor, Frege, Dedekind’i anarak aksiyomlara doğruluk yükleyen bir aksiyomatik dizgenin matematiği güvence altına alamayacağını öne sürer: “içeriksel aksiyomları başlangıç noktası olarak ve temelleri kanıtları için kullanırsak, bu durumda matematik mutlak kesinlik niteliğini kaybeder”¹¹⁸ Kendi kanıt kuramı ise yeni bir temellendirme denemesidir. Bu temellendirme ile her türlü matematiksel ifadenin somut, sergilenebilir, özenli biçimde türetilebilen bir tam-deyime dönüşebileceğini varsayar.

Kanıt kuramının sonlucu tutumla ve görüyle bağıntısını ise şöyle anlatır¹¹⁹:

Bir kanıt ya da ifade verilirse, tüm parçaları bakımından incelenebilir olmalıdır. Gösterilişi, tanınması, ayrımları ve tekil parçaların ardışıklığı dolaysızca görülenebilir [anschaulich] olmalıdır. Böylesi bir yaklaşım olmadan düşünce ya da bilimsel etkinlik olanaksızdır.

115 Hilbert, “Über das Unendliche”, 177.

116 Hilbert, “Über das Unendliche”, 179.

117 Hilbert, “Über das Unendliche”, 190.

118 David Hilbert, “Probleme der Grundlegung der Mathematik”, *Mathematische Annalen* 102, sayı 1 (1930), 3.

119 Hilbert, “Probleme der Grundlegung der Mathematik”, 7.

Anlaşılabileceği üzere tutarlılık araştırması, kanıtın sonlu ve ayrımsanır olması koşuluyla sürdürülür. Üstelik Hilbert, kanıt kuramı yoluyla matematikte her doğru sorulmuş sorunun çözülebileceği sanısındadır. Bu nedenle matematikte *ignorabimus* (bilinemez) yoktur.¹²⁰

Doğa Bilgisi ve Mantık

1930 *Doğa Bilgisi ve Mantık (Naturerkennen und Logik)* metninde Hilbert bir kez daha aksiyom tartışmasını ele alır. Bu kez doğa bilimleri açısından aksiyomların önemine değinir. Doğa bilimlerindeki kuramsal tartışmalarda aksiyomların tuttuğu yere dikkat çekerek pek çok bilgi alanında birkaç tümcenin kuramın tüm yapısını saf mantıksal bir yolla yapılandırabileceğini belirtir.¹²¹ Ardından aksiyomatik yöntemin mantık içinde yer aldığı, dönemin mantığının bir bilim olarak son derece anlaşılır oluşunun altını çizer. Bu noktadan sonra, 1926 *SÜ'deki* tavrına koşut olarak sonlucu ve görü temelli düşünüşü koruyacak biçimde sonsuzluk bağıntısını ele alır.¹²²:

Sonsuzun görüsel bir gösterimi [Bedeutung] yoktur ve yan soruşturmalar olmaksızın tümüyle anlamsızdır [keinen Sinn hat]. Demek ki yalnızca sonlu şeyler bulunur. Sonsuz bir hız bulunmaz, hiçbir kuvvet ya da etki kendini sonsuzca yaymaz. Dahası, etkinin kendisi ayrı bir doğada ve yalnızca quanta biçiminde var olur. Sonsuzca bölünmeyi sürdüren hiçbir şey yoktur.

Sonlucu ve görücü bu yaklaşım bağlamında Kantçı felsefenin her türlü bilginin görüde sergilenebilir olma tavrının Hilbert üzerinden sürdürüldüğü düşünülebilir. Ne var ki, Hilbert kendi sonsuz anlayışının Kantçı antinomilerin temelsiz olduğunu gösterdiğini savlar. Bunun nedeni Hilbert'e göre Kant'ın uzayın sonsuzca bölünebileceğini varsaymasıdır. Oysa kendisine göre bu olanaklı değildir. Kant'ın uzayı bir görü sayıp, uzayla ilgili her türlü düşünüşü, olanak olarak sonsuzca bölünebilmeyi buradan çıkarması gözden kaçmamalıdır.

Hilbert metnin devamında doğa ile düşünce arasındaki bağıntının nasıl kurulduğuyula ilgilenir. Ona göre doğa ile düşünce ve deneyim ile kuram arasındaki uyum onlarla bağlantılı biçimsel öğeler göz önünde bulundurulursa anlaşılır.

Hilbert Hegel'in doğada olup bitenlerin kavramlar yoluyla çıkarsanabileceğine yönelik anlayışına karşı çıktığını belirterek şunları sorar: Dünyanın yasalarının kökeni nedir? Bu yasaları nasıl elde ederiz? Gerçeklikte çakışıklarını bize kim öğretir? Şöyle yanıt verir: “deneyim bunu yalnızca olanaklı kılar”¹²³ Hilbert'e göre Hegel açısından dünya yasaları salt kavramsal düşünümle, deneyim olmadan elde edilemez. Fiziksel kavramların çerçevesinin yapılandırılması sırasında pek çok kurgusal bakış açısı bulunsu bile, koyutlanmış [aufstellen] yasaların ve kavramların mantıksal çerçevesinin düzgün olup olmadığı deneyim yoluyla anlaşılır.

120 Hilbert, “Probleme der Grundlegung der Mathematik”, 7.

121 David Hilbert, “Naturerkennen und Logik”, içinde *David Hilbert Gesammelte Abhandlungen Band III* (Springer, 1970), 379.

122 Hilbert, “Naturerkennen und Logik”, 380.

123 Hilbert, “Naturerkennen und Logik”, 383.

Hilbert'in ne tür bir biçimselcilik anlayışında olduğunu göstermesi açısından onun deneyim aracılığıyla kavram çerçevelerinin düzenleniyor olduğuna ilişkin görüşü dikkate değerdir. Anlaşılacağı üzere Hilbert salt kavramsal bağıntıların sağlanması yoluyla kuramın düzgün olmayacağını vurgulamaktadır. Hilbert, bu tartışma bağlamında yeniden Kant'ı ele alır. Bu kez Kant'ın deneyim ve mantık dışında gerçekliğe ilişkin *a priori* bilgilerimiz olduğuna yönelik yaklaşımını konu eder. Bu çerçevede kendi görüşlerini ise şöyle açıklar¹²⁴.

Çoktan gösterdiğim gibi bir kuramsal çerçevenin yapılandırılması için belirli *a priori* kavrayışlar [gewisse a priorische Einsichten] zorunludur ve onlar her zaman bilginizin temellerinde yer alır. İnanyorum ki, matematiksel bilgi son kertede böylesi bir tür görüsel kavrayış [anschaulicher Einsicht] üstüne dayanır. Sayı kuramının yapılandırılabilmesi için belirli görüsel bir tutuma [gewisse anschauliche Einstellung] *a priori* sahip olmalıyız.

Görüldüğü gibi Hilbert, görü temelli sayı anlayışını sürdürmektedir. Öyle ki, Hilbert görüsel tutumu her türlü deneyimde kavramsal bilginin koşulu olarak varsayar.¹²⁵ Matematik hakkındaki araştırmalarında bu görü temelli yaklaşıma bağlı kaldığını özellikle bildirir. *A priori* temel bir tutumdur, düşünce ve deneyimin ayrılmaz önkoşullarını serimler.

Hilbert, kendi *a priori* anlayışı ile Kant'ınki arasında ayrım koyarak, Kant'ın *a priorinin* rolünü ve uzanımı azımsadığını öne sürer. Kantçı uzay ve zaman anlayışı Hilbert açısından fiziğin gelişimi ve bunun yanı sıra Riemann ve Helmholtz'un çalışmaları sonrasında savunulamaz duruma gelmiştir. Bunun nedeni Hilbert'e göre "geometrinin gerçek [wirklich] şeylerin dünyasında katı şeyler arasında olanaklı konumsal bağıntıları eşleyen [abbild] kavramların toplam kavramsal çerçevesinden başka bir şey olmamasıdır"¹²⁶. Öyleyse hangi geometrinin kullanılacağını belirleyen deneydir. Dahası Hilbert, *a prioriliğin* tarihsel gelişimi içinde önceleri *a priori* olarak görülen pek çok şeyin zaman içinde değişerek doğru bile sayılmadığını anımsatır. Bunun bir örneği olarak Newton ve Kant'ın zaman anlayışlarına atıf yaparak "mutlak şimdi"yi [absoluten Gegenwart] verir. Hilbert, Einstein'ın görelilik kuramının hem zamanın mutlak olmadığını hem de geometrinin uzayın bir dalı olduğunu ortaya koyduğunu ileri sürer. Dahası "geometrinin doğrulukları ilkesel fiziğin doğruluklarından ayrı değildir"¹²⁷

Saf matematik bilginin temelinde yer alan kendi *a priori* tutumunun benimsenmesi gerektiğine işaret eden Hilbert, bunun tüm yordamları ile sonlucu matematiği sürdürmek anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Böylece Hilbert deneyim ve çıkarım yapabilmenin yanına üçüncü bir bilgi kaynağı olarak *a priori* tutumu koyar. *A priori* tutum ise matematiği temellendirir. Böylece metne girerken soruşturduğu doğa ile düşünce, deneyim ile kuram, düşünce ile gözlem arasındaki

124 Hilbert, "Naturerkennen und Logik", 383.

125 Hilbert, "Naturerkennen und Logik", 383.

126 Hilbert, "Naturerkennen und Logik", 383.

127 Hilbert, "Naturerkennen und Logik", 384.

aracıyı matematik olarak ilan eder.¹²⁸ Sonlucu, aksiyomatik dizgeye dayanıyor olmasından ötürü de, bir kez daha matematik ve doğa biliminde *ignorabimus* olmadığını söyleyerek, ekler: “Bilmek zorundayız, bileceğiz!”

Temel Sayı Kuramının Temellendirilmesi

1931’de *Temel Sayı Kuramının Temellendirilmesi (Die Grundlegung der Elementaren Zahllehre)* metninde 1930 *DBM’de* olduğu gibi bilginin kaynaklarına yönelik anlayışını sürdüren Hilbert deneyim ve saf düşüncenin yanında bir başka bilgi kaynağı olduğunu ekler. Hilbert Kant’la ayrıntılarda hemfikir olmasa bile Kantçı bilgi kuramının temel düşüncesini korumaktadır: “*a priori* görüsel tutumu [anschauliche Einstellung a priori] saptamak ve onunla tüm bilginin olanağının koşullarını araştırmak”¹²⁹.

Hilbert matematiğin ilkelerini araştırırken tam da bu görüsel tutumla iş yaptığını bir kez daha yineler. Ona göre aynı zamanda sonlucu tutum olarak da adlandırılabilen olan *a priori* görüsel tutum temel bir tutum olarak anlaşılmalıdır. Şöyle devam etmektedir¹³⁰:

Tasarımlama yetimizde bir şey bize önceden verilmeli. Bu tüm düşünceden önce dolaysız bir yaşantı [Erlebnis] olarak görüsel biçimde varolan mantık-dışı belirli somut nesnelere. Mantıksal çıkarımın kesin olması için bu nesnelere tüm parçalarında ayrıştırılabilir olmalıdır ve gösterilişleri, ayrımları, birbirlerini izleyişleri ya da birbiri ardına dizilişleri, ne indirgenme gereksinimi olan ne de başka bir şeye indirgenebilir bir şey olarak, nesnelere birlikte, dolaysızca ve görüsel olarak verilmelidir.

İşte bu Hilbert’in matematik ve tüm bilimler için zorunlu bulduğu temeldir. Sonlucu matematik kavrayışının kökeni de bu görüsel verilmişliktir. İnsan zihni *a priori* olarak kendisine sunulan nesnelere aksiyomatik bir düzeye taşıyacak yapıdadır. Bu düzeye geçerken ortaya konulan imler, onlara kaynaklık eden nesnelere özelliklerini yansıtmak durumunda değildir. İmlerin nasıl kullanılabilceği bütünüyle kurmacadır. Kurmaca olanlar mantığın yardımıyla birbirleriyle bağıntı içine sokulabilir. Ortaya çıkan dizge ise deneyim yoluyla gerçeklikte sınanabilir. Dolayısıyla Hilbert’in Kant’a karşı bir Kantçı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yukarıda da ortaya koyduğumuz üzere Hilbert’in kendisi de içeriğini farklılaştırarak bu Kant çıkışlı *a priori* görüsel zeminde olduğunu bildirmektedir. Bu nedenle Hilbert Kant’ın *a priori* sandığı fakat deneyimden kaynaklanan doğruluklara işaret eder. Hilbert’in Kant’tan keskin bir biçimde ayrıldığı nokta geometride açığa çıkar. Önceden de dile getirdiğimiz üzere, Hilbert geometrinin deneyimle düzenlendiğini düşünür. Oysa Kant açısından geometri *a priori* temellerde kurulur. Bunun yanı sıra Hilbert açısından *a priori* görülen fakat sonlu düşüncesini çerçevesinde kazanılamayan tümceler bulunur.¹³¹ Bunlar *tertium*

128 Hilbert, “Naturerkennen und Logik”, 387.

129 David Hilbert, “Die Grundlegung der Elementaren Zahlenlehre”, *Mathematische Annalen* 104, sayı 1 (1931), 486.

130 Hilbert, “Die Grundlegung der Elementaren Zahlenlehre”, 486.

131 Hilbert, “Die Grundlegung der Elementaren Zahlenlehre”, 486.

non datur (üçüncü durumun olmazlığı) ilkesi ile sonlu-ötesi ifadelerdir. Bu noktada doğal olarak Hilbert'in *a priori* kaynaklardan edinilmediğini düşündüğü bu tümcelerin nasıl ortaya çıktıkları sorusu akıllara gelir. Hilbert, açık olarak belli bir noktaya işaret etmemiş olsa bile insan bilgisinin kaynaklarını deneyim, görüsel *a priori* tutum ve saf düşünüş olarak bölümlemesinden, söz konusu kaynağının saf düşünüş olduğu anlaşılabilir. Üstelik bu çıkarım Hilbert'in tüm matematiğin sonlucu temeller üzerine kurulu olduğu görüşüyle de uyumludur. Bu uyumu şöyle açıklamaya çalışalım.

Hilbert'in matematik ve felsefedeki konumlanışı, aralarındaki kimi ortaklıklara karşın Brouwer ve görüselci okulla karşıtlık üzerinde kuruludur. Görüselci gelenek, kanıtlama aşamalarında üçüncü durumun olmazlığı ilkesinin kullanılmasına karşıdır. Hilbert ise gerek bu ilkenin gerekse sonlu ötesi çıkarım kiplerinin sayı kuramının geliştirilmesi açısından gerekli oluşunu kimilerini de yukarıda gördüğümüz üzere pek çok kez yinelemiştir. Hilbert üçüncü durumun olmazlığı ilkesinin matematiksel çıkarımlarda kullanımı konusundaki güvenceyi deneyimin sağladığını düşünmektedir. Bu ilkenin kullanılmasıyla meydana getirilen görelilik ya da kuantum kuramlarında yapılan betimlemeler doğayla örtüşmektedir. İşte bu örtüşme ilkenin kullanımını güvence altına almaktadır.¹³² Üstelik Hilbert açısından bu ilkenin kullanıldığı ve sonlu-ötesi çıkarımların yapıldığı temel matematikte ortaya konulanlar doğru sayılmasaydı bilimlerin ölümü gerçekleşebilirdi. Dolayısıyla deneyim yoluyla üçüncü durumun olmazlığı ilkesinin kullanımı haklılaştırılabilir. Öte yandan Hilbert, kendi kanıt kuramı yoluyla da bu haklılaştırmanın sağlanabileceği görüşündedir. Sonlu ifadeler açısından üçüncü durumun olmazlığı ilkesinin kullanımı konusunda bir açmaz bulunmadığına ve kendisinin sonsuzla ilişkisinin sonlu ifadelerin tutarlılığını bozmayan ideal nesnelere yoluyla olduğu hesaba katıldığına göre temelsiz bir kullanım olamayacağı varsayılmaktadır.

Hilbert'in yaptığı bütün bu vurgular sonlucu kanıt kuramının titizliğine ve çıkarımlar arasında boşluk bulunmayışına yönelik ilgisini ortaya koyar. Kendi kanıt kuramının matematiği temellendirme çabalarını nihai olarak tamamladığını şu sözleriyle ortaya koyar¹³³:

Matematiği temellendirme sorunundan bir kez ve son kez kurtulmak için her matematiksel ifadeyi somut olarak gösterebilir ve özenli biçimde türetilen bir tam-deyim yaparak ve böylece matematiksel kavram oluşumlarını [Begriffsbildung] ve çıkarımları geri çeviremez bir duruma sokarak tüm bilimler için bir resim sağlayabilirim.

Hilbert'in kanıt kuramının temel düşüncesi matematiği özenli bir yolda biçimselleştirmek böylelikle matematiği tam-deyimlerin bir öbeği haline getirmektir. Hilbert'in matematiği çeşitli düzeylerde ele aldığını yukarıda da görmüştük. Olağan matematik görüsel temelli, sıkı şekilde biçimselleştirilmiş tam-deyimsel ifadelerden oluşur. Bu tam-deyimlere içerme ve değil eklemi yoluyla elde edilen tam-deyimler katıldığında ise özel matematik ortaya çıkar. Her iki matematikte

132 Hilbert, "Die Grundlegung der Elementaren Zahlenlehre", 488.

133 Hilbert, "Die Grundlegung der Elementaren Zahlenlehre", 488.

de biçimsel yapıda temel öge olarak yer alan tam-deyim aksiyom olarak benimsenir.¹³⁴ Kanıt ise görüsel olarak sunulmak zorunda olan, her bir öncülün aksiyom olduğu çıkarımlardan oluşan şekildir [Figur]. Hilbert buradan üst-matematik tartışmasına geçer. Buna göre olağan matematiğe mantıksal eklemeler eklendikten sonra elde edilen özel matematiği güvence altına almak için üst-matematik gerekir. Üst-matematikte görülen saf çıkarım tarzlarına karşıt olarak içeriksel çıkarım yapılır. Amaç ise aksiyomların tutarlılığını kanıtlamaktır.

Daha sonra Hilbert olağan matematiğe eklediği içerme, tümel olumlama, tikel olumlama, değiştirme, sonlu ötesi, eşitlik ve sayı aksiyomları uyarınca temel sayı kuramının tutarlılığını öğrencisi Wilhelm Ackermann (1896-1962) ve John von Neumann'ın (1903-1957) gösterdiğini belirtir. Böylece sonlu-ötesi çıkarımların temel sayı alanında yapılmasının kabul edilebilir göründüğünü ekler.¹³⁵

Gödel ve Tamamlanmazlık Teoremleri

Görüldüğü üzere Hilbert, programı kapsamında geliştirdiği kanıt kuramı yoluyla aksiyomlar, aksiyomların tutarlılığı ve tamlığı, sonlu adımda dizge içindeki her sorunun çözülebilir olup olmamasıyla ilgilenmiştir. Öğrencisi Ackermann 1925 tarihli doktora tezi *Hilbertçi Kuramın Tutarlılığı ile "Üçüncü Durumun Olmazlığı" İlkesinin Kanıtlanması (Begründung des "tertium non datur" Mittels der Hilbertschen Theorie der Widerspruchsfreiheit)* ve sonraki çalışmaları ile doğal sayılar aritmetiğinin tutarlılığını sonlucu yöntemle kanıtlamıştır. 1930 eylülünde Königsberg'te yapılan *Kesin Bilimlerde Bilgikuramı Üstüne* adlı konferansta genç Kurt Gödel (1906-1978) doğal sayılar aritmetiğinin tamlığı üzerine kısa bir sunum yapar. Daha sonra, I. tamamlanmazlık teoremi olarak bilinen ve 1931 yılında *Principia Mathematica* ve *Bağlantılı Dizgelerin Biçimsel Olarak Karar Verilmeyen Önermeleri Üzerine I (Über Formal Unentscheidbare Satze der 'Principia Mathematica' und Verwandter Systeme. I)* makalesini yayımlar. Burada öne sürülen sav, doğal sayılar aritmetiği ve onu içeren her dizgenin tutarlı olduğu varsayılrsa bile tamamlanmaz oluşudur. Bunun anlamı dizge içinde karar verilemez tümceler bulunmasıdır. Başka deyişle, dizgedeki bir p önermesinin mi, yoksa $\neg p$ önermesinin mi doğru olduğunun karar verilemeyeceği durumlar bulunur. Bu tamamlanmazlık yapısaldır öyle ki, bu karar verilemeyen tümcelerin dizgeye aksiyom olarak eklenmesi de sorunu çözmez çünkü karar verilemez tümceler ortaya çıkabilir. Böylece Gödel aksiyomlara dayalı tümdengelsel dizgelerin sınırlılığını ortaya koyarak, birinci düzey yüklemelere dayalı olarak tüm matematiği tutarlı biçimsel bir dizge olarak ortaya koymanın olanaksız olduğunu kanıtlar.

Gödel'in tamamlamaz teoreminin sunumunu yaptığı konferansta dinleyiciler arasında yer alan John von Neumann (1903-1957) durumun Hilbert programı açısından önemini anlayarak bir süre çalıştıktan sonra Gödel'e mektup yazar. Mektupta Gödel'in zaten bulduğu ama yayınlamadığı daha sonra II. tamamlanmazlık teoremi olarak anılacak aritmetiğin tutarlılığının kanıtlanamaz oluşunu anlatır. Buna göre Gödel'in II. tamamlanmazlık teoremi

134 Hilbert, "Die Grundlegung der Elementaren Zahlenlehre", 489.

135 Hilbert, "Die Grundlegung der Elementaren Zahlenlehre", 491.

ile doğal sayıları içeren biçimsel bir dizgenin kendi tutarlılığını kanıtlamayacağını ortaya koyar. Böylece *Principia Mathematica*'nın tutarlı olduğuna ilişkin biçimselleştirmenin başarısız olduğu kanıtlanır. Bu durum yıkıcı sonuçlar doğurur çünkü tutarlılığı sağlamak açısından ortaya atılan tüm sonlucu akıl yürütme yöntemlerinin *Principia Mathematica*'da biçimselleştirildiği düşünülmekteydi.¹³⁶ Hilbert 1918 AD'den beri bu yöntemleri benimsemiştir. Bu gelişmeler sonrasında von Neumann'ın üniversitede Hilbert Programı hakkında verdiği dersi yarım bırakarak, derse Gödel'in teoremlerini tartışarak devam ettiği anlatılır.¹³⁷

Hilbert Gödel'in sonuçlarına ilişkin tavrını ise 1934 yılında Bernays'la birlikte kaleme aldıkları *Matematiğin Temelleri'ne (Grundlagen der Mathematik)* yazdığı girişte şu sözlerle anlatır¹³⁸:

Yaygın bir saniya göre, yakın zamanlardaki Gödel'in belirli sonuçlarından benim kanıt kuramımın uygulanamaz olduğu sonucunun çıktığı düşünülmektedir oysa bunun hatalı olduğu gösterilmiştir. Gerçekte bu sonuç yalnızca daha gelişmiş tutarlılık kanıtları için, temel biçimselcilik için gerekli olandan çok daha keskin bir sonlucu tavrın kullanılmak zorunda olduğunu gösterir.

Hilbert'in bu karşı çıkışına karşın gelenekte egemen anlayış, Gödel'in teoremlerinin Hilbert programı açısından ket vurucu olduğuna ilişkindir. Yine de Defletzen gibi kimi yorumcular Gödel'in II. teoreminin Hilbert programını yadsımadığını öne sürer.¹³⁹ Defletzen, Gödel'in tutarlılığı konu ettiği bağlam ile Hilbertçi anlamda tutarlılık arasında ayrım olduğunu savlar.

Gödel sonrasında Hilbert programı biçimsel dizgelerde tutarlık ve tamlık konusunda sekteye uğrasa da Hilbert'in uğraşları mantık ve matematiğe büyük katkılar sağlamıştır. Kanıt kuramının olgunlaşması, üst-matematiğin bir çalışma alanı olarak ortaya çıkması, mantığın aksiyomlaştırılması, önermeler mantığının biçimselleştirilmesi, tutarlı ve tam olduğunun ortaya konulması büyük oranda Hilbert'in çalışmaları yoluyla sağlanmıştır.¹⁴⁰

Sonuç

Çalışmamıza başlarken Hilbert'in biçimselciliğinin salt terimler arasında bağıntılar yoluyla düşünülen bir biçimselcilik olmadığını öne sürmüştük. Bu çerçevede Hilbert'in matematiği temellendirme çabasının sonlucu tutum yoluyla gerçekleştiğini ve bunu olanaklı kılan her türden mantıksal çıkarımı önceleyen görüsel bir kavrayışın bulunduğunu vurguladık. Bu savı Hilbert'in çalışmalarında hangi kesimlere dayandırarak ileri sürdüğümüzü yeniden anımsayalım.

1899 GT'de Hilbert aksiyom gruplarının görüye ilişkin temel olgular hakkında olduğunu bildirip metne Kant'ın "bütün bilğimiz görülerle başlar" mottosunu alıntıyla başlar. 1900

136 Von Jan Plato, "The Development of Proof Theory", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/proof-theory-development/>.

137 Plato, "The Development of Proof Theory".

138 David Hilbert ve Paul Bernays, *Grundlagen der Mathematik I* (Berlin: Springer, 1934), vii.

139 Michael Detlefsen, "On Interpreting Gödel's Second Theorem", *Journal of Philosophical Logic* 8, sayı 1 (1979), 309.

140 Plato, "The Development of Proof Theory".

SKÜ deşeylerin bir dizgesini düşünüp, bunları sayılar olarak adlandırdığını ve karşılıklı bağıntılarını araştırdığını açıklar. Şu durumda Hilbert, matematik yapmayı önceleyen, şeylere ilişkin bir verilmişlikle başlar. Matemağın bilgikuramsal kökenleri düşünüldüğünde aksiyomlar dizgesinin yoktan ortaya çıkmadığı, olgusal içeriklere yönelik düşünömsel süreçlerle ilişkilendirilmesi gerekliliği doğar.¹⁴¹ Bu durum *1899 GT*'de kavramların çeşitli bağıntılar bakımından dile getirilmesini aksiyom olarak gördüğünü bildirmesiyle uyumludur çünkü aksiyom temelli pek çok kurgusal bağıntıyı sergileyen dizgeler oluşturulabilir. Bu dizgelerden kimileri soruşturulmaya değer bulunup doğaya yönelik araştırmalarımızda kullanılır. Öyleyse doğadaki düzenliliklerin anlaşılması ve her bilimin bir dizi aksiyom yoluyla doğanın kesitlerini açıklamaları için kavramlar ile bağıntılarının dünyada sınanması gerekir. Bu nedenle *1918 AD*'de aksiyomların geçerliliğinin deney yoluyla onaylanması gerekliliğini işaret eder. Daha sonra *1930 DBM*'de geometrinin gerçek [wirklich] şeylerin dünyasında katı şeyler arasında olanaklı konumsal bağıntıları eşleyen [abbild] kavramların toplam kavramsal çerçevesinden başka bir şey olmadığını ileri sürer.

Yine *1918 AD*'de biçimselcilik ve içerik bağıntısıyla ilgilendiğini de bildirir. *1923*'te “göröden elde edilen yayılımsal büyüklük [extensiven Größe] kavramı”ndan söz eder. Üstelik herhangi bir dalında temel ilkelerin görösel olması gerektiğini vurgular. Dolayısıyla Hilbert'in dizgesel bir yapı olarak matematiğe başlamak için görüyü yok saydığını öne sürmek olanaklı değildir. Bununla birlikte aksiyomlara dayalı bir dizgede aksiyomların olgu durumlarını resmettiği de söylenemez. Aksiyomlar ile olgusal içerikler arasında böylesi bir karşılıklılık bulunmaz. Aksiyomlar dizgedeki bağıntıların olanaklı biçimlerini serimler. Bu nedenle doğrulukları dizgeye duyarlıdır. Kendi başlarına doğrulukları bulunmaz, dizgedeki mantıksal işlemlere göre doğruluk kazanırlar. Ne var ki, Hilbert mantıksal işlemleri konu edebilmek için zihnin bir verilmişlikle karşı karşıya olması gerektiğinin de altını çizer. Bu bölümü anımsayalım¹⁴²:

Mantıksal işlemlerin uygulanması ve mantıksal çıkarımların kullanılması için bir koşul olarak tasarımılamada bir şeyin önceden verilmesi gerekir: tüm düşünceyi önceleyen dolaysız yaşantı olarak görösel [anschaulich] mantık-dışı [außer-logische] belirli somut nesne [verilmelidir]. Mantıksal çıkarım güvenilir olacaksa, bu nesnelere tüm parçalarında bütünüyle araştırılabilir olmak zorundadır. Gösterilişleri [Aufweisung], ayrımları, ardışıklıkları, birbirlerini izleyişleri dolaysızca görösel olarak verilir ve başka hiçbir şeye indirgenemez.

Demek ki, sayı hakkında konuşabilmek, sayı bağıntılarını mantıksal bir dizge içinde tutabilmek için biçimlerin uzay ve zaman koşullarında tutulmasını sağlayan görösel bir kavrayışımız olmalıdır. Bu kavrayış yoluyla somut verilmişliği, olduğu biçimden arındırıp onu im durumuna getirebiliriz. Bundan dolayıdır ki, Hilbert “başlangıçta im” bulunduğunu söyler. Böylece Hilbert, bir sayıya gönderim yapan im ile sayı arasındaki bağıntıyı tartışabilmek için imin fiziksel bir nesne olarak özelliklerini konu eder: İmin biçimi, uzay ve zamandan, oluşturulmasının özel koşullarından ve sergilenişindeki önemsiz ayrımlardan bağımsız olarak kavranılır. Zach bu

141 Michael Hallett, “Hilbert and Logic”, *Québec Studies in the Philosophy of Science* 177 (1995), 136.

142 Hilbert, “Neubegründung Der Mathematik”, 163.

durumu Hilbert'in rakamdan ne anladığının belirsiz olduğu biçiminde yorumlasa da¹⁴³ bize göre burada Hilbert'in sorunsalı sayıyı herhangi bir rakamla gösterebilmenin zeminini kurmaktadır. Böylesi bir zemin yokluk ya da aşkınlık değil görüsel verilmişliktir. Ancak bu verilmişliği alımlamanın tek bir biçimi yoktur. İşte Hilbert'in im kavrayışı bize göre rakamı imleyen fiziksel örüntünün istenildiği gibi farklılaştırılabilmesini sağlar. Bundan dolayı aksiyomlara dayalı bir dizgede başlangıçta verilen nesnelerin dilediğince değiştirilebileceğini varsayar. İster nokta, çizgi vb. kullanılabilir isterse de yasa, baca, aşk vb. Hilbert dizge içinde bağıntıları ortaya konulacak nesnelere dışlaştırılabilen imlerden seçer, onlarla işlemler yapar. Bu bağlamda az önce andığımız "aşk" herhangi bir anlambilimsel içerikle değil, bir bağlamda anlam kazanacak im topluluğu olarak görülmelidir. İmler, çizgiler ya da vuruşların peş peşe dizilişidir. Bir ime herhangi bir soyut nesne karşılık gelmez. İmlerin özellikleri ve bağıntıları görüselidir.

Dahası Hilbert açısından tam-deyimler, kanıtlar ve aksiyomların bulunduğu biçimsel bir dizgede de kanıtlar görüsel olarak göz önüne getirilmesi gereken şekillerdir ve çıkarım şemalarına göre yapılan çıkarımlardan oluşur. Bundan dolayı somut-görüsel sayı kuramı açısından sayılar nesnel ve gösterimsel olarak nitelenir. Görü temelinde imlerin işlemleri Hilbert'in meta-matematiğini oluşturur. Meta-matematik imlerin (tam-deyimler, kanıtlar) dizileriyle iş görür. Düzgün tam-deyimler, kanıtlar sözdizimi uyarınca işletilebilir.

1926 *SÜ'de* Hilbert "görüsel olarak dolaysızca deneyimlenen belirli, mantık-dışı somut nesnelere, tüm düşünmeyi önceler" demektedir. Mantıksal çıkarımın kesin olabilmesi için bu nesnelere her kesimlerden görünür olmalıdır. Özellikleri, ayrımları, sıralanışları ya da yan yana dizilişleri verilmelidir. Üstelik görüsel olarak dolaysızca verilen bu nesnelere başka bir şeye indirgenemez, indirgenme gereksinimi gerektirmez. Benzer biçimde 1929 *MTS'de* kanıt kuramında bir kanıt ya da ifade verilirse, tüm parçaları bakımından incelenebilir olması gerekir demektedir. Bunun anlamı kanıtın gösterilişinin, tanınmasının, ayrımları ve tekil parçaların ardışıklığının dolaysızca görülenebilir olmasıdır. Böylesi bir yaklaşım olmadan düşünce ya da bilimsel etkinlik olanaksızdır.

Hilbert'e göre matematikteki doğrulukları güvence altına alan içgörünün [Einsicht] dayanağı da işte bu görüsel ve sonlucu yaklaşımdır. Bilimsel bilginin olanağının koşulları belirli görüsel tasarımlar [gewisse anschauliche Vorstellungen] ve kavrayışlardır [Einsichten]. Mantık tek başına yeterli değildir.

1930 *DBM'de* koyutlanmış [aufstellen] yasaların ve kavramların mantıksal çerçevesinin düzgün olup olmadığının deneyim yoluyla anlaşılacağını belirtir. Bu metinle birlikte a priori tutumdan söz eder. Buna göre bir kuramsal çerçevenin yapılandırılması için belirli a priori kavrayışların [gewisse a priorische Einsichten] bulunmasını bilimizin temelleri açısından zorunlu sayar. Ardından a priori kavrayışı görüsel kavrayış olarak sunar. Böylece sayı kuramının yapılandırılabilmesi için belirli görüsel bir tutumu [gewisse anschauliche

143 Zach Richard, "Hilbert's Program", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/hilbert-program/>.

Einstellung] *a priori* taşımaktan söz ederek görüsel tutumu her türlü deneyim ve kavramsal bilginin koşulu olarak görür.

1931 TSKT'de *a priori* görü temelli düşünüşle bilginin koşulları araştırılır. Buna göre tasarımıyla yetimizde bir şey bize halihazırda önceden verilmelidir. Bu, tüm düşünmeden önce dolaysız bir yaşantı olarak görüsel biçimde varolan mantık-dışı belirli somut nesnelere. Mantıksal çıkarımın kesin olması için bu nesnelere tüm parçalarında ayrıştırılabilir olmaları ve gösterilişleri, ayrımları, birbirlerini izleyişleri ya da birbiri ardına dizilişleri ne indirgenme gereksinimi olan ne de başka bir şeye indirgenebilir bir şey olarak, nesnelere birlikte, dolaysızca ve görüsel olarak verilmelidir.

Görüldüğü üzere Hilbertçi biçimselcilik anlayışında görüsel zemin dışarıda tutulamaz. Bu görüsel zemin ilk çalışmalarında algıya dönük bir vurgu taşırken son metinlerine doğru düşünüşü de içerecek biçimde genişletilmiştir. Aksiyomlara dayalı dizgenin mantıksal tutarlılığı, dizgedeki imlerin dizilişi, kanıtlama adımları hep bu görüsel zemin üzerinde yapılır. Bu bir tür bilişsel olanak olarak düşünülebilir. İnsan zihni, yaşadığı dünyayı anlayabilmek için dizgeler oluşturup bunları dilediğinde yorumlayabilir. Hilbert'in aksiyomları apaçık kendiliğinden doğruluklar olarak değil tutarlı bağıntılar olarak görmesi de insan zihninin dileğince dizge oluşturabilmesi olanağıyla ilgilidir. Bir dizgedeki içsel bağıntıların kesin oluşu dizgenin mutlak bir doğruluk ortaya koyduğu sonucunu doğurmaz. Bu bakımdan Hilbert metafiziksel ya da aşkın bir zeminde matematik yapmak yerine, görüsel zeminden hareket etmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Bernays, Paul. "Hilbert's Significance for the Philosophy of Mathematics". İçinde *From Brouwer to Hilbert The Debate on the Foundations of Mathematics in the 1920s*, editör Paolo Mancosu, 189–97. New York: Oxford University Press, 1998.
- Brouwer, L E J. "Die Struktur des Kontinuums". İçinde *Collected Works I, Philosophy and Foundations of Mathematics*, 429–40, 1975.
- . "Intuitionistische Betrachtungen über den Formalismus". *KNAW Proceedings* 31 (1928): 374–79.
- Corry, Leo. *David Hilbert and the Axiomatization of Physics (1898-1918)*. Dordrecht: Springer, 2004.
- . *Modern Algebra and the Rise of Mathematical Structures*. Basel: Birkhäuser Basel, 2004.
- Detlefsen, Michael. "On Interpreting Gödel's Second Theorem". *Journal of Philosophical Logic* 8, sayı 1 (1979): 297–313.
- Edwards, C. H. Jr. *The Historical Development of the Calculus*. New York: Springer, 1979.

- Frege, Gottlob. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Editör Gottfried Gabriel, Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Christian Thiel, ve Albert Veraart. Çeviren Hans Kaal. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- Hallett, Michael. "Hilbert and Logic". *Québec Studies in the Philosophy of Science* 177 (1995): 135–87.
- Heath, Thomas. *A History of Greek Mathematics vol 1 : From Thales to Euclid*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- Hilbert, David. "Axiomatisches Denken". İçinde *David Hilbert Gesammelte Abhandlungen Band III*, 146–56. Springer, 1970.
- . "Die Grundlegung der Elementaren Zahlenlehre". *Mathematische Annalen* 104, sayı 1 (1931): 485–94.
- . "Die Logischen Grundlagen der Mathematik". *Mathematische Annalen* 88, sayı 1 (1922): 151–65.
- . *Grundlagen der Geometrie*. Leipzig: B. G. Teubner, 1903.
- . *Mathematische Probleme*. Göttingen: Dieterichsche Universitätsbuchhandlung, 1900.
- . "Naturerkennen und Logik". İçinde *David Hilbert Gesammelte Abhandlungen Band III*, 378–87. Springer, 1970.
- . "Neubegründung der Mathematik". İçinde *David Hilbert Gesammelte Abhandlungen Band III*, 157–77. Berlin: Julius Springer, 1935.
- . "Probleme der Grundlegung der Mathematik". *Mathematische Annalen* 102, sayı 1 (1930): 1–9.
- . "Über das Unendliche". *Mathematische Annalen*, sayı 95 (1926): 161–90.
- . "Über den Zahlbegriff". *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* 6 (1900): 180–85.
- . "Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik". İçinde *Verhandlungen des 3. Internationalen Mathematiker-Kongresses : in Heidelberg vom 8. bis 13. August 1904*, editör Adolf Krazer, 174–85. Leipzig: Teubner, 1905.
- . "Ueber die Grundlagen der Geometrie". *Mathematische Annalen* 56, sayı 3 (1902): 381–422.
- Hilbert, David, ve Paul Bernays. *Grundlagen der Mathematik I*. Berlin: Springer, 1934.
- Hvidsten, Michael. *Exploring Geometry*. Boca Raton: CRC Press, 2016.
- Kant, Immanuel. *Kritik Der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.
- Klein, Felix. *Elementary Mathematics from a Higher Standpoint*. Çeviren Gert Schubring. C. II: Geomet. Berlin: Springer, 2016.
- Pasch, Moritz. *Vorlesungen Über Neuere Geometrie*. Leipzig: B. G. Teubner, 1882.
- Plato, Von Jan. "The Development of Proof Theory". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/proof-theory-development/>.
- Poincaré, Henri. "Mathematics and Logic: II". İçinde *From Kant to Hilbert. A Source Book in the Foundations of Mathematics*, editör William Bragg Ewald, 1038–52. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Richard, Zach. "Hilbert's Program". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/hilbert-program/>.
- Roselló, Joan. "Hilbert, Göttingen and the Development of Modern Mathematics". New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2019.
- Sibley, Thomas Q. *Thinking Geometrically A Survey of Geometries*. Washington: The Mathematical Association of America, 2015.
- Sieg, Wilfried. "Hilbert's Proof Theory". İçinde *Logic from Russell to Church*, editör Dov M. Gabbay ve John Woods. Amsterdam: North-Holland, 2009.
- Sobczyk, Garret. *New Foundations in Mathematics: The Geometric Concept of Number*. New York: Birkhäuser, 2013.

AMAÇ-KAPSAM

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün 1945 yılından beri yayınladığı akademik dergisidir. Açık-erişimli, bilimsel ve hakemli bir dergi olarak yılda iki defa Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy dergisinin amacı Türkçe ve İngilizce, özgün araştırma makalesi, çeviri metin ve kitap incelemesi yazıları yayınlamak ve ulusal ve uluslararası düzeyde alanla ilgili bilginin paylaşımına katkıda bulunmaktır.

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy felsefenin tüm alanlarına ilişkin konuları kapsar. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur.

EDİTORYAL POLİTİKALAR VE HAKEM SÜRECİ

Yayın Politikası

Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin içeriği derginin amaç ve kapsamı ile uyumlu olmalıdır. Dergi, orijinal araştırma niteliğindeki yazıları yayınlamaya öncelik vermektedir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirilmediği ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildirimler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve/veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirilmediği konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telif hakkı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Devir Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyuğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

TELİF HAKKINDA

Yazarlar *Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy* dergisinde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

AÇIK ERİŞİM İLKESİ

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir.

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy makaleleri açık erişimlidir ve Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

ETİK

Yayın Etiği İlke ve Standartları

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirilmediğini beyan etmelidir. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Her bir makale en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- İnsan denekler ile yapılan deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, "yöntem" bölümünde katılımcılardan "bilgilendirilmiş onam" alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

DİL

Derginin dili Türkçe ve Amerikan İngilizcesi'dir.

YAZILARIN HAZIRLANMASI VE YAZIM KURALLARI

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak ve <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> adresinden erişilen <http://dergipark.gov.tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) kapak sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Devir Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Çalışmalar, A4 boyutunda, 12 punto Times New Roman harf karakterleriyle ve 1,5 satır aralık ölçüsü ile ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. Dipnotlar var ise, bu sınırlar içinde kalmalıdır ve 10 punto ile yazılmalıdır.
2. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.
3. Giriş bölümünden önce 250 kelimelelik çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz yer almalıdır. Çalışmanın İngilizce başlığı İngilizce özün üzerinde yer almalıdır. İngilizce ve Türkçe özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden, 5-10 adet Türkçe, 5-10 adet İngilizce anahtar kelime yer almalıdır.
4. Araştırma makalesi bölümleri şu şekilde sıralanmalıdır: "Giriş", "Amaç ve Yöntem", "Bulgular", "Tartışma ve Sonuç", "Kaynaklar". Derleme ve yorum yazıları için ise, çalışmanın öneminin belirtildiği, sorunsal ve amacın somutlaştırıldığı "Giriş" bölümünün ardından diğer bölümler gelmeli ve çalışma "Tartışma ve Sonuç", "Kaynaklar" ve "Tablolar ve Şekiller" şeklinde bitirilmelidir.
5. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılacak adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).
6. Dergide yayınlanan yazıların tüm sorumluluğu ve belirtilen görüşler yazarlara aittir; İstanbul Üniversitesi bir sorumluluk yüklenmez.
7. Yayın kurulu ve hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, metin üzerinde bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar yayınlansın veya yayınlansın geri gönderilmez.

Kaynaklar

Derleme yazıları okuyucular için bir konudaki kaynaklara ulaşmayı kolaylaştıran bir araç olsa da, her zaman orijinal çalışmayı doğru olarak yansıtmaz. Bu yüzden mümkün olduğunca yazarlar orijinal çalışmaları kaynak göstermelidir. Öte yandan, bir konuda çok fazla sayıda orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi yer israfına neden olabilir. Birkaç anahtar orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi genelde uzun listelerle aynı işi görür. Ayrıca günümüzde kaynaklar elektronik versiyonlara eklenebilmekte ve okuyucular elektronik literatür taramalarıyla yayınlara kolaylıkla ulaşabilmektedir.

Kabul edilmiş ancak henüz sayıya dahil edilmemiş makaleler Early View olarak yayınlanır. Genel bir kaynaktan elde edilemeyecek temel bir konu olmadıkça "kişisel iletişime" atıfta bulunulmamalıdır. Eğer atıfta bulunulursa parantez içinde iletişim kurulan kişinin adı ve iletişimin tarihi belirtilmelidir. Bilimsel makaleler için yazarlar bu kaynaktan yazılı izin ve iletişimin doğruluğunu gösterir belge almalıdır.

Referans Stili ve Formatı

Makaleler için kullanılacak referans sistemi "Chicago Manual of Style (CMOS) olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

Örnekler:

İR: İlk referans, **SR:** Sonraki referans, **K:** Kaynakça

Kitap

İR Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

SR Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

K Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İR J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

SR Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

K Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

İR Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options* (Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999), 20.

SR Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

K Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999.

İR Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

SR Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

K Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Soyadı taşımayan yazarlar (örn. Kung Fu Tse) kaynakçada ilk isminin baş harfi altında yazılır. Örneğin Kung Fu Tse, K harfinden kaynakçaya girmelidir. Soyadı almış yazarlar kaynakçaya soyadlarıyla girilir (örn. Popper, Karl).

Çeviri Kitap

İR Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

SR Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

K Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Hazırlayanı/Derleyeni/Editörü Olan Kitapta Kitap Bölümü

İR Cengiz Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M. Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

SR Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", 83.

K Çakmak, Cengiz. "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler." *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M. Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Kitap İçindeki Önsöz, Sunuş, Giriş vb. Kısımlar

İR Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

SR Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

K Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Elektronik Olarak Yayımlanmış Kitap

İR Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

SR Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

K Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

Online başvurulmuş kitaplar için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer sayfa numarası yoksa, bölüm ya da kısım başlığı referans verilebilir.

Telif Dergi Makalesi

İR Cengiz Çakmak, "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe," *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

SR Çakmak, "Asadan Böceği," 17-18.

K Çakmak, Cengiz. "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe." *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

Çeviri Dergi Makalesi

İR Reinhard Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

SR Reinhard, Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," 22.

K Kleinknecht, Reinhard. "Olay ve Gerçeklik Zamanı." Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

Elektronik Dergi Makalesi

İR Ahmet Emre Dağtaoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü," *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

SR Dağtaoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde," 266-268.

K Dağtaoğlu, Ahmet Emre. "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü." *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

Online başvurulmuş makaleler için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer mevcutsa DOI (Digital Object Identifier) numarasını belirtin.

Tez

İR Ali Suat Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

SR Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", 40.

K Gözcü, Ali Suat. "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Ansiklopedi Maddesi

İR Ahmet Cevizci, "Mutluluk," *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

SR Cevizci, "Mutluluk," 1131.

K Cevizci, Ahmet. "Mutluluk." *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Kitap Tanıtımı

İR Aruz İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

SR İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," 371.

K İbişi Temelli, Arzu. "Siyaset Felsefesi." *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

Web Sitesi

İR Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, "How Should We Evaluate Deaths?," *Practical Ethics*, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

SR "How Should We Evaluate Deaths?"

K Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. "How Should We Evaluate Deaths?" *Practical Ethics*. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

Basılı Gazete Makalesi

İR Takiyettin Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

SR Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," 2.

K Mengüşoğlu, Takiyettin. "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan." *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

Elektronik Gazete Haberi

İR "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SR "What Consent?"

K "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Makalenin türü
- Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu
- İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Referansların derginin benimsediği Chicago Manual of Style'ı temel alan referans sistemine uygun olarak düzenlendiği
- Telif Hakkı Devir Formu
- Daha önce basılmamış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
 - ✓ Makalenin kategorisi
 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi de yer almalıdır), e-posta adresleri
 - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks numarası
 - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
- Makale ana metni
 - ✓ Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almamış olması gerekir.
 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Özetler: 250 kelime Türkçe ve 250 kelime İngilizce
 - ✓ Anahtar Kelimeler: 5-10 adet Türkçe ve 5-10 adet İngilizce
 - ✓ Makale ana metin bölümleri
 - ✓ Teşekkür, Çıkar çatışması, Finansal destek belirtilmelidir
 - ✓ Kaynaklar
 - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, kaynak ve alt yazılarıyla)

İLETİŞİM

Baş editor : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK
E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr
Tel : (212) 455 57 00 / 15801
Adres : İstanbul Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Felsefe Bölümü,
34459 Beyazıt İstanbul - Türkiye

AIM AND SCOPE

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi has been the scholarly publication of Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Philosophy since 1945. It is an open access, peer-reviewed, journal published two times a year in June and December.

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi aims to contribute to dissemination of knowledge in the field by publishing original research, translation and book review articles in Turkish and English.

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi has a scope that covers all areas of philosophy. The target group of the Journal consists of academicians, researchers, professionals, students, related professional and academic bodies and institutions.

EDITORIAL POLICIES AND PEER REVIEW PROCESS

Publication Policy

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. The Journal gives priority to original research papers submitted for publication.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is

INFORMATION FOR AUTHORS

significantly involved in “conceptualization and design of the study”, “collecting the data”, “analyzing the data”, “writing the manuscript”, “reviewing the manuscript with a critical perspective” and “planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it”. Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Transfer Form.

The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment. When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor-in-Chief to provide retractions or corrections of mistakes.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by editor-in-chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor in chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

INFORMATION FOR AUTHORS

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

COPYRIGHT NOTICE

Authors publishing with *Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi* retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.

OPEN ACCESS STATEMENT

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author.

The articles in *Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi* are open access articles licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

ETHICS

Standards and Principles of Publication Ethics

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

INFORMATION FOR AUTHORS

Each manuscript is reviewed at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

LANGUAGE

The language of the Journal is Turkish and American English.

MANUSCRIPT ORGANIZATION AND FORMAT

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <http://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> It must be accompanied by a title page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist), and cover letter. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Transfer Form that has to be signed by all authors must be submitted.

INFORMATION FOR AUTHORS

1. The manuscripts should be in A4 paper standards, written in Times New Roman font style in 12 font size, line spacing of 1.5 and "justify align" format. If there are footnotes, they must remain within these limits and be written in 10 font size.
2. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords, sections of article, references and tables and figures.
3. Before the introduction part, there should be an abstract of 250 words. Underneath the abstract, 5-10 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. Research article sections are ordered as follows: "Introduction", "Aim and Methodology", "Findings", "Discussion and Conclusion" and "References". For review and commentary articles, the article should start with the "Introduction" section where the purpose and the method is mentioned, go on with the other sections; and it should be finished with "Discussion and Conclusion" section followed by "References" and "Tables and Figures".
5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, postal address, phone, fax number of the author(s) and ORCIDs of all authors (see The Submission Checklist).
6. Authors are responsible for all statements made in their work published in the Journal; Istanbul University has no responsibility in this regard.
7. The author(s) can be asked to make some changes in their articles due to peer reviews.
8. The studies that were sent to the journal will not be returned whether they are published or not.

References

Although references to review articles can be an efficient way to guide readers to a body of literature, review articles do not always reflect original work accurately. Readers should therefore be provided with direct references to original research sources whenever possible. On the other hand, extensive lists of references to original work on a topic can use excessive space on the printed page. Small numbers of references to key original papers often serve as well as more exhaustive lists, particularly since references can now be added to the electronic version of published papers, and since electronic literature searching allows readers to retrieve published literature efficiently. Papers accepted but not yet included in the issue are published online in the Early View section. Citing a "personal communication" should be avoided unless it provides essential information not available from a public source, in which case the name of the person and date of communication should be cited in parentheses in the text. For scientific articles, written permission and confirmation of accuracy from the source of a personal communication must be obtained.

Reference Style and Format

Archives of Philosophy – Felsefe Arkivi uses Chicago Manual of Style as reference style. Please use this link for more details: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text.

Examples:

FN: First note, **SN:** Subsequent note, **B:** Bibliography

Book

FN Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

SN Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

B Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

FN J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

SN Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

B Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

FN Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options* (Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999), 20.

SN Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

B Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999.

FN Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

SN Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

B Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Authors who do not have surnames (i.e. Kung Fu Tse), should be listed according to their first names. For example, Kung Fu Tse should enter the bibliography under the letter K. Authors with surnames are listed after their surnames (i.e. Popper, Karl).

Translated Book

FN Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

SN Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

B Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Chapter of an Edited Book

FN Cengiz Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M .Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

SN Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", 83.

B Çakmak, Cengiz. "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler." *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M .Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Preface, Introduction, Etc. of a Book

FN Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

SN Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

B Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

E-Book

FN Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

SN Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

B Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

For books consulted online, cite the URL or the name of the database. If no page numbers are available, cite a section or chapter title.

Journal Article

FN Cengiz Çakmak, "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe," *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

SN Çakmak, "Asadan Böceği," 17-18.

B Çakmak, Cengiz. "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe." *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

Translated Journal Article

FN Reinhard Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

SN Reinhard, Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," 22.

B Kleinknecht, Reinhard. "Olay ve Gerçeklik Zamanı." Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

Online Journal Article

FN Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü," *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

SN Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde," 266-268.

B Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü." *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

For articles consulted online, cite the URL or the name of the database. If available, specify the DOI (Digital Object Identifier) number.

Thesis or Dissertation

FN Ali Suat Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

SN Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", 40.

B Gözcü, Ali Suat. "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Encyclopaedia Entry

FN Ahmet Cevizci, "Mutluluk," *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

SN Cevizci, "Mutluluk," 1131.

B Cevizci, Ahmet. "Mutluluk." *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Book Review

FN Aruz İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

SN İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," 371.

B İbişi Temelli, Arzu. "Siyaset Felsefesi." *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

Website Content

FN Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, "How Should We Evaluate Deaths?," Practical Ethics, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

SN "How Should We Evaluate Deaths?"

B Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. "How Should We Evaluate Deaths?" Practical Ethics. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

News or Magazine Article

FN Takiyettin Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

SN Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," 2.

B Mengüşoğlu, Takiyettin. "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan." *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

Online News or Magazine Article

FN "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SN "What Consent?"

B "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

- The category of the manuscript
- Confirm that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
- Confirm that final language control is done.
- Confirm that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- Confirm that the references cited in the text and listed in the references section are in line with journals’s reference system based on Chicago Manual of Style.
- Copyright Transfer Form
- Permission for non-published material
- Title page
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
 - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
 - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number
 - ✓ ORCIDs of all authors.
- Main Manuscript Document
 - ✓ Important: Please avoid mentioning the the author (s) names in the manuscript.
 - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
 - ✓ Abstracts (250 words) both in Turkish and in English
 - ✓ Key words: 5-10 words both in Turkish and in English
 - ✓ Manuscript body text
 - ✓ Acknowledgements, grant supports, conflicts of interest should be indicated
 - ✓ References
 - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title)

CONTACT INFO

Editor-in-chief : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK

E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr

Phone : +90 (212) 455 57 00 / 15801

Address : Istanbul University, Faculty of Letters,
Department of Philosophy
34459 Beyazıt Istanbul - Turkey

TELİF HAKKI DEVİR FORMU / COPYRIGHT TRANSFER FORM



Felsefe Arkivi
Archives of Philosophy

Istanbul Üniversitesi
Istanbul University

Telif Hakkı Devir Formu
Copyright Transfer Form

Sorumlu yazar Responsible/Corresponding author	
Makalenin başlığı Title of manuscript	
Kabul Tarihi Acceptance date	
Yazarların listesi List of authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.) Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.)	
--	--

Sorumlu yazarın, Responsible/Corresponding author's,	
--	--

Çalıştığı kurum	(University/company/instituiton)
Posta adresi	(Address)
e-posta	(e-mail)
Telefon no; GSM	(Phone / mobile phone)

Yazarlar kabul ederler:
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını, Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını, Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini, onayladıklarını ve başvurduklarını, Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını, Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dökümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler. Sunulan makale üzerindeki mali haklarını, özellikle işleme, çoğaltma, temsil, basım, yayım, dağıtım ve İnternet yoluyla iletim de dahil olmak üzere her türlü umuma iletim haklarını İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ yetkili makamlarınca sınırsız olarak kullanılmak üzere İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'ne devretmeyi kabul ve taahhüt ederler. Buna rağmen yazarların veya varsa yazarların işverenin patent hakları, yazar(lar)ın gelecekte kitaplarında veya diğer çalışmalarında makalenin tümünü ücret ödemesiz kullanma hakkı makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır. Bununla beraber yazar(lar) makaleyi çoğaltma, postayla veya elektronik yolla dağıtım hakkına sahiptir. Makalenin herhangi bir bölümünün başka bir yayında kullanılmasına İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin yayıncı kuruluş olarak belirlenmesi ve Dergiye atıfta bulunulması şartıyla izin verilir. Atft yapılrken Dergi Adı, Makale Adı, Yazar(lar)ın Adı, Soyadı, Cilt No, Sayı No ve Yıl verilmelidir. Yayımlanan veya Yayına kabul edilmeden önceki dökümanlar (fotoğraf, orijinal şekil vb.) karar tarihinden başlamak üzere bir yıl süreyle İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nce saklanır ve bu sürenin sonunda imha edilir. Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslara istenecek hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz. Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılrken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanmadığını taahhüt ederim/ederiz. Bu telif hakkı formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Formun ayrı kopyaları (tamamlanmış olarak) farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir onaylı olması gerekir.

The authors agree that
The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. Notwithstanding the above, the Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights other than copyright, such as patent rights; to use, free of charge, all parts of this article for the author's future works in books, lectures, classroom teaching or oral presentations, the right to reproduce the article for their own purposes provided the copies are not offered for sale. However, reproduction, posting, transmission or other distribution or use of the article or any material contained therein, in any medium as permitted hereunder, requires a citation to the Journal and appropriate credit to İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ as publisher, suitable in form and content as follows: Title of article, author(s), journal title and volume/issue, Copyright© year. All materials related to manuscripts, accepted or rejected, including photographs, original figures etc., will be kept by İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ for one year following the editor's decision. These materials will then be destroyed. I/We indemnify İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury. This copyright form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Sorumlu yazarın; Responsible/Corresponding author's;	İmza/Signature	Tarih/Date
	/...../.....

