

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Zaman

Philip Turetzky

Çev. Mustafa Çağlar Atmaca



ZAMAN

Philip Turetzky

Yıllarca Colorado State University'de felsefe hocası olarak görev yapan **Philip Turetzky**, estetik, zaman felsefesi, felsefe tarihi, postyapısalcılık ve fenomenolojiyle ilgilenmektedir. *The Elements of Arguments* kitabının da yazarı olan Turetzky'nin ritim, imajlar ve fenomenoloji hakkında çeşitli yazıları bulunmaktadır.

Otonom 104

Felsefe Dizisi 32

Zaman

Philip Turetzky

ISBN 978-605-7872-07-4

1. Basım Ocak 2020, İstanbul

Kitabın Özgün Adı

Time

© Philip Turetzky, 1998

© Otonom Yayıncılık, 2015

Çeviri

Mustafa Çağlar Atmaca

Yayıma Hazırlayan

Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım

H. Mert İnan

Baskı ve Cilt

Ceylan Matbaa

Maltepe Mah. D. Paşa Cad. Güven İş Merkezi

No:83/317-318- 319 Zeytinburnu/İstanbul

Sertifika No: 40933 Tel: 0212 613 10 79



Yayınevi Sertifika no: 31383

Otonom Yayıncılık

Firuzaga Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2

Beyoğlu - İSTANBUL

Tel 0 212 244 87 09

iletisim@otonomyayincilik.com

www.otonomyayincilik.com

ZAMAN

Philip Turetzky



İÇİNDEKİLER

7 Önsöz

Birinci Kısım: Tarih

11	Birinci Kısım Giriş
15	I. Aristoteles Öncesi Yunan Düşüncesi
33	II. Aristoteles
51	III. Aristoteles Sonrası Yunan Düşüncesi: <i>Septikler, Epikürosçular ve Stoacılar</i>
71	IV. Yeni Platonculuk ve Antik Dünyanın Sonu
89	V. Modernitenin Habercileri
111	VI. Mutlak ve İdeal Zaman
133	VII. Kant
157	VIII. Varlık ve Oluş

İkinci Kısım: Çağdaş Yaklaşımlar

181	İkinci Kısım Giriş
187	IX. McTaggart'ın Problemi
213	X. Zaman Kipi ve Varoluş
243	XI. Zamanın Fenomenolojisi
271	XII. Aşkınlık ve Varoluş
301	XIII. Çokluklar ve Virtüellik
327	XIV. Zaman-oluş

355 **Kaynakça**

ÖNSÖZ |

Bir araştırma konusu olarak zaman, neredeyse bütün entelektüel sorgulamalarımız ve pratik uğraşlarımızın bir parçasıdır. Zaman doğa bilimlerini, sosyal bilimleri, edebiyat ve sanatı, siyaseti, ekonomiyi, dini ve özel yaşamı boydan boya kat eder. Tam da bu yüzden, zamanın bu alanlarda üstlendiği çeşitli roller bir diğerinden ayrılarak ele alındığında, belli kayıpların verilmesi kaçınılmazdır. Hiçbir çalışma, hele ki kapsamı bunun gibi son derece sınırlı olan bir inceleme, bu karmaşıklığı kavramayı başaramaz. Zaman meydana gelen her şeyin temel bir vechesi, fenomenlerin bir sınır koşulu olduğu için, bu hiç de şaşırtıcı değildir.

Bu kitap felsefe tarihi içinde bir çalışmadır. Zaman ontolojisinin Antik Yunan'dan Batı felsefesindeki çağdaş yaklaşımlara kadar Avrupa düşüncesi içindeki gelişimine odaklanmakla birlikte, konusunun kapsamı son derece geniştir. Bu materyali sunmaya çalışırken, zamanın farklı ontolojik konumlardaki rolü ve doğasını anlaşılır kılmak adına, bu konumların kendisini de belli ölçüde açıklamak gerekliliği fazladan bir zorluk ya-

ratır. Hatta bu zorluk yüzünden, bu kitabın yazımının neyi dışarıda bırakacağıma dair sürekli yeniden karar vermemin gerektiği bir sürece dönüştüğünü söyleyebilirim. Her konunun alternatif yorumlarını ayrıntılı bir şekilde tartışmadığım gibi, seçtiğim yorumu niye seçtiğimi açıklamam da her zaman mümkün olmadı. En kötüsü ise, bu çeşitli konular arasındaki çoğu zaman ince nüanslı zengin farklar ve bağlantılar üzerinde çok az durabildim.

Birinci kısımda, çeşitli konuları ortaya koyarken onları olduklarından daha açık ya da daha sağlamış gibi göstermeye çalışmadım. “Mış” gibi yapmak yerine, felsefi düşüncenin filozofların yazılarında belirlediği haliyle resmedilebileceği ve açıklanabileceği kabulünden yola çıktım. Bu şekilde, hem açıklamaları hem de eleştirileri tarihsel gelişime içkin bir şekilde ortaya koyabilmeyi umdum. Argümanların ve konuların gücünü sınamaya ya da zamanın doğası üzerine özgün bir konum geliştirmeye çalışmadım. İkinci kısımda, meseleleri her geleneğin kendisine göre açıklamak yerine, başka temalar aracılığıyla ilişkilendirerek ele almayı tercih ettim. Her durumda, okuyucunun çeşitli problemleri araştırmasına yardımcı olmak amacıyla, ilgili zengin materyalleri notlar ve kaynakça bölümünde sunmaya çalıştım. Ayrıca meseleleri birbirine bağlayan yorumlar ve içsel referanslar yoluyla çeşitli ayrımları ve bağlantıları vurgulayarak, aslında mevcut metnin etrafından hiç ayrılmayan birtakım virtüel kitaplara işaret etmek istedim.

Birçok kişi kitabın bölümlerini okuyup, geliştirmeme yardımcı oldu, ama bu fevkalade desteğe rağmen birtakım hatalara rastlanırsa, bunların benden kaynaklandığını özellikle belirtmek isterim. Robert Welsh Jordan’a fenomenolojiyle ilgili bölümler, Jane Kneller’a Kant üzerine olan bölüm ve William Bogard’a son iki bölüm hakkındaki faydalı yorumları için çok teşekkür ederim. Michael McCulloch,

Garrett Thomson, Thomas Trelogan, Suzanne Unger, David Utterback ve başka pek çoklarıyla diyaloglarımızdan da son derece yararlandım. Colorado State University ve College at Wooster, Ohio'da verdiğim derslere devam edenlerin yanı sıra Ripon College ve University of Northern Colorado'daki derslerimdeki öğrenciler sayesinde, zaman ontolojisinin içerdiği güçlükleri daha açık ve anlaşılır kılmak için daha çok çabaladım. Kitabın hazırlığında Tim Crance, Emma Dawis, Adrian Driscoll, Anna Gerber, Shankari Sanmuganathan ve Lisa Williams desteklerini ve yardımlarını hiç esirgemediler. Markham Rouge bazı figürlerin çiziminde, Marie-Laure Marécaux Fransızcadan bazı çevirilerde ve kardeşim Howard Turetzky bilgisayarla ilgili işlerde yardımcı oldular.

Özel teşekkürlerimi sunmak istediğim iki insan daha var. Böylesine imkânsız bir işe soyunmamı ilk öneren ve çalışmanın yayımlanmasını sağlayan, gerçek bir bilgi dostu ve aşığı olan Adrian Moore'a içtenlikle teşekkür ederim. Son olarak, bana hem ilham, hem yol gösterici, hem arkadaş olan, açıklığı ve merak duygusuyla beni karanlık zamanlarda ayakta tutan Ron G. Williams'a şükranlarımı sunmak istiyorum. Ron tüm metni okudu ve yorumlarda bulundu, değerli zamanını ayırarak, umabileceğimden çok daha iyi bir metnin ortaya çıkmasını sağladı.

Birinci Kısım

Tarih

BİRİNCİ KISMA GİRİŞ |

*Gizli saklı olan her şey aydınlığa
çıkacaktır zamanla.
François Rabelais*

Bu kitap, zaman kavramını Batı felsefesindeki rolü açısından ele alıyor. Özel olarak da, zaman kavramının fenomenlerin bir sınır koşulu olarak işlevini inceliyor. Bu formül elbette zamanın bir tanımı değildir; anlam işlev bakımından ve işlev ölçüsünde ortaya çıkıyor olsa bile, bu formül zamanın anlamını daha ziyade Batı felsefesinin antik Yunanlılar arasında ortaya çıkmasından bu yana gelen ontolojik düşünce tarihi içinde sunmaktadır.

Fenomenlerin sınır koşulu olarak zaman formülü, bir yandan son iki buçuk binyılda ortaya çıkmış çeşitli ontolojik görüşleri ve sistemleri tarafsız bir şekilde ortaya koyabilecek kadar geniş bir tanıma karşılık gelir. Öte yandan, bu formül böyle bir düşüncede işlevsel bir rol oynayabilecek kadar da spesifik bir tanımdır. Herhangi bir görüşü diğerleri karşısında ayrıca-

lıklı kılmaktan kaçınabilmek için, formülün geniş tutulması şarttır. Yine de bu tarafsızlık ilginç bir ontolojik sonucu da beraberinde getirir; zamanın rolünü, bir bakıma, zamanın gerçekliği hakkındaki düşüncelerden öncelikli hale getirir. Bu kitabın amaçlarından biri, zamanın gerçekliği ve doğası hakkındaki çeşitli tartışmaların, zamanın böyle bir sınır koşulu rolü oynadığını varsaydıklarını göstermektir. Anahtar kavramlar olan “fenomen” de “sınır koşulu” da aslında bir kavram ailesini ifade eder. Dolayısıyla zamanın fenomenlerin bir sınır koşulu olduğu yargısının özgüllüğü, bu ifadelerin açıklığa kavuşturulmasını gerektirir.

“Fenomen” teriminin kavram ailesinin merkezinde, fenomenlerin beliren şeyler olduğu fikri yatar. Belirmek, bir müzisyenin sahneye çıkması gibi, bir şeyin kendisinin belirmesi anlamına gelebilir; ama bir hastalığın, örneğin kızamığın lekeler, yani semptomlar aracılığıyla ortaya çıkması gibi, kendisi belirmeyen bir şeyin belirişi anlamına da gelebilir. Bir şey iki anlamda da bir fenomen olabilir: İlk durumda fenomenler şeylerin kendisidir, ancak ikinci durumda beliren, başka bir şeyin belirişi olarak kabul edilseler bile, vücuttaki kızamık lekeleridir. Bu lekeler, kendi başlarına mı yoksa belirmeyen bir şeye atıfla mı ele alındıklarına bağlı olarak, bu iki anlamdan birine göre fenomen olarak kabul edilirler. Beliriş belirmeyen bir şeye atfedildiğinde, belirmeyen şey kendisi belirebilecek olan bir şey olabilir, sözgelimi bu lekelerle sebep olan bir solucan. Fakat bu belirmeyen şey, belirmesi mümkün olmayan bir şey de olabilir, tıpkı bir elektronun bir kabarcık odasında bıraktığı iz yoluyla belirmesi ya da metafiziksel bir varlığın duyusal bir nesnede belirmesi gibi. Bu tarz karmaşıklıklar, kısmen, “gerçek” payesinin beliren ve belirmeyen şeylere farklı şekillerde dağıtılmasından, kısmen de diğer ontolojik varsayımların çeşitliliğinden kaynaklanır. Örneğin,

kendilerini açığa vuran şeylerle o şeylerin bilinci arasındaki bir ayrım, "fenomen" in iki ayrı anlamı olarak kabul edilebilir. "Fenomen" in hangi anlamının geçerli olduğu, bilincin içeriğini gerçek olarak düşünmenin hangi açıdan meşru olup olmadığına ve bilincin doğası hakkındaki ontolojik iddialara göre değişecektir. (Bu türden iddialar şu tarz sorulara yanıt oluşturur: Şeylerin kendini açığa vurması için bilinç gerekli midir? Şeyler kendilerini bilinçte doğrudan mı, yoksa sadece dolaylı bir şekilde mi açığa vururlar? vs.) Bu kitap, kendi amaçlarına uygun olarak, itibarlı "gerçek" kavramının kullanımı ve beliren şey etrafındaki ontolojik varsayımlar konusunda tarafsız kalmak zorundadır. Şeyler belirmemek yerine beliriyorsa, bu hangi yollardan ve hangi biçimlerde gerçekleşiyor olursa olsun, biz onların belirişlerini fenomen olarak kabul ediyoruz.

Bu söylediklerimiz, fenomenler için olduğu kadar sınır koşulları için de geçerlidir. Bu metinde, sınır koşulu kavramını da, "gerçek" payesinin ne şekilde dağıtıldığından ve diğer ontolojik iddialardan bağımsız olarak, başka alternatifleri de kapsayacak şekilde geniş bir anlamda ele alıyoruz. Bununla birlikte, kavramın merkezini oluşturan, sınır koşullarının fenomenler açısından bir sınır oluşturduğu düşüncesine de sadık kalıyoruz. Bu sınırın doğası ontolojik farklılaşmalara göre çeşitlilik gösterecek olsa bile, aşağıda sıraladığımız dört sınır yapısından biri altına düşecektir. Metafiziksel ya da en azından algılanamaz varlıklar ile fenomenler arasında bir ayrım öne süren ontolojiler, fenomenlerin sınır koşulu olarak zamanı:

- 1) kendisi belirmeyen ancak beliren şeyin en dolaysız sınırlayıcısı olarak işleyen bir şey;
- 2) diğer tüm fenomenleri bir şekilde kuşatan ve sınırlayan bir fenomen;
- 3) ne tamamen bir fenomen ne de tamamen kendisi be-

lirmeyen bir şey olup, bu ikisi arasında bir yerde, fenomenleri sınırlayan (ya da beliren ile belirmeyen arasındaki ilişkilere aracılık eden) bir şey;

4) fenomen ile belirmeyen arasındaki sınırın her iki tarafında, iki tür zaman vazedenden ikili bir sınır olarak görürler.

Metafiziksel varlıkların mevcudiyetini vazetmekten geri duran ontolojiler, zamanı genellikle, (ikinci şıkta olduğu gibi) fenomenlerin dışsal bir kılıfı gibi ele alırlar. Bazı istisnalar zamanın varlığını reddeder. Bu durumda da, gerçekliğin varlıklar arasında nasıl dağıtıldığı ve hangi yardımcı ontolojik ilkelerin ileri sürüldüğü, zamanın sınırlayıcı işlevi açısından çok az önem taşır; sınır, ister fenomen ile belirmeyenin arasından, isterse kendini açığa vuran şeylerin arasından ya da etrafından geçsin, ontolojiler değişse bile zaman sınırlayıcı bir koşul olma işlevini sürdürür. Bu birinci kısımda, antik dönemden 19. yüzyıla kadar, zaman ontolojilerini ele alırken, zamanın bu ontolojilerde fenomenleri sınırlayıcı bir koşul olarak nasıl bir rol oynadığını göstermeye çalışacağız.

I. ARİSTOTELES ÖNCESİ YUNAN DÜŞÜNCE

*Eski Yunan düşüncesinde ... zaman daima
dağıtan ve dağılan zaman olarak, insanı ve
diğer tüm varolanları esasen kendi düzenine
dahil eder ve her durumda, varolanların beli-
rişlerini ve yitip gidişlerini düzenler. Zaman
açığa çıkarır ve saklar.*
Martin Heidegger

Antik Yunan'da zaman mitolojisi¹

Antik Yunan filozofları en başta değişim problemiyle il-
gilenmişlerdi: Bir şeyin farklı bir şeye dönüştüğü halde aynı
şey olarak kalması nasıl olanaklıdır? Şeyler açıkça değişmek-
tedir. Ama öyle görünüyor ki değişim, bir ve aynı şeyin ken-
disinin karşıtı olabilmesi, yani sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru,

1 Sokrates öncesi filozoflar ve mitografik selefleri üzerine temel bir kaynak olarak bkz. Kirk vd. 1974. Daha detaylı bir inceleme için ayrıca bkz. Barnes 1982. Yunan düşüncesinde zamanın izini süren bir çalışma olarak, bkz. Lloyd 1976.

hareketli ve dingin olmasını gerektiriyordu; yine de bu karşıtlar birbiriyle bağdaşmıyordu. Bu soruna getirilebilecek çözüm kısmen açıktır: Değişmemiş bir şey değişim geçirirken farklı anlarda birbiriyle bağdaşmayan zıtlıklar edinir. Gelgelelim ilk başta, zaman kavramı değişim ve hareket kavramlarından açıkça ayrılmış değildi. İlk kozmolojik mefhumlarda olduğu gibi, zaman ilk başta mitolojik bir tanrısallık biçiminde kişileştirildi ve kozmolojik anlamı başlangıç hikâyeleriyle anlatıldı. Zaman sonraları doğal yaşamın bir boyutu olarak düşünölmeye başlandı. Yine de en sofistike Yunan filozofları bile, zamanla ilişkili problemleri değişim ve hareketle ilişkili problemlerin ikincil bir boyutu olarak ele aldılar.

İlk mitograflardan Hesiodos (M.Ö. 7. yüzyıl) ve Ferekidis (M.Ö. 6. yüzyıl ortaları) zamanında, Titan Khronos zamanla özdeşleştirilmeye başlandı. Hiç şüphesiz bu özdeşlikte, “zaman” olarak çevirdiğimiz Yunanca *chronos* ile Khronos arasındaki açık benzerliğin yanı sıra onun evlatlarını yiyip yutan bir tanrı olma özelliği de etkili olmuştur. Bununla birlikte, mevcut zaman anlayışımız bakımından en önemli mit, Uranüs, yani gökyüzünün hadım edilişidir. Hesiodos’un *Tanrıların Doğuşu*’nda anlattığı hikâyeye göre, yüce Uranüs (Gökyüzü) evlatlarından nefret ettiği için onları Gaia’nın (Yeryüzü) derinliklerine kapatır, böylece Gaia’nın acılar içinde kıvranmasına neden olur. Uranüs Gaia’yı kaplar, onunla çiftleşir, ta ki oğulları Khronos babasına karşı gelip de onu bir orakla hadım edene dek. Khronos böylece yeryüzü ile gökyüzünü birbirinden ayırır, onun bu şiddet eyleminin açtığı yarık sayesinde diğer çocuklar da kurtulmayı başarır. Babasının cinsel organlarını omzunun üstünden fırlatır; akan kandan intikamcı ruhlar, cinsel organlardan da aşk tanrıçası Afrodite doğar.²

2 Hesiodos 1982: 154-210.

Zamanın Khronos'la özdeşliğinden yola çıkarsak, yeryüzü ile gökyüzü arasında, çocuklarının içinden çıkabileceği bir yarık açan bir zaman imgesine varırız. Yeryüzü ile gökyüzü genellikle insan dünyası ile tanrısallık arasındaki ayrıma işaret eden imgeler olarak kullanılmıştır. Homeros Khronos'u dünyanın en alt sınırına yerleştirir.³ Daha sonra, Sokrates de savunmasında tanrısallık meseleleriyle ilgilendiğini reddederken, gökteki ve yerin altındaki şeyler üzerine kafa yormadığını söyleyecektir.⁴ O halde zaman, tanrısallıkta, insan yaşamının ve deneyiminin ortaya çıkmasına izin veren bir kopuşa işaret eder. Bu ayırma eylemi, şiddet içerdiği kadar üreticidir de. İntikam ve aşk da böylelikle ortaya çıkar. İlk Yunan filozofları mitolojik yerine natüralist açıklama biçimlerine doğru kayarken, zaman imgesinin tanrısallık üzerinde bir sınır, şiddetli bir kopuş ve değişim, genel olarak üretim, özel olarak da intikamın ve aşkın üretimi gibi çağrışımlarını çeşitli şekillerde muhafaza etmişlerdir.

Zaman ve adalet: Anaksimandros

Mitler bir kenara bırakılırsa, Yunan kozmolojik düşüncesinde Khronos'a (zaman) ilk kez Ferekidis'in çağdaşı olan Miletli Anaksimandros'a (M.Ö. 610-546) atfedilen bir fragmanda rastlanır. Anaksimandros, birçokları tarafından Batı felsefesinin günümüze ulaşan en eski metni olarak kabul edilen bu fragmanda, her şeyin ilkesinin:

kendisinden bütün göklerin ve bu göklerdeki dünyaların meydana geldiği *apeiron* (sınırsız şey) [olduğunu söyler]. Var olan şeylerin kaynağında ne varsa şeyler zorunlu olarak yok olup ona dönerler; zira onlar birbirlerine Zamanın [Khronos] takdirine göre haksızlıkların cezasını ve kefaretinin öderler.⁵

3 Homeros 1967: 8. kitap, 11. 478-81.

4 Platon, *Sokrates'in Savunması*, 18b, 23d, Platon 1961: 5, 9 içinde.

5 Kirk vd. 1974: 117 ve devamı; çeviri değiştirilmiştir.

Oldukça örtülü olan bu fragmanda, en çok *aperion*'la, "sınırsız"la ne kastedildiği üzerinde durulmuştur. Fragman, yukarıda belirttiğimiz üzere, antik düşüncenin temel meselesi olan değişim problemine işaret eder. Anaksimandros'a göre sınırsız olan, var olan her şeyin kendisinden çıktığı ve yine kendisine geri döneceği kaynaktır; sınırsız olan, var olan şeyler değişirken bile kendisi değişmeyen bir *substratum* rolü oynar. Fragmana göre, var olan şeylerin meydana gelmesi ve yok olması zorunludur. Değişime atfedilen zorunluluğun muhtemel nedeni, var olan şeylerin bazı karşıtlıkları dışlarken bazılarını göstermeleri bakımından sınırlandırılmış olmalarıdır, dolayısıyla var olan şeyler daima sınırlıdır. Öyleyse sınırlı olan her şey, karşıtıyla sınırlandırılmıştır ve sınırsız olan, bu karşıtlıkların altında yatan ilke işlevini görür; sınırsız olan karşıtı olamayacağı için değişime de tabi değildir. Her sınırlı şeyin karşıtıyla sınırlı olduğunu hiç unutmamak gerekiyor; bu zıtlıkların altında yatan değişmez tek şey ise sınırsız olandır. Fakat bu akıl yürütme şunu da öne sürmektedir: Sınırlı herhangi bir şey, sınırlı şeyler ancak zamanda sınırlıysa, varoluşun ve yok oluşun nesnesi olabilir. Aksi takdirde değişmeyen ve sonsuza dek değişmeden kalan sınırlı şeyler olabilirdi.

Fragmanın son bölümünü oluşturan "birbirlerine Zamanın takdirine göre haksızlıklarının cezasını ve kefareti öderler" cümlesi, doğrudan Anaksimandros'a ait olması en muhtemel bölümdür. Adaletsizliğe yol açan ve cezaya tabi olanın sınırlı şeyler olduğunu varsayarsak, bu durumda zaman bütün var olan şeylerin meydana gelişini ve yok oluşunu bir şekilde düzenlemektedir. Zaman karşıt şeylerin kendi sınırlarını aşıp sınırsız hale gelmesini önler. Anaksimandros'un bunun nasıl gerçekleştiğine dair düşüncesi konusunda ancak tahmin yürütebilecek bir durumda olsak da, takdiri veren zaman olduğuna göre, mevcut bir şeyin

karşıtı tarafından yok edilmeden veya yerinden edilmeden önce var olmaya devam ettiği süreyi tayin ettiğini varsayabiliriz (evlatlarını öğüten Khronos'un doğallaştırılmış bir biçimi). Erken Yunan düşüncesinin son dönem figürlerinden olan Empedokles ise (M.Ö. 5. yüzyıl ortaları) başka bir alternatif öne sürer. Empedokles temel karşıtlıkların yok edilemez olduğunu düşünür ve zamanın azami birleşmeden azami ayrılığa doğru bir döngü olduğunu savunur. Birleşme eğilimi aşkın gücünün, ayrılık eğilimi ise çatışma gücünün yönetimi altındadır. Khronos miti bu kavramlar üzerindeki etkisini henüz yitirmiş değildir.

Anaksimandros'ta bu mit kendini en çok adaletle ilişkili imgelerde belli eder. Mite göre, Khronos insan dünyasını tanrısallıktan ayırarak intikam alırken, Anaksimandros zamanın sınırlı şeyleri düzenlediğini, bu sınırları tesis ettiğini öne sürer. Zaman her şeye kendi takdirine göre adalet dağıtır, meydana gelen her şeyin geçip gitmek zorunda olmasını belirleyen budur. Zaman, fenomenlerin sürelerini yöneterek onların belirişine ve ortadan kayboluşuna sınır koyar, ama daha önemlisi, zaman sınırlı şeyler, yani fenomenler ile fenomenlerin içinden doğdukları ve yok olduklarında geri döndükleri sınırsızlık arasında bir sınırdır.

Zaman, akış ve şeylerin rasyonel ilkesi: Herakleitos

Sokrates öncesi düşünürler değişim problemine odaklanmışlardı ve görüldüğü kadarıyla, bu düşünürler için zaman, değişime ayrılmaz bir şekilde bağlıydı. Efesli Herakleitos (M.Ö. 60'ların sonu ile M.Ö. 2. yüzyıl arasında) her şeyin akış içinde olduğunu ama bu akışın da birleştirici bir ölçü ya da rasyonel bir ilkeye tabi olduğunu söyler. Bu ilke (*logos*, tüm değişimlerin ardındaki gizli uyum), karşıtları birleşik bir gerilim içinde bir araya getirir. Herakleitos bunu, tellerin

bağlandığı bir yaydaki karşıt güçler arasındaki gerilimden sürekli ve ahenkli bir sesin doğduğu lire benzetir.

Herakleitos, yazdıklarından elimize kalan fragmanlardan yalnızca birinde zamandan bahseder. Bu fragmanda, “zaman, taşları ileri geri sürerek oynayan bir çocuktur. Krallık çocuğundur,”⁶ der. Zaman burada doğanın düzeninde bir şekilde bir değişiklik meydana getiren bir şey olarak tahayyül edilir. Zaman, bir çocuk olarak, rasyonel ilkenin kendisi olmamakla birlikte, değişen doğanın bir karşılığından da ibaret değildir. Metinden bundan biraz daha fazlasını çıkarmak mümkün olsa da, bu yorum bile aşırı olabilir. Ancak burada “zaman” olarak karşılanan sözcüğün “*chronos*” değil, İngilizcede uzun bir süre anlamına gelen “*eon*” sözcüğünün de kökü olan “*aion*” sözcüğü olduğunu belirtmemiz gerekir. Herakleitos’un zamanın bir başlangıcı olmadığını düşündüğünü biliyoruz; zaman sonsuz bir sürekliliktir. Bu yaklaşım onu, bir yandan başlangıç hikâyesinin mitsel biçimini korumaya bir yandan da evrenin yaratılışını doğal bir şekilde açıklamaya çalışan seleflerinden ayırıştırıyor görürüz. Herakleitos’un dünyanın kozmik döngüler şeklinde tekrar ettiğini düşünüp düşünmediği hâlâ tartışmalıdır. (Empedokles’in daha sonra döngüsel bir evren anlayışı geliştirdiğini belirtmiştik, benzer görüşlere bazı Pythagorasçılar, Platon, Aristoteles ve Stoacılar da rastlıyoruz; Herakleitos’a döngüsel bir görüşün atfedilmesi, ondan sonra gelenlerin bu düşüncelerinden kaynaklanmış olabilir.) Böyle bir döngüsel evrenin zamanın bir başlangıcı olmadığı fikriyle uyumlu (ve Herakleitos’un kendinden öncekilerle hemfikir) olduğu kabul edilirse, zamanın değişimden bir ölçüde bağımsız olması, yani değişimin evrenin bütünü içinde farklı zamanlarda tekrar etmesinin mümkün olması gerekirdi. Tersine, zaman tamamen değişime bağlıysa ya da bütünüyle

6 Diels Fragman 52.

onun bir veçhesiyse, hiçbir şey tam olarak aynı kozmik döngünün bir tekrarı sayılamazdı. Çünkü bu durumda döngülerin gerçekleştiği zamanları ayırt edecek bir fark olmazdı.

Değişimden bir ölçüde bağımsız olan zaman, Herakleitos açısından, değişimin nesnesi olamayacağı için şeylerin rasyonel ilkesine sıkıca bağlı olacaktır. Başlangıcı olmayan zaman, sonsuz bir süre, dolayısıyla da değişmeyen dünyanın bir özelliği olmak zorundadır. Her şey akış içindeyken, Herakleitos'a göre, şeylerin akışı *logosun* değişmeyen zamansız yasası tarafından sınırlanır ve düzenlenir. Dolayısıyla, *logos*'la aynı şey değilse ve yalnızca değişimin bir özelliği olarak da düşünülemiyorsa, zaman ancak rasyonel ilke ile şeylerin akışı arasında bir şey olmalıdır. Bu yorum büyük oranda spekülattır ve kozmik döngülerin Herakleitos'a atfedilmesinin arkasında şüpheli bir doksografi yatıyor olabilir. Her şeye rağmen bu yorum zamana değişen şeylerin bir veçhesi olmanın ötesinde bir rol biçer. Herakleitos'un fragmanı zamana bir çocuğun gücü de olsa bir güç atfeder, bir başlangıcın olmayışı ise, zamanı, kendisi değişmeyen ve bütün şeyleri kuşatan (en azından geçmişte) birleştirici rasyonel ilkeye bağlar.

Zamanın gerçekliğinin sorgulanması: Parmenides

Elealı Parmenides (M.Ö. 520-430), Batı düşünce geleneğinin yeni sorular ve problemler ortaya koyan çok önemli bir figürüdür. Güney İtalya'daki Pythagoras okulundan kopan Elea okulunun bir üyesi olan Parmenides, mantık disiplininin öncüsü sayılır; kendisinden önceki düşünürlere getirdiği eleştirilerde, söylem nesnelerinin olanaklılığı ve zorunluluğu kavramlarını ortaya atar. Parmenides argümanlarında öyle ontolojik meseleleri irdelemiştir ki kendisinden sonra gelen hiçbir filozof bunların üstünden atlayamamıştır, zira

bu argümanlar tam da felsefi ve bilimsel girişimin kendi yapısında birtakım mantıksal zorluklara yol açmaktadır. Kulandığı dil şairane olsa da, ortaya koyduğu tümdengelimli argümanların tutarlı bir sistem oluşturması konusunda son derece dikkatlidir. Parmenides'e göre, hangi argümandan başladığından bağımsız olarak, akıl yürütme zinciri nihayetinde başladığı yere geri dönecektir. Tüm bunlardan başka, Batı düşüncesinde hâkim olmayı sürdürecektir olan oldukça katı bir zaman yaklaşımı olarak, zamanın gerçekdışı olduğu fikrini ilk dile getiren ve savunan da Parmenides olmuştur. Parmenides, dilin ve düşüncenin mantıksal özelliklerine başvurarak zamanı ontolojisinin dışında bırakır; gerçekten de zamanın olanaklı herhangi bir düşüncenin nesnesi olmayacağı, dolayısıyla da var olmadığını öne sürer.

Parmenides'in temel savı şudur: Söylenebilen, düşünülebilen veya sorgulanabilen herhangi bir şey zorunlu olarak vardır; dolayısıyla var olmayan bir şey hakkında konuşmak veya o şeyi düşünmek anlamsızdır, aynı sebeple olumsuz yargılar düşünülemezdir. Bu tez, zamanın gerçekliğine karşı çıkan argümanların temelini oluşturur. Konuşulabilen ya da düşünülebilen herhangi bir şey "oluşmamıştır ve bozulamaz, eksiksizdir, tektir, hareketsizdir ve yetkindir. Ne bir zamanlar vardı, ne de var olacaktır, zira o şimdi vardır; hemhâl, bir ve sürekli."⁷ Konuşmanın veya düşüncenin herhangi bir nesnesi meydana gelemez, zira bu durumda bu şey yokluktan doğmak zorundadır, yokluk ise ne düşünülebilir ne de söylenebilir. Bunun zamanın gerçekliğine karşı çıkan bir argüman olduğunu kabul edersek, aslında burada, değişim olanaksız olduğu için, zamanın da gerçekdışı olduğu öne sürülebilmektedir. Bu argüman, "değişim olanaksızsa zaman da olanaksızdır" öncülünü gerektirdiği oranda, zamanın ayrılmaz bir şekilde değişime bağlı olduğunu varsayar. Fakat bu

7 Kirk vd. 1974: 273; çeviri değiştirilmiştir.

argümanı reddedip bir şeyin yokluktan da meydana gelebileceğini kabul etsek bile, Parmenides bunun neden şu değil de bu anda gerçekleştiğini izah etmenin mümkün olmadığını öne sürer ve konuşma ile düşünce nesnelerinin ya tamamen var olması ya da hiç var olmamasının zorunlu olduğu sonucuna varır. Parmenides'in temel argümanı yokluğa imkân vermediğinden, konuşulan ya da düşünülen şey tamamen var olmak zorundadır. Bu iddianın zaman açısından özü ise şudur: Söylenebilir ya da düşünülebilir olan şeyin varoluşunun hiçbir kısmı, geçmişte sonlanmış olamayacağı gibi, gelecekte varlığa gelmeyi bekliyor da olamaz. Zira varoluşun tam olması gerekiyorsa, herhangi bir eklemeye ihtiyaç duymaksızın, "hemhâl" olması gerekir. Bu noktada, değişimi yadsımanın ve tüm varoluşun eşit derecede gerçek olduğunda ısrar etmenin, süre olarak zamanı yadsımak anlamına gelmediği düşünülebilir -neticede şeyler değişmeden kalabilir ve hiçbir şey gerçekliğin bu süre boyunca olumlanmasını engelleyemez. Ama Parmenides bu itiraza, söylenebilir veya düşünülebilir olan şeyin parçalarının olamayacağını, çünkü bunun varlığa yokluğu dahil etmek anlamına geleceğini öne sürerek karşı çıkar. Konuşulabilen ya da düşünülebilen şeyin parçalara ayrılabilir olması, parçalarının farklı olmasını, yani bir parçanın diğer parça olmamasını, dolayısıyla da yokluğu gerektirir. Bu durumda değişmez süre bile parçalara bölünebilir, bu yüzden de var olamaz.

Parmenides'in şiiri bize onun ontolojisini sunar. Şiirin bahsettiğimiz argümanları içeren birinci bölümünün başlığı "Hakikatin Yolu"dur. Fakat şiirin "Sanının Yolu" başlıklı ikinci bir bölümü de vardır. Bu bölümün çoğu kayıp olmasına rağmen, eldeki kaynaklar, bu bölümün Parmenides'ten önce gelen düşünürlerde olduğu gibi, dünyanın değişimin nedeni olan karşıtlıklardan kurulduğu bir kozmoloji olduğuna işaret ediyor. Parmenides açıkça tüm bunların

yanlış olduğu, daha da kötüsü, düşünülemez olduğu görüşündeydi. O yüzden tüm bunları yazmış olması kesinlikle tuhaftır. Ama burada önemli olan, "Sanının Yolu"nun şeylerin sıradan insanlara nasıl görüldüğünü tanımlama ve açıklama iddiasındaki yanlış, hatta düşünülemez bir yol olmasıdır. Parmenides, kendi vardığı sonuçların bu gibi görüşleri toptan yadsıdığını ve kendi argümanlarının geçerli olduğu göz önüne alınırsa, görünüşlerin (beliriş) gerçek olamayacağını belirtir; bunlar hakkındaki herhangi bir iddia veya düşünce de yanlış, hatta anlamsız olmak zorundadır, çünkü bu durumda yokluğu konuşmak ve düşünmek gerekecektir, ki Parmenides'e göre bu zaten olanaksızdır. Zamanın gerçekliğine karşı çıkan argümanlar, görünüşlerin bu şekilde ortadan kaldırılmasıyla el ele gider; Parmenides, görünüşleri saf dışı bırakıp mutlak biçimde sınırlayarak aslında zamanı da saf dışı bırakmıştır.

Ebediliğin hareketli imgesi: Platon

Platon (M.Ö. 428-347), Parmenides'in görünüş (beliriş) ile gerçeklik arasında koyduğu ayrımı son derece önemser. Yalnızca değişmeyen şeylerin tam anlamıyla gerçek olabileceğini kabul etmekle birlikte, görünüşlerin gerçekle ilişkileri bakımından izah edilmeleri gerektiğini düşünür. Görünüşler değişir, bu yüzden, Parmenides'in de öne sürdüğü gibi, yokluktan pay almaları gerekir, yani tamamen gerçek olamazlar. Ama Platon, görünüşlerin olumlu özellikleri de olduğunu, bu bakımdan gerçeklikten de pay alıyor olmaları gerektiğini, tamamen düşünülemez olamayacaklarını eklemeyi ihmal etmez. Platon'un formlar [idealar] teorisi, (başka şeylerin yanı sıra) görünüşlerin gerçekliği ile gerçekdışılığını uzlaştırmaya çalışır. Bu teoriye göre, gerçekliğin hiyerarşik olarak sıralanan farklı dereceleri vardır. Platon'da İyi, diğer tüm şeylerin gerçekliğinin kendisinden türediği mutlak gerçektir. Gerçek olduğu ölçüde,

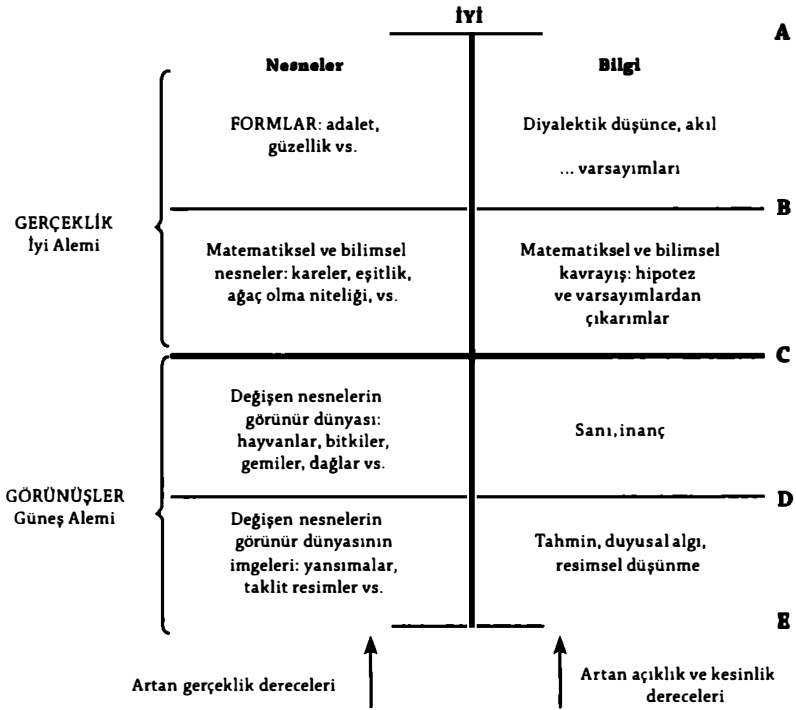
herhangi bir şey hakkında konuşmayı ve düşünmeyi olanaklı kılan İyi'dir; şeyler İyi'ye katıldıkları ölçüde rasyonel bir sorgulamanın konusu olurlar. Formlar, her türden varlığın yetkinlik standartları olarak, İyi'ye katılan, değişmez varlıklardır. Formlar, İyi'yi taklit edebilme derecelerine göre hiyerarşik bir düzen içinde sıralanırlar (Şekil 1). Dolayısıyla en yüksek formlar hakikat, güzellik, adalet formları ve diğer iyilik standartlarıdır; daha aşağı formlar ise matematiksel nesnelerin, daha da aşağı olanlar ise hayvanlar ve fiziksel nesnelerin yetkinlik derecelerini gösterir. Formlar dünyası, görünüşler dünyasından kesin bir şekilde ayrılmıştır; güneşin fenomenleri aydınlatıp görünür kılması gibi, İyi de formların zihinsel kavrayış tarafından yakalanmasını sağlar. Platon'un felsefesi, görünüşlerin değişimi ve çokluğunu açıklamak için formlara başvurur. Formların kendisi değişmez, varlıklarını daima sürdürürler ve benzersizdirler; oysa görünüşler değişirler, bir var bir yok olurlar ve aynı şeyin birçok görünüşü olabilir. Formlar, değişim süresince değişmeden kalan bir şeyi öngördükleri için, değişen görünüşleri açıklayabilirler. Öncesiz sonrasız ve yok edilemez oldukları için, aynı şeyin görünüşlerinin var olma ve yok olma olanağını temellendiren de yine formlardır. Son olarak, farklı nesneleri aynı şeyin halleri olarak ele almaya izin veren ortak bir standart sundukları ölçüde, aynı şeyin birçok görünüşünün ve halinin nasıl mümkün olabildiği de yine formlarla açıklanabilir. Örneğin, hem akçaağaçları hem de meşe ağaçlarını ağaç olarak ele almamız meşrudur, zira ikisi de formlarını oluşturan "ağaç olma" standardına yakındır.

Platon'un Parmenides diyalogunda, Parmenides Bir'in zamansal statüsü hakkında çelişkili iddialara varır.⁸ Zamanla ilişkili olarak, Bir zamanın içindeyse şayet, kendisinden

8 Platon'un diyalogunda, Parmenides hem birin olması hem de birin olmaması varsayımlarının sonuçlarını ortaya koyar. Burada "bir vardır" ifadesinin, birçok olan şeylerden farklı olarak, konuşulabilir veya düşünülebilir olan tek bir şeye gönderdiği düşünülebilir (Platon 1961: 934vd).

hem daha yaşı hem de daha genç olmaktadır, der. Öyleyse, diye devam eder, Bir zamanda olamaz, zira kendisinden ne daha yaşı ne de daha genç olmalıdır. Bu ilginç sonuç, görünüşlerin anlaşılabilirliğini reddeden Parmenides'i destekler niteliktedir, çünkü zamanda olan her şey bir görünüştür. Platon'un formlar teorisi, Parmenides'in anlaşılabilir şekilde konuşulabilir ve düşünülebilir olan şeylerin dünyası ile görünüşler dünyası arasında koyduğu keskin ayrımı benimsemekle birlikte, onun yaptığı gibi, görünüşlerin gerçeklikten tamamen yoksun olduğunu öne sürmez. Sonuç olarak, zaman artık tamamen gerçektir olmak zorunda değildir. Platon böylece zamanın doğasını görünüşlere dair açıklamayla çelişmeyen bir şekilde açıklamayı başarır. Bu açıklama, mitlerin ve Sokrates öncesi filozofların evrenin yaratılışına dair sunduklarına oldukça benzer bir anlatının parçası olarak *Timaios* diyalogunda yer alır. Gelgelelim *Timaios*, bu açıklamanın gerçekleşmiş olabilecek bir hikâyeden ibaret olduğu ve tutarsızlıklar içerebileceği konusunda bizi uyarır. Bu uyarı ise, bize hikâyeyi yalnızca geçici olarak kabul etmemiz gerektiğini, evrenin yaratılışı anlatılarında tarif edilen görünüşler dünyasının çelişkili (dolayısıyla da gerçektir) durumlar içerebileceğini hatırlatır.

Timaios'un hikâyesi, kaotik bir maddeye belli bir düzen ve oran getirerek görülür evreni yaratan tanrısal zanaatkâr *Demiurgos* hakkındadır. Maddeye oran (Yunancada *ratio*) kazandırmak, ona form, rasyonellik ve anlaşılabilirlik kazandırır, böylece madde ve görünüşler, bir formu cisimleştirdikleri ölçüde, anlaşılır ve gerçek haline gelir. İdeal formları şeyler için bir şablon ve ölçüt olarak alarak yapar bunu *Demiurgos*. Formlar, şablon olmaları bakımından, *Demiurgos*'un kopyalayarak değişen görünüşlerin çeşitliliğini oluşturmasını sağlayan modeller gibi işlev görür; ölçüt oluşturmaları bakımından, maddi dünyanın olabildiğince iyi ve güzel ol-



Şekil 1 Platon'un formlar teorisi

Not: Formlar teorisi: İyi'nin aydınlatığı gerçeklik dünyası ile güneşin aydınlatığı görüşler dünyası arasındaki ayrımın yanı sıra gerçeklik ve bilgi derecelerinin hiyerarşisi. Dikey çizgilerin uzunlukları, gerçeklik oranlarını temsil etmektedir, dolayısıyla daha uzun çizgi daha fazla gerçekliği göstermektedir. (Bölünmelerin de orantılı olduğunu ayrıca vurgulamak gerekiyor, yani $AC/CE::AB/BC::CD/DE$ ve dolayısıyla $BC=CD$.)

masını güvence altına alırlar. Doğal yaşam böylece en iyi ve en adil olduğundan, akıllı olmalı ve bir ruh barındırmalıdır. Zira akıllı olmayan hiçbir varlık akıllı bir varlıktan daha adil olamaz, der Timaios. Öyleyse dünya sıhhatini korumak için kendisi dışında herhangi bir şeye ne sahip olan ne de ihtiyaç

duyan kusursuz bir hayvandır; yalnızca dışsal bir şey ona zarar verebilir. Sonuç olarak, dünya asla çürümez. Dünyanın bedeninin, yani maddenin bütünlüğünün bir küre şeklinde olduğu, çünkü kürenin en kusursuz şekil olduğu söylenmektedir; çünkü kendisine en çok benzeyen yine kendisidir -örneğin, neresinden kesilirse kesilsin ortaya yine dairesel bir düzlem çıkacaktır- ve hepsi de ona dahil edilebilecekleri için, diğer tüm figürleri kapsayan da yine odur. Demiurgos ruhu yaratır ve küreyi onun içinde meydana getirir; ruh ile bedeni merkezlerinden birleştirmesiyle ruh bedeni doldurup her yerinden kuşatır. Ruh yalnızca kusursuz hayvanın akli değil, aynı zamanda kürenin kusursuzluğuna uygun olarak dairesel olan hareketinin kaynağı ve ilkesidir. Maddenin ve formun bir birleşimi olduğu için, ruh hem anlaşılır hem de duyulur düzeyde neyin aynı, neyin farklı olduğu konusunda doğru bir şekilde yargı verebilir. Tekil ruhlar aynı yapıda olmakla birlikte, evrenin ruhundan daha az gerçekliğe sahiptirler. Tekil ruh, Dünya'nın Ruhu gibi, tekil beden için hem akıl hem de harekete geçirici güç olarak işlev görür, ancak bedeni bütünü yalnızca bir parçası olduğundan, kendi dışındaki bedenlerle girdiği etkileşimin sonucu olarak değişir. Bu durum, değişen şeylerin dünyasındaki fenomenler olarak görünüşler, başka bir deyişle nesnel görünüşler ile tekil bir varlığın duyuşal deneyimleri olarak görünüşler arasındaki bir ayrıma işaret eder. İkinci tür görünüşler, birincilerle kıyaslandıklarında eksik ve kusurludur. Platon, modern filozoflardan, görünüşleri işte bu birinci anlamıyla, yani fenomenler olarak, algılayana göre değil formların yüksek gerçekliğine göre tanımlanan görünüşler olarak ele alması itibarıyla ayrılır.

Demiurgos dünyayı formları model olarak yaratır ve şekillendirdiği materyalin kendi sınırlılığından dolayı, bu formlara olabildiğince benzeyen kopyalar üretmeye çalışır. Zamanı da bu amaçla yaratacaktır. Formların aksine,

zaman yaratılmış bir şey olması bakımından, görünüşler dünyasına, yani türetilmiş bir varlık düzenine aittir. Demiurgos, yaratılan evrenin kendi ebedi modeline mümkün olduğunca benzemesi için, bir ebedilik imgesine karşılık gelen zamanı yaratır. Platon, zamanın, ebediliğin sayılara göre hareket eden hareketli bir imgesi olduğunu öne sürer. Öyleyse zaman formların ebediliğinden iki şekilde ayrılır: Birincisi, hareket eder, yani değişimden pay alır; ikincisi, sayıya göre hareket eder, onun hareketi rasyonel olarak düzenli bir harekettir. Zaman ebediliğin bir imgesidir, zira hareket eden ve değişen zamanın hareketi aynı zamanda evren küresinin hareketidir. Bu hareket ise, kürenin dönüşünü tamamladığı her seferde başlangıç konumuna geri geldiği döngüsel bir harekettir. Buna göre, geçmiş ve gelecek zaman kipleri olan “-miş”, “-di” ve “-ecek/acak” yalnızca zamandaki oluş süreçlerine uygulanabilir. Zaman tüm bu süreçleri kuşatır; bunu bir bütünlük olarak zamanın değişmediği ve dolayısıyla ebediliğe benzediği fikri takip eder. Döngüsel hareketini gerçekleştirirken, tüm değişimleri içinde barındırır da, kürenin her tam dönüşü, yani her büyük yıl, özellikle de büyük yıllar arasındaki benzeşme göz önüne alınırsa, olabildiğince ebediliğe benzer. Gökci-simlerinin hareketlerinin, kendileri de döngüsel oldukları ve ebediliğe benzedikleri için, birbirlerinin tıpatıp tekrarı olduğu düşünülüyor olsa da, bir döngünün süreçlerinin diğerlerinininkine ne kadar benzediğinden bahsedilmez. Kürenin hareketiyle yakından ilişkili olmasına rağmen, zamanın bu hareketin ta kendisi olduğu öne sürülmemektedir. Ebediliğin bir imgesi olarak zaman, formların ve değişmeyen gerçekliğin ebedi dünyasının düzeni ile değişen şeylerin doğal dünyasının düzeni arasındaki bağı tesis eder. Bu bağ, Demiurgos'un dünyayı olabildiğince güzel ve iyi hale getirme amacının bir devamı olarak, yaratılmış evrende

rasyonel ve anlaşılır bir uyum tesis eder.

Zaman görünüşlerin dünyasına aittir, çünkü hareket eder. Üstelik de sayıya göre hareket eder, ki hareketini anlaşılır kılan da budur. Zaman sayılabilir ve düzenli bir şekilde parçalara ayrılabilir, bu yüzden de sayısal bir düzen olarak karşımıza çıkar. Bedenlerin düzenli hareketlerinin ölçebileceği bir düzen ilkesi olarak zaman, doğanın ardışık düzenine sıkıca bağlıdır. Timaios'a göre, zaman kusursuz hayvanın bedeninin düzenli döngüsel hareketinden ayrılamaz. Gökyüzünün yapısını ise, evrenin bedenindeki ruh olarak tanımlar. Bedenin içindeki ruhun yaratılışını, ruh tözünün belirli sayısal oranlara göre bölünmesiyle açıklar. Demiurgos, ortaya çıkan oranların karışımını ikiye bölüp, gök ekvatoru (Dünya'nın Ekvator düzleminin kürenin bütününe yansıtılması) ile ekliptik yörüngeyi (gezegenlerin yörüngeye oturduğu düzlem) oluşturur. Demiurgos gök ekvatorunu bir tam devinimiyle büyük yılı belirleyen tek bir bölünmez daire olarak tasavvur ettiği için, ona aynılık dairesi adını verir. Diğerine ise, yedi gezegen dairesine bölündüğünü için farklılık dairesi adını verir. Timaios, bu dairelerin hareketlerinin zamanı böldüğünü ve zamanın sayılarını koruduğunu söyler. Yıllar, aylar, günler ve geceler, zaman gökyüzünü düzenlediği ve gezegenlerin hareketleri zamanı sayılara ve sayıların oranına göre böldüğü için oluşurlar. Güneşin, ayın ve gezegenlerin hareketleri zamanı ölçer ve bunlar aynılık dairesiyle birlikte düzenli bir evren teşkil ederler; zaman böylece evreni sayıya göre düzenlemiştir olur.

Zaman gökcisimlerinin hareketleri tarafından ölçülebilir olduğundan, ebedi formların anlaşılır düzenini doğanın değişen düzenine bağlar. Zaman hareket eder ve parçalara ayrılabilirken, ebedi formlar sabit ve bölünmez olarak kalır. Zaman, gökcisimlerinin hareketlerini anlaşılabilir kılan, ebediliğin hareketli imgesidir. Bu hareketler, zamanın onu

bölerek ölçen parçalarıdır. Böylelikle Platon zamanı bütünü süresiyle tanımlar, gökcisimlerinin hareketleri de tam anlamıyla zamanın parçalarıdır. Sonuç olarak zaman, küre ve kürenin içerdği bedenlerin değişmez hareketiyle birlikte yaratılır. Platon, zamanın bir başlangıcı olduğunu iddia ederek, kendisinden önceki düşünürlerin çoğundan ayrılır. Peki ama zamanın başlangıcının olması ne anlama gelir? Bunun zamansal mı, yoksa zamandışı ve metafizik bir başlangıç mı olduğunu hiçbir zaman açıkça dile getirmez Platon. İlk durumda, iki mümkün senaryo var gibi görünüyor. Birincisine göre, madde, zamanın yaratılmasından evvel, (ilk mitleri hatırlarsak) bir düzensizlik ve kaos durumunda bulunuyordu. Süre var olsa bile, bir yönü veya örüntüsü yoktu. Ama böyle bir senaryo, Parmenides'in neyin düşünülebilir olduğunu tanımlarken getirdiği sınırlamalara tabi tutulduğu anda, anlaşılmasız olacaktır. İkinci bir senaryo olarak, zaman henüz yokken var olan bir anı, zamanın *ex nihilo* yaratıldığını varsayabiliriz. Ama bu iddia da anlaşılmasız kalacaktır, zira zamanın belli bir zamandan önce var olmaması nasıl bir anlama gelebilir? Buradaki "önce" fikri, anlamsız kaçtığı gibi, zamanın başlangıç anını içeren başka bir zaman olduğunu varsayıyor. Eğer böyle bir zaman yaratılmış olsaydı, sonsuz gerileme tehdidiyle karşı karşıya gelmemiz kaçınılmaz olurdu. Ama bu ikinci zaman yaratılmamışsa şayet, zamanın kendisini neden yaratılmamış bir şey olarak almayalım? Buna alternatif olarak, buradaki "önce" mantıksal olarak önce geleni ifade ediyor olabilir. Böyle yorumlanırsa, zamanın zamansal değil metafiziksel bir başlangıcı olacaktır. Bu durumda, zaman yalnızca kürenin düzenli hareketiyle değil, kürenin ve maddenin kendisiyle de birlikte yaratılmıştır. Zamanın bir ilk anı olamaz. Tüm zamansal diziler, bir ilk neden, Demiurgos ve ebedi formlar tarafından üretilmiş olmaları anlamında, bir başlangıca sahiptir. Yine de Platon

Demiurgos'un maddeyi yarattığını söylemez. Demiurgos, tıpkı bir zanaatkâr gibi, formsuz maddeye anlaşılabilir bir form vererek yaratır. Dahası, madem zaman daima var, bu durumda zaman ebedi formların kendisinden nasıl farklı olabilir? Platon bu konularda çok açık değildir. Daha sonra Plotinus, bu meseleleri açıklığa kavuşturmak adına bazı ayrımlar ortaya koyacaktır.⁹

O halde Platon'a göre zaman, görüşlerin yaratılmış dünyasının, bu dünyayı formların ebediliğine benzer kılan veçhesidir. Formlar, İyi'yi ifade eder, tanrısal zanaatkâr da evrene bu formlara göre şekil verir. Evrenin döngüsel hareketi görüşleri tek bir süre olarak bütünleştirir ve fenomenleri olabildiğince bu formlarla benzeştirir. Ebedi formlar zamanı temellendirir, zaman ise bütün oluşu kapsar, görüşleri doğal dünyanın ardışık düzenine göre tanzim eder. Zaman hareket eder, ama kendisi oluş içinde değildir. Dolayısıyla zaman, fenomenlerin bir sınır koşulu olarak işlev görür. Görüşlerin dünyası fenomenleri, zaman da onların rasyonel ve anlaşılabilir oluşlarının koşulunu oluşturur. İyiliğin ve güzelliğin ölçütü olarak işlev gören değişmeyen formların hareket eden imgesidir zaman. Bu tanım, zamana takdir etme rolü biçer. Zaman, Anaksimandros'un fragmanında olduğu gibi, İyi formunu fenomenlere uygulayarak adalet ve değer ölçütlerini takdir eder.

9 Bkz. bu kitapta IV. Bölüm, "Ebediliğin doğası" başlığı.

II. ARİSTOTELES |

*Varsayalım zaman
"şimdi" ile sınırlı olan olsun.
Aristoteles*

Zaman ve değişim

Platon, eldeki kaynaklara göre, zamanı değişimden ayrı bir şey olarak ele alan ilk düşünürdür. Ama onun zaman açıklaması da hâlâ antik mitlerin izini taşır; akıl yürütmeye dayanmayan, daha ziyade gerçek olabilecek bir hikâyeyi andıran bir anlatı biçimindedir. Zamanın doğasına bir açıklama getirip zamana dair argümanları gözden geçiren ilk kişi Aristoteles (M.Ö. 384-322) olmuştur. Platon zamanı evrenin hareketleri düzeyinde tartışmıştı. Zamanı, formların düzenine uyduğu ölçüde, değişen evrenin süresinin bütünü olarak kabul etmişti. Aristoteles ise, belirli değişimlerden hareketle, zamanı önce en küçük ölçekte analiz eder ve ancak bundan sonra ve bunun devamı olarak, evren ölçeğindeki analizine geçer. Aristoteles'in amacı, aktüel süre ve kozmolojiye dair açıklamaları başka

çalışmalara bırakıp, zamanın doğasını anlamaya odaklanmaktadır. Aristoteles'e göre, doğayı incelemek onun ilkelerini, yani değişimin ve hareketin ilkelerini incelemek demektir. Zaman gibi doğal bir fenomenin doğasını evrenin aktüel oluşumundan başka şekilde analiz edebileceğimizi ve etmemiz gerektiğini söyler Aristoteles. Temel soruları, sürenin aktüel durumu değil, zaman ile değişim arasındaki nihai ilişkiye ilişkin sorulardır. Aristoteles sorgulamasına zamanın var olup olmadığı ve ne anlamda var olduğunu sorarak başlar, bunu zamanın doğasının ne olduğu sorusu takip eder. Aristoteles'in *fizik*'inin büyük bir kısmı bu ikinci soruya ayrılmıştır. Ona göre, zamanın varlığına dair sorular ancak zamanın ne olduğunu söyleyerek çözüme kavuşturulabilir. Biz de onu izleyerek, önce zamanın doğasına dair yaklaşımını, sonra da zamanın varlığına dair problemleri ele alacağız.¹

Kendinden öncekilerden, zamanın hareketle yakından ilişkili bir şey olduğu ve Platon'dan da, zamanın sayılarla içsel bir bağıntısı olduğu fikrini alır, Aristoteles. Kendinden önceki düşünürlerin zamanın kürenin bir devinimi olduğu iddiasını reddeder, zira bu devinimin parçaları, kendileri devinim olmasalar bile zaman olarak kalmaya devam eder. Ayrıca, eğer zaman bütünün hareketi olsaydı, dolayısıyla birden fazla küre olsaydı, aynı anda birden fazla zaman olurdu, ki Aristoteles'e göre bu saçmadır. Aristoteles zamanın küreyle aynı şey olduğu görüşünü de reddedecektir, zira bu görüş her şeyin zamanda olduğu ve her şeyin bütünün küresi içinde olduğu, dolayısıyla da zamanın küre olduğu şeklindeki geçersiz bir argümana dayanıyordu. Son olarak, zamanın hareketle özdeş olamayacağını öne sürer, zira her hareket, hareket eden şeyde bulunur, oysa zaman her yerdedir. Do-

1 Aristoteles zamanı temel olarak *Fizik*'te ele alır (4.10-4.14). Zamanın varlığı meselesi için bkz. bu kitapta III. bölüm, "Septisizm ve zamanın varlığı" başlığı.

layısıyla, zaman hareket eden şeyde hareketin bulunduğu gibi bulunamaz. Üstelik daha hızlı ve daha yavaş hareketler olabilir, ama bu daha hızlı ve daha yavaş hareketler zaman tarafından belirlenir. “Daha hızlı” ve “daha yavaş”, hareketin daha kısa veya daha uzun bir zamanda gerçekleştiği anlamına gelir. O yüzden zamanın kendisi daha hızlı veya daha yavaş olamaz, ne de hareketle özdeş olabilir.

Yine de Aristoteles, zamanı hareketle özdeşleştirmenin çekiciliğinde, zamanın hareketle bir ilişkisi olduğunu düşünmek için bir sebep bulur. Zamanın nasıl her yerde olduğunu, aynı anda farklı zamanların neden var olmadığını ve zamanın neden daha hızlı ya da daha yavaş olmadığını gibi soruları çözüme kavuşturabilmek için, hareketin de doğasını incelememiz gerekir. Zamanı anlamak için, hareket ile değişim arasında bir ayrım yapmamız gerektiğini söyler Aristoteles. Yer değiştirmek, yani dar anlamda hareket, bir şeyin renk değiştirmesinde olduğu gibi nitelikte değişiklik, tözlerin oluşu ve bozuluşu, boyutta azalış ve artış gibi her türlü değişiklikte de zaman iş başındadır.

Aristoteles zamanın değişimi gerektirdiği sonucuna varmak için tek bir argüman sunar. Değişimi algılayamadığımız takdirde zamanın geçtiğini söyleyemeyeceğimiz öncülünden, zamanın değişime dayandığı sonucunu çıkarır. Öncülünü açıklamak için “Sardinya’da uykuya dalan” ve uyandıklarında uykuya daldıkları an ile uyandıkları an arasında hiç süre geçmemiş gibi hisseden kahramanları örnek verir.² Bu örnek, daha sonra tartışacağı bir nokta olarak, zamanın ruhtaki değişimlere dayanıyor olabileceğini de vurgulamaktadır.³ Aristoteles’in argümanının özgüllüğü, epistemolojik bir öncülden ontolojik bir sonuca varmasında yatar. Argümanı doğru kabul edebilmemiz için, Sardinya-

2 *Fizik*, 4.11, 218b 21-219a 1.

3 Bkz. sonraki başlıktaki ruh tartışması.

lı uykucular örneğini genelleştirmemiz, değişim olmadan zamanın gözlenemeyeceğini ve gözlenemeyen bir zamanın olamayacağını da söylememiz gerekiyor.⁴ Bu ikinci iddia argümanın altını doldurmakla birlikte, Aristoteles'in bir şeyin gözlenemezliğinden onun olanaksızlığına varmayı pek de benimsemeyen felsefi yöntemiyle uyumsuzdur. Zaman ile bilinç arasındaki bağlantıya daha sonra döneceğiz, ama şimdilik, Aristoteles'in, argümanın biçimini genellikle benimsemese de, bu bağlantı hakkında, zamana dair yukarıdaki iddiasının gerekçesi haline getirecek kadar çok düşündüğünü varsayabiliriz.

Zamanın tanımı

Zamanın değişimle özdeş olmamasına karşın yine de değişimle bir ilgisi olması gerektiğini öne süren Aristoteles, zamanın değişimle bağlantısını ortaya koyan bir zaman tanımını sunar. Zaman, bir önce ve sonraya göre hareketin sayıdır. Aristoteles, ilk anda kulağa oldukça tuhaf gelen bu tanımda, her zamanki tavrıyla, ortak duyuyu sistemleştirme yoluna gidiyor. "Hareket", daha önce bahsettiğimiz daha genel anlamda değişim demektir, ancak Aristoteles'in tanımını kavrayabilmek için onun "hareketin öncesi ve sonrası"yla ve hareketin sayısıyla neyi kastettiğine bakmamız gerekiyor.

"Önce" ve "sonra" zamansal belirlenimler gibi görüldüğü için, Aristoteles'in bu tanımının döngüsel olduğu elbette düşünülebilir.⁵ Hatta Aristoteles'in "önce" ve "sonra" kavramlarını öncelikle yer ve boyuta atıfla kullandığını söylemesi bizi şaşırtabilir. Ama yine de Aristoteles'in değişimleri ancak doğayı inceleyerek açıklanabilecek fenomenler olarak

4 Daha detaylı bir tartışma ve doğrulamacı yorumun savunusu için Sorabji 1983: 74-78.

5 Bu eleştiriyi Plotinus getirir. Bkz. bu kitapta IV. bölüm, "Plotinus ve Aristoteles" başlığı.

gördüğü unutulmamalı.⁶ Zamanın, değişimden daha temel, daha esas olduğunu düşünmeye yönelik modern eğilimize karşı koyabilmemiz gerekiyor. (Bu eğilimin, hareketi mekânsal ve zamansal bileşenlerine ayıran Galileo ve Newton fiziğinden kaynaklandığını daha sonra göreceğiz.) Aristoteles zamanın değişimin bir veçhesi olduğunu ve şeylerin bir şeyden başka bir şeye doğru bir değişim geçirdiğini öne sürer. Dolayısıyla “önce” ve “sonra”, değişimin tanımının bir parçası olmaktan ziyade, değişimin kendisinden ayrı olan biçimsel unsurlarıdır. Değişimin öncesi ve sonrası, yalnızca mekânsal büyüklüklerin değil, başka büyüklüklerdeki bir değişikliğin de başlangıç ve sonuç aşamalarına karşılık gelir. Değişim, büyüme ve küçülme, oluş ve bozuluş olarak, nitelikler arasında, yerler arasında meydana gelebildiği için, değişimin gerçekleşmesinden önceki bir aşamadan, değişimden sonraki bir aşamaya doğru ilerler. Bu yüzden, Aristoteles “önce” ve “sonra”nın, büyüklüğe uygulanabildikleri için değişime de, değişime uygulanabildikleri içinse zamana da uygulanabileceklerini düşünür.

Harekette önce ve sonrayı algıladığımızda, zaman geçmiş olur. Zamanın geçmesi, büyüklükteki bir değişikliğin diğer üç özelliğini de, yani uzanım, süreklilik ve geçiş içerdiğini gösterir. Değişimde bir önce ve sonra olması için, bunların birtakım aralıklarla birbirinden ayrılmaları gerekir. Yerler arasında gerçekleşen harekette, bu aralık mekânsal bir uzanımı olan bir büyüklükken, diğer değişim biçimlerinde de kendi büyüklüklerine uygun uzanımlı aralıklar görülür. Mesela, karanlıktan aydınlığa doğru niteliksel bir değişim bir doygunluk aralığı içerir. Büyüklüğün ve zamanın değişimi süreklidir, çünkü değişimin herhangi bir boyutundaki büyüklük de süreklidir. Böyle olmasaydı, değişimin öncesi ile sonrası arasında bir ayırım yapılamazdı; değişim zaman

6 *Fizik*, 2.1, 192b 1-32.

almazdı. Bir değişim zaman alıyorsa, başlangıcından sonlanışına kadar kesintisiz bir aralık gösterir. Bu aralık, değişimin öncesi ile sonrası arasında gerçekleştiğinden dolayı, birinden diğerine doğru bir geçişe karşılık gelir. Değişim, değişen şeyin bir durumundan diğer durumuna doğru bir geçiştir. Hareket esnasında en başta hareket eden bir cismi gözlemleriz, hareket eden cismi gördüğümüzde ise onun hareketini de cismın bir yerden başka bir yere geçişi olarak görürüz. Hareket eden cisim, onun hareketi ve geçirdiği değişimin biçiminden başka, geçişi önce ve sonrayla ilişkisi içinde gördüğümüzde, değişimin gerçekleştiği zamanı da gözlemleyebiliriz. O halde zaman değişimde, değişim ise değişen şeyde temellenmiştir.

Grldğzere, Aristoteles'in tanımı, zamanın büyüklükteki değişimlerin kesintisiz aralıklarını kapsadığı şeklindeki ortak duyuya dayalı sezgimizi hem analiz eder hem de geliştirir. Ama bu tanım tek başına, zamanın bu aralığı kapsamak için ne olması gerektiğini bize tam olarak söylemez, zira aralığı kapsayan zaman kapsanan aralıkla aynı şey değildir. Aristoteles zamanı değişimin sayısıyla tanımlayarak bunları birbirinden ayırır. Bu tanım, sayıların zamansız olduğuna dair yaygın kanıyla çelişiyormuş gibi görünse de, Aristoteles "sayı"nın sayılan şey ile saymayı sağlayan soyut sayılar arasında muğlak bir konuma sahip olduğuna işaret eder. Sayı olarak zaman soyut sayı değildir, çünkü zaman sayılanın sayısıdır. On günlük bir periyodun öncesi ve sonrası, başka bir on günlük periyodun öncesi ve sonrasıyla aynı değildir. On at ve on insandaki gibi soyut bir on değildir söz konusu olan. Zaman, sayılan şeyin kendisi açısından sayıdır. O halde zaman, önce ile sonra arasındaki geçişin kesintisiz aralığıyla ilişkili olarak, değişimde sayılandır. Bu formülasyon sıradan zaman kavrayışının çok daha açık bir ifadesidir.

Zaman değişimde sayılan şeydir ama, der Aristoteles, sayımı yapacak kimse yoksa hiçbir şey sayılamazdı. Bu açıdan zaman ruha gereksinim duyar; ruh olmadan zaman da olamaz. Hareket ve onun öncesi ile sonrası var olabilirdi, ama sayılandırılmaz ya da sayılamazlardı. Yine de bu durumun zamanı öznel bir şey haline getirdiğini düşünmemek gerekir. Zamanın var olabilmesi için bir ruhun var olmasının gerekmesi, zamanın varlığını ruhun fiilen sahip olduğu herhangi bir inanca ya da bir ruh haline bağımlı hale getirmez. Aralarındaki bağlantı yalnızca, bir şeyin sayılabilir olması için sayma kapasitesine sahip bir şeyin de olması gerektiği şeklindeki nesnel bir gerekliliğe işaret eder. Zaman sayılandır ve bunun için de saymanın mümkün olması gerekir. Bu ise, sayma kapasitesi olan en az bir şeyin var olmasını gerektirir. Aristoteles sayma kapasitesine sahip bu şeyin neden bir ruh olması gerektiğini söylemez, ama ne olursa olsun önceki sayıların tutulabilmesi ve saymanın gerçekleşebilmesi için hafıza gibi bir şeyin gerekli olduğu açıktır. Daha sonraki bazı düşünürlerin hafızaya başvurarak zamanın öznel bir yorumunu geliştirdiklerini de göreceğiz.

Zaman sayılan bir şey olduğu ölçüde hareketin bir ölçüsü olabilir. Aristoteles hem zamanın hareketi hem de hareketin zamanı ölçtüğünü söyler. Bu görüldüğü kadar paradoksal bir durum oluşturmaz. Değişimin sayısı olarak zaman öyle ya da böyle değişimi ayırt eder. Zaman, bir hareketin öncesi ile sonrası arasındaki aralığı göstermesi itibarıyla, hareketi kıyaslamak ve dolayısıyla ölçmek için kullanılabilir. Ancak saymayı ölçmekle, sayılabilir olanı ölçülebilir olanla da karıştırmamak gerekir. Zaman hareketin içinde sayılabilir olandır. Hareketin öncesi ile sonrasını saydığımızda aradaki aralığı da saymış oluruz. Bu aralık tekdüze olduğu sürece bir ölçü birimi olarak işlev görebilir. Bu yüzden düzenli hareketler, örneğin gök cisimlerinin hareketleri zamanı ölçebilir. Bu

açından Aristoteles'in görüşü Platon'unkiyle benzeşir. Ancak zaman, tekdüze olduğu düşünülürse, daha uzun veya daha kısa, daha hızlı veya daha yavaş olsunlar, diğer hareketlerin de ölçüsü olarak işlev görebilir. Bir değişim, bir diğerine göre daha fazla standart zaman biriminde gerçekleşiyorsa daha uzun sürecek ve aynı standart birimde daha büyük bir büyüklüğü katediyorsa da daha hızlı olacaktır. Zaman değişimde sayılandır, ama değişimi ancak tekdüze bir standarda kıyasla ölçer.⁷ Düzenli değişimler olmasa bile değişim yine de zaman alacak ve sayılabilir olacak, ama zaman hareketi ölçemeyecektir. Tekdüze bir hareket standart olarak kabul edildiğinde ise, hareket zamanı ölçebilir. Zaman hareketin sayısı olduğundan hareketi öncesi ile sonrasını sayarak ölçer.

Şimdi

Zaman değişimde sayılandır, sayılan ise değişimin öncesi ve sonrasıdır. Sonuç olarak, sayılan şey önce/sonra dizisindeki konumdur; zaman değişim gibi ardışıklık içerir ve sayı olarak bu ardışıklık sıralıdır. Her ne kadar aradaki aralığı değişimin öncesi ve sonrasını sayarak sayıyor olsak da, sayılabilir olanlar esasen anlardır, ya da Aristoteles'in deyişiyle "şimdiler"dir. Şimdiler hareketle eşzamanlı olarak sayılırlar, çünkü önce ve sonra zaman bakımından farklı şimdilerdir, tıpkı önce ve sonranın hareket bakımından farklı durumlar olması gibi. Şimdi zamanın temel fenomenidir, zira zaman harekette sayılan şimdilerin (önce ve sonra) ardışıklığıdır. Buna karşılık, Aristoteles'e göre zaman şimdilerden oluşmadığı gibi, şimdi zamanın bir parçası da değildir. Zamanın sürekliliğinde şimdilerin bir ardışıklığı söz konusu olmakla birlikte, şimdi bir çizgi üzerindeki bir noktaya benzer. Nasıl ki bir çizgi noktalardan oluşamazsa, zaman da şimdilerden oluşamaz. Ne iki nokta ne de iki şimdi birbirinin yanında

7 Krş. Sorabji 1983: 86-89.

olabilir; herhangi iki nokta veya iki şimdi arasında sonsuz sayıda nokta ve şimdi bulunur.⁸ Şimdiler ile noktalar arasındaki bu analogi Aristoteles açısından birçok probleme yol açar, bu yüzden şimdiiyi bir ölçüde, bu analoginin geçerli ve geçersiz olduğu yerleri özellikle belirterek tartışır.

Şimdi, der Aristoteles, daima aynı ama yine de daima farklıdır. Bir değişimin öncesi ve sonrası gibi, daima aynıdır. Belirli bir değişim söz konusu olduğunda ise, önce ve sonra, *substratum* olarak şimdiiyi gösterirler. Bir beden değiştiğinde yine aynı beden olarak kalır; benzer şekilde şimdi de aynı şimdi olarak kalmaya devam eder. "Şimdi, hareket eden şeyi izler," der Aristoteles.⁹ Bu açıdan Aristoteles'in şimdi kavramı, mevcut olma kavramına benzer. Şimdi, değişik yüklemeler atfedilebilecek, yani ilk olarak değişimden önce, ikinci olarak da değişimden sonra olarak sayılabilecek bir *substratum* oluşturur. Bu anlamda da daima farklıdır, zira sayılabilir bir şey olarak şimdi farklı sıra sayılarıyla sayılabilir. Aristoteles'in şimdi kavramı, bu açıdan da an kavramıyla benzerlik gösterir. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, şimdi bir şimdi olduğu ölçüde hareketin bir aşamasındaki bir noktadır, ama sayılabilir bir şey olduğu ölçüde de, ona farklı sıra sayıları yükleriz. Aristoteles bunu taşınan bir şeyle kıyaslar. Taşınan bir şey aynı kalan gerçek bir şeydir, ama taşınıyor olması yüzünden kendisini farklı yerlerde konumlandıran farklı yüklemelerin altına düşer.¹⁰

Şimdi başka bir yönden de hem aynı hem farklıdır. Bir sayı ya da bir nokta gibi şimdi de hem aralıkları birleştirir hem de böler. Şimdi, geçmiş geleceğe bağlayarak zamanı kesintisiz kılarsa da, zaman aralıklarını potansiyel olarak yok ettiği için yine de zamanı bölebilir. Bu durum geomet-

8 *Fizik*, 6.1, 231b 6-9.

9 *Fizik*, 4.11, 219b 22-220a6.

10 *Fizik*, 4.11, 219b 12-16, 26-32.

rik noktalar ile şimdiler arasındaki farkın bir göstergesidir. Bir nokta bir aralığı başlatabileceği gibi sona da erdirebilir, ancak Aristoteles zihnini bu ayrımı yapabilmesi için duraklaması gerektiğini öne sürer; çünkü noktayı iki kere saymak zaman alır. Aynı şimdi iki kere sayılsa, sayılırken zaman durur. Aynı şimdi tekrar sayılırken, çoktan başka bir şimdiye geçilmiştir. Dolayısıyla bir aralığı sonlandırmak ile başka bir aralığı başlatmak arasındaki ayrım, fiili şimdiden bir soyutlama olmalıdır. Bu anlamda, değişiklikleri sayması itibarıyla, şimdi daima farklıdır. Şimdi zamanın parçası olsaydı bir noktadan ziyade bir çizgi ya da bir aralık gibi olurdu, oysa şimdi sayı olarak ayrı ve bölünmezdir.

Hem değişimde şimdileri sayarız hem de zamanı sayarken şimdileri sayı olarak kullanırız. Hareketi değil de zamanı saydığımızdan dolayı şimdiler saymayı gerçekleştiren sayılar olarak işlev görür. Şimdiler değişim açısından sayılabilirler, zaman açınsındansa saymayı gerçekleştirirler. Zaman sonsuzca bölünebilirken şimdiler sayılar gibi bölünemezdir. Dolayısıyla minimum zamanlar yoktur. Sayılan şey, iki aralığı birbirine bağlayan tek bir nokta değil, hareketin öncesi ve sonrasının sırasını gösteren aralıkların uçlarıdır. Zamanın aralıkları veya bölümleri yalnızca dolaylı yoldan sayılabilir. Aynı şimdinin hem bir başlangıç hem de bir son olduğunu yalnızca zamanın genel yapısını soyut olarak düşündüğümüzde söyleyebiliriz. Zamanı sayı olarak düşündüğümüz sürece şimdi ikisinden birine işaret etmek zorundadır; hareketin öncesi ve sonrası aynı anda var olamaz. Şimdiler birbirlerini sıra sayıları gibi takip eder. Zaman aralıkları kesintisizdir, ama sayı olarak zaman kesintisiz değildir. Kesintisiz zaman uzun veya kısadır; sayı olarak ise çok veya azdır. Bu durumda, değişimden önceki şimdi ile değişimden sonraki şimdinin zaman aralığının sınırları olduğunu söylemek isten bile değildir. Gelgelelim Aristote-

les şimdinin bir açıdan bir sınır olduğu, başka bir açıdansa olmadığı konusunda bizi uyarır. Şimdiler ancak kuşattıkları değişimin sınırlarıdır. Değişimin başladığını ve sonlandığını gösterirler. Sınır olarak şimdiler değişime aittirler, daha doğrusu, değişen kesintisiz büyüklüğün sınırlarını oluştururlar. Ancak zaman açısından şimdiler, sınır değil sayıdır. Çünkü şimdiler zamanın parçalarıdır, sınırlar ise sınırladıkları şeyle aynı varlık kipindedirler.

Zaman kesintisizdir ve daima geçiş halindedir. Zaman ve şimdinin var olması birbirlerine bağlıyken, şimdinin kendisi geçiş halinde değildir. Şimdi bölünemezdir ve diğer bölünemez şeyler gibi, şimdi de oluş sürecine girmeden varlığa gelir, der Aristoteles.¹¹ O halde şimdi hangi anlamda zamanı kesintisiz kılar? Kesintisiz bir zamansal geçişin olabilmesi için, bir değişim olmalı ve bu değişim iki şimdi arasındaki bir farkla belirlenmiş olmalıdır. Bir kez daha “şimdi daima farklıdır,” noktasına geliyoruz; baştaki şimdi sonraki şimdiden farklı olmalı – farklı bir sıra sayısı olmalıdır. Önce ve sonranın zamanı sayması, ikisi arasında bir farkı ve belirişlerinin belli bir sırada gerçekleşmesini varsayar. Değişimde sayılan şey şimdilerdir, bu ise sayılmış olan şimdinin, şu an saymakta olduğumuz şimdiden farklı olduğunu görmeyi gerektirir. Aristoteles mevcudiyet olarak şimdi ile an olarak şimdiyi birbirinden asla ayırmamıştır. Önceden sonraya doğru akan, statik olarak sıralanmış zaman ile şimdi yoluyla geçmişten geleceğe akan zaman arasında herhangi bir fark gözetmeden, statiklik ve akıcılık terminolojilerini karışık biçimde kullanır.¹² Zamanın kesintisiz ve geçişli doğasını

11 *Metafizik*, 3.5, 1002b 5-8.

12 Krş. Sorabji 1983: 46-51. Aristoteles'in şimdisini geçiş halindeki bir şimdi olarak ele alan yorumlar için, bkz. Owen 1976; Heidegger 1982 ve bu kitabın on ikinci bölümünde, “Varoluş ve zamansallık” ile “Eks-taz ve zamanın birliği” başlıkları. Statik/akışkan zaman ayırımına geri döneceğiz.

kabul etmekle birlikte, statik ile akan zaman arasındaki farka başvurmaksızın, şimdiyi hem daima aynı hem de daima farklı olan bir şimdi olarak ele alır.

Zamanın kapsamı

Zamanı en küçük sınırları içerisinde inceleyen Aristoteles, zaman bir aralık olduğu için en kısa zaman diye bir şeyin olmadığı sonucuna varır. Zaman, tıpkı bir çizgi gibi, sonsuzca bölünebilir. Şimdi, bölünemez ve noktasal olduğundan dolayı zamanın bir parçası değildir, ancak Aristoteles gündelik kullanımında “şimdi”nin bir aralık gibi ele alındığının da farkındadır. İkincil bir anlamda, “şimdi” aslında şimdiye yakın bir zaman anlamına gelir. Dolayısıyla “şimdi”, bağlama göre değişen bir erimle, hem çok kısa hem de bu yıl, hatta daha uzun dönemleri kapsayacak kadar uzun süreleri tanımlayabilir. Aristoteles zamanı en küçük yönleriyle ele aldıktan sonra zamanın erimi meselesine geçer. Ama bu geçiş, birtakım soruları da yanıtlamayı gerektirir. Bir şeyin zamanda olduğu söylendiğinde bu ne anlama gelir? Ne tür şeyler zamandadır, ne tür şeyler ise değildir? Zaman harekete bağlıysa, nasıl her yerde aynı olabilir? Zaman sona erebilir mi?

Bir şeyin zamanda olabilmesi için, var olurken muhakkak zamanı içermesi gerekir. Yine de “zamanda olmak” sadece zamanla birlikte var olmak anlamına gelemez. Çünkü eğer “x’te olmak” x ile birlikte var olmak demekse, öyleyse bir arada var olan her şey de birbiri içinde olacak demektir, bu durumda evren bir kum tanesinde olmak zorundadır, ki bu saçmadır. Aristoteles, zaman tanımına atıfla, zaman değişimin sayısı olduğu için, zamanda olmanın sayıca olmaya benzemesi gerektiğini söyler. Şeyler, sayılarla sayılabildiklerinde veya sayıların bir yönünü oluşturduklarında sayıca vardılar; benzer şekilde, şeyler zamanla sayılabildiklerinde veya zamansal bir yönleri olduğunda zamandadırlar. Aris-

toteles zamanda olmayı bir yerde olmakla, yani bir şeyin bir yer tarafından içerildiğinde bir yerde olmasıyla kıyaslar. Zamandaki şeyler de zaman tarafından kuşatılır, bir önce ve sonra ile sınırlandırılır. Dolayısıyla, örneğin, hareket halindeki şeyler zamandadır, zira zaman tarafından ölçülürler. Hareket halindeki şeyler zamanla ölçülebilirler, zira zaman bir ölçü birimi olarak düzenli bir aralığı tayin edebilir. Hatta şimdi hareket halinde olmasa bile zamanın bir veçhesidir. Hareketler zaman tarafından sayıldıkları için zamandadırlar, ama şimdiler, örneğin önce ve sonra, zamanı sayarak inşa ettikleri için zamandadırlar.

Genel olarak, bir şeyin zamanda olması için nicelik olarak değişmesi gerekir. Niceliksel oldukları ölçüde, herhangi bir değişim zamanla ölçülebilir; önce ve sonra açısından sayılabilir ve standart bir zaman aralığıyla kıyaslanabilir. Her niceliksel değişim zamandadır, zira her değişim belli bir hızda, diğer değişimlerden daha hızlı ya da daha yavaş olarak gerçekleşir. Bir değişimin bir diğerinden farklı bir hızda gerçekleşmesi için, aynı aralıkta daha geniş bir büyüklüğü katetmesi gerekir. Önce ve sonra zamanı saydıkları için, her değişim zamanda olmalıdır.

Tanım gereği, tüm değişimler bir potansiyeli edimselleştirir. Dolayısıyla zaman değişimi ve bu değişimin özünü ya da formunu ölçer. Aristoteles, şeyin özünün onun formu olduğu şeklindeki Platoncu fikri benimsemekle birlikte, formların maddi dünyadan yalnızca düşüncede ayrılabilir olduğu sonucuna varır.¹³ Değişimin özü potansiyeli edimselleştirmek olduğundan, zaman sadece potansiyel olan şeyi de ölçer. Değişim yalnızca zamanda değil, değişim potansiyeli olan her şeydedir. Zaman hem devinimi hem de dinginliği ölçer, çünkü yalnızca hareket edebilecek şeyler dinginlik halinde olabilirler. Kapsadıkları hareket düzensiz bile olsa

13 *Fizik*, 2.1 193b 4, 2.2., 194a 14-15.

zaman aralıkları kesintisizdir. Bu kural, her türlü değişim için geçerlidir. Zaman, yer değiştirmeyi, boyut değişimini ve niceliksel değişimler oldukları ölçüde niteliksel değişimleri ölçer. Her biri bir potansiyeli edimselleştirir. Dahası, farklı bir form alarak ya da yer değiştirerek bir potansiyeli edimselleştirmemiş olsalar dahi, oluşa ve yok oluşa tabi şeyler de zamandadır. Çünkü onları içerecek, yani kuşatacak daha geniş bir zaman aralığının bulunması bakımından, onlar da zamanla ölçülebilirler. Son olarak, bazı var olmayan şeyler de, geçmişte olmaları ya da gelecekte olmaları bakımından zamanda bulunurlar. Zamandaki şeyler, etkilenmek değişmek anlamına geldiği ve zaman değişimde sayılan şey olduğu ölçüde, zamandan etkilenirler.

Her şey zamanda varlığa geldiği ve onda yok olduğu için, zamanın en bilgece şey olduğu söylenebilir. Ancak Aristoteles bunun yerine zamanın en aptalca şey olduğunu söylemenin daha doğru olduğunu belirtir. Zira değişen şeyler önceki koşullarının yok olmasıyla değiştiği için, zaman esasen yıkıcıdır ve ancak rastlantı eseri olarak, şeylerin varlığa gelme koşulu olabilir. Bir şey varlığa gelmek için kendi eyleme geçmelidir, oysa eylemde bulunmadan da yok edilebilir. Zaman üretimin bir unsuru değildir, aksine şeyler yalnızca zamanın geçmesiyle birlikte çözülüp dağılırlar. Sonuç olarak ne değişen ne de değişme potansiyeli taşıyan şey zamanda olabilir, zira zamanda olmak demek zaman tarafından ölçülebilir olmak demektir ve zaman da devinim ve dinginliği ölçer. Örneğin, geometrik ilişkiler zamanda değildir, zira ne hareketlidirler ne de dingin. Tanrı gibi zorunlu olarak var olan veya dört kenarlı üçgen gibi var olmayan şeyler de zamanda değildir.

Zaman değişimle aynı şey değildir, çünkü tüm değişimler zamanda olduğu, bir ve aynı zaman her yerde olduğu halde, her değişim belli bir yerde gerçekleşir. İki değişim, aynı

önce ve sonraya göre sayıldıklarında eşzamanlıdır. Önceleri ve sonraları farklı olduğunda değişimler farklı zamanlarda gerçekleşir, aralıkları çakıştığında ise değişimler de çakışır. Değişimler ne şekilde ya da ne hızda gerçekleşirse gerçekleşsin, bu kıyaslamalar daima geçerlidir. Zaman, değişimin bir veçhesi olmakla birlikte, belirli herhangi bir değişimden farklıdır. Eğer sayıları eşitse farklı değişimlerin zamanı da aynıdır ve eşzamanlı olarak gerçekleşirler. Aynı zamanın her yerde olmasının sebebi de budur, “eşit ve eşzamanlı hareketlerin sayısı her yerde bir ve aynıdır.”¹⁴ On at ve on adamın ikisi de ondur. Aynı biçimde, sayılar sayı verilmiş şeylere ne kadar aitse, zaman da değişimin içeriğiyle ancak o kadar sınırlanmıştır.

Aristoteles, bir ilk ya da son zamanın olamayacağı şeklindeki daha yaygın Yunan düşüncesini kabul etmesi bakımından Platon’dan ayrılır. Herhangi bir sayıdan daha büyük bir sayı daima olduğuna göre, herhangi bir zamandan daha geniş bir zaman da daima vardır. Öyleyse sayılan herhangi bir şimdi için, ondan önce ve ondan sonra gelen bir başka şimdi de daima olacaktır.¹⁵ Zaman daima bir başlangıç olduğu için (herhangi bir şimdiden sonra gelen başka bir şimdi daima vardır) Aristoteles zamanın asla durmayacağını öne sürer. Dahası, hareket var olduğu sürece zaman durmayacaktır, zira zaman hareketin bir veçhesidir. Aristoteles, zamanın bir başlangıcı olması fikrini benimsemesi açısından Platon’dan ayrılrsa da, daha geniş ölçekte bakıldığında aslında onunla benzer.¹⁶ Hareket eğer düzenliyse zamanı

14 *Fizik*, 4.14, 223b 11-12.

15 *Fizik*, 4.13, 222b 6-7. Aristoteles *Fizik*, 8.1, 252a 14-19’da hareketin bir başlangıcı olamayacağını, çünkü bu değil de şu zamanda başlamasının doğal olmayacağını iddia eder. Bu iddia, zaman düşüncesinin tarihi boyunca sık sık dile getirilecektir. Aynı iddianın Leibniz tarafından geliştirilip farklı bir hedefe yöneltildiğini de göreceğiz.

16 Callahan 1968: 86-87.

ölçebilir ve en düzenli hareket de gökkürenin hareketidir. Gökküre tekdüze bir şekilde döngüsel olarak hareket eder ve Aristoteles'e göre, en doğru olarak onun sayısı bilinebileceğinden, zamanın en iyi ölçüsü de bu harekettir. Diğer döngüsel hareketler de bu hareketle ölçülür ve yalnızca büyüklük olarak farklılaşırlar. Yine de zaman tekrarlı döngüsel hareketlerde bile tekerrür etmez, çünkü her döngünün farklı bir öncesi ve sonrası vardır. Zaman yalnızca aynı hareket tekerrür ederse tekerrür edebilir. Kürenin düzenli hareketi zamanın en iyi ölçüsüdür, ancak Platon'un aksine, Aristoteles bunu zamanı tanımlamak için kullanmaz.

Zaman tüm değişimleri ve tüm değişim potansiyellerini kuşatır ve böylece bütün doğal fenomenleri de kapsamış olur. Çünkü bir değişim ilkesi olan her şeyin bir doğası da vardır. Zaman değişim için ve dolayısıyla da tüm doğal fenomenler için bir sınır koşuludur, çünkü anlar her değişim için iki sınır oluşturur, ama bu sınırları da ancak değişimin süresinin öncesi ve sonrası arasına bir sınır çekebildikleri oranda oluşturabilirler. Dolayısıyla zaman, değişimlerin öncesini ve sonrasını sayılandırarak kuşattığı için, bunları bağlayıp bir sınır oluşturan iki an için de bir koşul işlevi görür. Aristoteles'e göre yıldızlar değişmedikleri için, bunların bir karşı örnek oluşturdıkları düşünülebilir. Ne var ki yıldızlar, kendileri değişmese bile, kürenin hareketiyle birlikte yer değiştirirler. Aristoteles değişmeyen şeyleri yıldızların dış küresinin ötesine yerleştirir. Buna sağlam bir itiraz şu olabilirdi: Zamanın bütünü zamanda değildir, çünkü tüm değişimlerin bir öncesi ve sonrası olmasına rağmen, zamanın bir ilk ya da son anı yoktur. Zamanda olmak demek bu anlar tarafından kuşatılmış olmak demektir. Ancak bu durum, zamanın zamanda olan bir şey olmadığını göstermekten öteye gitmez. Zamanın sıradışı konumunu desteklemeye yarar yalnızca. Zaman, zamandaki şeylerin

koşuludur. Zaman doğadaki şeyleri kuşatıp sınırlandırmakla kalmaz, bu gibi doğal fenomenlerin aynı zamanda koşuludur da.

Ara söz: gelecekteki olumsuzluklar

Aristoteles *Yorum Üzerine*'de bir muamma ortaya atar.¹⁷ Çelişkili iki önerme varsa, bunlardan biri doğru, öteki ise yanlış olmak zorundadır. Bu kural geçmiş ve şimdiye dair önermelere kolaylıkla uygulanabilir, ancak gelecek söz konusu olduğunda bazı zorluklar çıkarır. Gelecek hakkındaki her önerme kesin bir şekilde ya doğru ya yanlış ise, gelecek hakkındaki önermelerin doğruluk değeri çoktan belirlenmiş olacaktır, bu durumda her şey zorunluluktan gerçekleşir ve hiçbir gerçek alternatif söz konusu olamaz. Aristoteles, farklı eylem alternatifleri üzerine düşünmeyi anlamsız kıldığı için bu yaklaşıma itiraz eder, zira buna göre alternatiflerden birisi zaten zorunlu olarak gerçekleşecektir. Fakat düşünme ve eylem gelecek olaylara yol açar, dolayısıyla gelecek olaylar potansiyel olarak gerçekleşebileceği gibi gerçekleşmeyebilir de. Bu doğruysa, ortada gerçek alternatifler vardır.

Bu muammanın hem formülasyonu hem de çözümü pek çok zorluk içerir. Aristoteles'in kendi çözümü, gelecek zaman kipindeki ifadelerin kesin olarak ya doğru ya yanlış olduğu fikrini reddetmektir. Ona göre, "Var olan her şey zorunludur," dendiğinde, bundan "bir şey her nasılsa, zorunlu olarak öyledir" sonucu çıkmaz. "Bir şey meydana geliyorsa zorunludur," önermesi, bu şeyin zorunlu olarak öyle olduğu anlamına gelmez. Aristoteles, gelecekteki alternatiflerin belirlenmemiş olması gerektiğini düşünür. Bir alternatifin gerçekleşmesi daha muhtemel olabilir, ancak alternatiflerin hiçbirisi ne edimsel olarak doğru ne de edimsel olarak yanlış olabilir. Çelişki kuralı potansiyel olarak var

¹⁷ *Yorum Üzerine*, 9, 18a-19b.

olan şeylere değil, yalnızca edimsel olarak var olan şeylere uygulanabilir.

Bu problem sıkı bir şekilde incelenmiştir. Gerek Aristoteles'in ardılları gerekse de çağdaş düşünürler, bu tartışmada genellikle zorunluluk ve olanaklılık kiplerinin yorumlanması ve üçüncü halin imkânsızlığı yasası üzerinde durmuşlardır.¹⁸ Ancak bu muamma zaman konusunda da bir zorluk yaratır. Zamanın tümü aynı şekilde ve aynı ölçüde mi vardır? Aristoteles'in çözümü bir yandan geçmiş ile şimdi arasında, diğeryandan da gelecekte bir asimetriyi gerektirir. Gelecek yalnızca potansiyel olarak vardır; edimsel bir gerçekliği yoktur.¹⁹ Geçmiş ve şimdi bazı bakımlardan edimsel olarak var olabilir veya –geçmiş söz konusu olduğunda– var olmuş olabilir. Üçüncü bölümde zamanın varlığı meselesi ve hangi anlamda var olduğunun söylenebileceği üzerinde duracağız.

18 Antiklerin bu meseleleri nasıl kavradığına dair bir tartışma için, bkz. Rist 1969: 7. bölüm. Çağdaş tartışmalar için, bkz. Moravcsik 1968 içinde, Aristoteles'in mantığı üstüne metinler.

19 Bu nokta ikinci bölüm boyunca da önemli olacaktır.

III. ARİSTOTELES SONRASI

YUNAN DÜŞÜNCE

Septikler, Epikurosçular ve Stoacılar

*Fakat nedir şimdinin yankısı? Hiç. Şimdi
yalnızca bir an, ve duyduğumuz yankı da dai-
ma geleceğin veya geçmişin yankısı.*
Denis Diderot

Aristoteles'ten sonra farklı felsefe ekolleri tarafından hummalı bir felsefi çalışma yürütüldü. Bu dönem genellikle bir duraklama dönemi olarak düşünülür. Ama son zamanlarda, bu dönemdeki düşünce ekollerinin zengin katkısını yeniden keşfediliyor. Bu dönemde zaman felsefesi bakımından Platon'un ve Aristoteles'in yaklaşımları derinleştirildi, eleştirilere tabi tutuldu ve çeşitli yenilikçi yaklaşımlar doğdu.

Septisizm ve zamanın varlığı

Aristoteles'in *Fizik* kitabında zaman üzerine pasajlar, zamanın var olup olmadığı konusunda şüphe uyandırmayı amaç-

layan çeşitli argümanlarla başlar.¹ Bu argümanların zamanın var olmadığını veya varsa bile ancak zoraki bir şekilde var olduğunu öne sürdüğünü söyler Aristoteles. Septikler bu argümanları yeniden düzenleyip geliştirdiler ve gerektiğinde başka argümanlarla desteklediler. Sextus Empiricus (M.S. 200) çeşitli argümanları alıp, neredeyse aynı biçime sahip olan ama daha kapsamlı üç argüman şeklinde düzenler.² Bu üç argüman da zamanın çelişkili niteliklerden yalnızca birine sahip olamayacağını ya da her ikisine birden sahip olması gerektiğini ifade eder. Bu üç nitelik sınırlı olmak, bölünebilir olmak, oluş ve bozuluşa muktedir olmaktır. Herhangi bir varlık bu niteliklerin her birine ya da onların karşıtlarına (sınırsız, bölünmez veya oluş ve bozuluşa muktedir olmak) sahip olmak zorunda olduğu için zaman yoktur.

Sınırlı veya sınırsız olmakla ilgili argümanlar

Zaman sınırlıysa, bir zaman başlar ve bir zaman sonra da sona erer. Ama zaman bir zaman başlayıp bir zaman sonra da sona eriyorsa, zamanın var olmasından önce ve sonra başka zamanlar olmalıdır, ki bu saçmadır. O halde zaman sınırlı değildir. Varsayalım ki zaman sınırlı değildir; Sextus bu varsayımdan yola çıkarak Aristoteles'in bir argümanının farklı bir biçimini alıp genişletir. Zamanın bir bölümü geçmiş, bir bölümü şimdi, bir bölümü de gelecektir. Geçmiş ve gelecek yoksa, yalnızca şimdi vardır. Yalnızca şimdi varsa, o halde zaman (şimdiyle) sınırlıdır. Ama daha önceki düşünceler zamanın sınırlı olmasının olanaksız olduğunu ortaya koymuştu. Yani geçmiş ve gelecek de var olmak zorundadır. Ama geçmiş ve gelecek varsa, geçmiş ve gelecek şimdidir, ki bu da saçmadır. Dolayısıyla zaman sınırsız değildir. Zaman ne sınırlı ne de sınırsız olduğundan

1 Aristoteles, *Fizik*, 4.10, 217b 33-218a 3.

2 Sextus Empiricus 1990: 235-239.

ve her şey ya şu ya da bu olmak zorunda olduğundan dolayı, zaman yoktur.

Bölünebilir veya bölünemez olmakla ilgili argümanlar

Zaman geçmiş, şimdi ve geleceğe ayrıldığı için bölünebilirdir. Fakat bölünebilir şeyler kendilerinin (standart) bir parçasına göre ölçülebilirler. Eğer şimdi geçmişini ölçüyorsa, şimdi geçmişle çakışır ve geçmiş olur. Eğer gelecek şimdiyi ve geçmişini ölçüyorsa, bu durumda da gelecek şimdi olur, şimdi ve geçmiş de gelecek olur. Ama bu sonuçlar saçma oldukları için, zaman bölünebilir değildir.³ Öyleyse zaman hem bölünebilir hem de bölünemezdir ve ikisi birden olan hiçbir şey var olamayacağı için de zaman yoktur.

Dahası, zamanın böyle parçalarının olmadığını iddia eder Sextus. Burada da, geçmiş ve geleceğin var olmadığını göstermek için Aristoteles'ten bir argümana başvurur. Geçmiş ve gelecek yoktur, zira eğer var olsalardı şimdi olurlardı. Ama geçmiş ve gelecek şimdi olamaz, çünkü o takdirde tüm olaylar eşzamanlı olurdu. Sextus daha sonra şimdinin de var olmadığını iddia eder. Öncelikle, eğer bir şey değişiyorsa, şimdide değişiyordur. Eğer şimdi bölünemezse, demek ki bir şey bölünemez bir zamanda değişebilir. Ancak hiçbir şey bölünemez bir zamanda değişemez. Öyleyse şimdi bölünemez değildir. Sextus şimdi Aristoteles'in bir başka argümanından yararlanır. Şimdi bölünebilirse, parçaları ya geçmiş, şimdi ya da gelecek olmalıdır. Bir şey parçalara sahipse, bu parçalar var olmak zorundadır. Ama geçmiş artık yoktur, gelecekse henüz var değildir. Demek ki şimdi geçmiş ve gelecek şeklinde parçalara ayrılamaz. Dahası, şeylerin akışı içinde şimdi geçmişe dönüşür, diye de ekler Sextus. Şimdi, şimdi ya da geçmiş ve gelecek olan parçalara ayrılamadığı için, şimdi

3 Bu argüman daha önce Aristoteles tarafından dile getirilir. Daha sonra Augustinus tarafından başka amaçlar için kullanıldığını da göreceğiz.

bölünebilir değildir. Sonuç olarak, eğer şimdi varsa bölünebilir ya da bölünemez olacağı için ve şimdi her ikisi de olmadığı için, demek ki şimdi yoktur.

*Zamanın oluşa ve yok oluşa muktedir
olup olmadığıyla ilgili argümanlar*

Zamanın bir parçası geçmiştir ama o da artık yoktur, bir parçası da gelecektir ama o da henüz var değildir. Öyleyse zaman oluşa ve yok oluşa muktedirdir. Ancak gelecek var olmadığı için, zaman gelecekte oluşuyorsa, zaman var olmayan bir şeyden oluşuyor demektir. Geçmiş var olmadığı için, zaman yok olup geçmiş oluyorsa, zaman var olmayan bir şey oluyor demektir. Eğer bir şey oluşuyor ya da yok oluyorsa, var olan bir şeyden oluşmalı ya da yok olduktan sonra var olan başka bir şeye dönüşmelidir. Demek ki zaman oluşa ve yok oluşa muktedir değildir. Zamanın oluşa ve yok oluşa hem muktedir olması hem de olmaması ise çelişkilidir. Öyleyse zaman yoktur.

Farklı ve daha karmaşık bir argüman ise, zamanın varlığa gelen bir şey olduğunu varsayar. Eğer zaman varlığa geliyorsa, zamanda geliyordur. Çünkü bir şey varlığa geliyorsa bu zamanda gerçekleşir. (Bu iddia, varlığa gelmenin zaman alan bir süreç olduğunu varsaymayı gerektirmez, zira Aristoteles'in de işaret ettiği üzere, şimdi zamandır çünkü zamanın bir veçhesidir.) İkincisi, eğer bir şey başka bir şeyde varlığa geliyorsa, öyleyse bu başka şey ilk şey onda varlığa gelmeden önce var olmak zorundadır. Yani eğer zaman kendinde varlığa geliyorsa, bir şey onda varlığa geldiği sürece var olması gerekir. Ama zaman kendinde varlığa geliyorsa, varlığa geldiği oranda henüz var değil demektir, yani hiçlikten varlığa gelmektedir. Henüz varlığa gelmediği sürece var olmayacaktır. Ama zaman zamanda varlığa geliyorsa, ya kendinde ya da başka bir zamanda varlığa geliyor demektir. Bundan da, zaman kendinde varlığa

geliyorsa, hem var hem de yok olması gerektiği sonucu çıkar. Ama bu saçma olacağı için, demek ki zaman kendinde varlığa gelemmez. Geriye zamanın başka bir zamanda varlığa gelmesi seçeneği kalıyor. Sextus, sanki birden fazla bütüncül bir zaman çizgisi olabilirmiş gibi, başka bir zamanın var olduğunu düşünmez. Daha ziyade, zamanın bir parçasının bir başka parçasında, yani şimdinin geçmiş ya da gelecekte, geçmişin şimdi ya da gelecekte, geleceğin ise şimdi ya da geçmişte varlığa geldiğini düşünür. Her durumda, zamanın diğer bir parçasında varlığa gelen parçası, kendisi değil zamanın bu diğer parçası olacaktır. Örneğin, şimdiyi ele alalım. Şimdi başka bir zamanda varlığa geliyorsa, ya geçmişte ya da gelecekte varlığa geliyor demektir. Şimdi ya geçmişte ya da gelecekte varlığa geliyorsa, ya geçmiş ya da gelecek olacak demektir. Ama şimdinin geçmiş veya gelecek olması saçmadır. Şimdideki olaylar geçmiş olabilir, ancak şimdinin kendisi geçmiş olamaz. Aynı akıl yürütme geçmiş ve geleceğe de uygulanabilir; bunların da zamanın başka bir parçasında varlığa gelmesi, zamanın bu başka parçası *olmaları* demektir. Tüm bu sonuçlar saçma olduğu için zaman başka bir zamanda varlığa gelemmez.

Bu bizi temel argümana geri götürüyor, çünkü zaman ne kendinde ne de başka zamanda varlığa geldiğine göre, demek ki zaman oluşamaz. Ama parçaları var olmadığı için, zaman oluşmaya muktedirdir. Öyleyse, zaman oluşmaya ne muktedirdir ne de bundan aciz. Bir şey varsa, bu şey oluşmaya ya muktedirdir ya da değildir. Demek ki zaman yoktur.

Septikler bu argümanları Aristoteles'ten almışlardır ama Aristoteles bu argümanlardan onların çıkardığı sonuçları çıkarmaz. Bu argümanlar zamanın varlığı konusunda şüpheye yol açsa da, Aristoteles bunları daha ziyade şimdinin daima aynı mı yoksa farklı mı olduğu, şimdinin bölünebilir olup olmadığı ve zamanın bir dizi şimdiden oluşup oluşmadığı gibi

problemleri ortaya atmak için kullanır.⁴ Daha önce de gördüğümüz gibi, Aristoteles problemleri şimdi açısından ortaya koyduğu için, akan şimdi ile statik bir anı birbirinden ayırt edemez. Sextus ise bu argümanları tamamen geçmiş, şimdi ve gelecek açısından ortaya koyar. Bu sayede Aristoteles'in "şimdi"yi kullanma biçiminin yol açtığı ikirciklerden kaçmayı başarır, ama bu ayrımı Aristoteles'ten daha iyi kavramayı başarıp başaramadığı o kadar açık değildir.

Aristoteles, zamanın varlığını yadsıyan argümanlardan zamanın doğası üstüne söyleyeceklerine bir giriş olarak yararlanır. Bu argümanlara yarattıkları zorlukların üstesinden gelmek için asla açıkça geri dönmese de, bunlara yanıt üretilebileceğini ve bu yanıtın zamanın doğasında yattığını düşündüğü açıktır. Tekrarlayacak olursak, Aristoteles'e göre hareket olduğu sürece zaman sona ermeyecektir, zira zaman hareketin bir veçhesidir. Aristoteles'in önerdiği yanıtın kısmen, geçmiş ve gelecek var olduğu ölçüde bunların şimdi olacağı öncülüyle ilişkili olduğunu tahmin edebiliriz. Aristoteles'in "varoluş"un birçok anlamı olduğunu düşündüğünü göz önünde bulundurursak, var olmanın "mevcut olmak" anlamı ile diğer anlamlarını birbirinden ayırabilirdi. Zaman değişimin sayısı olarak tanımlandığına göre, sayılar sayılabilir şeyler olduğu sürece, sayılar nasıl var oluyorsa zaman da öyle var olacaktır. Yine de bu tahminlerimizin, en iyi ihtimalle, Aristoteles'in zamanın varlığına dair düşüncelerini sadece kısmen açıklayabileceğini unutmamamız gerekir. Zaman değişimin bir veçhesidir. Bu yüzden zamanın gerçekliği meselesi değişen şeylerin statüsüne bağlıdır.

Bu dizi argüman sıralamış olmalarına rağmen, Septikler zamanın var olmadığını ispatlamakla aslında Aristoteles'ten daha fazla uğraşmazlar. Onları başka türlü düşünceler harekete geçirir. Septiklere göre, zamanın var olmadığına dair

4 Aristoteles, *a.g.e.*, 4.10, 217b 29-218a 30.

argümanların işlevi bizi ne zamanın var olduğuna ne de var olmadığına ikna etmektir. Septisizm, bizi bir dinginlik (*ataraxia*) durumuna ulaştırmayı amaçlayan pratik bir felsefedir. Septiklerin yöntemi, argümana karşı argüman ya da görüşlere karşı argümanlar geliştirerek, söz konusu edilen önermelere dair yargıları askıya almaya dayanır. Zaman konusunda ise, Septikler duyuşal deneyimimizin bizi zamanın varlığını illa kabul etmeye ittiğini düşünürler. Bu yüzden, zamanın varlığına karşı geliştirilen argümanları vurgulamalarının amacı, görüşlere atfetmekten kendimizi alamadığımız önermelerden şüphe duymamızı sağlamaktır. Bu argümanlarla, görüşlere getirdiğimiz açıklamaların hükmünü sarsmak isterler. Ancak Septikler, görüş olarak kabul edildikleri sürece, görüşlerin kendisinden şüphe etmezler. Sonuç olarak, zamanın görüşlerini kabul ederler, ama zamanın doğası ve varlığına dair olumlayıcı yargıları askıya almamızı isterler.

Epikürosçular: zaman-atomlar

Atomculuk, Sokrates öncesi düşünürlerden Leucippus (M.Ö. 440) ve Demokritos'la (M.Ö. 420) birlikte doğmuştur, ne var ki atomcu düşünüşün zaman algısı ancak Aristoteles'in bu yaklaşıma getirdiği eleştirilerden sonra ve belki de bu eleştirilere bir yanıt olarak benimsenmiştir. Aristoteles'e göre hareket bölünemez olsaydı bir cisim bir yerden diğerine sürüklenir dururdu, zira hiç kesilmeden hareket ediyor olsaydı bitişik bir yere ancak kısmen taşındığı bir nokta da olurdu. Ancak ne bölünemez hareketler ne de bölünemez uzamın parçaları olabilir. Sonuç olarak, bir cismin belirli bir mesafeyi sadece kısmen katetmesi olanaksız olacaktır.⁵ Daha önce de üzerinde durduğumuz üzere, Aristoteles şim-

5 Bu argüman Zenon'un okuyla benzerlik taşımaktadır. (bkz. Sorabji 1983: 332-334, 365-366; A.W. Moore 1990: 25-26)

diler yan yana olamayacağı için zamanın bölünemez şimdilerden oluşmuş olamayacağını öne sürer. Bu argümanın yanı sıra Septiklerin bölünebilirlikle ilgili argümanları, şimdinin ya bölünemez olduğu ve zamanın bir parçası olmadığını ya da zamanın bir parçası olduğu ve dolayısıyla bölünebildiğini varsayar. Aristoteles, buradan hareketle, büyüklüğün, hareketin ve zamanın ya bölünemez şeylerden oluştuğunu ya da hiçbirinin bunlardan oluşmadığını düşünür. Epikürosçular da atomları öne sürmenin zaman-atomlarını varsaymayı zorunlu kıldığını kabul ederek, bölünemez sürelerle karşılık gelen zaman-atomlarına dayalı sofistike bir atomcu teori geliştirirler. Bu yaklaşıma göre, zaman-atomlar bölünemez oldukları halde, bir araya gelerek daha uzun süreleri oluşturan minimal süreleri olan zamanın parçaları da olabilirler. Bu durum zaman-atomları kadar atomik büyüklükler, yerler ve hareketler için de geçerlidir. Epikürosçular, şeylerin sonlu büyüklükte bölünemez parçalara sahip olması gerektiğini öne sürer. Aksi takdirde şeyler, mevcut büyüklükleri oluşturmaları mümkün olmayan nokta benzeri şeylere sonsuzca bölünebilir olurdu.⁶ Aynı şekilde, bölünemez olsalar bile atomik zamanlar da bazı sonlu sürelerle sahiptir, zira Aristoteles'in de iddia ettiği üzere, süre nokta benzeri şimdilerden oluşuyor olamaz.

Epikürosçu yöntemde argüman, algı ve algılanan şeylerden algılanamayan şeylere doğru ilerler. Dahası, bu yöntem algılanamaz şeylerin yüklemelerinin algılanabilir şeylerin yüklemelerine benzer olduğunu varsayar. Bu yaklaşım, algılabildiğimiz şeylerin boyutunun belli alt sınırları olduğunu vurgulayarak, bunun algılanamayacak kadar küçük cisimler için de geçerli olduğu sonucuna varır. İçindeki daha küçük parçaları algılamamızın olanaksız olduğu fazlasıyla küçük partiküller vardır. O yüzden algı eşiğinin altında kalan algı-

6 Epiküros 1926: 32-33.

lanabilir minimal cisimler de olacaktır. Zaman açınsındansa bu, algılanabilir zamanın minimumları, yani hiçbir sürenin algılanmasına izin vermeyecek kadar küçük süreler olduğu anlamına gelir. Fakat bu minimumlar algıda bölünemez olsalar da, algılanabilir sürelerin bölünmesiyle analogi kurularak düşüncede bölünebilir. Analogi yoluyla ilerlenirse, bu bölünmeler de minimumlara varacaktır. Böylece karşımıza algılanabilir minimal zamanlar olan zaman-atomlar çıkacaktır. Aristoteles'in getirdiği sınırlama düşünülürse, algılanabilir minimal zamanlar atomik hareketlerden ve mesafelerden türetilir. Epikürosçular'a göre, atomlar boşlukta düşünce hızında hareket ederler. Bir atom düşünce hızında atomik bir mesafe aldığında, düşünülebilir bunu algılanabilir olan en küçük zamanda yapması gerekir. Son olarak, algılanabilir zamanla kurulan analogiye sadık kalınırsa, düşünülebilir en kısa zamandan daha kısa zamanlar da olacaktır. Atomların boşlukta düştükleri sırada savrulmalarının, *clinamen*'in zamanıdır bu. Lucretius (M.Ö. 99-55) *clinamen*'i meyilli bir hareket olarak düşünmememiz gerektiğini söyler.⁷ Cisimler arasındaki çarpışmalara atfedilemeyen meyilli hareketleri gözlemediğimiz için, bu hareketi atomlara atfetmek analogik yöntemi ihlal etmek anlamına gelecektir. Yine de atomların neden sürekli çarpıştıklarını ve bileşikler oluşturdıklarını açıklamak için *clinamen* gereklidir. Bu yüzden atomlar sapmaya sadece biraz, "olabilecek en az şekilde" eğilimli olmalıdırlar.⁸ Bu eğilim, algılanabilir minimum zamandan daha az sürede gerçekleşen bir harekettir.

Epikürosçular, bu temelde, biri algılanabilir olan, diğeri de düşünülebilir olan düzeyinde olmak üzere, iki katmanlı bir zaman teorisi geliştirirler. Bu katmanlar birbirine son derece benzer. Her katman kendi minimumuyla sınırlıdır

7 Lucretius 1975, 2: 207-251.

8 A.g.e.: 103, 244.

ve bu minimum ile ondan da küçük bir şey arasındaki bir geçişle aşılr. Algıya görünen her şey algılanabilir minimum zamanın sınırları içinde yer almalıdır. Algı düzeyinde, algılanabilir atomik süreler algılanabilir zamanı ve hareketi sınırlar, ama algılanabilir minimumdan daha kısa olan düşünülebilir zamana geçer. Benzer şekilde, düşünülebilir zaman da algı sınırlarını aşar. Düşünme düzeyinde, düşünülebilir atomik süreler düşünülebilir zamanı ve hareketi sınırlar, ama düşünülebilir minimumdan daha kısa olan düşünülemez zamana geçer. "En bölünemez noktaları sınır işaretleri olarak düşünmemiz gerekir," der Epikür.⁹ *Clinamen*, bir başlangıç nedenidir, cisimlere düşünceyle atfedilebilir olandan daha kısa bir sürede verilebilen bir hareket yönüdür.¹⁰ Bu tür düşünülemez zamanlar düşüncenin sınırlarını aşar; düşüncede beliren her şey düşünülebilir minimum zamanın sınırları içinde yer almalıdır.

Epikürosçular zamanın bölünemez minimumlarla geldiğini kabul etmekle birlikte, cisimlerle aynı ontolojik statüye sahip olduğunu düşünmezler. Öncelikle var olanlar, nihai olarak bölünemez cisimlerden, atomlardan oluşan cisimlerdir. Cisimler şekil, boyut, ağırlık gibi özellikler taşırlar. Ama bu özelliklerin kendileri cisim değildir, cisimlerden bağımsız bir varlıkları yoktur ve onlardan ayrılamazlar. Özellikler, cisimleri meydana getiren parçalar değil, cisimlerin kendisinden ayrılmaz şeylerdir. Cismin bütünü daimi varlığını, onlarsız düşünülemeyeceği özelliklerine borçludur. Yine de özellikler yalnızca cisimler var olduğu sürece vardır; bağlı oldukları cisimden ayrı bir şekilde var olamazlar. İlinekler de özelliklerle aynı varoluş kipinde olmalarına rağmen, cisimlerle kalıcı olarak ilişkili değildirler. Bir ilinek cisme eşlik

9 Epiküros, *a.g.e.*: 35.

10 Lucretius, *a.g.e.*: 259-260; daha detaylı bir tartışma için, bkz. Deleuze 1990: 269-270.

edebilir de etmeyebilir de. İlineklerin bağlı oldukları cisimden ayrı bir varlıkları yoktur. Yine de özelliklerle aynı türden bir gerçekliğe sahiptirler. Cisimlere bağlı olmakla kalmazlar, aynı zamanda algıda nasıl görünüyorsa cisimlerde de öyle meydana gelirler. Doğaları görüldüğü gibidir. Zaman da, tıpkı ilinekler ve özellikler gibi, cisimlerden bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Ama zaman şeylerin ne bir özelliği ne de ilineğidir. Çünkü zamanın tamamen kendine özgü bir varoluş biçimi vardır; tekildir ve başka hiçbir şeyle aynı doğada değildir. Diğer şeylere uygulanabilen özellikler ve ilinekler zamana uygulanamazlar. Zaman, varlığı için kendilerine bağlı olsa bile, cisimleri, özellikleri ve ilinekleri kapsar. Zamanı anlamak için, onu kavramlara ya da zihinsel imgelere bağlamak yerine, sezgide verildiği gibi ele almalıyız. Zamanı gündüzler, geceler ve parçalarıyla ölçtüğümüzde onu olduğu gibi kavrarız. Zaman sadece hareket ve dinginlikle ilişkisi içinde algılanır, dolayısıyla da sadece hareket ve dinginlikle ilişki içinde var olur. Zaman sezgisi şeylerden ve şeylerin başına gelenlerden doğan bir histir. Zaman, cisimler, cisimlerin özellikleri ve ilineklerinden farklı bir ontolojik statüye sahiptir. Şeylerin başına gelenler, olaylar, o şeylerin ilineklidir ve olaylar zamanda gerçekleşir. Olaylar meydana geldiği sürece zaman var olmak zorundadır.¹¹ Olayların meydana gelmesi, düşüncede veya algıda belirmesidir. Bu anlamda, zaman fenomenlerin bir koşuludur.

Ara söz: yirmi birinci yüzyıl fiziği

Epikuroşçulardan sonraki bazı düşünüler de atomcu bir zaman görüşünü kabul etti. Dokuzuncu ve on dördüncü yüzyılda İslam dünyasındaki bazı düşünürler (özellikle Muta-kallimun ve Gazali) atomculuğu benimseyip bir zaman-atom teorisi geliştirdiler. Musa ibn Meymun (M.S. 1135-1204) bu

11 A.g.e.: 32-37, 440-482.

düşünüleri ve onların atomculuğuyla Yunan düşüncesi arasındaki ilişkiyi inceledi.¹² Hatta bir saatte altmış üssü on zaman-atomu olduğunu hesapladı. On dördüncü yüzyılda zaman-atom teorisi Joannes Canonicus ve Nicholas Bonet tarafından ileriye taşındı.¹³ Bu düşünürler Hint zaman-atom teorilerinin de farkında olmakla birlikte, görüşlerinde Yunan düşüncesinden ve özellikle de Epikürosçuluktan etkilenmiş görünüyordu.¹⁴ Daha yakınlarda ise, yirmi yüzyıl fizikçileri kuantum mekaniğine ve kuantumun enerji, açısal momentum ve devir gibi özellikleri niceleme yoluyla ele alışına karşılık olarak, minimal sürelerin olanaklılığını göz önünde bulundurdular. Zaman da niceleme yoluyla mı ele alınmalı? Bu argüman, Epikürosçu düşünceye yakından benzer. Antik çağda bile Lampsakuslu Straton (M.Ö. 287-269, Akademi'nin başındaydı), Aristoteles'in bir özelliğin atomizminin diğerlerinin de atomizmini gerektirdiği yönündeki sınırlandırıcı görüşüne karşı çıkmıştı. Bununla birlikte yirmi yüzyıl fiziğinde elektronların boyutu ve Planck sabitiyle ilgili düşünceler minimum uzunlukların olduğunu gösteriyor. Ayrıca görelilik teorisi de yalıtılmış bir ortamda ışık hızının mümkün olabilecek en yüksek hız olduğunu ortaya koymuştur. Minimum mesafeyi maksimum hıza bölmek teorik olarak ölçülebilir minimum zamanı verir.¹⁵ Ancak bu türden bir zaman-atom, Epikürosçu anlamda minimal olarak algılanabilir ya da düşünülebilir zamanla tam olarak örtüşmez. Planck sabiti ölçülebilir niceliklere objektif sınırlar koyar, ama bu ölçümler algı düzeyinin çok altında geçerlidir. Diğer yandan, zaman yerel ölçekte ölçüldüğü için, ölçülebilir olanlardan daha küçük zamanlar düşünebiliriz. Görelilik fiziğinde bir yerdeki minimal bir sürenin bile ölçümü başka bir yerde aynı değeri vermez.

12 Musa ibn Meymun 1963: I, 73. Ayrıca bkz., Duhem 1985: 358-340.

13 Duhem 1985: 338-351.

14 Sorabji, *a.g.e.*: 384-402.

15 Ayrıca bkz. Whitrow 1980: 204.

Çakışan iki zaman-atomun eşzamanlı başlaması ve sona ermesi gerekmez. Dolayısıyla, fiziken hiçbir önemi olmasa da, zaman-atomdan daha kısa zamanlar düşünebiliriz. Ölçülebilir minimal zamanı anlayıp ona teorik bir değer atfedebilmek bile, zamanın aslında nicelenmiş olduğunu varsaymamız için elimizde hiçbir fiziksel neden yokmuş gibi görünüyor.

Stoacılar: sürekli zaman

Epikürosçuların materyalizminin atomik bileşenler keşfettiği her şeyde Stoacılar süremleri görüyordu. Stoacılığın kurucusu olan Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 335-262) zamanı hareketin uzantısı ve hız ile yavaşlığın ölçüsü olarak tanımlar. Bu tanım, Aristoteles'in tanımına yalnızca görünüşte benzer çünkü zamanın sürekli uzanımını daha çok vurgulaması bakımından aslında ondan ayrışır. Bu tanım ayrıca zamanı her hareket açısından tekbiçimli olarak ele alır, yani hız ve yavaşlığı aynı zamanda gerçekleşen farklı hareketleri kıyaslayarak ölçer. Stoacı ontolojinin temelinde yatan sürekliliği zamanın doğasına uygulayan Khrysippos (M.Ö. 280-207) olmuştur. Khrysippos, Zenon'un tanımını genişleterek, zamanın evrenin hareketine eşlik eden bir uzanım olduğunu öne sürer. Bu tanım, zamanın herhangi bir hareketin veçhesi olmadığını değil yalnızca, "her şeyin zamanda hareket ettiğini ve zamanda var olduğunu" da vurgular.¹⁶ Yine de Stoacılar zamanın cisimlerden ayrı bir varoluşa sahip olduğunu düşünmezler. Stoacılar öncelikle materyalist olan bir evren anlayışına sahiptir. Onlara göre, var olan her şey cisimlerin karışımıdır. Ama bu karışım ne fasulye ve buğday taneleri gibi birbirini karşılıklı olarak dışlayan cisimlerden oluşur ne de kimyasal bir bileşikte olduğu gibi cisimlerin kaynaşmasına dayanır. Daha ziyade, tıpkı pek çok farklı sesin aynı havayı doldurması gibi, ci-

16 Stobaeus, *Eclogae*, I, 106.

simler sürekli iç içe geçer ama yine de ayrı özdeşlikler olarak kalmaya devam ederler. Cisimler bütünü halleridir, cisimlerin karışımı ise, atomların bir kombinasyonundan ziyade bu hallerin üst üste binmesidir. Kendisi de ateş ile havanın çeşitli oranlardaki bir karışımı olan ruh (*pneuma*), cisimlerin karışımına nüfuz ederek onları niteliksel olarak farklılaştırır. Farklı nitelikler, ruhtaki farklı gerilimlerin sonucudur. Evren, cisimlerin bütünsel karışımıdır. Ona ne bir şey eklenebilir ne de ondan bir şey azaltılabilir, o ne yaratılabilir ne de yok edilebilir.

Stoacılar var olan her şeyin cisim, yani kendi özgül nitelikleri olan belirli bir töz olduğunu öne sürerler. Bununla birlikte bazı şeylerin, hiç olmasa da tam anlamıyla gerçek de olmayan bir varlığa sahip olduğunu düşünürler. Bu cisimsizler de bir şeydir, alttan-alta-olurlar, ama cisimlerden farklı olarak, kesin anlamda bir varoluşları yoktur. Örneğin, cisimlerin yüzeyi cisimsizdir. Epikürosçu atomların aksine, cisimlerin sürekli doğası onların kesin sınırları olmamasını gerektirir. Cisimler, içsel bir dinamizmle sürekli titreşirler. Yüzeyleri yalnızca sınır olarak alttan-alta-olur. Khrysippos, sonsuz bir dizinin yakınsadığı bir limit kavramını düşünen ilk kişidir. Cisimlerin içleri, yakınsayan sonsuz bir dizide kendi yüzeylerine yaklaşır. Böyle bir limit cismin bir parçası değildir, ancak bir hiç olduğu anlamına da gelmez bu. Bu limit de bir şeydir, ama bir cisim değildir; alttan-alta-olur ama var değildir.¹⁷

Zaman da, boşluk ve kastedilen diğer şeylerle birlikte, cisimsiz bir şeydir. Bir cisim olmadığı gibi bir hiç de değildir. Zaman sürekli ve sonsuzca bölünebilirdir. Khrysippos, hiçbir zamanın tam anlamıyla şimdi olmadığını söyleyerek zamanın sürekliliğini vurgular. Alttan-alta-olan zaman, geçmiş ve geleceğin bir limiti olarak şimdiye yakınsar. Şim-

17 Sambursky 1987c: 93vd., 104.

diyi daha esnek bir anlamda da kullanabiliriz, ama zamanın ne kadar küçük bir kesitini alırsak alalım bu kısmen gelecek, kısmen de geçmiş olacaktır.¹⁸ İç içe yuvalanmış zaman aralıklarının sonsuz dizisi bir limit olarak şimdiye yakınsar. Bu fikir, Aristoteles'in şimdinin zamanın bir parçası olduğunu yadsırken söylediklerine yakındır. Aristoteles bununla da kalmayıp, şimdiyi matematiksel bir noktaya benzetmeyi de reddetmişti. Ona göre bunun nedeni, zihnin geçmişin sonu olan şimdiyi geleceğin başlangıcı olan şimdiden ayırt edebilmesi için duraklamasının gerekmesidir. Khrysippos ise, zihnin saymadaki zamansal geçişi yerine, zamanın içsel dinamik sürekliliğine ve bir limit olarak şimdiye başvurur, yine de bir aralığın sonu ile bir başka aralığın başlangıcı arasındaki herhangi bir ayrımın zamanın dinamizmden bir soyutlama olması gerektiğini o da kabul eder. Sonuç olarak, zamanda sabit noktalar olamaz; zamandaki olaylar dinamik bir şekilde salınırlar. Zamanın dinamik sürekliliğini vurgulamaları Stoacıları Aristoteles'ten ayırır. Şimdiler, hangi zamanın sayılabileceği ve ölçülebileceğini tanımlayan sabit anlar şeklinde işlev göremezler; hangi zamanın hareketi ölçülebileceğini tanımlayan referans noktaları da olamazlar.

Öyleyse Stoacılar zamanın hızı ve yavaşlığı ölçtüğünü nasıl iddia edebiliyorlardı? Sabit zamansal noktalar olmadan, standart süreler kesin bir şekilde sabitlenemezler. Standartlar daima akış halinde ve esasen hep yaklaşık olacaklardır. Belki de Khrysippos'u zamanı evrenin hareketine eşlik eden bir uzanım olarak tanımlamaya iten de bu olmuştur. Herakleitos'tan yararlanan Stoacı kozmoloji, cisimlerin karışımının ateşe dönüştüğü tekerrür eden kozmik döngülerden bahseder. Bu en yarıcı durumda, yani *ekpyrosis*'te¹⁹ ruhtaki

18 Stobaeus, *a.g.e.*

19 Stoacılar göre, her Büyük Yıl'da evrenin büyük bir yangınla periyodik olarak imhası. (ç.n.)

(*pneuma*) ateş ile hava arasındaki gerilim yok olur ve onunla birlikte, bütün nitelikler ve evrenin (düzeninin) kendisi de. Evren yalnızca döngüler arasında var olur. Sıralı bir düzeni olmayan bu yangın, zaman süreminin bir parçası değildir. Böylece *ekpyrosis*'ler dinamik zamansal süremin limitleri olarak işlev gören sabit noktalar gibi hareket eder.²⁰ Cisimsiz zaman sonsuzdur çünkü parçalara sonsuzca bölünebilir, çünkü son defanın olmadığı *ekpyrosis* limitine yaklaşır, çünkü evren sonsuza dek döner.

(*Ekpyrosis*'lerle sınırlandırılmış evren modeli, genel kabul gören yirminci yüzyıl kozmolojilerine yakından benzer. Bu kozmolojiler evrenin başlangıcına, fizik yasalarının ortadan kalktığı tekil bir başlangıç noktası yerleştirirler (Büyük Patlama). Genel görelilik teorisi, eğer evrende yeterli madde varsa, evrenin gelecekte başka bir tekillik içine sıkışacağını öne sürer (Büyük Çöküş). Bu modellerde zaman, limit işlevi gören bu tekil noktalara yaklaşır, ama bu noktaların kendisi zamanın parçası değildir.²¹)

Zamanın bir ölçü olduğu şeklindeki bu önerme, Khrysippos'un zamanın doğasına dair yaklaşımının en kafa karıştırıcı yönüyle yakından ilişkilidir. Hiçbir zamanın tam olarak şimdi olmadığı konusundaki ısrarıyla çelişiyor gibi görünse de, Khrysippos yalnızca şimdinin tamamen gerçek olduğunu öne sürer. Bu iki iddiayı nasıl uzlaştırabiliriz? Seçeneklerden biri şudur: Zamandaki bir nokta olan bir şimdi yoktur, ama bütün bir kozmik döngünün kendisi tek bir şimdi oluşturur, zira bütün geçmişi ve geleceği kapsar.²² Fakat hikâyenin hepsi bu değildir. Khrysippos şöyle der: "Geçmiş ve gelecek zaman var değildir, ama alttan-alta-olur; yalnızca şimdiki zaman vardır."²³ Bu demektir ki daima geçmiş ve ge-

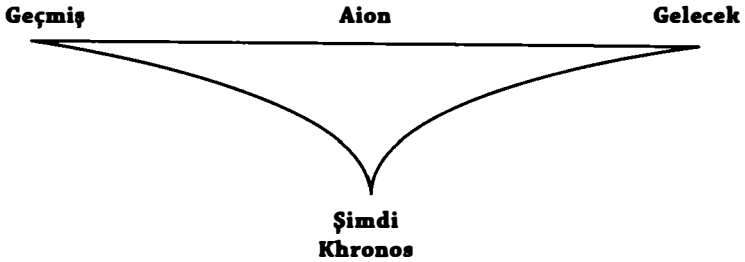
20 Rist 1969: 276-277.

21 Hawking ve Ellis 1973: 3, 8, 358-359.

22 Rist, *a.g.e.*: 278.

23 Stobaeus, *a.g.e.*

lecek olduğu halde asla şimdi olmayan, sonsuzca bölünebilir cisimsiz zamanın, yani Aion'un yanı sıra, tamamen şimdi olan başka bir cisimli zaman, yani Khronos vardır.²⁴ Aion'un sonsuzca bölünebilirliği Khronos'a -var olan cisimli zamanın dinamik şimdisi- yakınsar ya da Khronos -dinamik şimdi- sürekli olarak geçmişe ve geleceğe bölünür (Şekil 2). Khrysippos bu görüşü "zaman iki anlamda ... yani bütünü ve parçaları bakımından düşünülmelidir," diyerek destekler.²⁵ Cisimsel zaman vardır, çünkü cisimler vardır; bu zaman cisimlerin bütünsel karışımını ifade eder. Cisimlerin karışımı bir bütün halinde ve hep birden, tamamen şimdi olarak var olur. Değişim geçirmez, ama değişimlere sebep olan da odur.



Şekil 2 Khronos ve Aion: Khronos şimdiki zamandır ve ebedi değildir, çünkü sürekli olarak Aion'un geçmiş/gelecek zamanına bölünür.

Stoacılar nedenselliği, neden olarak cisimler ile etki olarak cisimlerin başına gelenler -olaylar- arasındaki bir ilişki olarak analiz ederler. Eylemde bulunabilen ya da üzerinde eylemde bulunulabilen her şey bir cisimdir, ama cismin başına gelenler -olaylar- cisimsiz bir etkidir. Örneğin bıçak deriyi yaralayabilir. Bu olay yakın geçmiş zaman ortacıyla belirtilir;

24 Goldschmidt 1953: 39-44.

25 Stobaeus, *a.g.e.*: I, 8, 42.

ister “yaralayan” biçiminde etken çatıda, isterse “yaralanan” biçiminde edilgen çatıda ifade edilsin, her iki durumda da deri şimdinin, cisimlerin karışımının bir parçası olarak gösterilir. Nedenlerin yakın geçmiş zaman kipinde ifadesi, bunları çoktan tamamlanmış olarak sunar. Burada da olayın yakın geçmiş yönü ilerleyici veya sürekli, böylece yalnızca herhangi bir tamamlanmışlığa değil, bir sürenin tamlığına işaret eder. Ortaç çekimsiz bir fiil şeklindedir (bu fiil şeklinde zaman kiplerinin tezat oluşturması mümkün değildir) ve bu şekliyle, ifadenin geçmiş ile gelecek arasındaki bir tezat olasılığına işaret etmesini engeller. Böylece nedenler, herhangi bir geçmiş veya geleceği olmayan bir şekilde, hep birden şimdi olarak gösterilir. Bıçak ve deri cisimdir, ama etki –yaralanma olayı – cisimsizdir. Bu ise, “yaralamak” mastar fiiliyle ayırt edilir. Dolayısıyla, bir yanda cisimlerin karışımı arasındaki neden-sonuç ilişkisi –bütün nedenlerin karşılıklı etkileşimi–, diğer yanda olayların bütünü –cisimsiz etkileri– yer alır. Nedenlerin karşılıklı etkileşiminin simetrisi, bu etkileşimi nedenler ile etkiler arasındaki asimetrik ilişkiden ayırt eder. Cisimler bütünsel karışım içinde etkileşime girerler, ama cisimlerin başına gelen olaylar cisimsizdir ve bu karışımın parçası değildir. Cisimlerin karşılıklı etkileşimi bütünüyle şimdi olarak var olur; bütün cisimler bütünsel karışım içinde birlikte mevcutturlar. Hareketsiz düğüm noktası gibi işlev gören *ekpyrosis*’ler arasında dengede olan bir duran dalga şeklindeki kozmik döngü, bu duruma uygun bir model oluşturur. Dalga, birlikte-mevcut olan bir bütünlük olarak görüldüğünde sabit bir örüntüye sahiptir, oysa kısmi bir bakış açısından salınımlı dinamik bir gerilim olarak görülecektir.

Öte yandan, olaylar kısmen geçmiş kısmen de gelecektir; belli bir sürede gerçekleşirler. Bütüncül karışımın tüm cisimleri içermesi gibi, cisimsiz zaman da cisimsiz olayları tek bir olayda, kozmik döngünün uzanımında birleştirir. Za-

man, bütün olayların olayı olarak alttan-alta-olur. Öyleyse zaman hızı ve yavaşlığı ölçebilir. Bunu kısmen, cisimsiz zamanın bütün bir süresi standart bir uzanım sağladığı için yapabilir, kısmen de her olayın zamanda bir uzanımı olduğu için. Şimdi cisimsiz zamanın asla bir parçası değildir, zira her olay daima geçmiş veya gelecektir ama asla şimdi değildir. Olaylar daima cisimsiz bir sürede gerçekleşir. Geçmişe ve geleceğe sonsuzca bölünebilirler. Bu zamanın tam uzanımı, geçmiş ve gelecek, bütün olayların olayı olarak, kozmik döngünün bütünü boyunca, cisimlerin bütünsel karışımını kuşatır.

Farklı özellikler gösteren birçok zamanın olabileceğine ilk işaret edenler Stoacılarıdır. İki farklı zaman aynı şeye dair, biri onu bir bütün olarak şimdi, diğeri ise bu bütünün parçalara ayrılması olarak ele alan iki farklı bakış açısı değildir. Cisimlerin bütünsel karışımın şimdisi, tüm olayların karşılıklı etkileşim halindeki nedenleri olarak vardır. Cisimsiz zamanın uzanımı yoktur, ama geçmiş ve gelecek tüm olayların birliği olarak, etkiler olarak alttan-alta-olur. Cisimsiz zamanda, şimdi yalnızca bölünmelerin sonsuz dizisinin bir limiti olarak vardır. Ontolojik olarak iki farklı zaman olduğunu varsayanlar ilk Stoacılar olmuştur. Epikürosçular algılanabilir ile düşünülebilir zamanı birbirinden ayırmış olsalar da, bu fark ontolojik bir fark değildi ve bu iki zaman tamamen benzeşikti. Stoacılar'da ise, farklar ne eşik belirtir ne de bir bakış açısının sonucudur. Bu iki tür zaman arasındaki sınır, neden ile etki arasında, cisimlerin şimdisi ile olayların uzanımlı geçmişi ve geleceği arasındaki bir sınırdır. Zaman, cisimlerin karışımını, cisimlerin bütünlüğü ile evrenin bütünsel uzanımı arasındaki yakınsama olarak sınırlar. İki zaman arasındaki fark nedensel ilişkinin, nedenlerin bütünlüğü ile etkilerin birliği arasındaki yarılmanın bir koşuludur.

Çünkü iki tür zaman birbirinden ayrılamasaydı, nedenler ile etkiler ayrı tutulamazdı. Cisimli şimdi, cisimleri tek bir evrendeki nedenler olarak, cisimsiz zaman ise, olayları sonsuz bir uzanımdaki etkiler olarak birleştirir.

IV. YENİ PLATONCULUK VE ANTİK DÜNYANIN SONU

*Hiçlikle aramızda bir andan daha fazlası
yok. Şimdi ona sahibiz, ama şimdi yok olup
gitti; ve hepimiz bir an önce, hiç zaman kay-
betmeden bir benzerini yakalayamazsak biz de
onunla birlikte yok olup gideriz.*
Jacques-Bénigne Bossuet

Felsefede geç antik dönem ile ortaçağ arasındaki köprü Yeni Platonculuktur. Platoncu düşünüşe ve temalara bu geri dönüş, Platon'un diyaloglarının yeni yorumlarıyla gerçekleşmiştir. Bu yeniden yorumlarda, *Timaios*'un kozmojenisi üzerinde önemle durulmuş, diyalog yalnızca bir kozmoloji olarak değil, varlıkların düzenini ayrıntılı bir şekilde ele alan bir ontoloji sunması bakımından önemsenmiştir. Yeni Platoncuların zaman tartışması, zamanın doğası ve bu düzendeki yerinin yorumlanması ve eleştirilmesine odaklanır. Yeni Platoncuların en bilineni Plotinus'tur (M.S. 205-270). Plotinus'un düşüncelerini, her biri dokuz bölüm ya da risale içeren altı kitap olarak öğrencisi Porfi-

rios tarafından düzenlenmiş *Enneadlar*'dan biliyoruz.¹ Zaman tartışması Üçüncü Ennead'da, "Zaman ve Ebedilik" başlıklı Yedinci Risale'de yer alır. Bu risalede Plotinus seleflerinin görüşlerini reddeder, "daima" gibi kavramların zamansal ile zamandışı anlamlarını birbirinden ayırt ederek ebediliğin doğasını açıklar ve Platoncu zaman görüşünü eleştirel bir bakış açısıyla yeniden ele alır. Bu zaman yaklaşımı elbette Yeni Platonculuğa özgü bazı vurgular da içerir.

Plotinus ve Aristoteles

Tıpkı Aristoteles gibi Plotinus da kendisinden öncekilerin görüşlerini eleştiriye tabi tutar, eleştiriden sağlam çıkmayı başaranları kabul ederken, geri kalanları neden reddettiğini açıklar. Ancak Plotinus Aristoteles'ten farklı bir şekilde ilerler.² Zamanın genel olarak hareket olduğu veya küre ya da onun hareketi olduğu şeklindeki görüşleri reddeder. Bu tarz argümanlar üzerinde zaten durmuştuk. Plotinus tüm hareketlerin zamanda gerçekleştiği düşüncesine, zamanın hareketten ayrı bir mecra olduğu fikrini ilave eder. Bu fikir daha sonraki Newtoncu mutlak zaman anlayışlarına giden yolun da bir başlangıcıdır.³ Zaman ile hareket arasındaki keskin ayrım, Plotinus'un zamanın hareketin bir vechesi, onun süresi, niceliği ya da ona eşlik eden bir uzanım olduğu görüşüne karşı geliştirdiği argümanlarında daha da vurgulu hale gelir. Plotinus, hareketin niceliksel olarak zaman tarafından değil uzam tarafından ölçüldüğünü iddia eder. Tüm nicelikler ve yayılımlar, der Plotinus, uzamsaldır.⁴ Dolayısıyla, zamanın bir

1 Plotinus 1991: 213-232.

2 Seleflerine yönelttikleri eleştiriler açısından, Aristoteles ile Plotinus arasındaki farklara dair bkz. Callahan 1968: 94-102.

3 Bkz. bu kitapta V ve VI. bölümler.

4 Zamanın niceliksel olarak uzamla eş tutulamayacağına dair görüşün temeli burada yatar. Bu görüş ancak çok daha sonra Herman Lotze, Samuel Alexander ve özellikle de Henri Bergson tarafından geliştirilecektir. Bkz. bu kitapta X. bölüm, "Tercüme ve indirgeme" başlığı; XIII. bölüm.

nicelik ya da yayılım olduğu söylendiğinde dahi, zamanın ne olduğunu hâlâ söylemek gerekeceğini öne sürer. Bu eleştiri, zamanın hareketin sayısı, hareketi ölçmenin bir ölçüsü veya standardı olduğu yönündeki Aristotelesçi görüşleri de hedef alır.

Plotinus'un en önemli eleştirileri doğrudan doğruya Aristoteles'e yöneliktir. Aristoteles'in zamanın hareketi ölçen bir sayı olduğuna ilişkin düşüncesini eleştirmekle başlar Plotinus. Öncelikle, bazı hareketler düzensizdir veya kesintilidir ve bir ölçüye sahip değildir. Hareket veya hareketin zamansal olmayan bazı vecheleri tekdüze olmadığı sürece, zaman hareketi ölçemez. Öyle görünüyor ki Plotinus, bu tarz düzensiz hareketlerin de olabileceğini ve bunların düzenli parçalara muhtemelen bölünemeyeceğini düşünmektedir. Böyle bir tekdüzelik yoksa, bir ölçüm ilkesi de olamaz. Ancak Aristoteles'in, sayılabilir olan bir şeyin düzenli olması gerekmediğinden hareketle, zamanın hareketin ölçüsü değil de harekette sayılan şey olduğunu söylediğinde aslında Plotinus'un bu düşüncesini önden kabul etmiş olduğunu unutmamak gerekir. Yine de Plotinus zamanı bir ölçü veya bir büyüklük olarak kabul etmenin daha makul olduğunu düşünür, çünkü sayılar ayrık iken, der Plotinus, zaman süreklidir.⁵

Şimdi, zamanın bütün hareketler için bir ölçüm standardı sunan bir büyüklük olduğunu farz edelim; bu durumda ya hareketten ayrı olup ona eşlik eden bir büyüklük, soyut bir sayı ya da henüz belirlenmemiş olan başka bir şey olacaktır. Zamanın harekete eşlik ettiğini söylemek, zamanı harekete nazaran ikinci plana atmak anlamına gelir. Plotinus'ta zamanı hareketten bağımsız olarak düşünmeye yönelik bir eğilim varsa da, bu eğilim yeterince olgunlaşmış değildir. Zaman harekete eşlik eden veya ona ayak uyduran bir büyüklükse, hareketin mi zamanı, yoksa zamanın mı hareketi

5 Sorabji 1983: 89.

ölçtüğü muğlak kalacaktır. Öncelik sırası büyüklüklerinin doğasına bağlı olur ki şu durumda zamansal büyüklüğün doğası bile henüz belirlenmiş değildir. Zamanın hareketi ölçen bir büyüklük olduğunu varsaymak bu büyüklüğün kendinde ne olduğunu açıklamaz. Yalnızca zamanın neyi ölçtüğünü biliriz, ama büyüklüğün ne olduğunu bilmeyiz. Zaman hareketine eşlik eden bir şeyse, bu eşliğin ne olduğunu da söylemek gerekir. Bunun da hareketle birlikte, ondan önce ya da sonra varlığa gelmesi, yani zamanda olması gerekir.

Zamanın kendisi bir büyüklükse, o halde zamanın bu büyüklüğün dışındaki bir standart tarafından ölçülebilir olması gerekir. Bu ise yine ya başka bir büyüklük, bir soyut sayı ya da henüz belirlenmemiş başka bir şey olmak zorundadır. Soyut sayılar ayrıktır, oysa sayıların ölçtüğü varsayılan zaman süreklidir. Bu sayılar herhangi bir ölçüm yapamazlar. Demek ki zaman da soyut sayılar tarafından ölçülemez. Soyut sayılar zamanı ölçebilseydi bile, zamanın kendisini değil yalnızca belli bir zaman niceliğini ölçmüş olurlardı. Plotinus'un temel düşüncesi tam bu noktada ortaya çıkar. Plotinus, zamanın hareketten farklı olduğunu ve büyüklük, nicelik veya sayı olarak işlev görse bile, bu işlevin zamanın kendinde ne olduğunu açıklamak için yeterli olmadığını tekrar tekrar vurgular. Ona göre, zamanın ölçü işlevi gören bir büyüklük, nicelik veya sayı olabilmesi için, kendinde bir doğasının olması gerekir.

Aristoteles, zamanın hareketi önce ve sonra ilişkisine göre saydığını ve ölçtüğünü öne sürer. Aristoteles için, önce ve sonra esasen zamansal kavramlar değildir. Plotinus'a göre ise, bir şeyin öncelik sonralık sırasının ölçüsü olabilmesi için, zamana göre ölçmesi gerekir. Böylece Plotinus, "önce" ve "sonra"yı esasen zamansal kavramlar olarak ele almasıyla modern bakış açısının ilk işaretlerini vermiş olur. Zaman ölçüldüğü için varlığa gelmez. Şeyler, sayımları veya ölçül-

melerinden bağımsız olarak zamansal bir ardışıklık gösterirler. Sayıların varlığının bize zamanı verdiğini söylemek, niceliği hesaplanmadığı sürece büyüklüğün var olmadığını söylemeye benzer. Zamanın bir bölümünü saydığımız ya da ölçtüğümüzde zamanın sayılması ya da ölçülmesinden önce geldiğini varsaymış oluruz.

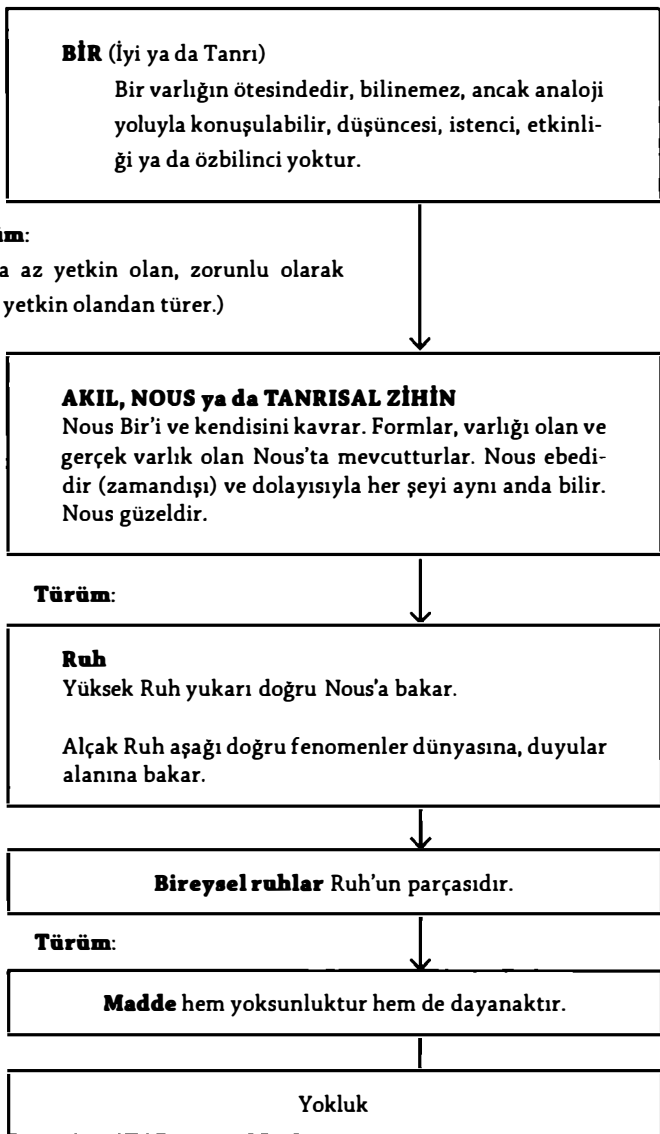
Ebediliğin doğası

Platon zamanı ebediliğin hareketli imgesi olarak tanımlamış olmasına rağmen, ebediliğin doğası ve kendi imgesi olan zamandan farkı konusunda asla yeterince açık değildir. Plotinus ise, kendi zaman açıklamasında, bir şeyin ebedi olmasının ne manaya geldiği sorusundan hareket eder. Ebediliği anlamak için hangi yöntemin kullanılacağı problemlili bir meseledir, zira zamanda yaşadığımızdan dolayı, ebedilikle ilgili meseleleri ancak ona dahil olarak anlayabiliriz. Buradan bakıldığında, öncelikle dahil olduğumuz zamandan başlarmamız ve ancak zamanın doğasını belirledikten sonra, zamanda olmak ile ebedilikte olmak arasındaki farka bakmamız gerekiyor. Ne var ki Plotinus, zamandan başlayıp diyalektik hatırlamayla ebediliğe doğru ilerleyen bu Platoncu anımsama (*anamnesis*) yönteminin tek geçerli yöntem olmadığını öne sürecektir. Bunun yerine, ebediliğin doğasını araştırırken genel geçer bir zaman anlayışı varsayabiliriz. Bundan sonra, ebediliğin doğasını belirleyebilir, zamanın ebedilikten nasıl doğduğunu görerek daha derin bir zaman kavrayışına varabiliriz. Bu yöntem, Yeni Platonculuğun ortaya attığı, *hipostazlar* ve *türümlerden* oluşan karmaşık metafizik yapıyı varsayması itibarıyla ontolojik bir yöntemdir. Plotinus, Platon'a göre formların oluşturduğu ebedilik dünyasını, kendisini aşamalı olarak çoğaltan ve ifade eden bir şey olarak düşünür. Her aşama bir hipostaz, tözel bir ifade-formdur, daha doğrusu kendilerini başka tözel formların türümü yoluyla ifade eden tözel form-

lardır. Türümde, her hipostaz kendi sınırlarından taşarak, daha zayıf ve daha az gerçeklik barındıran başka bir hipostaz üretir. Daha yukarı olan hipostaz, daha aşağı olan hipostaz ondan türerken gerçekliğinden hiçbir şey kaybetmez. Dolayısıyla, Plotinus da ebediliğin, azalan bir gerçekliğe sahip olan hipostazların türümü yoluyla, zaman düzeyine nasıl indiğini takip ederek ilerleyecektir.

Plotinus üç hipostaz tanımlar: Bir, Akıl ve Ruh. Maddi dünya ve değişim bunlardan türer (Şekil 3). Ebedilik gerçek varlığa ait olduğundan ve hipostazların yapısı varlığı ifade ettiğinden, ebedilik tüm hipostazların bir veçhesidir. Bu üç hipostazın her biri ebediliği haizdir ve her biri ebediliğin doğasının farklı bir veçhesini oluşturur. Ebedilik, Bir'in birliğinde kalıcılığa sahip olması ilkesi olarak vardır. Plotinus Bir'in kendisinin bir varlığı olmadığını iddia eder; o varlığın varlığın ötesindeki kaynağıdır. Gerçek varlık değişimi, ardışıklığı, ilerlemesi veya uzanımı olmayan özsel varoluşu, kendiyle özdeşliği ve birliği gösterir. Bir'e yalnızca birlik atfedilebilir, başka hiçbir yüklem atfedilemez. Örneğin, Bir aynı zamanda İyi olsa da, ona iyilik atfedilemez. Bir hakkında bilinebilecek tek şey birlik olduğundan, hepsi bir yaklaşıklıkla ibaret olan tezahürleri kavranabilir yalnızca. Ebedilik hem Bir'in içinde değişmez ve mutlak olarak kendiyle özdeşir hem de Bir'in etkin tezahürüdür. Plotinus gerçekliğin bütününe canlı bir şey olarak düşünür. Bir'in etkin tezahürü olarak ebedilik onun yaşamıdır. Gerçek varlık ve gerçek yaşam, yani değişmez birlik ve etkin ilkesi Bir'i açığa vurur.

Bir şeyin nasıl hem etkin ve canlı hem de değişmez bir birlik olabileceğini anlamak çok kolay değildir. Platon, anlaşılır dünyanın değişmez tamlığını dile getirirken, onun daima var olduğunu belirtir. Plotinus, Platon'un "daima" ifadesini bu şekilde kullanmasını hatalı bulur. "Daima" değişmez gerçeklik için kullanıldığında, bizi bu gerçekliğin bir uzanı-



Şekil 3 Üç hipostaz: Bir ve türümleri, Akıl ve Ruh. Bireysel ruhların ve maddenin değişen dünyası bunlardan türer.

mı olduğu veya sonsuzca uzadığı şeklinde yanlış bir düşünceye götürebilir. Ebedilik dizesel değildir, niceliğe dayanmaz, dolayısıyla aşamaları da yoktur. Tam ve değişmez olan için kullanıldığında, “daima” aşamaları ya da uzanımı ima etmez. Daha ziyade “olmak”tan bahsetmemiz gerekir. “Daima olmak” dediğimizde, varlığın hiçbir şeyden eksik olmaması anlamında tamlığına işaret etmiş oluruz. Oysa zamansal şeyler ardışıklığı gerektirir ve tamamlanmalarının zaman alması eksik oldukları anlamına gelir. Plotinus “daima”nın anlamına bu şekilde açıklık getirdikten sonra, “önce”, “sonra” ve “ilk” kavramlarının zamansal olmayan anlamlarını da ortaya koyar.⁶ Böylece *Timaios*’taki maddi evrenin zamansal bir başlangıcı olup olmadığı konusundaki karışıklığı da gidermiş olur.⁷ Plotinus, Platon’un formların evrenden önce var olduğunu söylerken mecazen konuştuğunu iddia eder; “önce” yalnızca onların kaynağına veya nedenine işaret etmektedir, zamanda önce gelen bir noktaya değil.

Bir’den ilk olarak Akıl ya da tanrısal zihin (*Nous*) türer. Platoncu formların hiyerarşisini içeren bu hipostaz, dünyanın anlaşılabilir özünü oluşturur. Akıl Bir’i sezgiyle kavrar ve onun değişmez birliğini rasyonel formların çoğulluğu olarak ifade eder. Ebedilik mistik bir şekilde Bir’in etrafında dönüp dursa da, esasen Akla aittir. Akıl, hiçbir eksiği olmayan varlığın değişmez ve kapsayıcı bütünlüğüdür. Ebedilik hem içerdiği rasyonel formlara hem de bir bütün olarak anlaşılabilir öze atfedilebildiği için, Akıl ve rasyonel formlar ebedidir. Ebedilik, Akıl’dan doğan ve ondan ayrılmaz olan daimi varoluş ilkesidir. Akıl, formların çoğulluğunu tek bir varlıkta birleştirdiği için ebedidir. Ebedi yönü, özdeşlik ile farkın birliğinden, Plotinus’un “değişmez yaşam” dediği bir

6 “Önce” ve “sonra”nın bu zamansal olmayan anlamları, Aristoteles’teki zaman-öncesi anlamlarından farklı olarak, hareketin yüklemeleri değildir.

7 Bkz. bu kitapta I. bölüm, “Ebediliğin hareketli imgesi: Platon” başlığı.

tür sabit etkinlikten gelir. Plotinus ebediliği varlığın değişmez ve eksiksiz yaşamı olarak tanımlar. Ebedilik tanrısal olanın rasyonel farklılıklardaki özdeşliğini gösterir. Bunun ima ettiği etkinlik ise, ebediliğin her şeyden önce daimi, değişmez olması ve hiçbir şeyden eksik olmaması gereken bir tür yaşam olarak tanımlanmasından kaynaklanır. Etkin bir varlık bu özelliklere, Plotinus'un ortaya koyduğu zamandışı anlamıyla, ancak "daima" varsa sahip olabilir. Ebedi etkinliğin ne geleceği ne de geçmişi vardır; uzanımı yoktur. Tam ve değişmez olduğundan ne geçmişte koşulları ne de geleceğe ait hedefleri olan bir etkinliktir. Ebedi varlık, olanaklı her farkı içinde barındıran uzanımsız bir birlikte yoğunlaşmıştır. Bu varlığın etkinliği ya da yaşamı kendisini özsel birliği ile anlaşılabilir çeşitliliği arasındaki daimi yakınlaşma ve gerilimde açığa vurur. Ebedilikten hâlihazırda içermediği hiçbir fark doğamayacağı için, yeni olan hiçbir şey, gelecek de doğamaz.

Ruh'un yaşamı: Plotinus'ta zaman

Zaman Ruh'ta, Bir'in ikinci türümünde açılır. Sonsuz formlar kendi başlarına maddi dünyayla doğrudan bir bağa sahip değildir; Ruh, Akıl ile duyularla algılanabilen değişen dünya arasında aracılık eder. Ebediliğin zamandışı dünyasının aksine, zaman süreçlerin dünyası, duyulur şeyleri içeren maddi dünyadır. Duyulur dünya geçmişten geleceğe doğru uzanır. Duyulur şeyler tam olarak var değildirler, gerçek varlık için çabalarlar. Bu amaç doğrultusunda ilerlerken, varlıkları esasen bir oluşturmaya çalışırlar. Bu hareket ise, duyulur şeylerin bir geleceği olmasını gerektirir. Eğer gelecek, dolayısıyla zaman, değişen dünyadan çekilip alınsa, bu dünyadaki şeyler ya hiçlik içinde kaybolurlar ya da tamamlanıp zamandışı bir biçimde ebedi olan gerçek varlığa erişirler. Böyle bir tamamlanma maddi dünyada mümkün değildir. Formlar ise zaten

tamdır. Mükemmel model ve ölçüt olarak vardırırlar ve taklit edilemezler. Duyulur şeyler varoluşa katıldıkları ve hiç olmadıklarına göre, zamanda var olurlar.

Zaman, Ruh'a bağlıdır. Zaman, Ruh'un yaşamının farklılaşması ve hareketidir. Akıl özdeşlik ile farkın değişmez düzenini oluştururken, Ruh'tan özdeşlikleri ve farkları ardışık olarak düzenleyen değişen bir düzen türer. Ruh iki kısımdan oluşur. Yüksek ruh yukarı doğru akılsal düzeyi bakarken, alçak ruh bu örüntülerin değişen dünyadaki dağılımını sağlar. Alçak ruhun bu etkinliği onun yaşamıdır. Ruh'un yaşamı, zamanı kendisiyle birlikte taşıyan değişimleri üretir; etkinliğini sürekli sürdürür ve böylece ardışıklığı yaratır. Bütün hipostazlar gibi Ruh da kendini içermediğine göre, maddenin ve hareketin değişen dünyası ondan türer. Ardışık değişimler yoluyla varlığa gelen bu maddi dünya Ruh'tan daha az yetkindir; akılsal düzenin yalnızca bir imgesidir. Ebedilik değişmez yaşamın kendisi ve zaman da hareket ve ardışık farklılaşma olarak yaşam olduğundan, maddi dünya akılsal düzenin, zaman ise ebediliğin imgesidir. Zaman değişim dünyasını ve tüm duyulur şeyleri kuşatır, ama kendisi değişimin dünyasına değil, Ruh'a aittir ve onun yaşamıdır. O halde Ruh nasıl akılsal düzenle eşanlıysa, Zaman da Ruh'la eşanlıdır.

Zaman, Platon'da olduğu gibi, aşkın dünyanın daimi gerçekliği ile duyulur şeylerin değişen dünyası arasındaki sınırda durur. Yine de Plotinus'un zaman kavrayışı birkaç önemli noktada Platon'dan ayrışır. Platon'da zaman, oluş dünyasından varlık dünyasına yükselmenin bir aracı olarak işlev görür. Zaman, oluşun kaosunu formların düzenine yükselterek oluşu koşullandırır. Zaman, sayılara göre hareket ederek, dünyayı rasyonel bir şekilde düzenler. Plotinus'ta ise, zaman, aşkın dünyanın yetkinliğinden duyulur şeylerin değişkenliğine doğru alçalışta aracı işlevi görür. Plotinus,

Demiurgos tarafından kalıba dökülecek varlık-öncesi form-suz bir maddeyi kabul etmez. Form kazanmamış maddenin herhangi bir pozitif varlığı yoktur. Tüm pozitif varoluşlar Bir'den türer. Platon'da zaman görünüşler dünyasına aittir, Plotinus'ta Ruh'a aittir. Platon zamanı görünüşlerin süresi olarak ele alır. Gökcisimlerinin hareketleri, görünüşlerin süresini böldükleri için zamanın parçasıdır. Plotinus ise, aksine, zamanı hareketin kaynağı olarak, Ruh'a ait yaşam olarak ele alır. Ona göre, Ruh değişen dünyanın bir parçası değildir, ama onun yaşamı yine de bir tür etkinlik. Bu yüzden, zamanın hareket ettiği konusunda Platon'a katılıyor olsa da, bu hareketi görünüşlerin dünyasına atfetmez Plotinus. Zaman kürenin hareketinin süresi değildir, görünüşler dünyasına ait bu veya başka bir hareketten de bağımsızdır. Küre hareket etmeyi bıraksa bile, Ruh bu dingin durumu kendi etkinliğiyle üretmeye ve düzenlemeye devam edebilir. Ruh, duyulur şeylerin tüm değişimlerine dışsal bir düzen ölçüsü olarak daima etkindir. Platon, zamanı bütünü süresiyle tanımladığından, gökcisimlerinin hareketleri zamanın hem parçası hem de ölçüsü olarak alır. Plotinus içinse, zaman hareketin ölçüsü değildir. Bir şeyin ölçüsü olan şey, bu şeyin özü olamaz ona göre. Örneğin, bir cetvelin üzerindeki ölçüler ölçtüğü uzunluğun özü değildir. Kürenin yörüngesindeki dönüşü gibi hareketler, elbette zamanın ölçüsü olarak işlev görürler, ama hareketler zamanı oluşturmadığı gibi onun parçası da değildirler. Hareket, zamanın bizim için bilinebilir hale gelmesi açısından gerçekten gereklidir, ama zaman hareketin ne ölçüsü ne de ilineğidir. Plotinus'a göre, bunu öne sürmek, ölçüyü ölçtüğü şeyle karıştırmak anlamına gelir. (Aslında Platon ölçü ile ölçüleni birbirine karıştırmış değildi, ama gökcisimlerinin hareketlerini hem zamanın parçası hem de ölçüsü olarak kabul etmesi böyle bir hataya yol açmıştı.)

Ruh'un etkinliği bir tür hareket olduğu oranda, zaman-
da olamaz. Bu etkinlik, yani Ruh'un yaşamı, zamanın ta ken-
disidir. Tüm hareket ve dinginlik zamandadır, ama zamanın
kendisi başka bir şeyde değildir. Ruh, ebediliğin ardışık ol-
mayan birliğinden türer. Ruh'un yaşamı ya da etkinliği, yani
zaman, anlaşılır özün ifadesinin ardışık görünüşler olarak
dağılımını sağlar. Zaman tüm görünüşleri kapsar, çünkü
bunlar Ruh'un etkinliğiyle üretilmiştir. Zaman ve yaşam çe-
kilse, görünüşler tamamen ortadan kalkardı. Ruh'un Yaşamı
olarak zaman diğer bütün hareketlerin bir koşuludur. Gö-
rünüşlerin düzeninin nedeni ve hareketlerinin kaynağıdır.
Sonuç olarak, Platon'da olduğunun aksine, zaman değişen
dünyanın en dış kabuğu değildir. Plotinus zamanı görünüş-
lerin bir sınır koşulu olarak ele alsa da, onu görünüşlerin üst
sınırından ebediliğin alt sınırına yükseltir. Görünüşler dün-
yası zaman, yani Ruh'un etkinliği yoluyla anlaşılır dünyadan
türer. Zaman, görünüşleri ardışık düzenlerinin nedeni ve
hareketlerinin kaynağı olarak koşullandırır.

Geç Yeni Platonculuk

Sonraki Yeni Platoncular, Plotinus'un pozisyonundan
hareketle, duyulur dünyanın Bir'den türümü fikrinin daha
karmaşık bir biçimine doğru ilerlediler. Çeşitlilik ve hareket
statik birlikten hiyerarşık bir alçalış olarak izah edilmeye
kalkışıldığında, böyle bir karmaşıklık belki de kaçınılmaz-
dır. Farklı bölme ilkeleri benimsenirse, hiyerarşideki her-
hangi bir bölünme noktası yeni bir düzeyin çıkış noktası
olarak yorumlanabilir. Sonuç olarak, hipostazların çoğalma-
sı anlaşılır ile duyulur dünyalar arasındaki mesafeyi artırır.
Çünkü yeni herhangi bir düzey anlaşılır dünyanın sunduğu
eklemlenmeden pay almak zorundadır. Örneğin Iamblichus
(M.S. 325) anlaşılır dünyanın üç kısımdan olduğuunu öne
sürer: tamamen statik olan en üst düzey; statik unsurların

hareketli unsurları ürettiği ara düzey ve son olarak, dinamik olsa da, yine anlaşılır dünyada kalan en alt düzey. Diğer Yeni Platoncular ise, statik birlikten çeşitliliğe ve harekete doğru bu geçiş içinde daha da fazla düzey tanımlayacaklardır.

Iamblichus Plotinus'un sonsuzluk ve zaman ile yaşam arasında kurduğu özdeşliği reddeder.⁸ Ebedilik anlaşılır dünyanın statik yaşamı değil, bizatihi tözel bir form, yani bir hipostazdır. Benzer şekilde, zaman da Ruh'un yaşamı değil, değişen dünyanın anlaşılır dünyadan türediği geçiş düzeyinde yer alan bir hipostazdır. Iamblichus, bu geçişle ilişkili olarak, zaman düşüncesinin tarihine çok önemli bir yenilik getirir. Zamanın geçişli niteliğini iki farklı zaman biçimine başvurarak ortaya koyar. Anlaşılır dünyanın gerçek parçası olarak yukarı zamanı, değişim ve hareket dünyasının parçası olan ve kendisinden pay alan şeylerin gerçeklik kazanmasını sağlayan aşağı zamandan ayırt eder. Yukarı zaman bir bütün olarak eşit gerçekliğe sahiptir. Gerçekliği, anlaşılır dünyanın önceden sonraya doğru ardışık olarak sıralanan eklemlenmelerine dayanır. Dolayısıyla statik zaman anlaşılır dünyanın aşağı sınırında yer alır. Anlaşılır dünyanın aşağı zamanla karşılaştığı noktada bu dünyaya katılan değişen şeylere gerçeklikten pay verir. Aşağı zaman, değişen şeylerin şimdi aracılığıyla gelecekte geçmişe hareketiyle ayırt edilen sabit bir akış içindedir. Bu zaman değişen şeylerin dünyasının üst sınırında yer alır. Değişen şeyler geçmişte ve gelecekte gerçekdışıdır. Dinamik zaman, bu şeylerin gelecekteki gerçekdışılıklarından şimdide gerçekleştirmelerine ve sonra geçmişte bir kez daha gerçekdışı hale gelişlerine doğru hareketlerini takip eder. Böylece iki tür zaman şimdide buluşur; daha doğrusu, gerçekliğin anlaşılır dünyadan değişim dünyasına

8 Geç Platonculuğun zaman görüşü hakkında kaynaklar için, bkz. Sambursky ve Pines (1971) ile Simplicius (1992). Ayrıca bkz. Sorabji (1983) içindeki yorumlar. Bu alt bölüm ağırlıklı olarak Sambursky ve Pines'in girişine dayanmaktadır.

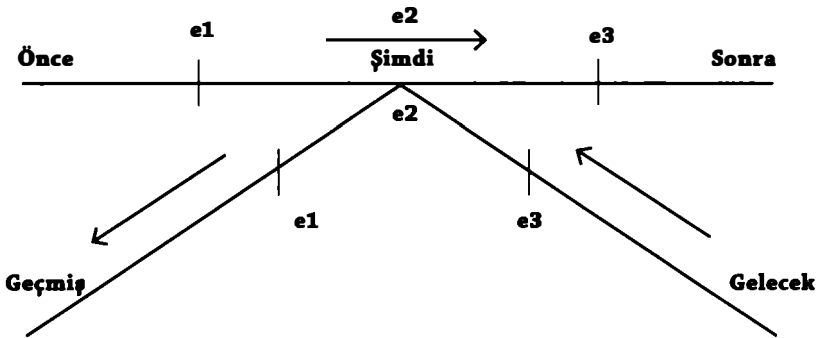
aktarıldığı noktayı oluşturan iki ayrı şimdi vardır. Yukarı, anlaşılır zamanın şimdisi statik, değişmez, daimi ve bölünemezdir; daimiliğini ve gerçekliğini aşağı şimdiye aktaran andır. Aşağı, dinamik zamanın şimdisi ise akışkan, değişken, geçiş ve sürekli oluş halindedir; gerçekdışı gelecekte doğup gerçekdışı geçmişe akan gerçek şimdinin şimdisi. Aristoteles'in şimdi anlayışı, bir an olarak şimdi ile mevcudiyet olarak şimdi arasındaki bu ayırmadan yoksundu.⁹

Maddi dünya anlaşılır dünyanın formlarını tam olarak edinemez, onlara ancak şimdide temas edebilir. Geçiş halindeki süremin mevcutluğu anlaşılır dünyanın anıyla buluşur ve o noktada gerçekliğe kavuşur. Dolayısıyla, akıp giden şimdi iki dinamikten geçer: birincisi, pay alan şeyler gelecekte şimdiye ve oradan geçmişe doğru geçerken, gerçekdışılıktan gerçekliğe ve sonra tekrar gerçekdışılığa doğru değişim; ikincisi, statik zaman çizgisi üzerinde önceden sonraya doğru hareket eden akıp giden şimdi. Bu iki tür zaman fikri, yalnızca anları mevcudiyetten ayırt etmekle kalmaz, "var olmak" ile "mevcut olmak" arasında neden çoğu zaman bir fark gözetilmediğini açıkladığı gibi, bunların anlamlarının nasıl farklılaştığını da gösterir. Zamanın düzeni Aristoteles'teki önce ve sonra sırasını takip eder, ancak değişen dünyadaki şeyler yetkinlik için de çabalar, daimi mevcudiyet kazandıkları ölçüde de bunu başarırlar.

Iamblichus, bu ikili zaman görüşünü ilk Pythagorasçı Archytas'a atfeder. Fakat bunu söylerken, bizim artık sahte Archytas'a atfettiğimiz çok daha sonraki yazılara dayanmaktadır (M.Ö. 200 ile M.S. 200 arası). Bu yazılarda bir zaman diyagramı yer alır (Şekil 4). Sahte Archytas'a göre bu diyagram, sabit varlık açısından bölünemez olan ve sürekli oluş açısından da gerçekdışı olan tek bir zamanın iki veçhesini göstermektedir. Bu yoruma göre, şimdi sayısal olarak

9 Bkz. bu kitapta II. bölüm, "Şimdi" başlığı.

değişse de aynı formda kalan tekil bir bükülme noktasıdır. Bu ayrımı esasen iki hipostaz olarak, başka bir deyişle, iki farklı zaman türü olarak inceleyen Iamblichus olur. Statik zaman varlığın bölünemez veçhesini, dinamik zaman oluşun gerçekdışı veçhesini açıklar.¹⁰ Fakat bu açıklamalar göz önünde bulundurulurken, Iamblichus'a göre, yukarı zamanın bir çizgiyle ya da herhangi bir geometrik temsille tam olarak gösterilemeyeceği de kabul edilmelidir, çünkü önce ve sonra anlaşılır dünyanın parçalarıdır ve bu yüzden uzamsal herhangi bir özellikleri yoktur. Iamblichus, bu diyagramı anlaşılır zamanın akış dünyası içinde nasıl çözüldüğünü anlamamızı sağlayan düşünsel bir payanda olarak görür.



Şekil 4: Sahte Archytas'ın diyagramı. Yatay çizgide, e1 noktası e2'den önce, e2 ise e3 noktasından önce gelmektedir. Bükülme çizgisi e1 noktasını geçmiş, e2'yi şimdiki zaman, e3'ü ise gelecek olarak gösterir. Yatay çizgi üzerindeki "şimdi" önceden sonraya doğru ilerlerken, bükülme çizgisi üzerindeki pay alan şeyler şimdi aracılığıyla gelecekte geçmişe doğru hareket eder.

10 Zamanı tanımlamanın iki yolu arasındaki ayrım daha sonra yirminci yüzyılda John Ellis McTaggart'ın çalışmalarında tekrar önemli hale gelecektir. (bkz. bu kitapta IX. bölüm)

Iamblichus, yukarı ile aşağı zamanlar arasındaki farkı tözel hipostazlar arasındaki bir fark olarak ele alır. Plotinus zamanı yaşam gibi temel özellikleri ve hareketi ölçmek gibi ilineksel özellikleri açısından düşünmüştü.¹¹ Iamblichus'un ikili zaman kavrayışı Plotinus'un Ruh'un yaşamı olarak zaman kavrayışından ayrılır. Iamblichus yukarı ile aşağı zamanları anlaşılır ile değişen dünya ayrımının iki tarafına yerleştirirken, Plotinus zamanı Ruh'a, Ruh'u ise duyulur dünyanın dışına yerleştirir. Ona göre, değişim yalnızca, duyularla erişilebilen düzeyin üzerinde gerçekleşebilir. Iamblichus ise buna katılmaz; duyulur dünyayı anlaşılır zaman yönetir ama kendisi dinginlik –çünkü formlarla ilgilenir- ile hareket –çünkü pay alan şeylerin gerçekleşmesinin sebebi- arasında bir yerde durur. Üstelik Plotinus'ta ebedilik anlaşılır dünyanın bir özelliğidir, oysa Iamblichus'a göre ebedilik, Bir ile anlaşılır olan arasındaki sınırdaki yer alan başka bir hipostazdır.

Zamanın Iamblichus'ta statik ve akıcı olarak ayrılmasını, Khryssippos'un ikili zaman anlayışıyla karşılaştırabiliriz. Bu zaman çiftleri birbirine benziyor görünse de zamanı aynı şekilde ikiye ayırmazlar. Stoacılar zamanı tözel bir oluşum, Yeni Platoncu bir hipostaz olarak değil cisimlerin bir niteliği olarak ele alır. Stoacılar da iki tür zaman anlayışının altında yatan, neden olan cisimler ile etki olan olaylar arasındaki mutlak ayırım, Yeni Platoncuların bir nedenler zinciri oluşturacak şekilde türeyen hipostazlar öğretisiyle benzeşmez. Nedenler zinciri her hipostazı, daha alçak türümlere göre bir neden olarak, daha yüksek türümlere göre ise bir etki olarak ortaya koyar. Khryssippos, cisimli zaman içinde bir önce ile bir sonra tanımlamaz, oysa bu ayırım Iamblichus'un yukarı zaman anlayışı açısından temeldir. Stoacılar önce ile sonrayı geçmiş ile gelecekte ayırmazlar. Khryssippos açısın-

11 Sorabji, *a.g.e.*: 43. dipnot.

dan cisimsiz zamanın tümü aynı ontolojik statüye sahiptir, Iamblichus'ta ise şimdi, ne geleceğin ne de geçmişin sahip olduğu bir gerçekliğe sahiptir. Stoacılar cisimsiz zamanın bir mevcudu barındırdığını reddederken Iamblichus mevcudun bir şimdinin var olduğunu öne sürer ve bunu anın şimdinden ayırt eder. Stoacıların cisimsiz zamanı sınırsızca bölünür ama geçip gitmez, Yeni Platoncu aşağı zaman ise şimdi aracılığıyla gelecekte geçmişe doğru ilerler. Her iki ekol de iki tür zaman önerse de, ortaya koydukları ayrım noktaları gibi ontolojik belirlenimler de farklıdır.

Son olarak, geç dönem Yeni Platoncu düşünürlerden Proklos (M.S. 410-485) ve Damascius da (M.S. 520) zaman düşüncesine katkı sunmuşlardır. Proklos, Platon'un *Timaios*'unu yorumlarken, düşünsel düzende değişmez bir zamanın var olduğunu öne sürer. Ona göre, hareket yalnızca arkasında dingin halde bir potansiyel varsa olanaklıdır. Bu potansiyel zemin gerçekleşirken, hareketi başka bir hareketsiz zemini gerektirir. Buradan yola çıkarak, bu dizinin düşünsel düzene ait hareketsiz bir zamanda sonlanması gerektiği sonucuna varır. Proklos bu noktada, hem hareket eden hem de dinginlik halindeki bu yukarı zamanın çelişkili niteliğini vurgular. Bu ikili nitelik, daimi ile değişen dünyalar arasındaki araçların çoğalmasından kaynaklanır. Proklos, Plotinus'un aksine, Iamblichus gibi, cansız şeyler de zamanda olduğu için, zamanın Ruh'un yaşamı olamayacağını vurgular. Son olarak, Iamblichus'un zamanın bir çizgi olarak temsiliyle ilgili çekincelerine dikkat çekerek, merkezi -yani anlaşılır dünya- dingin olan, çevresi ise -yani duyulur dünya- hareket halinde olan bir çember şeklinde alternatif bir zaman imgesi önerir.

Damascius, Iamblichus'un getirdiği sınırlamayı reddederek, hep birden var olan bir bütünlük olarak yukarı zamanın, akmaması dışında, kaynağından döküldüğü yere kadar bir bütün olarak var olan bir nehre benzetilebileceğini söyler.

Bu bakımdan zaman uzam gibidir; zamansal dünya, prensipte, *sub specie aeternitatis*, uzamsal dünya gibi incelenebilir. Zaman ayrıca uzamın cisimlerin birbirleriyle birleşmesini engellemesi açısından da uzama benzer. Uzam bir arada var olan şeyleri düzenler. Benzer şekilde, zaman da şeyleri ardışık bir sırada düzenleyerek, önceki olayların sonraki olaylarla karışmasını engeller. Önceki ile sonraki arasındaki ayrım şeyleri zamanda tek seferde düzenler ve zamanın yönünü gösterir.¹² Damascius ayrıca atomcu zaman anlayışı ile zamansal sürekliliği alışılmadık bir yoldan uzlaştırmayı dener. Bir birimden diğerine sıçramalı olarak ilerleyebilmesi için, fiziksel zamanı nicelendirir, ama her birim tüm diğerlerinden ayrıken, zaman her birimde sonsuzca bölünebilirdir. Böylece şimdi, varlığın bir birimi olarak var olduğu kadar onun bir birimden diğerine ilerlemesini sağladığı için, somut ve gerçek bir nitelik kazanır.¹³

12 "Ayrı şeylerin parçalarının uzam yüzünden birbiriyle çakışmaması gibi, Troya savaşının gerçekleşmesi Pelepones savaşının gerçekleşmesiyle, bir insanın bebekliği de gençliğiyle zaman yüzünden çakışmaz." (Damascius; aktaran Simplicius *Physics*, 775, 16; Sambursky 1987b: 14)

13 Daha detaylı bir tartışma için bkz. Sorabji, *a.g.e.*: 52-63.

V. MODERNİTENİN HABERCİLERİ

Özetle: sıfır-zaman'da kalabilmek için sıfır zaman'ın nesnel bir konfigürasyonunu inşa etmeliyim; sıfır zaman'ın nesnel bir konfigürasyonunu inşa etmem için bir-zaman'a hareket etmeliyim; bir-zaman'a hareket etmem için bir tür öznel bakış açısı geliştirmeliyim ki böylelikle kendiminkini koruyabileyim. Nihayetinde: zamanda sabit kalabilmem için zamanla birlikte hareket etmeliyim, nesnel olabilmek için öznel kalmalıyım.

Italo Calvino

Ebedilik ve yaratım: Augustinus ve Plotinus

Klasik dünyanın gerileyişi ve Hıristiyanlığa ait temalarının ortaya çıkışıyla birlikte zaman felsefesi de köklü bir değişim geçirir. Hıristiyanlık inancı kendi tarihsel yaratılış, düşüş, tecessüd ve kefarete anlatısı içinde yaşanacak kişisel ruhani gelişime öncelik verir. Hıristiyanlığın kurtuluş nosyonu da bu ruhani gelişim anlatısına dayanır. Bu sebeple, döngüsel zaman anlayışını reddetmek zorunda kalacaktır. Çünkü zaman olay-

ların sonsuz döngüsel bir tekrarı olarak kalsaydı, tecessüd kurtuluşu sağlayan tek olay anlamını kazanamazdı.¹ Dahası, klasik düşünce zamanı doğanın düzeninin bir vechesi, madde ve formdan oluşan evrenin bir özelliği olarak görür. Hıristiyan tarihsel anlatısı ve vaat ettiği bireysel kurtuluş ise, zamanı doğadan ziyade bu tanrısal ve insani dramaların bir vechesi olarak kavrar.

Augustinus (M.S. 354-430), İtiraflar'da aslında kendi ruhani otobiyografisini yazar. Eser, Hıristiyanlık inancına geçmeyle ve taşıdığı klasik mirasın temel görüşlerini reddetmesiyle sonuçlanan kişisel mücadelesini anlatır. Augustinus, hedonist gençlik yıllarından felsefeyi keşfine ve nihayet Hıristiyanlığa geçişine uzanan gelişimini kayda geçirir. Klasik filozofların etkisi altında olduğu dönemde, Plotinus'un yazılarını inceledikten sonra, iyi ve kötü tanrılar olduğunu öne süren Manici inancı reddeder. Bunun yerine, kötüyü İyi'den yoksunluk ya da İyi'nin yokluğu olarak gören Yeni Platoncu düşünüşü benimser. Augustinus yine de Yeni Platonculuğu antik dünyanın sunabileceği en iyi felsefe olarak görür yalnızca, yaşama dair daha tatmin edici bir açıklamayı ise Hıristiyanlıkta bulur.²

Hıristiyanlığı benimsemesinden sonra bile, Plotinus ve Yeni Platonculuk Augustinus üzerinde etkili olmaya devam eder. Bu etkiye rağmen, Hıristiyanlığın bakış açısı ve öğretisi yalnızca Yeni Platonculuktan değil, antik dünyanın natüralist varsayımlarından da kopar. Roma İmparatorluğu'nun çöküş yıllarında Yeni Platoncu iki dünya -değişmez formların gerçek dünyası ve sürekli bir akış halindeki görünüşlerin dünyası- fikri, kişisel esenlik ve politik istikrar gibi amaçlara uygun bir araç olarak görülmekten çıkar.³ İznik formülün-

1 Augustinus 1988: XII. Kitap, 13-14. bölümler.

2 Augustinus 1961: VII. Kitap, 20. bölüm.

3 Hıristiyanlığın dördüncü yüzyılda Roma İmparatorluğu üzerindeki etkilerinin nedenleri hakkında detaylı ve etkileyici bir tartışma için bkz. Cochrane 1954.

den çıkan Teslis öğretisinin sonuçları düşünüldüğünde, metafizik açıdan da uygun görünmez. M.S. 325 yılında İznik'te, ilk Hristiyan imparator Konstantin'in topladığı piskoposlar konseyi Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun tek bir tözün üç hipostazı olduğunu kabul etti. 4. yüzyılın sonlarında, imparator Theodosius döneminde, bu formül Kilise öğretisi içinde iyice sağlamlaştı. "Hipostaz" teriminden de anlaşılacağı üzere, Hristiyan düşünürler teslis figürlerini Plotinusçu Bir, Akıl ve Ruh ile özdeşleştirmişlerdi. Ancak İznik formülü, Yeni Platonculuktan gelen, türümden daha az gerçekliğin meydana gelebileceği fikrini reddeder. Bu formül, teslis figürlerini ontolojik olarak eşitleyerek, Yeni Platonculukta madde ile formu tek bir doğada birleştirmeye hizmet eden türüm öğretisinin altını oyar. Tanrısal olanın türümü veya taşması olan bir doğa görüşünü bir yana bırakarak, yaratıcı Tanrı ile form ve maddeden ibaret yaratılmış doğal dünyayı birbirinden ayırır.

Tanrı, yoktan var etmiş olduğu doğal dünyanın dışında bir varlığa sahiptir. Augustinus, Tanrı'ya yaratma ediminin atfedilmesinin zamana ve ebediliğe dair birtakım sorunlar doğuracağını farkındadır. Tanrı'nın doğal dünyayı yaratmadan önce ne yaptığını sorar. Hatta Tanrı dünyayı kendi istenciyle var ettiyse, bu istenci değişmiş midir? Tanrı'nın istenci yaratılmış bir şey olmayıp onun tözünün bir parçası olduğuna göre, ancak ebedi değilse değişebilir. Bu durumda da farklı bir töz haline gelecek, yani olduğu şey olmaktan çıkacak, dolayısıyla da ebedi olmayacaktır. Başka bir yoldan gidilip, Tanrı'nın doğal dünyanın varlığını daima istemiş olduğu varsayılırsa, bu sefer de doğanın da daima var olmuş olduğunu söylemek gerekecektir. Augustinus bu alternatifi kabul edemez, çünkü böyle bir kabul, kurtuluş öğretisinin temellerini sarsacağı gibi, bir başlangıç olduğunu söyleyen Kutsal Kitap'la da çelişecektir.

Augustinus, bu zorluğu aşmak için, bunun ebediliğe dair bir yanlış anlamadan kaynaklandığını öne sürer. Zamanla, hatta varsa ebedi zamanla bile çelişen Yeni Platoncu ebedilik kavramını benimser.⁴ Augustinus'a göre Tanrı, nasıl doğanın dışındaysa ve ondan önce geliyorsa, zamanın da dışındadır ve ondan önce gelir. Zamanın kendisi yaratılmış bir şeydir, dolayısıyla ilk yaratma ediminden önce gelemez. Belirli bir olaydan önce neyin gerçekleştiğini sormak mantıklı olsa da, tüm olaylardan önce neyin gerçekleştiğini sormak mantıksızdır. Zaman yaratılıştan önce gelmediğine göre Tanrı'nın yaratılıştan önceki zamanda ne yaptığını sormak anlamsızdır. "Önce" zamana dair anlamıyla alınırsa, bu soru Tanrı'nın zamandan önce ne yaptığını sormak anlamına gelir. Tanrı'nın yaratılıştan önce atıl olduğunu söylemekse, hem zamanı hem de ebediliği yanlış anlamak demektir. Çünkü Tanrı ebediyen mevcut ve değişmezdir, yaratıcı olduğu için de geçmiş ve gelecek her şeyden, geçmiş ve geleceğin kendisinden de önce gelir. Tanrı zamanı önceler, ama zamansal bir öncelik değil, yaratıcının yaratılana önceliğidir bu. Tanrı zaman da dahil olmak üzere doğayı yoktan yaratır.

Bu yaklaşım, zamana nedensel bir güç atfeden Yeni Platoncu görüşle çatışır. Plotinus'a göre, zaman Ruh'un duyulara verili olan değişen dünyaya hareketi aktaran veçhesidir. Bunun aksine, *ex nihilo* yaratılış öğretisi aşamalı türüm fikrini terk eder. Tanrı doğadaki her şeyin var olmasının nedenidir. Doğanın maddesi ve formu, yaratılmış varoluşun soyutlamalarından ibarettir. Doğanın bütün veçheleri, zaman da dahil olmak üzere, varoluşları Tanrı'nın yaratıcı gücüne bağlı olan yaratılmış varlıklardır. "Bağlı" kelimesindeki metafor, yani yaratılmış varlıkların Tanrı'dan adeta sarkması, bu varlıkların Tanrı'nın gücünün etkileri olmaları bakımından nasıl da kırılğan olduklarını vurgulamaya yarar. Hare-

4 Bkz. bu kitapta IV. bölüm, "Ebediliğin doğası" başlığı.

ket de zaman da, Tanrı'nın istencine ve yaratıcı gücüne bağlı etkilerdir. Tanrı'nın istenci ve gücü daima mevcuttur, çünkü ikisi de varlıkların yalnızca varlıkta kalmaları için değil üretilmeleri için de gereklidir.

Zaman ve insan benliği: Augustinus⁵

Tanrı'nın doğadan ayrıştırılması ve evrenin *ex nihilo* yaratımı öğretisi, antik dönemi sonraki çağlardan ayıracak denli büyük bir değişime yol açar. Augustinusçu yaklaşım, doğanın görünüşlerden ibaret olduğuna dair klasik görüşü reddeder. Doğa, Tanrı'nın istencine bağlı olsa da, tözel ve gerçektir. Dolayısıyla, zaman da gerçektir, çünkü yaratılmış dünyanın bir parçasıdır. Yine de Augustinus'un kafası zamanın gerçekliği konusunda karışıktır. Aristoteles'in öne sürdüğü, daha sonra Septiklerin de zamanın varlığına dair şüphelerini dillendirmek için benimsediği türden argümanlar Augustinus'un da ilgisini çeker.⁶ Augustinus, öncelikle kısa ve uzun zamanlardan bahsettiğimize dikkat çeker. Fakat herhangi bir zaman aralığı, geçmiş ve gelecek şeklinde, iki kısma ayrılabilirdi için, yalnızca geçmiş ve gelecek uzatılabilir, şimdi asla uzatılamaz. Şimdi, uzatılamaz bir andan ibarettir. Uzatılabilseydi, şimdinin aralığının da geçmişe ve geleceğe bölünebilmesi gerekirdi. Oysa ne geçmiş ne de gelecek vardır, çünkü geçmiş geçip gitmiş, gelecek ise henüz gelmemiştir. Yalnızca şimdi ve şimdi olan vardır. Şimdi daima yokluğa geçiş halindedir; gelmekte olan yokluğu itibarıyla vardır sadece. Diğer bir deyişle, şimdi geçmiyor olsaydı zamansal bir şimdi değil, ebedilik olurdu. Ama bir şey ancak varsa uzatılabilir. Öyleyse, eğer geçmiş ve gelecek yoksa uzatılamazlar da. Sorun zamanın bir uzanım olmasıdır, gelgelelim zaman

5 Augustinus'un burada sunulduğu haliyle zaman hakkındaki görüşleri için, bkz. Augustinus 1961: IX. Kitap.

6 Bkz. bu kitapta III. bölüm, "Septisizm ve zamanın varlığı" başlığı.

ne artık var olmayan geçmişin ne henüz var olmayan geleceğin ne de uzanımı olmayan şimdinin bir uzanımı olabilir. Bu durumda zamanın gerçek olması olanaksız görünür.

Augustinus bu argümanın gücünü kabul etmekle birlikte, Septikleri takip etmeye ve bu akıl yürütmeyi zaman deneyimimizle çatıştırdığında askıya almaya istekli değildir. Kısaca iki olasılığı değerlendirir. Belki de yalnızca şimdi vardır. Ama bu fikir problemi önüne koymayı başaramaz, çünkü böyle bir şimdi geçip gitmeyecek, zaman da ebedilikten farklı olmayacaktır. Belki de bunun yerine, geçmiş ve geleceğin var olduklarını ama bizim için ancak kısmen verili olduklarını söylemek gerekir. Sonuçta, peygamberler geleceği görür, bizler de zihnimizde geçmişini görürüz. Bu ihtimaller Augustinus'u bizim kendi zaman deneyimimize odaklanmaya yöneltir. Bizler zamanı ölçebiliyoruz, sayabiliyoruz, süreleri kıyaslayabiliyoruz. Augustinus, Septiklerin yaklaşımına razı olmak yerine, hem onların argümanlarının ortaya koyduğu sınırları göz önünde bulunduran ama hem de zamanı nasıl ölçebileceğimizi açıklayan bir yorum geliştirmeye çalışır. Bunu yaparken, geçmekte olsa bile yalnızca şimdinin var olduğunu, geçmiş ile geleceğinses yalnızca zihnimizde var olduğunu kabul eder.

Zamanı ölçebildiğimize ve yalnızca var olan şeyler ölçülebildiğine göre, zamanın var olduğunu söylemek mantıklı görünür. Zaman var olurken, şimdi (ve şimdiki şeyler), durmaksızın, var oluşunun sona ereceği noktaya doğru ilerlemektedir. Neticede, zaman yalnızca gelip geçerken vardır. Ancak bu septik argüman, ölçüme uygulandığında, geçip gitmekte olan zamanı ölçmeyi olanaksız hale getirir görünür. Bir başlangıç ile son arasındaki süreyi ölçeriz. Bir sesin süresi, örneğin,⁷ ancak kesildiğinde ölçülebilir. Çünkü

7 Ses, süresi olan bir şeyin paradigmatik örneği olarak ilk kez burada kullanılmış olabilir. Bu örnek, algılanan seslerin mekânsal değil de zamansal olduğu yirminci yüzyılda daha önemli hale gelecektir. (bkz. XI. bölüm)

ses devam ederse, bir bitiş noktası olamaz ve bu durumda onu diğer sürelerin sesleriyle kıyaslayamayız. Sesin geçmiş kısımları artık mevcut değildir ve şimdinin de süresi yoktur. Geçip gittiği müddetçe şimdinin ne başlangıcı ne de sonu vardır. Buradan bakıldığında, bir sesin süresini ölçmemiz, hatta daha genel olarak zamanı ölçmemiz olanaksızlaşır. Ayrıca zamanı ölçmek standart bir zaman dilimiyle karşılaştırmayı gerektirir, ama bu zaman dilimi ne geçmiş ne de gelecek olabilir, zira geçmiş ve gelecek yoktur; şimdi de olamaz, zira şimdinin de süresi yoktur. Bir ses diğer bir sesteki iki kat daha uzun sürebilir. Birini diğeriyle ölçerken bunu kullanabilmek için, iki süreyi kıyaslayabiliyor olmamız gerekir, ne var ki bu iki süre de kıyaslanmalarına kalmadan yok olurlar.

Augustinus bu argümanların bir olasılığın önünü yine de açık bıraktığını fark eder. Zamanı yalnızca varken, yani geçip giderken ölçebildiğimize ve süre geçmiş ve geleceğin bir şekilde uzayabilmesini gerektirdiğine göre, geçmiş ve gelecek bir biçimde şimdi olarak var olabilmelidir. Bir sesin ardından bir diğeri geliyorsa, bunları kıyaslamak için ikincinin süresini belirlemeye çalışırken birincisini akılda tutabilmemiz gerekir. O halde geçmiş ve gelecek zihnimizde şimdi olarak var olabilir. Geçmiş artık mevcut olmayabilir, ama geçmişin ve geçmiş şeylerin izleri geçmiş duyuların anı imgelerinde var olurlar. Bu imgelerin kendileri vardır. Gelecek ve gelecek şeyler henüz var olmayabilirler ama onları, örneğin plan yaparken ve geleceğe dair şimdiki algılarımızla tahminde bulunurken, nedenler veya işaretler olarak düşünebiliriz. Öyleyse geçmiş ve gelecek var olmasalar bile, geçmiş şeylerin bir şimdisi (anı), şimdideki şeylerin bir şimdisi (algı) ve gelecek şeylerin bir şimdisi (beklenti) zihinde var olurlar. Bu unsurlar zihinde şimdi olarak var oldukları için, zamanı da bunların zihindeki gerilmelerini ölçerek ölçebiliriz. Zihin umduğu, beklediği ve hatırladığı ölçüde, geçmiş artabilir, ge-

lecek azalabilir. Uzun bir gelecek, der Augustinus, uzun bir gelecek beklentisidir, uzun bir geçmiş ise geçmişin uzun bir belleğidir. Beklenti azaldığı oranda bellek artar ve beklenen şey algıdan geçip hatırlanan şeye dönüşürken dikkat olduğu gibi kalır. Bu durum, bütün bir hayat ya da hayatın herhangi bir kısmı için de geçerlidir.

Augustinus böylece septik paradoksların üstesinden ustalıkla gelir. Yalnızca şimdi gerçek olsa ve şimdinin hiçbir uzanımı olmasa da, zaman gerçektir ve ölçülebilirdir, zira insan ruhunun bir özelliği olarak, zaman şimdidir ve onun uzanımı, zihnin bellek ve beklentide gerilmesidir. Zamanın bu şekilde kavranması, dünyanın bir yaratım olduğu öğretisiyle de uyumludur. Yaratımdan önce zaman olamaz. Zaman, yaratılmış insan ruhunun bir özelliği olduğu için dünyayla eşzamanlı yaratılmıştır. İnsanlar sonlu varlıklar olarak yaratılmış dünyayı ancak bir şeyleri bekleyerek, algılayarak ve anımsayarak bilebilirler. O halde zaman bilginin bir koşuludur.

Augustinus bu durumda her insan için farklı bir zaman olacağını kabul etse de, bu sonuç zamanın bir yanılsama, bir sanı ya da istence bağlı olması anlamında öznel bir şey olduğu anlamına gelmez. Aksine, insan ruhunun zamansal oluşu onun evrensel ve asli bir gerçeğidir. Augustinus böylece yeni bir öznellik anlayışı ortaya koyar. Antik dünyada insan ruhunun özel bir statüsü yoktu; diğer tüm varlıklar gibi, madde ve formun belli bir varyasyonundan ibaretti. Ancak bu görüş, yaratılmış dünya ve kurtuluş anlatısıyla birlikte sürdürülemez hale gelir. İnsanlık birde üç olan Tanrı'nın (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) suretinde yaratılmıştır. Bu yüzden teslis inancının insana uyarlanmış biçimlerine Augustinus'un önerdiği psikolojide sıkça rastlanır. Augustinus Tanrı'nın ebedi varlığı, mutlak bilgisi ve sevgisinden oluşan üçlü tözünü insan benliğinin yapısına bellek, zekâ ve istenç olarak

yansıtır. Augustinus'a göre, bellek geçmiş deneyimlerin bir deposundan ibaret değildir, bellek apriori hakikatleri, ahlak, benlik ve Tanrı'ya ilişkin hakikatleri içerir; kısacası, bellek yalnızca deneyimin değil varlığın deposudur. Bizim olumsal varlığımız Tanrı'nın ebedi varlığının bir imgesidir. Benzer şekilde, zekâmız da Tanrı'yı yansıtır ve onunkine bağlanır. Tanrı tüm yaratımları değişmeksizin bilir. Bilgisi insan zihninkine benzer, her-şeyi-bilen bir zihin bile değişmek ve gelip geçen şimdiyle meşgul olmak zorundadır. Tanrı ise meydana gelen her şeyde ebediyen mevcut olduğu gibi etkindir de. İnsan bilgisi geçmiş deneyimlerin bir ürünü değil, insan zihninin tanrısal ışıkla aydınlanmasıdır. Son olarak, tanrısal istenç hiçbir zaman değişmezken, insan istenci kendi meselesini kendi öngörmek zorundadır. Ama gelecekteki bu mesele istencin yönetimi altında değildir, istencin kendisi de insan zamansallığının bir safhasıdır. Beklentimizin bir öneminin olup olmadığı tamamen Tanrı'nın etkin varlığına bağlıdır; tanrısal yardım olmadan bocalar, kararsız kalırız. Teslis analogisi insan ruhunda -belleğin geçmişi, zekânın şimdiyi, istencin de geleceği oluşturduğu- zamanın unsurları olan geçmiş, şimdi ve gelecek olarak var olur.

Zamanın insan öznesinin bir vechesi olması fikri, Augustinusçu Hristiyanlığın merkezinde yer alan kurtuluş anlatısını öne çıkarır. Ruh zamanda kurtulur ya da kaybolur. Yaratılmış şeyler zamansal oldukları için değişir ve yokluğa doğru meylederler; yalnızca ebedi varlık, saf bir mevcudiyet olarak, değişmez bir varoluşa sahip olabilir. Zaman ve zamansal varlık yalnızca gelip geçen, yani olmamaya meyleden bir şimdi olarak var olabilir. Düşmüş bir yaşam, kısmen, savrulmalarla harcanmış bir yaşamdır.⁸ Böyle bir yaşam geçmişte neyin olup bittiği ile gelecekte de neyin olup biteceği-ne dair kaygılar arasında bölünmüş bir yaşamdır. Geçmişten

8 Augustinus 1961: XI. Kitap, 29. bölüm.

geleceğe doğru ilerleyen ömür, kendi yok oluşuna doğru gitmektedir. Dolayısıyla zihnin zamansal gerilmesi gelip geçici yaratılmış varlıklara odaklanır. Bellekte veya istencin etkinliklerinde geçmişe veya geleceğe yönelen bir ruh günah işler, çünkü varlıktan yoksun bir şeye yönelmiştir. Kurtuluş ancak zihin ebedi şeylere odaklanırsa mümkündür. Yaratılmış hiçbir şey Tanrı'yla birlikte onun gibi ebedi olamaz,⁹ ama ruh sadece Tanrı'yla ilgilenmek suretiyle ebediliğe benzer daimi bir mevcudiyete erişmeyi başarabilir. Zamanın aksine, daimi mevcudiyette ne geçmiş ne de gelecek vardır; ama tıpkı zaman gibi, varoluşu Tanrı'ya bağlıdır. Ebedilik gibi daimi mevcudiyet de gerçek bir varlığa – tamlığa sahiptir. Kurtuluş anlatısının bir parçası olarak, yaratılmış insan yaşamı zamanın tamlığına yönelir. İnsan, sınırlı doğası izin verdiği ölçüde, Tanrı'nın ebedi ve değişmez varlığını temaşa ederek ve dünyadaki yaşamın savuruculuğundan kaçınarak ebedi yaşamdan pay alır. Tanrı'yı temaşa etmek bu sınırlı doğayı yetkinleştirir ve insanın değişkenliğini dizginler.¹⁰

Tanrı'yı temaşa ederek kurtuluşa ulaştığında zihin yaratılmış dünyadan yüz çevirir, ama zamanın geçişinde beliren de bu dünyadır. Augustinus doğal dünyanın yalnızca bir görünüş olduğunu reddederken, onun gerçek ama bağımlı varoluşunu vurgulamaktadır. Yine de yaratılmış dünya insana anı, algı ve beklenti aracılığıyla görünür. Böylece zihin yaratılmış doğaya açılır, onun zamandaki değişimlerini algılar. Zaman yalnızca insan ruhunun değişimi idrakinde var olur. Plotinus da zamanı ruha yerleştirir, ama Augustinus'a göre, görünüşlerin ebedilikten türümü olmasa, zaman Ruh'un yaşamı olamaz. Yaratılış öğretisi fenomenleri doğanın zihne belirmesi olarak yeniden tanımlar. Zaman, zihin ile doğa

9 Augustinus 1988b: IV. Kitap, 18. bölüm; XV. Kitap, 26. bölüm.

10 Augustinus 1961: XII. Kitap, 11. bölüm; daha detaylı bir açıklama için, bkz. R. Jordan 1955.

arasındaki sınırdaki doğadaki değişimin algıya verilmiş olmasının koşulu olarak durur.

Yeni gelişen bakış açıları

Augustinus yaratılmış dünyayı öncelikle kurtuluş dramasının oynanacağı tarih sahnesi olarak ele alır. Ancak böyle bir yaklaşım, zaman insanlık tarihini ve bu tarihin kişiler üzerindeki etkilerini kapsadığı sürece olanaklıdır. Zamanı öznel yönüyle açıklayan teori, bu kurtuluş draması için yeterli olsa bile, geç ortaçağ düşüncesi zamanı baskısını giderek arttıran yaratılmış dünyayla ilişkisi içinde açıklayan kuvvetlerin etkisi altına girecektir. Augustinus zamanın doğadaki nesnel temeliyle ilgilenmemekle birlikte, zamanın değişimi gerektirdiğini kabul eder. Doğada değişim formsuz maddenin farklı formlar almasıyla meydana gelir. Fakat değişim zaman için yeterli değildir. Formsuz madde zamanda değildir,¹¹ formların değişimi ise ancak form ölçülebildiği sürece zamanda gerçekleşir. Değişim zamanın zorunlu koşuludur, zihnin gerilmesi ise onun ölçüsüdür. Augustinus bu noktada, ruhun oynadığı role vurgu yaparken Aristoteles'in görüşüne yaklaşır. Zamanın onu ruh açısından önemli hale getiren özellikleri sonlu bilincin deneyimlerini gerektirir. Aristoteles gibi Augustinus da zamanın birliğini ruhun etkinliğine atfeder.

Augustinus, Plotinus gibi ve Aristoteles'in aksine, zamanı hareketin bir veçhesi olarak düşünmez. Zaman fiziksel düzene ait değildir. Kendinde bir zaman yoktur, yalnızca değişen varlıklar arasında, ölçüldüğünde zamansal hale gelen bir ilişkiler alanı vardır. Zaman göklerin hareketlerinden ibaret olamaz, çünkü zaman herhangi bir hareketi ölçebilir ve bu hareket göklerin hareketi dursa ya da ortadan kalksa da sürebilir. Ayrıca hareketi zamanla ölçtüğümüz için, Au-

11 Augustinus 1961: XII. Kitap, 9. bölüm.

gustinus zamanın herhangi bir hareket olduğunu da reddeder. Zaman hareketi ölçer ve bir şeyin ölçüsü ölçtüğü şeyle aynı olamaz. Bir hareketin süresini ölçmek için, başladığı ve sona erdiği zamanı algılamamız gerekir. Bundan sonra, onu birtakım standart zaman aralıklarıyla karşılaştırmamız gerekir. Bir zaman aralığının bir standart olarak işlev görebilmesi içinse, verili herhangi bir hareketten bağımsız olması gerekir, zira herhangi bir cisim sabit kalsa bile zaman akmaya devam eder. Zaman şu ya da bu değişimi gerektirmekle birlikte, ne belirli bir harekettir ne de hareketin bir vechesidir. Neticede zaman hareketi ölçtüğü kadar dinginliği de ölçer. Augustinus'un zamanı hareketten ayırt etme girişimi, modern mutlak zaman anlayışını oluşturacak olan bir dizi gelişmenin ilk uğrağıdır.¹²

Gerek tanrısal bir yüklem gerekse de kurtuluş olanağının bir vechesi olarak, ebediliği anlamak ortaçağın dini geleneklerinde son derece önem kazanacaktır. Zaman öncelikle ebediliğin doğasına ilişkin sorular aracılığıyla bir tartışma konusu haline gelecektir. İslam, Hıristiyan ve Yahudi geleneklerine mensup ortaçağ düşünürleri antik düşünürlerin görüşlerinden hayli beslendiler ve zamanın doğasını tartışırken çoğunlukla Yeni Platoncu ve Aristotelesçi açıklamaları tekrar ettiler. Ama burada özellikle iki istisnayı anmamız gerek. Birincisi, Ebu'l Hüda (846) ve diğerlerinin atomcu zaman anlayışıdır.¹³ Erken dönem İslam düşüncesi tanrısal vahiy anına, insanın kalbindeki bu bölünemez elem ve kesinlik anına odaklanır. Bu an duyurduğu geleceğe işaret ederek geçer; ebediliği zamanda açığa vurur. Bu görüş Augustinus'un öznel zaman anlayışıyla da benzerlik gösterir. Fakat atomcu zaman görüşünün merkezinde yatan, vahiy anında sürenin

12 Bkz. bu kitapta VI. bölüm, "Mutlak Zaman: Newton" başlığı.

13 Massingnon 1951; ayrıca bkz. "Moderniteye geçiş" başlığında, Bonet ve Canonicus hakkındaki kısım.

örtük bir biçimde geçersiz kılınması hamlesi, İslam içinde yaygın olarak benimsenmiş değildir. İslam zamanı ve sonsuzluğu daha ziyade aynı gerçekliğin iki yüzü olarak kabul eder.¹⁴ İkinci istisna ise, zamanın yaratılıp yaratılmadığı sorusuyla ilgilidir. Gazali (1058-1111) gibi düşünürlere göre, zaman sonsuz ve ezelidir, Tanrı ise yaratacağı anı kendi isteğine göre seçmiştir. Mevlâna Celalettin Rumi (1207) gibi bazı diğer düşünürlere ise, Augustinus'un zamanın kendisi bilincin bir veçhesi olarak yaratıldığı için zamanda bir yaratım olamayacağı görüşünü benimsemişlerdir.

Atomcu zaman anlayışını benimseyenlerin yarattığı görüş ayrılığı bir yana bırakılırsa, çoğu İslam düşünürü Aristoteles'in zaman anlayışının farklı bir biçimini öne sürmüştür. Bu düşünürlere genellikle zamanın sonsuzluğunu olumlamanın yanı sıra, mutlak ebedi süreyi bu sürenin nicel olarak sayılmasından ayırır. Ruh süreyi sayılandırır, ama bu düşünürlere bunun zamanı ne ölçüde gerçekdışı kıldığı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Farabi (872-950) ve İbn Sina (980-1037) sürenin tüm bölünmelerinin, sürenin hayali bir şekilde anlara ayrılmasından kaynaklandığını öne sürer. Daha sonra gelen İbn Rüşd (1126-1198) süreyi, ruhun sayılandırmasıyla edimselleşen, hareketteki bir potansiyel olarak ele alır. Ruh her harekette zamanı algılar, çünkü hareketi algılamak demek varlığımızı değiştirmeye muktedir bir gerçeklik içinde algılamak demektir. İbn Rüşd aynı zamanda tüm hareketlerin nedeninin gökkürenin hareketi olduğu görüşünü benimser. Buna göre, zaman hareketin bir veçhesidir. Ruh, zamanı başka hareketlerde yalnızca dolaylı olarak ve rastlantı sonucu algılar.

Aristoteles'in çalışmalarının 12. yüzyılda İslam kaynakları üzerinden Hristiyan Avrupa'ya taşınması, modern mutlak zaman anlayışını doğuracak olan iki eğilimin önünü

14 Sharif 1966: 1113; ayrıca bkz. Wolfson 1919.

açar: Birincisi, zaman harekete nazaran öncelikli hale gelir; ikincisi, zaman bağımsız bir matematiksel değişkenle temsil edilmeye başlar. Birinci eğilim, zamanın hareketle ilişkisinin koparılmasıyla sonuçlanır.¹⁵ Augustinus'un zamanı ruhun bir veçhesi haline getirmesinin yol açtığı ayrılık üzerinde daha önce durmuştuk. Buna karşılık, Aristoteles'in sayıya dayandığı zaman tanımı Albert Magnus'ta (1206-1280), sayının *sui generis* olması nedeniyle, zamanın ruhtan bağımsız olduğu düşüncesini uyandırır.

1277 yılında Piskopos Tempier'in 219 felsefi ve teolojik önermeyi sakıncalı ilan etmesiyle birlikte, John Duns Scotus (1265-1308), zihnin dışında bir gerçekliğe sahip olan (Augustinus'ta olduğunun aksine) ama gökküre hareketine son verse dahi hareketlerin sürmesini mümkün kılan (İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumunun aksine), şeylerin içerdiği potansiyel bir zamandan bahseder. Tempier, İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumunu hatalı ilan ederken, Tanrı'nın başka hareketlerin olduğu başka dünyaları yaratabileceğini ve küreyi bir bütün olarak hareket ettirebileceğini gerekçe gösterir. Potansiyel zaman, hiçbir hareketin olmadığı durumda bile var olmayı sürdürür. Scotus, doğanın, hiçbir edimsel değişim olmadan var olsaydı bile, belli şekillerde etkin olma potansiyeline yine de sahip olacağını ortaya koyar.¹⁶ Bu potansiyel zaman bilinebilirdir ve tüm hareketi ve dinginliği onunla ölçebiliriz. Zaman, hareketin zımnen içerdiği ardışıklığın düzenliliği ve tekdüze hızı için bir standart işlevi görür. Potansiyel zaman, nesnel olmakla birlikte, edimsel varoluştan yoksundur. Farklı formel özellikler taşıyan ve bu formelliklerin ölçülebilir zamanda edimselleşmesinin yakın nedeni olan virtüel bir gerçekliğe sahiptir. Virtüel zaman

15 Bu gelişmeler üstüne daha detaylı bir tartışma ve orijinal metinlerden seçmeler için, bkz. Duhem 1985.

16 *Quaestiones Quodlibetales* XI, Duhem 1985 içinde.

kendinde sürekli ve ardışıktır, edimsel olarak farklı olan hiçbir parçası yoktur. Bu parçaları yalnızca virtüel olarak içerir; bu parçalar ise ancak edimselleşmelerinde birbirlerinden farklı hale gelir. Bu anlamda, varlık tekkeslidir; tek sesle konuşur. Zaman hareketlerin parçalarının formel bir ardışıklığıdır ve ölçüme tabi kaldığında belirli bir nicelik olarak edimselleşir. Öyleyse ölçülmüş zaman, sürekli ve süreksiz büyüklüklerin bir bileşimidir.¹⁷

Potansiyel zaman harekette edimselleşir ve ölçülerek nicelendirilir. Ruh yalnızca ölçümün gerekli bir koşulu olarak işlev görür. Augustinus'a karşıt olarak, Ockhamlı William (1349) ruhtaki hareketi algılamadan da zamanı algılayabileceğimizi iddia eder, çünkü zamanı herhangi bir değişimde algılayabiliriz. Ama ruhtan potansiyel zamana doğru bu geçiş, Aristoteles'in zamanın hareketin bir veçhesi olduğu görüşüne geri dönmek anlamına gelmez. Zamanı herhangi bir harekette algılayabiliyorsak, öyleyse gökkürenin hareketine ait olması yalnızca olumsaldır. Bu olumsuzluk fikri, geç ortaçağın zaman düşüncesine rehberlik eden şu soruya yol açacaktır: Doğanın mutlak bir saati var mıdır? Eğer zaman herhangi bir harekete yalnızca olumsal olarak aitse, hangi hareket diğer hareketleri ölçmeye yarayan bir standart işlevi görebilir? Böyle bir standart olarak kullanılacak herhangi bir hareket sürekli, düzenli ve değişmez olmalıdır. Buradaki asıl soru, böyle bir hareketin doğada var olup olmadığı ya da bizim rastlantısal bir hareketi bir standart olarak seçmemizin bu hareketi genel kabul olarak tekdüze kılmaya yetip yetmeyeceğidir. Ockham kürenin hareketinin tamamen düzenli olmayabileceğini teslim etmesine rağmen, bunu doğal bir saat olarak kabul eder. Ona göre, ruh kendini hareket et-

17 Virtüel varoluş hakkında, bkz. Duns Scotus 1975: *Lectura I*, d.2, n.272, ve *Terimler Dizisi*, s. 538; ayrıca Hyman ve Walsh 1983: 622-624. Peter Aureol (1280-1322) zamanın ölçümle edimselleşmesini ayrıntılı bir şekilde ele alır (Duhem *a.g.e.*)

tirmek zorunda değildir, bununla birlikte herhangi bir değişimi algılar algılamaz ideal bir zaman oluşturur. İşte bu ideal saat günlük hareketin tekdüzeliğini fark etmemizi sağlar ve dolayısıyla bir standart işlevi görür.

Fakat Ockham tamamen kavramsal bir ideal saatin bir ölçüm standardı olarak nasıl işlev göreceğine dair herhangi bir açıklama sunmaz. Ockham'a karşı çıkanlar, genel kabul olarak kürenin hareketini standart saat olarak kabul ettiğimizi iddia ederler.¹⁸ Bir standart olarak işlev gördüğüne göre, kürenin hareketi ne hızlı ne de yavaş olabilir. Bir kere seçildiğinde, tanım gereği, hareketi sürekli, düzenli ve değişmezdir; yani bu zamandır ve dolayısıyla zamanla ölçülemez. Bir standardın seçilmesi, diğer hareketlerin tekdüzeliğini belirlemeyi de mümkün kılar. Standart saatin genel kabul görmesine rağmen, bu düşünürler yine de doğal saatlerin varlığını kabul ettiler. Çünkü seçilebilecek herhangi bir hareket, o hareketin içkin özelliklerinden dolayı sergilediği bir ardışıklık oranına sahiptir. Her hareket standart saat olarak işlev göremez, ancak fiziksel bir nedenin ardışıklık oranını müdahale edip değiştiremediği hareketler bu işlevi görebilir. Bu görüş, ardışık hareketin süresini ölçümün standartlaştırılmasından ayırarak da olsa, zamanın hareketle olan bağıını yine de korur.

Ockham, hareketi belirli cisimlerden soyutlamış olsa bile tümüyle soyut bir zaman kavramına varmamıştı. Nicholas Bonet (1343), zamanın doğal varlığı ile matematiksel varlığı arasında bir ayrıma giderek bu soyutlama sürecini devam ettirir. Bonet'e göre, doğal zaman bütün hareketlerin süresinde vardır. Zaman şu ya da bu harekette olmakla birlikte, bu varoluşu olumsal ya da ilinekseldir. Herhangi bir hareketin gerçekleşmesi az ya da çok zaman alabilir ve tek

18 Bu konuda Ockham'a karşı çıkanlar, Franciscus de Marchia (1285-1328) ve John Buridan'dı (1300-1358).

bir zaman da yoktur doğada. Ne kadar hareket varsa o kadar da zaman vardır. Doğal zaman bile hareketin bir özelliği değildir. İki hareketin ortak şimdisi hareketlere dışsaldır. Her hareketin şimdisi, (geç Platoncu görüşle uyumlu olarak) kendi anlık durumunun Tanrı'nın ebediliğiyle bir-arada-varoluşuna dayanır. Bu dünya olumsal bir yaratı olduğundan ve diğer dünyalar da olanaklı olduğundan, hiçbir hareket ilk ya da öncelikli olduğu iddiasında bulunamaz. Zihnin dışında her hareket kendi şimdisine ve dolayısıyla da Tanrı'yla kendi bir-arada-var-oluşuna sahiptir. Doğal varoluş açısından, tüm zamansal şeyler için biricik bir zaman yoktur. Fakat matematiksel bakış açısından, tüm zamansal şeyler için tek bir zamandan bahsedilebilir. Matematiksel zaman madde ve hareketten soyutlandığında, zamanların doğal çokluğu ortadan kalkar. Zaman, madde ve hareketten soyutlanmış matematiksel bir soyutlama olarak, birlik içinde olan kavramsal bir varoluşa sahiptir. Matematiksel zaman kavramı, zamanın ardışık düzenini tüm madde ve hareketlerden ayrı düşünür ve böylece değişmez ve devinimsiz tek bir zaman çizgisi varsayar. Bu soyutlama zamanın gerçekliğini yanlışlamaz, sadece onu matematiksel bir bakış açısıyla kavrar. Öyleyse zamanı gösteren mutlak saat sadece matematiksel ve kavramsal bir gerçeklik olarak vardır.

Mutlak zaman anlayışını doğuracak olan ikinci eğilim, zamanı hareketin hareketten önce gelen bağımsız bir değişkeni olarak ele alan matematiksel tekniklerin gelişimidir. Antik düşünürler hareketi mekânsal ve zamansal bileşenlerine ayırıp çözümlememişti. Stratos ve Boethius (M.S. 480-524) gibi mutlak mekân ve zamanın ilk savunucuları da zamanı hareketten bağımsız olarak düşünmüş olabilirlerse de, zamanı ve hareketi işlevsel değişkenler olarak ele alabilecek matematiksel araçları geliştirememişlerdir. 14. yüzyılın başında Marchiali Fransiscus, zaman ile yer arasında bir

benzeşim öngörür. Gökkürenin zamanı ve hareketinin diğer zaman ve hareketlerle ilişkisini, bir taşıyıcının bu taşıyıcının içindeki cisimle olan ilişkisiyle karşılaştırır.¹⁹ Zaman ile mekânın benzeşimi ve taşıyıcı modeli sayesinde, zaman hareketten soyutlanmaya başlar, böylece matematiksel bir değişkenle temsil edilen mutlak zaman anlayışına doğru küçük bir adım atılmış olur.

Thomas Bradwardine'den (1328) başlayarak, Oxford Merton College'daki düşünürler yeğinlikli niteliklerin geometrik olarak incelenmesine odaklandılar. Bradwardine, fiziksel ilişkisellikleri sistematik olarak ifade etmek için matematiksel orantıları kullanan ilk kişidir. Daha sonra diğer Mertonlular bu yaklaşımı daha da geliştirdikleri gibi, anlık hız kavramını ortaya atarlar. Antik düşüncenin harekete tanıdığı önceliği yadsıyarak, hızı yeğinlikli bir nitelik olarak ele alıp zaman ve mekân bağımsız değişkenlerinin bir oranı olarak ifade ederler.²⁰ İtke teorisini geliştirmesiyle bilinen Nicolas d'Oresme (1382) yeğinlikli nitelikleri ya da kendi deyişle "formların enlemleri"ni geometrik olarak inceler. Bir nitelikteki değişiklikler, aynı niteliğin niceliksel eklenmeleri olarak ifade edilebilir ve bir çizgiyle gösterilebilir. Bir hızdaki değişim oranı, örneğin, zamanın uzayışını gösteren bir ana hat, yani bir boylam ile bu boylam üzerinde farklı hız yeğinliklerini gösteren farklı uzunluktaki dikey çizgiler, yani enlemlerle geometrik olarak temsil edilebilir. Bu dikey çizgilerin tepe noktalarını birleştiren eğri, yeğinlikteki değişimleri gösterir.²¹ O halde zaman, uzanımı bir çizgiyle temsil edilebilen sürekli bir ardışıklıktır. Zaman süreklidir, yeğinliği değişmez. Bu durumda hız, yeğinliği zamana göre değişebilen bağımlı bir değişkendir. Ama bu, zamanı hare-

19 Duhem 1985: 321-323.

20 Clagett 1959: 199-222.

21 Daha detaylı bir çalışma için, bkz. Clagett (1968) ve bu gelişmelerin Whitrow'daki (1980: 120-128) özeti.

ketten tamamen kurtarmaya yetmez. D'Oresme hâlâ zamanın hareketin bir veçhesi, yani kesintisiz ardışıklığı olduğu görüşündedir. Yine de hızın bağımsız bir değişkeni olarak zamanın bu geometrik incelenişi, Kartezyen koordinatların ilk habercisidir. Bu zaman kavramı, Bonet'in soyut matematiksel zaman kavramıyla birlikte düşünüldüğünde, Newtoncu mekaniğin mutlak zamanının özelliklerini kazanmaya başlayacaktır.²²

Ara söz: toplumsal ve tarihsel etkenler

Çeşitli sosyokültürel etkenler ortaçağda mutlak bir zaman anlayışına doğru gidişin önünü açtı. Günün saatlere bölünmesi uygulaması, altıncı yüzyılın başları gibi erken bir tarihte Benedikt manastırlarında başladı. Keşişlerin olabildiğince toplu halde ibadet etmesi gerektiğinden, ibadet zamanlarının sıklığı günlük doğal olayların sıklığını aşar hale geldi. Aziz *Benedikt* Düsturu,²³ günü kilise tarafından belirlenmiş sekiz saate ayıran bir zaman çizelgesi ortaya koydu. Böylece diğer tüm gündelik faaliyetler bu saatlere göre düzenlenmeye başladı. Öncelikle yaklaşık kırk bin manastırda, daha sonra giderek başka alanlarda da hayatı bu çizelgeler düzenlemeye başladı. Günü soyut birimlere bölen bu çizelgelerle, soyut zaman gündelik pratiğin bir konusu haline geldi. Çizelge, hayatın düzenlenmesinin temel aracı olarak işlev görmeye başladı.²⁴ Bununla birlikte gündüzün uzunluğundaki değişim, mevsim değişikliklerine bağlı olarak saatlerin uzunluğunu da çeşitlendirdi. Denklığı kurmak için, çizelgeyi uygun şekilde değiştirmek gerekti. Ortaya çıkan bu yeni gereklilik, mekanik saatlerin gelişimiyle de yakından ilişki-

22 Newtoncu mutlak zaman anlayışı VI. Bölümde tartışılıyor.

23 Bir başkeşişin yetkesi altında toplu halde yaşayan keşişler için 516 yılında yazılmış ilkeler kitabı. (ç.n.)

24 Benedikt çizelgesi için, bkz. Zerubavel 1981: 31-69; ayrıca bkz. Mumford 1934: 12-18.

lidir, zira ışık ve sıcaklıktaki değişimler bu saatler üzerinde çok az etkilidir ve bu etkilenmeyen düzenlilikleri, çizelgelerle değişiklik yapma ihtiyacını ortadan kaldırır.

Çark ve eşapman mekanizmasının bulunduğu ilk saatler Avrupa'da manastır ve katedrallerde on dördüncü yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandı.²⁵ Bunlar, zamanı tam olarak eşit soyut birimlere bölen ilk aygıtlardı. Soyut yekpare zamanın gelişiminin mekanik saatlerin gelişimiyle aynı tarihsel döneme denk gelmiş olması bu yüzden tesadüf olmasa gerek. Mekanik saatler zamanı gökkürenin hareketinden bağımsız olarak ölçerler. Bu gelişme, artık herhangi bir hareketin de standart zaman ölçüsü olarak kullanabileceği görüşünü güçlendirmiştir. Gerçekten de, doğal bir zaman standardının mutlak bir saatin varlığı açısından tartışılması önemlidir. Ayrıca mekanik saatler saatin kaç olduğunu ve belirli bir süre boyunca ne kadar zaman geçtiğini kesin olarak tespit etmeyi kolaylaştırmıştır. Böylece zamanın uzunluğundan vs. bahsederken mekânsal metaforların kullanılması eğilimi daha da güçlenmiştir. Mekanik saatlerin farklı zamansal aralıklar arasında niceliksel kıyaslamaları kolaylaştırması, zamanı geometrik olarak temsil etme eğilimini doğurmuştur.

Zamanın artık büyük bir hassasiyetle ölçülebilmesi, on dördüncü yüzyılda dokuma endüstrisindeki işçi-işveren anlaşmazlıklarının da bir parçası haline gelecektir. İşverenlerin işçilere parça başı yerine çalışma saatlerine göre ücret ödemeye başlamasıyla birlikte, çalışma saatlerinin belirlenmesi ve doğru bir şekilde ölçülmesi de tartışma konusu haline gelir.²⁶ Aslında zamanın bu ekonomik olarak tartışmalı özelliğinin kökleri Augustinus'un ruhtaki tanrısal bir yaratım olarak zaman görüşünde bulunabilir. Benedikt

25 Mekanik saatin tarihi için, bkz. Cipolla 1978; Landes 1983.

26 Landes 1983: 72-76.

tarikatinın düsturu, Augustinus'un kurtuluşun Tanrı'nın ebediliğini ibadet yoluyla temaşa etmeye ayrılan zamanın olabildiğince artırılmasından geçtiği yönündeki görüşüyle de uyumludur. Buna göre, zaman Tanrı'ya aittir; zamanı başka şeylerle oyalanarak çarçur etmenin günah sayılması, tefeciliğin de günah olduğunu gösterir. Kilise, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda önemli bir mesele haline gelen tefeciliği Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suç olarak kabul eder, çünkü borç verilen paradan sırf belli bir zaman geçti diye faiz almak bir çeşit hırsızlıktır. Tefeci faiz alarak aslında Tanrı'ya ait olan zamanı çalar. Hiçbir şey üretmeden, kendisine ait olmayan zamanı satarak kâr elde eder.²⁷ Dolayısıyla, çizelgeler ve saatler zamanın nesnel ve soyut matematiksel boyutlarının gelişmesine yol açarken, emek ve kârla ilişkili ekonomik meselelerse zamanın öznel boyutunu oluşturmaya başlar.

Moderniteye geçiş

Sürekli niceliklere olan vurgusu nedeniyle atomcu zaman anlayışı geç ortaçağda hiç tutunamadı. Bunun tek istisnası, Ockham, Nicholas Bonet ve Joannes Canonicus'un (1329) takipçileridir. Atomculuk bu düşünürlerin hareketin anlık durumlarını düşünebilmesini sağlamıştır. Bradwardine'den Galileo'ya kadar pek çok düşünür ise, anlık hızları, bir hareket şu yönde değil de bu yönde seyrederse neler olabileceği açısından, yani yalnızca karşıolgusal olarak düşünebilmişlerdi. Bonet ve Canonicus bile zamanın sürekliliğini kabul etmiştir; önemli olansa, her ikisinin de doğal zaman ile kavramsal zaman arasında keskin bir ayrıma gitmesidir. Bonet, doğadaki gerçek zamanın süreksiz olduğu, bölünemez parçalara sahip olduğu ve temelinin harekette bulunduğunu, oysa zihinde zamanın sürekli ve sonsuzca bölünebilir olduğunu ileri sürer. Canonicus bu fikri tersine

27 Bkz. Le Goff 1988: 39-41.

çevirir, doğada zamanın sürekli ve akış halinde olduğunu, zihninin ise bu akışı süreksiz kesilmeler haline getirdiğini söyler.²⁸ Her halükârda, Bonet ve Canonicus'un ortaya koyduğu bu ikilik, hareket halindeki cisimlerin doğal dünyası ile öznel durumlar arasındaki ayrımın giderek belirginleştiğinin bir göstergesidir.

Ortaçağ, zaman felsefesi açısından antik dünyadan modern dünyaya bir geçişi temsil eder. Modern yaklaşımlardaki birçok unsurun, özellikle zamanı hareketten ayrı ve ondan önce gelen bir şey olarak kavrama eğiliminin, Yeni Platonculukla birlikte geliştiğini gördük. Her geçiş döneminde olduğu gibi, bir yandan yüzler hâlâ geçmişteki yaklaşımlara dönüktür, bir yandansa sonraki aşamanın unsurları kendilerini belli etmeye çoktan başlamıştır. Modern felsefenin karakteristik temaları bu değişimler sayesinde oluşmuştur. Örneğin, modern düşüncenin öznelliğe olan ilgisi, Augustinus'ta gördüğümüz ruhun öznel zamanı fikrinden gelişir. Augustinus zamanın hareketten bağımsız olduğunu, öznel zamanın hareketin ölçümü için mutlak bir standart sağladığını, zamanın ruhun bir gerilimine karşılık geldiğini ve fiziksel dünyanın değiştiğini, dolayısıyla da ardışık olarak bir durumdan başka bir duruma geçtiğini iddia eder. Bu son iddianın diğerleriyle uzlaştırılması pek kolay değildir, öyle ki bu iki yön, ancak hem hareketin bağımsız bir değişkeni hem de mutlak bir akış olarak nesnel zaman şeklindeki modern anlayışın gelişimiyle birlikte, birbiriyle tutarlı hale gelecektir. Newton fiziğinin nesnel matematiksel zamanı da, hareket ile zaman arasındaki bağların giderek gevşemesi ve doğayı açıklayan matematiksel tekniklerin gelişmesinin bir sonucu olacaktır.

28 Yirminci yüzyılda da benzer bir tartışma sürdürülecektir. (bkz. X ve XIII. bölümler)

VI. MUTLAK VE İDEAL ZAMAN

*Mekânın derinliği, zamanın
derinliğinin alegorisidir.*
Charles Baudelaire

René Descartes'la birlikte (1596-1650) nesnel cisimler ile öznel durumlar arasındaki ayrım, farklı türden tözler arasında bir düalizme dönüşür. Bu tözlerden her biri, özsel bir niteliğin kipleşmelerini ortaya koyabilir yalnızca: Cisimler özü itibariyle uzamlıdır, zihin de özü itibariyle düşünür. Descartes, zaman ile süreyi birbirinden ayırsa da, bunlar sadece zihin ile beden arasındaki farka göre ayırt edilmezler. Gerek zihinsel gerekse de fiziksel tözler süreye sahiptir. Süre, yaratılmış bir tözün varlığını sürdürme derecesidir. Tanrının nedensel etkinliği, yalnızca yaratılmış bir tözün varlığa gelmesi için değil, varlığını sürdürmesi için de zorunludur.¹ Diğer yandan, Descartes zamanı hareketin ölçüsü olarak ortaya koyan geleneksel görüşü

1 Descartes 1972: c. II, 219.

benimser, ama bunun “süre nosyonu”na yeni hiçbir şey eklemediği, “bir düşünme kipinden ibaret olduğu”nu öne sürer.² Dolayısıyla zaman, varlıkları her an sona erebilecek olan yaratılmış tözlerin süresini ölçen soyut ve öznel bir düşünme kipidir. Zaman ile süre arasındaki bu ayrım, zamanın idealliği ve gerçekliği problemi etrafında dönen modern dönem tartışmalarının da habercisidir.

Mutlak zaman: Newton

Nicholas Bonet’in öne sürdüğü matematiksel ile doğal zaman arasındaki ayrımın yanı sıra onun ve ondan sonra gelenlerin zamanı hareketten bağımsız matematiksel bir değişken olarak ele alışı, Isaac Newton’un (1642-1727) mutlak zaman anlayışına giden yolun başlangıcını oluşturur. Descartes mekânın koordinat geometrisini geliştirmiş olsa da, zamanın geometrik veçhelerini tam anlamıyla ortaya koymuş değildi. Oysa Galileo (1564-1642) düzenli aralıklarla bölünmüş bir çizgi aracılığıyla zamanı geometrik bir biçimde zaten göstermişti.³ Zamanın bu geometrik temsili, mekânın saatin tekdüze düzenliliği gibi, zamanla mekân arasında bir benzerliği düşünülebilir hale getirdiği gibi, zamanın hareket karşısındaki önceliğini de sağlamlaştırır. Newton’a göre, zaman ne hareketin sayısı ne de şeylerin süresi ya da varlık miktarıdır. Zaman, yaratılmış dünyanın varlığı ya da yokluğundan bağımsız olarak, kendi doğasına sahiptir.

Newton’un hocası Isaac Barrow (1630-1677) Newtoncu görüşü büyük oranda haber veren bir zaman görüşü ortaya koyar.⁴ Barrow zamanın ne hareket, ne dinginlik, ne de bilinci ima ettiğini söyler; zaman, doğal dünyanın varlığı ya da durumundan bağımsız düzenli bir akış halindedir. Zamanı

2 Descartes 1972: c. I, 242.

3 Galileo 1914: 155.

4 Bkz. Barrow’u uzun uzadıya aktaran Brutt 1954: 150-161.

ancak birtakım ölçüler aracılığıyla algılıyor olsak da, zaman var olmak için algıya gereksinim duymaz. Zamanın ölçümü hareketi gerektirir ve zaman tekdüze bir şekilde aktığı için, yalnızca basit ve tekdüze bir hareket zamanın ölçüsü olarak işlev görebilir. En başta bize yakın olan hareketleri kullanma eğiliminde olsak da, böyle herhangi bir hareket iş görebilir ve düzenlilikleri nedeniyle gök cisimlerinin hareketlerine daha sonra da dönülebilir. Galileo'ya benzer şekilde, Barrow da zamanı homojen bir geometrik büyüklük olarak ele alır. Ona göre zaman, ya sürekli akan bölünemez bir anın izlediği yol ya da uzunluk olarak yayılmış anların tek bir sıralanışıdır. İki durumda da zaman matematiksel bir doğruyla temsil edilebilir. Zaman dünyanın yaratılışından önce vardır; sonsuz geçmişten sonsuz geleceğe doğru uzanır. Bundan dolayı zaman edimsel bir varoluş değil, kalıcı varoluşun bir potansiyelidir. Bu potansiyel zaman, Barrow'a göre, Tanrı'nın ebedi süresini oluşturur.

Fakat Newton, Barrow'un kalıcı varoluşun bir potansiyeli olarak zaman görüşünü benimsemez. Ona göre, zaman ne töz ne de ilinektir, o kendi varoluş kipine sahiptir. Zaman "Tanrı'nın türeyen etkisidir."⁵ Zaman gerçektir, fakat Tanrı'nın varlığının bir sonucu olması bakımından özel bir konuma sahiptir; Tanrı'nın zaman olmadan var olması olanaksızdır. Newton, bir şeyin var olması için şu ya da bu zamanda var olması gerektiğini söyler. Plotinus'un düşündüğünün aksine, tanrısal varlık da zamansaldır ve Tanrı zorunlu olarak var olduğu için, belli bir zamanda, yani her zaman var olmalıdır. Tanrı bu zamansal konuma sahiptir, ama türüm olarak zaman da Tanrı'nın ebedi varlığının bir etkisidir.⁶

5 Newton 1962: 131-132. Newton'da zamanın ontolojik statüsü için, bkz. Carriero 1990: 124-128. Newton teolojik görüşlerini *Doğanın Matematiksel İlkeleri*'nin ikinci baskısına eklediği "Genel Not" bölümünde açıklar.

6 Newton'un zaman anlayışının Yeni Platoncu kaynakları için, bkz. Koyre 1957; VI. ve VII. bölümler.

Zamanın yaratılmış olmadığını, Tanrı'nın varoluşundan türediğini söyler Newton. Tanrı'nın varlığının türümsel etkisi olarak zaman, Tanrı'nın varlığından doğar ve Tanrı her zaman var olduğu için, zamansal bir konuma sahip olma niteliğine sahiptir. Tanrı ebediyen var olmakla birlikte, özü ve varoluşu zamansal olarak olmasa da nedensel olarak zamanın varlığından önce gelir. Yeni Platonculukta olduğu gibi, zaman Tanrı'nın varlığından türer, bu yüzden de Tanrı'yla özdeş değildir. Tanrı doğayı yaratmıştır ve Leibniz'in suçlamalarının⁷ aksine, Tanrı bir ruh değil, doğanın yaratıcı ve yönetenidir. Zamana gelince, o da doğayı önceler ve Tanrı'yla ortak bir zamansallık barındırır. Yaratılmış tüm varlıklar Tanrı'nın varoluşunun sonsuz zamanında var olur ve hareket ederler, ama Tanrı üzerinde herhangi bir etkileri yoktur, buna karşılık onlar da Tanrı'nın her yerde hazır ve nazır olmasından etkilenmezler. Şeyler, Tanrı'nın varoluşunun sonsuz zamanı dışında, farklı zamanlarda farklılaşamazlar. Öyleyse zaman Tanrı'nın zatı ile yaratılmış doğa arasındaki bir sınır koşulu olarak işlev görür. Ne Tanrı ne de doğayla özdeşdir, ama yine de doğanın ve doğal süreçlerin varoluşunun zorunlu bir koşuludur.

Newton zamanı duyulur ölçülerinden ayırarak, mutlak, gerçek, matematiksel zaman ile görelî, görünüşteki, genel zaman arasında bir ayrıma gider. Zamanı şu şekilde tanımlar:

Mutlak, gerçek ve matematiksel zaman, dışsal herhangi bir şeyden bağımsızca, kendiliğinden ve kendi doğasından kaynaklı olarak düzenli bir şekilde akar, bu zaman süre olarak da adlandırılır: Görelî, görünüşteki ve genel zaman hareket aracılığıyla ölçen duyulur ve dışsal (ister kesin isterse değişken) bazı süre ölçülerine sahiptir, saat, gün, ay ya da yıl gibi bu ölçüler genellikle asıl zamanın yerine kullanılır.⁸

7 Alexander 1956: 40; Newton'un yanıtı için, bkz. Newton 1952: 370-371.

8 Newton 1952: 8.

Bu tanım Bonet'in doğal ve matematiksel zamanının ontolojik konumunu değiştirir.⁹ Newton'a göre matematiksel zaman gerçek zamandır, kavramsal bir inşa veya madde- den ve hareketten bir soyutlamadan ibaret değildir. Gerçek zaman, bütün madde ve hareketlerden bağımsız şekilde, matematiksel tek bir doğru boyunca akar. Duyularımıza beliren nesneleri ölçü almamız gerekse de, mutlak zaman bu nesnelerin durumuna veya varoluşuna kayıtsız bir şekilde vardır. Zaman ne olayların ve doğal durumların bir sebebidir ne de bunlardan etkilenir.

Mutlak zaman düzenli bir şekilde akar. Matematiksel zaman akışını, doğal nesnelerden tamamen bağımsız olarak, değişmeyen ve sürekli bir hızda sürdürür. Bütün doğal süreçlerin ve niceliklerin değişim hızı, zamanın tekdüze akışıyla ölçülmelidir.¹⁰ Yine de matematiksel zamandan hangi anlamda bir akış olarak bahsedilebilir? Zamanın aktığını söylemek, en azından, zamanın geri döndürülemez bir silsile olduğu anlamına gelir.¹¹ Kaldı ki on dokuzuncu yüzyıla kadar kalkülüs değişkenlerdeki kinematik değişimleri takip etmek olarak düşünülmüştü.¹² Newton'un süreklilik fiziğinin ve bu fiziğin diferansiyel kalkülüsle gösterilmesinin ne kadar önemli olduğu göz önüne alınırsa, Newton'un Barrow'un bölünemez tekil bir anın izlediği yol şeklindeki zaman kavramını takip ettiğini düşünebiliriz. Bu durumda, Barrow'un sunduğu ikinci tanımdaki gibi, uzunluk olarak yayılan anların ardışıklığını ifade eden zaman da, tıpkı uzaydaki bir yol gibi, akan anı izleyen zamansal yola karşılık gelecektir. Newtoncu sistemde, sürenin bölünemez her anı her yerde, uzayın bütünü de her anda bulunur. Bütün hareketler zamanın tek-

9 Bkz. bu kitapta V. bölüm, "Yeni gelişen bakış açıları" başlığı.

10 Newton 1969: 17.

11 Capek (1988) geri döndürülemezliğin zamanın aktığı fikrinin merkezini oluşturduğunu düşünür.

12 Boyer 1949: 187-223.

düze hızı bağlamında gerçekleştiğine göre, uzayın bütünü ve kapsadıkları bir andan diğerine, daha doğrusu, akıp giden anın izlediği yolda gelişir.

Görelî zaman duyulur nesneler ile zaman arasındaki ilişkiye bağlı olduğu için, der Newton, pratik meselelerde son derece kullanışlı olsa da, doğanın incelenmesinde kullanılamaz. Tam anlamıyla tekdüze bir hareket var olmamasına rağmen, görelî zaman edimsel hareketlerin tekdüzeliğine dayanır. Hareketin hızı artıp azalabilir, ama mutlak zamanın akışı sabit kalır. Görelî zaman, gözlenebilir hareketlere göre ölçüldüğü için yanıltıcı olabilir. Neticede, görelî zaman sadece bir görünüştür. Newton yine de mutlak zamanın varlığını onun duyulur ölçülerinden çıkarsadığımızı iddia eder. Zamanın duyulur ölçüleri, sarkaçlı saatin hareketi veya Jüpiter'in uydularındaki güneş tutulması hareketi gibi düzensiz hareketlerden çıkarsanabilir. Ne yazık ki hareketlerin duyulur nicelikleri bunların gerçek niceliklerinden farklı olabilir. Görüldüğü kadarıyla, gerçek zamanın gözlenemeyen mutlak bir harekete göre ölçülmesi gerekecektir.

Bizler yalnızca hareketler, yani görelî devinimler arasındaki farklılıkları gözleyebiliriz. Görelî hareket bir kuvvete ihtiyaç duymazken, mutlak hareketin bir kuvvet tarafından başlatılması gerekir, çünkü belirli bir cismin görelî olarak hareket ettiği diğer cisimlere bir kuvvet uygulanmış olabilir. Ayrıca bir kuvvet bir cismin gerçek hareketini sürekli değiştirir, ama benzer bir kuvvet diğer cisimlere de uygulanabileceğinden, bu cismin görelî hareketini değiştirmesine gerek yoktur. Eğer cisimler hareketlerini birbirilerine göre değiştiriyorsa, bazıları belli bir mutlak harekete girmek zorunda kalacaktır, ancak bunlardan hangisinin bu harekete gireceğini ve ne miktarda hareket edeceğini doğrudan gözlemle belirleyemeyiz. Bununla birlikte, Newton gerçek döngüsel harekette cisimlerin hareketin ekseninden uzaklaşmaya

meylettiklerini, oysa görelî döngüsel harekette böyle bir etkinin gözlenmediğini belirtir. Asılı olan bir kova su döngüsel bir harekete sokulursa, gerçek nedensel kuvvetler suyun üzerinde etkide bulunduğundan, suyun yüzeyi içbükeyleşecektir. Ama eğer kova yalnızca başka bir cismin döngüsel hareketine, mesela gözlemcinin üzerinde durduğu dönen bir platforma göre hareket halindeyse suyun yüzeyi değişmeyecektir. Gerçek kuvvetlerin yarattıkları etkiler üzerinden bu şekilde dolaylı olarak gözlenmesi, mutlak ile görelî hareket arasındaki farkı ampirik olarak temellendirir.¹³

Aynı şekilde, mutlak zaman da görelî zamandan mutlak hareketin etkilerinin gözlenmesi yoluyla ayırt edilebilir. Bir cismin mutlak hareketi mutlak bir zaman almalıdır. Öyleyse bu mutlak hareketleri analiz ederek mutlak zaman aralıkları çıkarsayabiliriz. Ayrıca mutlak zamanın varlığı, güneşin günlük hareketi gibi daha az düzenli hareketlerin daha düzenli hareketlerle düzeltilmesinden de çıkarsanabilir. Bu hareketleri koordine ederek ve karşılaştırarak, hangisinin daha düzenli olduğunu tayin edebiliriz. Daha isabetli, tam ve kapsamlı gözlemler, zamanın ölçülmesinde ilerleme kaydedilmesini sağlayacak ve mutlak zamana daha fazla yaklaşacaktır. Böylece mutlak zaman, düzenli hareketlerin ölçümlerinden elde edilen zaman aralıklarının yakınsadığı bir ideal olarak işlev görür. Bu ise, mutlak zaman aralıklarını varsaymayanın ampirik gerekçesi olarak hizmet eder.¹⁴

Burada Newtoncu zamanın fenomenler üzerinde bir sınır koşulu oluşturduğu başka bir durumla karşılaşırız. Matematiksel zaman görelî, görünüşteki, yani fenomenal zamanın bir koşulu ve ideal sınırıdır. Zaman ölçüleri geliştikçe bu ideal sınıra ampirik olarak daha çok yaklaşırlar. Zamanın

13 Bu iddia, Newton'un ampirik olarak da desteklediğini düşündüğü hareket yasasının doğru olduğunu varsayar. Bu noktaya dair bir tartışma için, bkz. Dieks 1988b.

14 Toulmin 1959.

birliği sayesinde, bu ideale teorik olarak da daha çok yaklaşılmış olur. Her şey zamanın ardışık düzeni içinde var olur ve bu düzen değişmezdir, başka bir deyişle mutlak hareket ve dinginlik, zamanın ardışık düzeninde birbirlerine göre konumlarını daima koruyan mutlak zamanlarla ilişkilendirilmelidir. Hareket ve dinginlik daha uzun süreçler alan zaman aralığında meydana geldikleri ölçüde, aynı zamanda gerçekleşmiş olurlar. Her süreç, kendisini içinde taşıyan süreçlerle aynı zaman aralığında gerçekleşir ve bütün diğerlerini içinde taşıyan tek bir zamana ulaşılacak şekilde, artan uzunluklardaki zaman aralıklarının bir dizisini oluşturur. Dolayısıyla her zaman aralığı bir ve aynı zamanın parçasıdır. Bu zaman, doğal dünyanın bütünü için geçerli mutlak zaman aralığını oluşturur. Eğer doğal dünya bütün hareketin ve dinginliğin sürekli bir bütünü ise ve tüm fenomenler de bu dünyada belirliyorsa, öyleyse mutlak zaman doğal dünyayı kendi içinde taşıyacak ve bu dünyada beliren fenomenlerin de koşulu olacaktır.

Newton fiziğinin mirasçuları mutlak zamanı teolojik unsurlardan çok hızlı bir şekilde arındırdılar. Teolojik konulara ilginin azalmasıyla birlikte, yeni fizik kavramlarının tanımlanmasında zaman çok daha önemli hale geldi. Fizikçiler mutlak zamanı hareket ve dinginliğin zamansal taşıyıcısı ve ardışıklık düzeninin ideal sınırı olarak tanımladılar. Böylece, taşıyıcı metaforu bir kenara bırakılacak olursa, zaman fizikte doğa yasaları ve nedensel kuvvetler sistemindeki en temel faktörlerden biri haline geldi. Doğa yasaları ve bu yasaların yönettiği nedensel kuvvetlere ilişkin bu yeni yaklaşımda, ampirik olarak verili fenomenler değişkenler arasındaki kesin matematiksel ilişkilerle birbirine bağlanır. Bu yasalar ve kuvvetler sisteminde zaman temel bir nicelik olarak işlev görür, hareket ise bağımsız bir değişken olan zamanın bir işlevi haline gelir. Bağımsız matematiksel bir

değişken olarak zaman, yeni hareket kavramının hem açıklamasını hem de analizini sunarak, hız, momentum, ivme ve kuvvet gibi fizik kavramlarının da tanımlanmasını sağlar.

Locke ve ampirizm

Zamanın ölçümü düzenli hareketlerin gözlenmesine bağlıdır, bu ölçülerin ideal bir limit olarak yakınsadığı mutlak zaman kavramının kendisi ise ampirik olarak temellendirilmek zorundadır. İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir *Deneme*'sinde John Locke (1632-1704) zaman kavramına epistemolojik bir temel sunmaya çalışır.¹⁵ Newton gerçek matematiksel zamanı duyulur ölçülerinden ayırtırmaya çalışırken, Locke zamanın kendi duyulur ölçülerinden gerçek bir matematiksel zaman idesini nasıl inşa edebileceğimiz sorusuyla uğraşır. Newton'un doğa felsefesiyle uyuşur gözükse de, Locke'un epistemolojisi zaman idemizin görelî zaman ile mutlak zaman arasındaki ilişkiden ziyade gerçek zamanı nasıl temsil edebileceğine odaklanır. Yine de gerçek zaman Newton'un mutlak zamanıysa eğer, Locke'un bizim sadece görünüştaki zamanın değil, bu mutlak zamanın idesini nasıl oluşturabileceğimizi göstermesi gerekecektir.

Zaman, Locke'a göre, süre fikrimizden doğar, yani zaman ölçülen süredir. Locke'un yöntemi, kendi epistemolojik tasarısının temel prensibine uygun olarak, süre idesini duyum ve düşünümdeki kaynaklarına doğru takip etmektir. Locke süreyi idelerin zihinde art arda gelişinin geçici parçalarından türeyen bir tür uzunluk olarak tanımlar. İdeler -hem duyumlar hem de duyumlarla ve duyumlar üstüne düşünümle inşa edilen karmaşık ideler- zihinde belirir ve yok olur. Ardışıklık idesi, zihindeki idelerin bu geçip gidişinden türer. Süre idesi ise bu ardışıklıkta ideler arasındaki mesafe üstüne düşünümünden türer. Süre idesi, sürenin kendisini du-

15 Locke 1959: 238-256.

yumsayamadığımızı göre, düşünümünden türüyor olmalıdır. Ayrıca Locke tek bir idenin herhangi bir süreye sahip olamayacağını düşündüğü için, süre idesi düşünümde verilen ve bellekte birbirine bağlanmış olan bir ideler dizisini gerektirir.¹⁶ Rüyasız bir uykudaki gibi, idelerin art arda gelişi sonlanırsa, süre algımız da dış dünyadaki olaylara aldırmaksızın sona erer. Fakat süre idesi iç düşünümünden edinildiği anda dışsal şeylere de uygulanabilir. İdelerin art arda gelişini alımlamamız bizim süremizi oluşturur ve bu süre bizimle birlikte var olan şeylerin süresiyle aynıdır. Bu sayede, dışsal olayların sürdüğünü anlayabilir ve bu olaylar sırasında uyuyor olsak bile, bunların sürelerini tahmin edebiliriz.¹⁷

Ardışıklık idesi hareketin gözlenmesinden doğmaz, zira hareket algısı, ancak bir şey ayırt edilebilir idelerin kesintisiz bir ardışıklığını ve böylece bir ardışıklık idesi ürettiğinde oluşur. Sırf bir idenin zihinde belirmesinde hiçbir hareket idesi yoktur. Gelgelelim, deneyimin de gösterdiği gibi, tek bir ideyi hiçbir değişiklik olmadan uzun süre zihinde tutmak mümkün değildir. Hareketi, idelerin art arda gelişine neden olduğu ölçüde algılayabiliriz, ardışıklık ve süre fikirleri ise herhangi bir hareket olmadan da oluşabilir. Çok yavaş hareketleri algılayamayamızın nedeni, bunların değişiminin ancak uzun müddet sonra bizde yeni idelere neden olabilmesidir. Benzer şekilde, çok hızlı hareketler de kendi hareketlerine dair bizde belirgin bir idenin oluşmasını sağlayamazlar. Bu tarz hareketler bizde bir ideler dizisi değil, yalnızca tek bir ide oluştururlar. Locke, içinde tek bir idenin geçtiği ve hiçbir art arda gelişin algılanmadığı bir süre parçasını “an” olarak adlandırdığımızı söyler. Çok hızlı veya çok yavaş hareketler yine de ardışık kısımlara sahip oldukları halde, ardı-

16 Odegard 1978.

17 Aristoteles'in "Sardinya'da uykuya dalan kahramanlar" hakkında söyledikleriyle karşılaştırınız (bkz. bu kitapta II. bölüm, "Zaman ve değişim" başlığı).

şıklıklarını algılayamayabiliriz. Bunlara dair algımız sınırlıdır. Locke, bu sınırların farklı zihinlerde aynı olabileceğini düşünür. Çok yavaş hareketleri ya da bir andan daha hızlı olan hareketleri ancak çıkarsama yoluyla anlayabiliriz.

Zaman farklı uzunluktaki sürelerin ölçüsüdür. Hiçbir parçası, herhangi bir uzunluğun yanına yerleştirilebilecek bir cetvel gibi kalıcı bir standart sunmadığı için süreyi ölçmek imkânsız gibi görünür. Evrensel olarak gözlenebilir düzenli herhangi bir görünüş standart işlevi görebilir. Sürenin ölçümünde asıl mesele onun periyodikliğidir; düzenli periyodik tekrarlar olmazsa zaman ölçülemez. Sürenin kendisi sabit ve tekdüze olmasına rağmen, sürenin ölçüleri tam olarak eşit ardışık uzunluklar olarak asla gösterilemez. Yapabileceğimiz en iyi şey, ardışık sürelerin eşit olduklarına dair olası kestirimlerde bulunmaktadır. İdelerin art arda gelişi, diğer tüm art arda gelişlerin standardıdır. O yüzden bu periyotların düzenliliği de idelerin zihnimizden geçişine göre kestirilmelidir.

Zaman hareketle karıştırılmamalıdır. Hareket, yalnızca tekdüze bir periyodikliği olduğu için sürenin ölçüsü olarak iş görür. Periyotların eşitliği tekrar eden herhangi bir görünüşle ortaya çıkabildiği için, periyodik olarak tekrar eden herhangi bir ide zaman ölçüsü olarak alınabilir. Ayrıca Locke zamanın hareketin bir ölçüsü olması fikrini garip karşılar, çünkü ona göre hareket, süreye olduğu kadar mekâna ve kütleye de bağlı olan bir konum değiştirmedir. Hareket süreyi ölçemeyecek kadar düzensiz olsa bile, süre idesi varlığını sürdürmeye devam edecektir. Hiçbir hareket olmasa dahi, verili bir zaman aralığının tekrarını imgeleyerek, süreyi uzuyor olarak imgeleyebiliriz. Bir zaman aralığını hafızamızda tutabilir ve bunu boş bir süreye uygulayabiliriz, tıpkı hiçbir cisim yokken de, düşüncemizde, verili bir uzunluğu uzunlukları ölçmek için kullanabileceğimiz gibi. Ölçtüğü-

müz süre, ölçü olarak kullandığımız şeyle birlikte var olmak zorunda değildir. Sonuçta süre idesinin kendisi, birlikte var olmayan idelerin bir dizisini hafızada tutmayı gerektirir. İhtiyacımız olan tek şey, standart bir zaman uzunluğunun açık bir idesi ve bunu tekrar etme yetisidir. Hafızada bir standart olarak tutulan verili bir zaman uzunluğunu düşünürsek, bu ideyi kendisine eklemeye devam edebiliriz. Ebedilik idesini, sürenin sınırsızca tekrar ettiğini imgeleyebilmemizden türetiriz. Genel zaman idesi de ebedilik fikrinin herhangi bir parçasını düşünmemizden gelir. Dünyanın zamanda bir başlangıcının olup olmadığı ya da ebediyen var olup olmadığının önemi yoktur. Her ikisini de tasavvur edebildiğimize göre, bu iki seçeneği de varsayabiliriz.

Locke'un zaman epistemolojisi, Newton'un doğa felsefesindeki zamanın ayna görüntüsüdür. Locke süreyi -Descartes'ın tanımlamasıyla- öznel bir düşünme tarzı olarak açıklar. Süre idesi Newton'un mutlak zamanının nesnel süresine karşılık gelir. Öznel süre mutlak zamanı temsil ederken, görelî veya görünüşteki zaman bu ikisi arasında onların ölçüsü olarak aracılık eder. Newton'a göre, mutlak zamanın kendi duyulur ölçülerinden, yani görelî zamandan çıkarsandığını görmüştük. Gözlenebilir hareketlerin gitgide tekdüzeleştiği gösterilebildiği oranda, görünüşteki zaman mutlak zamana yakınsar. Locke, gözlemlenebilir tekdüze hareketlerin sürenin ölçümü için yaklaşık standartlar sağladığını, ama tüm art arda gelişlerin standardının, tam olarak sabit ve tekdüze süre idesinin de türediği, idelerin zihindeki art arda gelişini öne sürdüğünde, Newton'un işaret ettiği rolün ayna görüntüsünü sunmuş olur. Görünüşteki zaman sürenin tüm ölçümlerini koşullandırır. O halde görünüşteki zaman öznel süre fikri ile mutlak zamanın nesnel süresi arasında bir sınır koşulu olarak işlev görür. Mutlak sürenin yakınsaması bir yandan doğal fenomenlerin sınırında,

diğer yandan da fenomenal dünya ile algılayan özne arasındaki sınırda durur. Bu bakımdan bu kavramsallaştırmanın Epikürosçuların iki katmanlı görüşüne benzediği söylenebilir.¹⁸

Sonraki ampiristler Locke'un süre ve zaman idelerine dair görüşlerine çok az şey katmışlardır. Fakat George Berkeley (1685-1753) Locke'un süre idesinin belirişi olmayan bir nesnel süreyi gösterdiği şeklindeki görüşüne itiraz eder. Berkeley Locke'un epistemolojisini neredeyse Locke'tan daha çok ciddiye alıp, Newtoncu mutlak zaman mefhumunun idelerin art arda gelişinden türetilmeyeceğini öne sürer. Ona göre, zaman idelerin art arda gelişiyile özdeşdir.¹⁹ Soyut bir tekdüze genel zaman idesi oluşturmaya yönelik herhangi bir çabanın, üstesinden gelinemeyecek problemler doğuracağını düşünür. Böyle bir çaba, zihnin düşünmediği zaman aralıklarının var olduğunu varsaymayı gerektirir. Berkeley bunu saçma bulur, çünkü zihnin var olması için düşünmek zorunda olduğu kanısındadır. Dahası, idelerin belli bir zihinde art arda geliş hızının, idelerin başka bir zihinde art arda geliş hızından son derece farklı olmasının mümkün olduğunu düşünür. Bu durumda her zihin için farklı bir zaman olacaktır; yine de Berkeley, eğer zaman bu art arda gelişten ibaretse, idelerin art arda geliş hızlarının farklı olmasının ne anlama gelebileceğini açıklamaz. Son olarak, Berkeley bir idenin bir diğerini doğrudan, yani üçüncü bir idenin müdahalesi olmadan takip ettiği hususunda Locke'la aynı fikirdedir. Tam da bu yüzden, zaman idelerin art arda gelişiyse, zamanın, nesnel süreden beklendiği gibi, sonsuzca bölünebilir olamayacağını öne sürer.

18 Bkz. bu kitapta III. bölüm, "Epikürosçular: zaman-Atomlar" başlığı.

19 Berkeley 1977: 113-114. Berkeley'in zaman teorisi ve bu teoriye itirazlar için, bkz. Macintosh 1978.

İlişkisel zaman: Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) hem Newton'un mutlak zaman kavramsallaştırmasına hem de Locke'un süre idesini idelerin art arda gelişinden türetmesine karşı çıkar.²⁰ Ona göre, gerçek anlamda var olan mutlak zaman kabulü, iki ilkeyi ihlal etmektedir: Leibniz'in aklın temel ilkeleri arasında, çelişmezlik ilkesiyle eşit önem attığı "yeter sebep ilkesi" ve yeter sebep ilkesinden türeyen ve tüm tözlere uygulanabilen "ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi." Yeter sebep ilkesi şunu söyler: Öyle değil de böyle olmasını belirleyen yeterli bir neden yoksa, hiçbir şey var olamaz, hiçbir olay gerçekleşemez ve doğru hiçbir şey olamaz. Ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi ise şunu söyler: İki töz tamamen aynı olamaz. Eğer birbirinin aynısı olan iki töz olsaydı, Tanrı'nın bunları yaratırken bir yeter sebep olmadan hareket etmiş olması gerekirdi.²¹

Leibniz, bu tarz argümanları zamana uygulayarak, Newton'un ortaya attığı türden mutlak bir zamanın olanaklı olmadığını öne sürer. Zaman mutlak olsaydı, şeyler herhangi bir zaman var olabilirdi. Şeylerin şu değil de bu zamanda var olmaları, olayların şu değil de bu zamanda meydana gelmesi için hiçbir sebep olmazdı. Leibniz yeter sebep ilkesine dayanarak, bir şeyin belli bir mutlak zamanda var olması ya da bir olayın belirli bir mutlak zamanda meydana gelmesi için hiçbir sebep olamayacağını öne sürer. Newton, zamanın nedensel bir etkililiği olduğunu reddetmişti. Sonuç olarak, bir olayın gerçekleştiği mutlak zaman olayı belirleyemez.

20 Leibniz'in mutlak zamana yönelik eleştirileri Samuel Clark (Alexander 1956) ile olan mektuplaşmalarında görülebilir. Locke eleştirisi için, bkz. Leibniz 1981.

21 Yeter sebep ilkesi için, bkz. Leibniz 1902: 141, 258; Mates 1986: 154-162; Russell 1989: 30-39; Deleuze 1993: 41-58; ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi için, bkz. Leibniz 1902: 14-15; Mates 1986: 132-136; Russell 1989: 54-63; Deleuze 1993: 41-58.

Her olayın bir nedeni olması gerekir, ama bu olayın belirli bir mutlak zamanda meydana gelmesinin bir nedeni olamaz; bir olayın kendi nedenini takip etmesinin bir sebebi olabilir yalnızca. Dahası, eğer zaman mutlak olsaydı, yaratılmış evren bir bütün olarak, ardışık düzeni sabit kalacak şekilde, yaratılmış olduğundan başka bir mutlak zamanda yaratılmış olabilirdi. Oysa Leibniz, yaratımın bu değil de şu mutlak zamanda gerçekleşmesi için hiçbir sebep olamayacağını öne sürer.²² Yeter sebep ilkesine göre Tanrı'nın belirli bir şekilde eylemde bulunmasının bir sebebi olmalıdır. Bu sebeplerin olanaklı eylemler arasındaki birtakım farklılıklara dayanıyor olması gerekir. Boş mutlak zamanlar tastamam birbirlerine benzediklerinden, Tanrı'nın evreni belirli bir mutlak zamanda yaratması için bir sebep yoktur.

Buna göre, birbirlerine tastamam benzeyen mutlak zamanlar düşüncesi, ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesini de ihlal etmektedir. Evren mutlak bir zamanda yaratılmış olsaydı, zamanın evrenin yaratılmasından önce sonsuz bir süre boyunca boş olması gerekirdi. Bu durumda, boş zaman birbirine özdeş sonsuz sayıda zamandan oluşurdu. Yani, mutlak zaman diye bir şey olsaydı, ayırt edilemez olan, ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi uyarınca da özdeş olması gereken sonsuz sayıda zamanın olması gerekirdi. Boş mutlak zamanın zaman aralıkları ve anları, Newton'un teorisinin öne sürdüğü gibi, sayısal olarak ayırt edilemezdi.

Zaman, hiç değişmeyen zaman aralıklarının olması anlamında boş olabilirse de, boş zaman bir ideal, değişen şeyler arasındaki ilişkilerden yapılan bir soyutlamadır. Yakın zamanda ortaya atılan bir argümana göre, bütün bir evrenin hiçbir değişim olmadan belirli periyotlarından geçebileceği

22 Aristoteles evrenin zamanda bir başlangıcı olamayacağını göstermek için bu argümanın başka bir versiyonundan yararlanır (bkz. bu kitapta II. bölüm, "Zamanın kapsamı" başlığı).

şeklindeki iddia bile ilişkisel olarak açıklanabilir.²³ Evrenin üç parçaya bölündüğünü, birinci parçanın da hiçbir değişim olmadan üç yılda bir belli bir periyottan geçtiğini farz edelim. Böyle bir değişimin zaman aralığı evrenin diğer iki parçasındaki değişime göre belirlenecektir. Ayrıca ikinci parçanın da yine hiçbir değişim olmadan dört yılda bir, üçüncü parçanın da altı yılda bir belli bir periyottan geçtiğini farz edelim. Bu durumda, birinci ve üçüncü parçalar, ikinci parçadaki değişime göre belirlenmiş şekilde, hiçbir değişiklik olmadan altı yılda bir belli bir periyoda gireceklerdir. Ama aralıkların birlikte başladığı farz edilirse, on iki yıllık aralıklarda, evrende hiçbir değişimin olmadığı belirlenebilir bir zaman olacaktır. Değişimin olmadığı bu periyot, evrenin her bir parçasındaki döngüler arasındaki ilişkilerden soyutlanabilir. Ancak bu periyotta, bütün olarak evrendeki değişime göre belirlenmiş belli bir niceliksel süre geçecektir. Dolayısıyla bu önerme evrenin yaratılmasından önceki sonsuz zamana uygulanamaz. Herhangi bir ilişki gibi, değişmez bir zaman aralığı da, daha fazla şey içeren bir düzenden soyutlandığı için, belirli bir niceliğe sahip olabilir. İlişkilerin nicelikleri olması için gerçek şeyler olmalarına da gerek yoktur, çünkü sıralı diziler de niceliğe sahip olabilir.

Leibniz, mutlak zamana karşı daha az ikna edici olan iki argüman daha öne sürer. Ona göre Tanrı tek sonsuz tözdür. Zaman sonsuz bir töz olsaydı, Tanrı olması gerekirdi. Ama zamanın parçaları vardır, Tanrı'nınsa yoktur. Öyleyse Tanrı ile zaman özdeş olamaz; zaman da sonsuz bir töz olamaz. Sonsuz zamanın Tanrı'nın ebediliği olduğunu söylemek de hatalıdır, zira bu durumda, zaman Tanrı'nın özünün bir parçası olmak zorundadır. Newton gibi, zamanın Tanrı'nın bir özelliği olduğunu söylemekse, Leibniz'e göre, bir hakarettir. Çünkü eğer Tanrı zamanda var oluyorsa, "bir öznenin ken-

23 Shoemaker 1969.

di özelliğinde olduğunu"²⁴ söylemek anlamına gelecektir bu. İkincisi, Leibniz bütün doğru önermelerin analitik olarak da doğru olduğunu öne sürer. O zaman bütün yanlış önermeler de çelişki olmak zorundadır. Ama zamanın yaratılmış şeylere göreli olduğunu söylemek bir çelişki değildir.

Leibniz, Locke'un süre idesinin kökenine dair açıklamasına karşı çıkararak, hiçbir algı zincirinin, zamanın tekdüze ilerleyişiyle örtüşecek kadar sabit olamayacağını iddia eder. Algıların art arda gelişi bizde süre idesine yol açabilir, ama bu ideyi yaratamaz. Leibniz, Aristoteles'in zamanın hareketin sayısı olduğu görüşünü benimser. Bir süreyi, o süre boyunca gerçekleşen düzenli periyodik hareketlerin sayısıyla biliriz. Öyleyse belli bir hareket periyodunun süresi bir ölçüm standardı olarak kullanılabilir. Leibniz, Locke'un gözlenen hareketin ancak yaklaşık olabileceğini söylemekte haklı olduğunu düşünür. Ardışık olayları gözleyemeyiz, yalnızca az ya da çok tekdüze bir hareket sergileyen cisimleri gözleyebiliriz. Buna karşılık, doğa yasalarından ve tekdüze olmayan hareketleri düzenleyen kurallardan tekdüze hareket periyotları çıkarsayabiliriz. (Leibniz bu noktada Newton'dan ziyade, Newton'un takipçilerine yakındır.) Sürenin genişliği ontolojik olarak sınırlarından önce gelir, ama süreyi ancak sınırlı uzantılarının duyularımıza çarpmasıyla fark edebiliriz. Locke'un bir zaman aralığını hafızada tutabildiğimiz ve bunu boş sürelerle uygulayabileceğimiz şeklindeki iddiasına karşılık olarak, Leibniz bunun yalnızca zamanın edimsel varlıkların yanı sıra olanaklı varlıklara da uygulanabildiğini gösterdiğini söyler. Bu açıdan, zaman ve süre ebedi hakikatler gibidir. Ebedilik kavramı, benzer aralıkların peş peşe eklenişine dair soyut bir kuraldan türeyen *olanaklı* ilerlemelerin sınırsızca devam ettirilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

24 Leibniz 1956: 68.

Aristoteles gibi Leibniz de anların zamanın parçaları değil, zaman aralıklarının uç noktaları olduklarını düşünür. Zaman aralıkları, edimsel olarak var olanların ilişkisel özellikleri olarak vardır yalnızca. Leibniz'in mutlak zamanı reddi, zamanı, zamanda var olan şeylerden ayrı bir şey olarak görmediğine işaret eder. Meselenin özü direniş kuvvetleridir; süre kuvvetler eyledikleri ve sürekli art arda geldikleri için ortaya çıkar. Kuvvetler, maddi cisimleri, zamansal ilişkilerden mantıksal olarak önce gelen ve bu ilişkileri oluşturan bir ardışıklık düzeni içine yerleştirir. Öyleyse zaman, bu düzenin içerdiği ilişkiler sistemine dayanır. Kuvvetlerin sıralanışında önce gelen durumlar, sonraki durumların zeminini teşkil eder. Bu ardışıklık, zamansal sıralanışın koşuludur. Bu şekilde, var olan bütün durumlar zamanda birlikte var olacak ya da birbirlerinden önce ya da sonra gelecek şekilde düzenlenebilir. Birbirini karşılıklı dışlamayan, mevcut ve somut pek çok durum eşzamanlı olduğu gibi, eşzamanlı olmayan durumlar birtakım bağdaşmazlıkları içerebilir. Zaman, bir bütün olarak, eşzamanlı olmayan durumların düzenidir; değişimin soyut evrensel düzenidir. Zaman bütün süreleri içerir. Bir şeyin süresi zamanının miktarıdır, en az sıfır büyüklükte bir an olmak üzere, ne kadar sürdüğüdür. Her şeyin kendi süresi vardır ama kendi zamanı yoktur, çünkü şeyler zamanda değişirler ama şeylerin süresi değişimleri boyunca aynı kalır. Süre, şeylerin birtakım nedenlerle başkalaştığı bağdaşmaz durumlarının art arda gelişinde aynı kalır.

Öyleyse zaman aralıkları ilişkidir, yani şeylerin ilişkisel özelliklerinden soyutlamadır. Leibniz bunları şeyler arasındaki gerçek ilişkilerden soyutlanmış *ens rationis*, yani akılsal varlıklar olarak düşünür. Kendisine dahil olan şeylere dışsal olan gerçek ilişkiler olduğuna inanan Locke'un aksine, Leibniz ilişkilerin içsel olduğunu düşünür; kendisine dahil olan

şeylerden soyutlandığında ilişkilerin bir gerçekliği yoktur. Böyle anlaşıldığında, zaman aralıkları sonsuzca bölünebilir. Bölünemez zaman parçaları yoktur; var olan yalnızca, zamanın parçası olmayan anlardır. Anlar, şeylerin düzeninden soyut olarak kesilip çıkarılan bu zaman aralıklarının sınırlarında oluşur. Gerçek olan şey yalnızca tözler ve tözlerin, ilişkisel olanlar da dahil, özellikleridir. İlişkiler gerçek şeylerden soyutlamalar, gerçek şeylerin ilişkisel özelliklerinden yapılan soyutlamalar olduğuna göre, gerçek değildir.²⁵ Bu ilişkisel zaman teorisi, zamanı gerçek bir şey olarak değil, bir ideal olarak ele aldığı için, Newtoncu mutlak zaman anlayışıyla karşıtlık içindedir.

Tözün etkinliği: Spinoza ve Leibniz

Leibniz'e göre, gerçeklik tözler, tözlerin sıfatları ve bu sıfatların kiplenişlerinden ibarettir. Leibniz'in görüşleri kendisinden önce gelen büyük filozof Baruch Spinoza'dan (1632-1677) ayrılır. Zira Spinoza "Tanrı veya Doğa" olarak adlandırdığı yalnızca tek bir töz olduğunu, Leibniz ise sonsuz sayıda töz veya monad olduğunu öne sürer. Leibniz'e göre Tanrı bu monadlardan yalnızca bir tanesidir. Diğer tüm monadlar Tanrı'nın yaratımları olarak yalnızca olumsal olarak varken, Tanrı zorunlu olarak vardır. Spinoza'ya göre ise, töz sonsuz olmalıdır ve yalnızca zorunlu olarak var olabilir. Her sonlu ve sınırlı varlık Tanrı veya Doğa'nın sıfatlarının bir kiplenişidir. Töze yaklaşımlarındaki bu farklılığa rağmen, bu iki konum arasında zamanın doğası konusunda önemli bir benzerlik de vardır. Leibniz de Spinoza da tözü, içinden eklemelenmiş çokluğun ortaya çıktığı birleşmiş bir çokluk olarak görür. Tözün parçaları yoktur, ama yine de kendi özünü ifade eden sonsuz bir çeşitlilik

25 Şeylerin gerçek ilişkisel özellikleri ile onlardan soyutlanmış ideal ilişkiler arasındaki ayrım için, bkz. Ishiguro 1972.

doğurur. Sadece fenomenler parçalara ayrılabilir. Tözün özü en başından itibaren, yalnızca tözün sıfatları ve kip-leri aracılığıyla ifade edilebilen ve eklemlenebilen bir çokluktur.²⁶ Bu anlamda, töz fenomenal dünyayı etkin olarak meydana getirir. Spinoza'ya göre, beliren her şey sonsuz tözün sonsuz sıfatlar aracılığıyla ifadesidir. Leibniz'e göre de, hem sonsuz töz -yani Tanrı- hem de sonlu tözler -yani diğer monadlar- kendi doğalarını fenomenlerin algısında etkin bir şekilde ifade ederler.

Spinoza, Descartes'a benzer şekilde, süreyi var olan şeylerin sınırsızca sürüp gidişi olarak kavrar. Süre bir şeyin varoluşundan yalnızca akılsal olarak ayırt edilebilir. Zaman, standart bir hareketle karşılaştırmadan türetilen bir süre ölçüsüdür. Süre sınırsızdır, çünkü bir şeyin süresi o şeyin doğası veya özüyle belirlenmez.²⁷ Tanrısal varoluş tanrısal özün sonucu olarak ortaya çıktığı için, Tanrı veya Doğa'nın süresi yoktur, zamandışı bir biçimde ebedidir. Süresi olan her şey değişimlerden geçerek sürüp gider. Oysa Tanrı veya Doğa değişmez, kendini sonsuz çeşitlilikte ifade ederken birliğini korur. Bu çeşitlilik içinde, nedensel diziler önce gelen temelleri sonuçta ortaya çıkan etkilere zincirler. Yine de bu dizilerin kendileri de Tanrı veya Doğa'da temellenmiş olmalıdır. Leibniz'e göre, Tanrı'nın olanaklı diziler içinden şunu değil de bunu seçmiş olmasının bir yeter sebebi olmak zorundadır. Spinoza'da ise, Tanrı'nın nedenselliği, nedensellik zincirindeki her etkinin nedenselliğine içkindir. Spinoza genel olarak nicelikten bahsederken, yüzeysel nedensel zincirler ile tözel süre arasında bir ayrım olduğunu vurgular. İmgeleme verili olan nicelikle -sonlu, bölünebilir ve parçalardan oluşan nicelik- anlama yetisiyle

26 "Tek bir tözde, hiçbir parçası olmasa dahi, bir ilişkiler ve koşullar çokluğu bulunmak zorundadır." (*Monadoloji* 13, Leibniz 1902: 253)

27 Zaman ve süre için, bkz. Spinoza 1905: 129-130; *Etika*, bölüm II, tanım 5 ve bunun açıklaması için, bkz. Spinoza 1992: 63.

bilinen töz olarak niceliği -sonsuz, bölünemez ve tek- bir-birinden ayırır.²⁸

Bu anlamda tözün üretken etkinliği, art arda gelen etkin kuvvetlerin nedensel ilişkilerinden farklıdır. Bu etkinlik Yeni Platoncuların öne sürdüğü türüm mefhumunu andırmakla birlikte, ürettiği dizilerin tözün özünü ifade etmeleri ve ortaya çıkan etkilerin, bu etkileri üreten etkinlikten daha az bir gerçeklik derecesine sahip olmaması bakımından ondan farklılaşır. Newton'a göre, zamanın türümü, varlıkta bir azalmadan geçtiği için Yeni Platoncu türümlere daha çok benzer. Spinoza'da ise, tözün etkinliğiyle üretilen zaman, tözün varlığının bir ifadesi ve eklemlesiştir. Tanrı veya Doğa "her biri ebedi ve sonsuz özü ifade eden sonsuz sayıda sıfattan oluşan bir töz"dür.²⁹ Bir tözün özü başına gelen her şeyi içerir; doğası sabit, bütündür ve birlik ya da birlikte-mevcudiyet olarak vardır. Bu birlikte-mevcudiyet ya da ebedilik kendisini kendi gerçek içsel çokluğunda ifade eder. Tözün etkinliği, bu etkinliğin gerçekleştiği bir zamanı önvarysaymaz.³⁰ Töz etkindir, çünkü parçalara ayıramayan gerçek bir çokluğu barındıran bir birliktir.³¹ Fenomenal dünya bu sabit, birleşik bütünü gerçekten ve edimsel olarak ifade eder. Süre ve sürenin ölçüsü olan zaman, fenomenlerin varlığını nedenler ve sonuçlar dizisine göre eklemeler. Dolayısıyla süre ve zaman tözün etkin ve içsel ilkesinin ebediliğini ancak eklemelenmiş sıfatlarda ifade edebilen fenomenal dünyayı koşullandırır. Fenomenler eklemelenmiş diziler içinde ardışık bir sırada belirmelidir. Bu sınırlama olmazsa, tözün

28 *Etika*, I, önerme 15, not, Spinoza 1992: 42 içinde. Bu ayrım Stoacıların görüşleriyle bir kıyaslamayı gerektiriyor. (bkz. bu kitapta III. bölüm, "Stoacılar: sürekli zaman" başlığı)

29 *Etika*, I, tanım 6, Spinoza 1992: 31 içinde. Yeni Platoncu türümle bir karşılaştırma için, bkz. Wolfson 1958: c. I, 331-369; Hardin 1978.

30 Russell bu problemi şurada ortaya atar: Russell 1989: 50-53.

31 Leibniz 1989: 178-181; ayrıca Deleuze 1993: 100-120.

içsel çokluğu ifade edilemez. Tözün açığa vurulması, bir sınırı koşulu olarak zamanı gerektirir, böylece ardışık düzeni bağdaşmaz kipleşmeleri ifade edebilir. Bu sayede tözün içkin çokluğu çoklu ama birbirine eklemlenmiş fenomenler olarak belirebilir.

VII. KANT |

Yunanlılardan Kant'a gelene kadar, yüzyıllar içerisinde, felsefede bir devrim gerçekleşti: zaman hareketin boyunduruğundan kurtuldu, normal hareketin ölçüsü olmaktan çıktı, gitgide kendi için belirir ve paradoksal hareketler yaratır oldu... artık zaman harekete değil, hareket zamana tabidir.

Gilles Deleuze

Immanuel Kant, (1724-1804) *Saf Aklın Eleştirisi*'nde hareketin zaman karşısındaki önceliğini nihai olarak terse çevirdiğinde, zaman felsefesi içindeki güçlü bir eğilimi de sonucuna taşımış oldu. Bu terse çevirme, bundan sonraki Batı düşüncesini, yalnız zaman konusunda değil, bir bütün olarak derinden etkilemiştir. Zaman, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda, Kant'tan önce görmediği bir ilgiye mazhar oldu böylelikle. Kant'taki ters çevirmeye kadar zaman felsefesi felsefenin diğer alanları içinde ele alınırken, Kant'tan sonra bütün felsefi yöne-

limleri zamanın doğasına yönelik yaklaşımlar şekillendirir hale geldi. Aslında Newton zaman karşısında uzama öncelik vererek, Kant'ın zamanı değişimden bağımsızlaştırıp bu öncelik sırasını terse çevirmesinin zeminini de hazırlamıştı. Yine de Kant, Newton ve Leibniz'in zaman yorumlarını hatalı buluyordu. Ona göre, Newton ve Leibniz'in hatası, zamanı şeylerin kendinde oldukları halleriyle, yani bizim onları kavrama kapasitemizden bağımsız bir özelliği olarak kabul etmeleriydi.¹ Kant, Leibniz'in zamanı olayların sonsuz ve kendi başına var olan bir taşıyıcısı olarak ortaya koyan Newtoncu yoruma getirdiği eleştiriye katılıyordu, çünkü bu yorumda, zamanın şeylerle ve taşıdığı olaylarla anlaşılabilir bir ilişkisi olamaz. Newtoncu gerçek, mutlak ve matematiksel zaman, edimsel olarak sonsuz olan hiçbir şeyin ampirik olarak bilinemeyeceği ilkesiyle çelişir. Buna karşın, Kant'a göre, Newtoncu yaklaşımın artısı, kesin matematiksel kuralların deneyimde verili olan şeylere ve olaylara uygulanabilmesinin önünü açmasıdır. Oysa Leibniz zamanı fenomenlerden soyutlanmış ideal ardışıklık ilişkileri olarak kavradığı için, matematiğin zamandaki gerçek şeylere uygulanabileceğini reddetmek zorunda kalmıştır.

Zamanın doğası

Kant bu seçenekler arasında bir orta yol önerir. O da zamanın ideal olduğunu savunur, ama zaman kavramı sadece duyusal deneyimden çıkarılamaz. Dışımızdaki gerçek nesneleri deneyimleriz, fakat bu nesnelere dair bilgimiz yalnızca kendi duyularımızdan gelmez. Kant da, ampiristler gibi, nesnelere dair olanaklı bütün bilgilerin duyusal deneyimize bağlanması ve onunla sınırlanması gerektiğini vurgular. Ancak bu bilginin duyusal deneyimden çıkarsanabileceği görüşünü reddeder. Kant'a göre, nesnelerin herhangi bir şekilde

1 Kant 1965: A39-41/B56-58.

deneyimlenmesinin olanaklı olabilmesi için bazı koşulların mevcut olması gerekir. Bu koşullar, nesnelerin olanaklı olan herhangi bir şekilde deneyimlenmesinin evrensel ve zorunlu önkoşulları olarak, *apriori* sunulmuş olmalıdır. Olanaklı deneyimin koşulları duyusal deneyimin kapsamını aşar, ama nesnelerin deneyimlenmesinin olanaklı olması için zorunlu olduklarından, bu zorunluluğu tanımlayabildiğimiz ölçüde de bu nesneler bizim için bilinebilirdirler. Kant bu koşulları “transandantal” koşullar olarak tanımlar, bu koşulların sonlu rasyonel varlıkların nesneleri deneyimlemesini koşullandıran ideal kapasiteler veya kavramlar olarak düşündüğü için de, kendi konumunu “transandantal idealizm” olarak adlandırır. Her deneyim ve nesnelere dair bütün bilgimiz, gerçek nesneleri ampirik olarak bilmemizi olanaklı kılan transandantal ideal koşulları varsayar. Şeyler kendilerinde ne olursa olsunlar, bizim onları deneyimlememiz veya onların bilgisini edinmemiz için, ampirik nesnelerin onları deneyimleme ve bilme kapasitelerimizin yapısına uygun olmaları gerekir.² Dolayısıyla transandantal idealizme göre, nesnelere ilişkin olanaklı deneyimin koşulları, bu nesnelerin görünüş olarak verilmiş olmalarının da koşuludur.

Zaman Newtoncu zamanın mutlak matematiksel akışıyla aynı yapıdadır ve onun gibi, duyusal deneyim aracılığıyla keşfedilemez; zaman olanaklı herhangi bir deneyimin *apriori* koşuludur. Kant’ın zamanın doğasına dair söylediği en temel şey, zamanın “tüm görünüşlerin formel *apriori* koşulu”³ olduğudur. Bir nesnenin bilmeye doğrudan verilmesinin herhangi bir biçimini ise sezgi olarak adlandırır.⁴ Sezgiler, kavramların altına alarak haklarında yargıda bulunduğumuz tikeller sunar. Kavramlar, aynı nesnenin farkı

2 A.g.e.: A369 vd., Bxvi-xviii.

3 A.g.e.: A34/B50.

4 A.g.e.: A19.

görünüşlerini birleştiren evrensel kurallardır. İnsanın ampirik nesnelerle dolayumsuz bir ilişkiye girebilmesinin, yani sezgileri olmasının tek yolu duyuusal deneyimdir. Sadece deneyimde verili oldukları halleriyle alındıklarında, nesneler görünüşlerdir. Kant, herhangi bir deneyim nesnesini duyuusal veçhelerinden soyutlayıp, duyumun içeriğine ait olan her şeyi, yani ampirik sezgileri ondan ayırdığımızda, ampirik içeriğinden tümüyle arındırılmış apriori formel sezgilere ulaşabileceğimizi öne sürer. Saf sezgi, duyuma ve düşünceye ait tüm şeyler atıldıktan sonra geriye kalandır. Saf sezgiler görünüşlerin formu, zaman ise sezginin bir saf formudur.

Dolayısıyla zaman deneyimden türetilemez, aksine deneyimin önkoşuludur. Şeylerin zamanda ardışıklığı ve bir arada varoluşu, olanaklı bütün duyuusal deneyimlerin altında yatan apriori bir form olarak zamanı varsayar. Zaman içi boşmuş gibi düşünülebilirse de, bir şey deneyimde verili olduğu sürece o şeyin zamansal boyutu ortadan kaldırılamaz.⁵ O halde zaman olanaklı bütün sezgileri ve dolayısıyla olanaklı bütün görünüşleri evrensel olarak koşullandırır. Ampirik bir bilincin varlığı olumsaldır, oysa nesnelerin edimsel deneyimi açısından zaman zorunludur; nesneleri zamandışı olarak deneyimleyemeyiz. Zaman, deneyimden bağımsız olarak var olamaz; ama bilinir olma kapasitelerinden bağımsız oldukları için şeylere içsel de değildir. Bize beliren nesnelerin olanaklılığının apriori koşulu olarak zaman, koşullandırdığı nesnelere, en azından sezildikleri koşullar tarafından sınırlandırılmadıkları sürece, içsel olamaz. Görünüşler yalnızca bizim şeylerle kendinde oldukları halleriyle girdiğimiz etkileşimin sonucu olarak vardırırlar. Bu etkileşimi olanaklı kılan koşulların yokluğunda, hiçbir görünüş var olamaz. Zaman olanaklı herhangi bir duyuusal deneyimin zorunlu bir koşulu olduğu için, Kant zamanın kendinde olan

5 A.g.e.: A31/B46.

şeyler bakımından hiçbir şey olduğunu öne sürer.⁶ Ampirik görümler yoluyla duyumun içeriğini bilebiliriz, saf sezgi olarak zamanı da apriori bilebiliriz, ama şeyleri kendinde oldukları halleriyle bilemeyiz.

Buna rağmen görünüşler ne aldatıcı ne de gerçekdışıdır. Doğal dünya bizim dışımızda var olan bir şey gibi görünmez sadece. Nesneleri deneyimlediğimizde bağımsız olarak var olan şeylerin görünüşlerini deneyimlemiş oluruz. Nesnelerin görünüşleri öznel şeyler olarak düşünülmemelidir. Nesnelere dair deneyimlerimiz ve yargılarımız nesnel bir geçerliliğe sahiptir ve bu nesneler nesnel olarak gerçektir. Fakat zamanın ikili bir konumu vardır: Hem ampirik olarak gerçek hem de transandantal olarak idealdir. Görünüşler yönünden, zaman gerçektir ve zaman hakkındaki yargılarımızın nesnel bir geçerliliği vardır. Ancak şeyler olanaklı deneyimin koşullarından ayrı olmaları bakımından göz önünde bulundurulduğunda, bu şeylerin olanaklı bilgisinin ideal koşuludur. Kant, zamanın kendinde bir şey olması halinde tüm görünüşlerin sadece bir yanılsama olacağını öne sürer.⁷ Bu durumda, ampirik olarak gerçek nesneleri kendi öznel durumlarımızdan ayırt edemezdik. Dahası, tanrısal bilgi tamamen dolaylı ve sezgisel olduğundan, Newton'un iddia ettiği gibi, eğer zaman kendinde bir şey olsaydı, Tanrı da zamansal belirlenimlere tabi olurdu. Ama Tanrı sonsuz olduğundan, der Kant, tanrısal sezgi zamana bağlı olamaz, çünkü böyle olsaydı bu bir sınırlama olurdu.⁸

Zaman olanaklı deneyimin koşullarından bağımsız bir şey olsaydı, zaman hakkında bildiklerimizi hiçbir şekilde bilemezdik. Kant, bilhassa da, zaman hakkında apriori hakikatleri biliyorsak, onları kesinlikle evrensel ve zorunlu

6 A.g.e.: A33/B49.

7 A.g.e.: B69 vd.

8 A.g.e.: B71, B145.

olmaları bakımından bildiğimizi vurgular. Bununla birlikte, bu hakikatler sentetiktir, çünkü bu hakikatlerin bilgisi bize sezgilerin verilmiş olmasını gerektirir. Bunların hakikatine yalnızca kavramların analiziyle ulaşamaz. Kant'ın örnekleri uzayla ilgilidir, ama zaman konusunda da, muhtemelen, zamanın ardışık bir düzeni olduğu gibi düşüncelere sahiptir. Zamanın ardışık bir düzeninin olmayabileceği düşünülebilirse de, aynı anda hem zamanın ardışık olmadığını hem de nesnelerin deneyimlenmesinin gerçekten nasılsa öyle olduğunu öne sürmek kesinlikle yanlıştır. Zamana ilişkin bu gibi yargılar ampirik olarak türetilemezler, çünkü deneyime evrensel ve zorunlu olarak uygulanırlar. Bu yargılar, kavramların apriori analiziyle de bilinemezler, çünkü olanaklı deneyime bir göndermelerinin olması gerekir. Kant'ın deyişiyle, zamanın bir sezgisine sahip olmamız gerekir ve bu sezgi de apriori olarak verili olmalıdır, çünkü ampirik sezgiler zorunlu ya da evrensel olarak uygulanabilir olamazlar.

Ampirik sezgiler -bizim için, duyumlar- görünüşlerin içeriğini, zaman ise bunların formunu sağlar. Zaman, bir form olarak, tek bir ardışıklık düzeni sunar. Bu düzen, zamanı tek boyutlu bir uzamsal doğruya benzetmeye dönük eğilimimizi daha da güçlendirir. Ancak Kant bu benzetmeye karşı çıkar, bunun yerine zamanı aritmetik bir seri olarak sunan açıklamaları tercih eder. Çünkü zaman görünüşleri ardışık olarak düzenler, oysa bir doğrunun parçaları eşzamanlı olarak vardır.⁹ Zaman, görünüşler çokluğunu ardışıklık ve bir arada varoluş ilişkilerine göre düzenlemesi bakımından, olanaklı herhangi bir görünüşün formel koşuludur. Görünüşlerin çeşitli içeriklerini düzenleyen formel koşulu oluşturduğu için, zaman ilişkiseldir. Ama olanaklı bütün görünüşlerin apriori koşulu olduğu için de, zaman mutlaklıtır. Görünüşlerin içeriği ampirik olarak verilidir, ama bu içeri-

9 A.g.e.: A34/B50.

ğin formel koşulu evrensel ve zorunlu olarak zamana dayanır. Zaman tamamen formel ilişkilere bağlıdır, ama mutlak bir koşul olarak görünüşler üzerinde etkilidir.

Kant, Yunanlıların görünüş anlayışının bazı öğelerini yeniden ele alır. Öncelikle, içsel duyunun formu olarak zamanı dışsal duyunun formu olan uzayla karşılaştırır. Dışsal duyu aracılığıyla bizim dışımızdaki nesneleri sezeriz. İçsel duyu aracılığıyla da öznel durumlarımızın akışını sezeriz. Zaman ampirik olarak gerçek olmasına rağmen transandantal olarak gerçek olmadığı için, içsel bilgi kendiliğinden apaçık bir bilgi sunmaz. Kendimiz hakkındaki bilgimiz, dış dünyaya dair bilgimiz gibi, ampirik ve olumsaldır.¹⁰ İçsel ve dışsal duylar bize değişimin gerçekleştiği görünüşleri verir. Dış nesnelere dair tüm algılarımız aldatıcı olsaydı bile kendi öznel durumlarımızda yine de gerçek değişimlere tanık olurduk. Kendimizi yalnızca görünüş olarak biliriz, çünkü Kant'a göre değişim zamanı önvarsayar, zaman ise ampirik olarak gerçektir. Dış nesneleri algılarken, hem nesnelerin hem de algısal durumumuzun daima farkındayızdır. Sonuç olarak, Kant zamanı içsel duyuya atfetmesine rağmen, zamanı tüm görünüşlerin, hem dolaylımsızca içsel duyunun hem de algısal durumlarımızla dolayımlanmış olan dışsal duyunun formel koşulu olarak kabul eder.¹¹ O halde apriori zaman formu tüm sezgileri ve dolayısıyla tüm görünüşleri sınırlar.

Zaman ile değişim arasında, değişime öncelik atfeden geleneksel yaklaşımın nasıl terse çevrildiğini bu noktada bir kez daha vurgulamamız gerekir. Kant zamanın değişim ve hareketin belirışinin apriori bir koşulu olduğu sonucuna varır. Zaman olanaklı deneyimin, görünüşlerin yalnızca apriori formu ve olanaklı herhangi bir değişimin önkoşulu olduğu için değişim ve hareket yalnızca görünüşlerde mey-

10 A.g.e.: B153-156.

11 A.g.e.: A98-99, A210/B255-256.

dana gelebilir. Kant, zaman önceden verili olmasaydı, değişimin kavranamaz olacağını iddia eder, çünkü değişim bir ve aynı şeyin çelişen nitelikler kazanmasını gerektirir.¹² Bu ise, ancak şeyler bu niteliklere değişik zamanlarda bürünürse mantıklı olabilir. Değişim zamanı önvarsayar, çünkü zaman görünüşleri ardışıklık ve bir arada varoluş ilişkilerine göre düzenler. Bu durumda, çelişen nitelikler bir tutarsızlığa yol açmadan art arda gelebilirler. Bu şekilde, örneğin bir nesne, aynı yerde hem olabilir hem de olmayabilir, zaman hareketi böylece olanaklı kılar. Dolayısıyla Kant, zamanın hareketin bir veçhesi değil de onun bir önkoşulu olduğunu kabul ederek, Aristoteles'e karşı Newton'un yanında yer alır. Zaman değişimden türemediği gibi, zaman algısı da herhangi bir değişim algısını gerektirmez. Çünkü zamanın kendisi, değişime dair tüm algıların bir koşulu olarak sezgide verilidir. Üstelik şeyler zamanda değişse bile, zamanın kendisi hep aynı kalır.

Zamanın işlevi

Zaman tüm görünüşleri tek bir ardışık düzen içinde sıralar. Bu formel düzen, görünüşler çokluğunu her şeyi kuşatan tek bir zamanda birleştirir. Deneyimin olanaklı olabilmesi için görünüşler çokluğunun birleştirilmesi gerekir. Zaman, görünüşler çokluğunun bir birliğidir. Ama zamanın kendisi çeşitlidir; sayısız farklı zamana bölünebilir. Bu zamanlar, birleştirici tek bir zamana konulan sınırlardan türer.¹³ Farklı zamanlar, mesela bir günün uzunluğu, bu tek zamandan alınan kesitlerden oluşur. Tek zaman sürekli ve sonsuzdur. Zaman, sınırsız olması bakımından sonsuzdur; herhangi bir zaman aralığını kapsayan daha geniş bir zaman aralığı daima vardır. Belirli zaman büyüklükleri ancak bu

12 A.g.e.: A32/B48-49, A152/B191.

13 A.g.e.: A32/B47.

tek üzerindeki sınırlar sayesinde olanaklı olabilir. Zaman sezgide bir bütünlük olarak apriori verilidir. Zira ancak verili bütünün analitik olarak bölünmesi aracılığıyla parçalara ayrılabilir. Bu durumda, zaman birleşik sonsuz bir yayılım olarak, dolayısıyla da esasen sınırsız, birleşik bir ardışıklık düzeni olarak anlaşılmalıdır.¹⁴

Zamanın edimsel sonsuzluğu, zamanın bir kavram aracılığıyla değil sezgide verildiğini gösterir. Kant hiçbir kavramın, sonsuz sayıda şeye gönderiyor olsa bile, sonsuz sayıda parçadan oluşamayacağını öne sürer. Kavramlar, doğaları gereği, birçok olanaklı duruma göndermek zorundadır. Öte yandan tikel birlikler bir sezgiyi gerektirir. Yalnızca bir sezgi sonsuz sayıda parçayı içerebilir. O halde tek zaman kendi bileşenlerinden oluşturulamaz; tekil olduğundan ve sonsuz sayıda parça içerdiğinden dolayı sezgide verilmiş olması gerekir. Dolayısıyla zaman, tüm görünüşlerden önce gelen ve onları kapsayan sınırsız bir birlik olarak verilmiş olmalıdır. Ayrıca Kant "farklı zamanlar eşzamanlı olamazlar," gibi yargıların sentetik olduğunu ve bu yüzden yalnızca kavramlardan türetilmeyeceğini öne sürer.¹⁵ Bu durumda zaman, yalnızca diğer tüm sezgilerin bilmeye verilmiş olmasını sağlayan apriori bir form değildir, kendisi de apriori bir sezgide verilidir.

Kant zamanın olanaklı tüm görünüşlerin apriori koşulu olduğunu ve sezgide verili olduğunu düşünse de, yalnızca sezgi aracılığıyla verili olan hiçbir bilginin, zamanın bilgisi de dahil, olamayacağını öne sürer. Nesnelerin bilgisi için hem sezgiler hem de kavramlar gereklidir.¹⁶ Sezgiler nesneleri dolaylısızca sunabilir, ama bu nesneler ancak bu sezgiler kavramlar aracılığıyla temsil edildiğinde deneyimlenebilir

14 A.g.e.: A32/B47-48; ayrıca bkz. a.g.e.: A25/B40, A38/B406; Allison 1983: 43.

15 A.g.e.: A32/B47.

16 A.g.e.: A50/B74.

ve bilinebilir. Kavramlar aynı nesnenin farklı görünüşlerini birleştirdikleri için, farklı sezgileri birleştirme kuralına göre bir arada tutarlar. Kavramların kendileri ise nesneleri doğru ya da yanlış şekilde temsil eden yargılarda birleşirler. Edimsel deneyim asla sezgide verili olan yalın bir veriye değil, daima nesnelerin ve niteliklerinin algısal yargılarla kavramsallaştırılmış zengin bir bilgisine dayanır. Doğru algısal yargılar birbirlerine bağlanarak edimsel deneyimi oluşturur.¹⁷ Sezgilerin kavramlardan ayrılığı temelinde, bu zengin bilgi verili nesnenin ve bu nesnenin temsilinin koşullarının yaptığı ayrı katkılara göre ayrıştırılabilir. O halde, zamanın deneyimlenmesi ve bilinebilmesi için kavramlar aracılığıyla temsil edilmesi gerekir.

Fakat apriori saf bir sezgide verildiği ve olanaklı tüm sezgilerin formel koşulu olduğu için zaman, nesnelere dair olanaklı herhangi bir bilgide özel bir rol oynar. Zamanın tüm görünüşlere uygulanabilir olmasının ötesinde, zamanın deneyimi olanaklı kılan rolü Kant'ın harekete nazaran zamanı öncelikli kılmasına yol açar. Kant deneyimin, ancak bazı kavramlar nesnelerle apriori ilişkilendirilebiliyorsa olanaklı olduğunu savunur. Ampirik kavramların nesnel olarak gerçek oldukları, yani gerçek nesnelere anlamlı bir şekilde uygulanabilir oldukları, bu nesnelerin deneyimlerine başvurularak gösterilebilir. Oysa bazı kavramlar, kategoriler, yani genel olarak bir nesnenin kavramları, nesnelere apriori uygulanabilir ve bu yüzden de nesnel olarak gerçek oldukları deneyime başvurularak gösterilemez. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en can alıcı argümanı olan kategorilerin transandantal dedüksiyonuyla, kavramların nesnelere apriori uygulanmasının nasıl olanaklı olduğunu açıklar. Ancak kategoriler ampirik nesnelere apriori uygulanabiliyorsa, deneyimin olanaklı olduğunu ileri sürer.

Zaman bize sezgide verilmiş olmakla birlikte, bir zaman

17 A.g.e.: B161.

kavramına da sahibizdir. Bu kavram zamana uygulanabilir olmalıdır, zira zaman, nesnelerin herhangi bir deneyiminin olanaklı olması için zorunlu olan formel bir koşuldur. Ancak, zamanın aksine, kategoriler olanaklı sezginin koşulları değildirler. Zira nesnelerin kategorilerin altına düşmeden de belirmeleri mantıksal olarak olanaklıdır. Görünüşler kategorilerin öngördüğü kurallarla uyumsuz olabilir. Örneğin, nedensellik kategorisi deneyimden türetilemez, zira bu kategori nedensel ilişkilerin duyusal deneyimde asla bulunamayacak mutlak bir evrenselliğe ve zorunluluğa sahip olmasını gerektirir. Bu durumda, nedensellik kavramının görünüşlere uygulanamaması mantıken olanaklıdır. Kavram nesnel içerikten yoksun olabilir, duyularla verili olanın ötesine geçerek, yalnızca görünüşleri bağlantılandıran öznel bir kural olarak işleyebilir. Transandantal dedüksiyonun amacı, saf apriori kavramlar olarak kategorilerin nasıl deneyimin nesnelerinin koşulları olabileceğini temellendirebilmektir.¹⁸ Bu dedüksiyonun, bu saf apriori kavramların nesnelerin duyulur sezgilere nasıl bağlanabileceğini göstermesi gerekir. Bu akıl yürütme, nesneleri edimsel olarak deneyimliyor oluşumuzdan yola çıkar. O halde bu tarz bir deneyim olanaklı olmalıdır. Şimdi yapılması gereken ise, kategorilerin nesnelerin deneyimlenmesinin zorunlu koşulu olduğunu ortaya koyarak, bunun nasıl olanaklı olduğunu göstermektir.

Kant, nesnelere dair bilincimin tek bir bilinç olarak birleştirilmesinin olanaklı olması gerektiğini iddia eder. Aksi takdirde her temsilde farklı bir ben olurum. Kant bu formel birliği, tüm temsillerime “Düşünüyorum” temsiline eşlik edebilmesinin olanağı olarak tanımlar. Bu tek temsil benim diğer bütün temsillerimi birleştirir, böylece hepsi, nesnelere dair tüm bilinci birleştiren tek bir bilince, transandantal bir özbilince ait temsiller haline gelir. Bu transandantal birlik, apriori kavram-

18 A.g.e.: A89-90/B121-122.

ların birleştirme kuralı olarak işlev görmesi için zorunlu olan saf formel birliği sağlar. Kant, bu birleştirici transandantal işlev olmasa, farklı görüşlerin aynı nesneye ait olarak temsil edilemeyeceğini düşünür. Öyle ki her görüş farklı bir bilince ait olur, dolayısıyla da farklı görüşler aynı nesneyi temsil edecek şekilde asla birleştirilemez. Bu birleştirici transandantal işlev olmadığı takdirde, deneyim kaotik ve anlamsız olur. O halde deneyim, birleşik ve kurala dayalı bir düzen olduğu oranda olanaklı olabilir ancak. Özbilincin bu formel birliği deneyim yoluyla bilinemez, zira temsilleri birleştirmek için, dolayısıyla da deneyimin bir koşulu olarak işlev görür. Bu birleştirici transandantal işlev, kategorilerin birleştirme kuralı olarak işlev görmesini olanaklı kılan birliği sağlar.

Kategoriler genel olarak bir nesnenin apriori kavramları, yani bir şeyin temsil edilebilir bir nesne olarak sayılmasını tayin eden kurallardır. Neticede herhangi bir nesnenin temsil edilebilmesi için kategorilere uygun olması gerekir. Fakat bu, kategorilerin sezgide verili olan materyale uygulanabileceği anlamına gelmez. Deneyimin olanaklı olması için, kategoriler ile duyuların bize sağladıkları arasında apriori bir bağlantı olması gerekir. Kant bu bağlantıyı, kısmen, tüm duyusal sezgilerin apriori formu olan zaman ile bilincin formel birliğinin bütünleştirici transandantal işlevi arasında bir bağlantı olduğunu göstererek tesis etmeye çalışır. Apriori zaman sezgisi bilincin formel birliğinin sağladığı birleştirici koşulu gerektiriyorsa, o halde zaman kategorilere tabi olmak zorundadır.¹⁹ Ayrıca zaman sezgilerin birleştirilmesine birtakım sınırlamalar getirdiği için, deneyim olanaklıdır. Çünkü kategoriler zamana uygulanıyorsa, genel olarak duyu nesnelerine de uygulanırlar, zira duyulur nesneler tüm duyulur görülerin apriori formu olan zamana uygun olmak zorundadır.²⁰

19 Schrader 1951

20 Kant 1965: B160.

Kant, bilincin formel birliğini zamana bağlayan işleve “transandantal imgelem” adını verir.²¹ Transandantal imgelem sezgiler çokluğunu bilincin formel birliği aracılığıyla birleştirir. Transandantal imgelemin bu sentezleyici etkinliği, yalnızca kavramları değil sezginin materyalini de birleştirerek, zamanı apriori bir sezgide verili olarak bilmemizi olanaklı kılar. Apriori zaman sezgisi kavramların apriori uygulanabilirliğini sınırlandırır, çünkü zamanın bilgisinin, onun kavramlardan doğmayıp sezgi tarafından sağlanması gereken veçhelerine uygun olması gerekir. Belirli bir zaman aralığını temsil etmek için, yalnızca şimdiyi değil, hem geçmiş hem de geleceğin bir kısmını içeren bir zaman aralığını temsil etmemiz gerekir.²² Bu zaman aralığı, eğer geçmiş, şimdi ve gelecek bir aralık olarak birleştirilmiş olmasaydı, bilinmez kalırdı. Bu birliği, geçmiş zamanın temsillerini –eski zamanların bilinçten çıkıp gitmesine izin vermeyip– yeniden üreten ve henüz verilmemiş olan gelecek zamanın temsillerini üreten transandantal imgelem sağlar. Ardından bu geçmiş ve gelecek temsilleri şimdinin sezgisiyle birleştirilir.

Bu birleştirme işlemi geçmiş, şimdi ile geleceği kavrayıp bir aralıkta bütünleştiren bir perspektiften gerçekleştirilmelidir. Transandantal imgelem, bilincin formel birliğini zaman sezgisine uygulayarak bu perspektifi sağlar. Bu zaman-dışı birleştirici işlev zaman aralığının anlarını sentezler ve zaman sezgisinin gereklerine uygun olarak zaman kavramını oluşturur.²³ Zaman, sezgide verili olduğu şekliyle, kendi

21 A.g.e.: B151.

22 Bu yaklaşım, Aristoteles'in (bu kitabın II. Bölümü'nde, “Şimdi” başlığında ele aldığımız) zamanın şimdilerden oluşamayacağı düşüncesiyle uyum içindedir.

23 Kant bu şekilde, Augustinus'un tüm zamanların şimdide verili olması gerektiği şeklindeki görüşünün transandantal bir versiyonunu öne sürer (bkz. bu kitapta IV. Bölüm, “Ebediliğin doğası” başlığı). Zamansal anların birliği için, bkz. Allison 1983: 160-164; ve zorunlu perspektif için, bkz. Friedman 1954.

çokluğunun tek bir bilincin perspektifine dahil olmasını gerektirmez. Bu gereklilik, zamanın kavramlar aracılığıyla bilinmesinin olanaklı olmasından kaynaklanır ve tüm yargıların önkoşulu olan bilincin transandantal formel birliğinin bir işlevidir. Bu birlik, yargıların birleştirici işlevleri, yani kategoriler aracılığıyla işler. Böylece zamanın bilinebilmesi için kategorilere uygun düşmesi gerekir. Bilincin formel birliği tüm görünüşlerin formu olan zaman sezgisi tarafından sınırlandırılmıştır, ama transandantal imgelemin etkinliği aracılığıyla, o da zamanı bilinebilir olduğu sürece sınırlandırır. Bu karşılıklı sınırlandırma, kategorilerin zamana uygulanabilmesini sağlar.

Zaman ve zamanın içerdiği tüm şeyler kategorilere uygun olmak zorunda olsalar da, nesnelerin edimsel bilgisine ulaşmak için bu yeterli değildir. Nesnelerin bilinebilir olması için, bize duyulur sezgiler aracılığıyla ve bu sezgilerin de zamanın saf formel sezgisi aracılığıyla verilmiş olmaları gerekir. Nesnelerin bilgisi zaman sezgisi aracılığıyla verilmiş olmalarını gerektirdiğinden, kategoriler yalnızca olanaklı deneyimin nesnelere uygulanabilirler.

Zamansal dünyanın yapısı

Transandantal dedüksiyon kategorilerin zamana apriori uygulandığını gösterir yalnızca; ama Kant'ın bunların *nasıl* uygulandığını da açıklaması gerekir. Görünüşler zamanda yalnızca duyulur sezgiler aracılığıyla ve kategorilere uygun olarak verilebilir. Kategoriler sadece, zamanda verili olan olanaklı deneyimlere meşru biçimde uygulanabilir. Kategorilerin her biri bir şeyin zamanda belirmesini sağlayan bir yapı sunar. Kant, bir kavramın bir nesneye anlamlı bir şekilde uygulanabilmesi için, kavramda ve nesnede aynı, türdeş olan bir şeyin bulunması gerektiğini düşünür. Ancak kategoriler sezgilerle kesinlikle aynı türden değildir, çünkü töz,

neden, olanaklılık, olumsuzlama gibi kategorilere tekabül eden nesnelerin hiçbir duyulur özelliği yoktur. Bu durumda, kategoriler ile görünüşler arasında aracılık eden apriori duyulur koşulların olması gerekir. Kategorilerin görünüşlere uygulanabilirliğini sınırlandıran bu duyulur koşullar, bunların uygulanabilirliğini de olanaklı kılar. Kant bu koşulları “transandantal şemalar” olarak adlandırır.²⁴ Transandantal imgelem her kategoriye zamana bir şema aracılığıyla bağlar. O halde şemaların hem duyulur hem de kavramsal apriori veçheleri olmalıdır. Şemalar, kategoriler ile zamanın sentezinin kurallarını belirleyen saf duyulur kavramlardır. Şemalar, zamanın yapısını transandantal olarak belirleyen apriori kurallara dayandıklarından dolayı, kategorileri zamanla türdeş kılarlar. Ayrıca zaman tüm görünüşlerle türdeştir, zira her deneyim zamansal belirlenimlere sahiptir. Öyleyse kategorilerin görünüşlere uygulanması, kavramlar ile görünüşler arasında aracılık eden ve görünüşlerin zamandaki yapısını belirleyen şemalar aracılığıyla olanaklı hale gelir.

Şemalar belirli duysal içeriklerden oluşan imgeler değildir. Her şema, apriori zaman sezgisinin duyumla kurduğu bağlantıyla birlikte, kategorilerden birinin gerektirdiği bir birlik kuralına göre yapılandırılmış olan duyulur bir kavramdır. Bu durumda şemalar, zamanın kategorik kurallara uygun apriori belirlenimleridir. Apriori kavramlar ile saf zaman sezgisi arasındaki bağlantılara karşılık gelen şemalar, nesneleri zamanın bu belirlenimlerine göre düzenler. Şemalar, nicelik kategorileri açısından, nesneleri algılanışlarının ardışık zaman dizisine göre düzenler. Bu, apriori sayı ve büyüklük kavramlarının, bir zaman sekansı oluşturacak şekilde, zamandaki nesnelere uygulanmasını sağlar. Nitelik kategorilerinin şemaları ise zamanın içeriğini, duyumların zamanda olup olmaması veya belli bir zaman alıp almama-

24 Kant'ta kategorilerin şematizmi için, bkz. Kant 1965: A137/B176 vd.

sına göre düzenler. Mantıksal kiplikler, nesnelerin zamanda nasıl yer tuttuğuna göre zamana uygulanır. Bir nesnenin edimsel olarak zamanda olması, onun belli bir süre boyunca zamanda var olması demektir. Bir nesnenin zorunlu olarak zamanda olması, onun tüm zamanlarda var olması demektir. Bir nesnenin olanaklı olarak zamanda olması ise, onun şu ya da bu zamanda var olması demektir. Son olarak, ilişki kavramlarının şemaları süre, ardışıklık ve birlikte varoluş kurallarını nesnelerin algılanma düzeni uyarınca değil, nesnelerin gerçek bağlantılarına göre uygular. Bu şemalar nesnel zamansal düzeni oluşturur ve temsil eder.

İlişki şemaları, zamansal nesneleri nedensel ilişkilerin ve tözlerin nesnel düzenine göre düzenlediği için, özel bir öneme sahiptir. Bu şemalar, kategorilerde cisimleşen kuralların zamansal benzerlerini sunarak, nesnel zaman ilişkilerine dair apriori yargıları olanaklı hale getirir.²⁵ Nesnelerin deneyimlenmesi ancak zorunlu bağlantılarının bir temsili aracılığıyla olanaklıdır. Bununla birlikte, bu zorunlu bağlantıların zamansal benzerleri, yalnızca birbirleriyle ilişkili olmaları bakımından görünüşlerle ilgilidir. Varoluş ve içeriği aynı zamanda ampirik sezgilere bağlıdır. Dolayısıyla şemaların yargılarda uygulanışı, görünüşleri içeriklerini belirlemeden düzenleyen zamansal bir kural sunar. Bu apriori yargılar, nesnel zamansal düzende edimsel olarak neyin ortaya çıktığını olmasa da neyin ortaya çıkabileceğini tayin eder. Örneğin, töz ve nedensellik şemaları görünüşlerin birleştirilmesi için zorunlu olan evrensel kuralları sunarak, ampirik süre, ardışıklık ve bir-arada-varoluş ilişkilerinin koşulları olarak işlev görür.

Töz şeması zıt niteliklerin farklı zamanlarda sürüp giden bir şeyde bulunabilmesini sağlar. Bu şema, zamanda sürüp giden bir nesnenin apriori olanağı olarak, değişime dair

25 A. g.e.: A181/B224.

doğru yargıları olanaklı kılar. Her değişim, der Kant, sürüp giden bir tözün başkalaşması olarak anlaşılmalıdır.²⁶ Ayrıca Kant gerçekten kalıcı şeylerin, tüm nesnelerin ve olayların zamanda, dolayısıyla da tek bir deneyimde birleşmesinin zorunlu koşulunu sağlayabileceğini düşünür. Başka bir deyişle, yalnızca kalıcı bir şeye ilişkin olarak, belirli süre, ardışıklık ve bir arada varoluş ilişkileri olabilir. Zaman tüm görünüşlerin birleşik formu olduğu için, tüm ampirik değişimler bu tek zamansal çerçevede meydana gelmek zorundadır. Dolayısıyla, nesnelerin ardışıklığı ve bir arada varoluşu yalnızca apriori zaman formu aracılığıyla temsil edilebilir. Bununla birlikte, değişim yalnızca ampirik olarak bilinebilirken, zaman kendisi bir nesne olmayıp nesnelerin temsilinin bir formu olduğu için algılanamaz. Zaman algı aracılığıyla değil, apriori sezgi aracılığıyla verilir. O halde nesnelerin zamansal ilişkileri görünüşler ve bu görünüşleri birleştiren kurallar yoluyla bilinmelidir. Sonuç olarak, ardışıklığın ve bir arada varoluşun bilgisi, görünüşlerin değişimin sürüp giden tözlerde gerçekleştiğine ilişkin apriori kurala göre belirlenmesini gerektirir. Töz şemasının sağladığı bu kural, töz kategorisinin zamanda sürüp giden bir şeyin duyulur kavramı olarak zamana uygulanışına karşılık gelir.

Değişimler sürüp giden tözlerin hallerinin ardışıklığı yoluyla gerçekleşir. Hallerin bu ardışık düzeni, nesnenin bir halinin bir başka halinin ardından geldiği nesnel bir zamansal düzende bulunmalıdır. Bu düzen algı nesnelerine aittir ve dolayısıyla algıların öznel düzeninden ayrıştırılması gerekir. Ardışıklığın nesnel düzeni Newtoncu zaman anlayışıyla izah edilemez. Kant'a göre, Newtoncu mutlak zaman transandantal olarak gerçektir. Kant'ın burada gördüğü sorun, olanaklı tüm deneyimleri aşan zamansal bir düzeni bilmemizin olanaksız olmasıdır. Bu tarz aşkın bir düzen yalnızca bilinemez

26 A. g.e.: A187-8/B230/1.

değil, kavranılamaz da olacaktır. Newton'un görüşleri diğer görüşlere göre düzelterek mutlak bir zaman ölçüsüne yaklaşma stratejisi başarısız olmaya mahkûmdur.²⁷ Uygun bir biçimde, böyle bir ideal düzenin kavranabilir olduğunu varsayar, sonra da bu düzene algı aracılığıyla nasıl yaklaştığımızı göstermeye çalışmakla yetinir. Yalnızca görüşler verili ise, mutlak zamansal düzen verili değildir ve herhangi bir yakınsama göreliliğinin ötesine geçemez. Dolayısıyla mutlak zaman da kavranılamaz olarak kalır.

Tutarsız bir varsayımda bulunmak yerine, Kant nesnel zamansal düzenin görüşlerdeki öznel düzenden nasıl ayırt edilebileceğini açıklamaya çalışır. Ardışıklığın nesnel düzeni nedensel ilişkilerin düzenidir. Nedensellik şeması nesneleri zamanda ardışıklık kuralı altında toplar. Şema, bir ardışıklık kuralı uyarınca, zamanda zorunlu olarak art arda gelen gerçek nesneleri temsil eder. Bu kural her değişimin zaman içinde kendinden önce gelen bir nedeni olması gerekliliğini dayatır. Töz durumunda olduğu gibi, bu şema da nedensellik kategorisinin öngördüğü apriori kuralı apriori zaman formuna uygular. Burada, nedensellik kategorisinin kuralı, yargılar arasındaki sebep sonuç şeklindeki hipotetik bağlantının mantıksal ilişkisinden türer. Yargılar arasındaki bu tarz bir mantıksal bağlantı, zamana uygulanışıyla şematize edildiğinde, her olayın zamansal olarak önce gelen bir nedenle koşullandırılmasının gerektiği bir zamansal düzen haline gelir. Herhangi bir nesnenin hallerinin ardışıklığı bu apriori kurala uygun olmak zorunda olduğu için, ardışıklık nesnel olarak geçerlidir. Bu kural, görüşlere bakıldığında, nesnelerin, öznel hallerin zamansal düzeninden farklı, terse döndürülemez bir zamansal düzeni olduğunu kavramanın nasıl da olanaklı olduğunu gösterir. O halde nedensellik şeması, nesnel bir ardışıklığın deneyimlenebilmesinin koşulu

27 Bkz. bu kitapta VI. Bölüm, "Mutlak zaman: Newton" başlığı.

olması bakımından, nesnel bir ardışıklık düzenini deneyimleme olanağının da bir koşuludur.

Zamansal sınırlamalar

Tüm bunlar, Kant'ın Bonet ve Barrow'un öne sürdüğü, zamanın hareket ve değişim karşısındaki önceliği fikrini nasıl pekiştirip sağlamlaştırdığını gösteriyor.²⁸ Zaman töz ve nedenselliğin, sayı ve büyüklüğün ve hatta gerçek, yani ampirik varoluşun koşuludur. Her durumda ilgili şema, kategorilerden birinin sunduğu bir kuralı zamana uygular. Herhangi bir olanaklı ampirik nesne, yalnızca zamanda belirebileceği için, kategorilerin zamansal olarak şematize edilmiş kurallarına uymak zorundadır. Dolayısıyla tüm değişimler zamanda gerçekleşmek durumundadır. Olanaklılık şeması, zıt niteliklerin bir nesnede aynı anda bulunamaması kuralını getirir. Bu, değişimin bir veçhesini gösterir, nedensellik şemasıysa başka bir veçhesini. Her değişim nedensel bir yasayla düzenlenmelidir. Bu durumda apriori zaman formu, tüm doğal süreçlerin önvarsayımını oluşturur. Kant doğayı görünüşlerin yasalar uyarınca tesis edilmiş bağlantısı olarak tanımlar. Şemalar, tüm görünüşlerin zorunlu ve evrensel kurallarını sunmaları itibarıyla, bütün doğayı zamanın kategorilerle olan bağlantısı yoluyla bütünleştirir. Dahası, sayı ve büyüklük, doğaya uygulandıkları şekliyle, nicelik şemasına uymak zorunda olduklarından dolayı, zaman görünüşlerin tüm ölçülerinden önce gelir. O halde zaman, Aristoteles'in öne sürdüğü gibi hareketin sayısı ya da büyüklüğü olamaz.²⁹

Doğanın görünüşlerin yasalar uyarınca tesis edilmiş bağlantısı olarak tanımlanması, doğayı edimsel olarak var olan bir bütünlük olarak ortaya koyma noktasına götürmez Kant'ı. Kant dünyanın ne zamansal olarak sonlu ne de za-

28 A.g.e.

29 Bkz. bu kitapta II. bölüm, "Zamanın tanımı" başlığı.

mansal olarak sonsuz olduğunu, daha ziyade aklın yapısının bizi antonimilere, yani görünüşte çelişkili sonuçlara yol açan geçerli argümanlara götürebileceğini öne sürer. Akıl, herhangi bir koşullar dizisinin mutlak bir bütünlük oluşturmamasını gerektirir; yani bir şey koşullanmış olduğunda, bu durum, dizinin bütünü üzerinde hâkim olan koşullanmamış bir şeye varıncaya kadar ve bu şeyin kendisi de dahil, koşullarının bir bütününe önvarsayar. Koşullanmış olan ve bunun koşulları kendinde şeyler olsaydı, bunların bizim tarafımızdan bilinip bilinmemesinden bağımsız olarak, koşullanmış olan verili olduğunda, koşullanmamış olan da dahil tüm koşulların da edimsel olarak verilmiş olması gerekirdi. Aklın bu gerekliliği görünüşlerin kombinasyonuna uygulandığında, doğanın edimsel bütünlüğü fikri ortaya çıkar. Zamana uygulandığında, koşullanmış bir şeyin tüm bir koşullar dizisinin mutlak bütünlüğü, o şeyden önce gelen zamanın bütününe işaret eder. Görünüşe göre, dünyanın ya geçmişe doğru sonsuzca uzanması ya da zamanda mutlak bir başlangıç noktasına sahip olması gerekir.

Zamanın mutlak tamlığına ilişkin bu sonuçlar, olanaklı deneyimin sınırlarının ötesine geçen kurallar sunar. Bununla birlikte, edimsel görünüşler yine de doğanın edimsel bütünlüğü fikriyle çelişmektedir. Duyulur bir bütünlük fikri problemlidir. Eğer koşullanmış olan ve bunun koşulları görünüşlerden ibaretse, o halde koşullanmış olan söz konusu olduğunda dahi, koşullar dizisinin mutlak bütünlüğü verili olamaz. Koşullandırılmamış bir sınırın bilgisi, en iyi ihtimalle, daha ileri sorgulamaları teşvik eden bir ideal olarak işlev görebilir. Kant'ın iddiasına göre, görünüşler deneyimde ardışık olarak birleştirilmelidir. Görünüşlerin algısı, verili herhangi bir koşullanmış onun koşullarına geri gidebilir, ama bu gerilemenin mutlak sınırının deneyimlenmesi asla söz konusu olamaz. Ampirik bir gerilemede karşılaşılabile-

ceğimiz koşulların kendileri de ampirik olarak koşullanmış olmak zorundadır. Dahası, diğer tüm unsurların tabi olduğu dizide koşullanmamış bir unsur da olamaz. Dolayısıyla dünyanın, herhangi uzunlukta bir boş zamanla sınırlanmış olacak şekilde, zamanda bir başlangıç noktası yoktur.

Deneyimin nesneleri daima koşulludur, buna karşılık koşullanmamış olan asla deneyimlenemez. Dizideki her unsurun koşullanmış olduğunu varsayarsak, dizinin dışındada, bu diziye bir bütün olarak koşullandırabilecek koşullanmamış herhangi bir şeyi bilemeyiz. Mutlak bütünlük kavramı, dünyaya dair deneyimimizin sınırlarını daima aşar. Sonlu varlıklar olduğumuz için edimsel olarak sonsuz bir dünyayı bilemeyiz. Dünyanın sonsuzluğunu, ancak bize verili olan görünüşlerin zamansal büyüklüğünün sınırsız bir genişlemesi biçiminde bilebiliriz.³⁰ Ampirik gerilemenin büyüklüğü, görünüşler bütününe büyüklüğünü belirleyemez, zira böyle bir durum, herhangi bir ampirik kombinasyonun kapsayabileceğinden çok daha fazla gerileme unsuru gerektirir. Dünyanın büyüklüğüne dair hiçbir şey bilemeyiz; koşulların belirsiz bir gerilemesini kavrayabiliriz yalnızca. O halde dünya zamanda sonsuz olmadığı gibi, gerileme de belli bir sınırdan sonlanmaz. Geçmiş zamanın gerilemesi sonsuzca devam eder: Duyulur dünyanın mutlak zamansal büyüklüğü yoktur.

Mutlak olarak sonsuz dünya ideali, olduğu haliyle dünyanın deneyimlenmesiyle bilinemeyecek olsa da, Kant sınırsız zamansal kalımlılığın pratik aklın bir önvarsayımı olduğunu düşünür. En iyinin gerçekleştirilmesine yönelik ahlaki yükümlülük, bu iyinin nesnel bir gerçeklik olmasını gerektirir. Bu gerçeklik, ancak istençlerimiz ahlaki yasanın yerine getirilmesi için yeterli olan bir süre boyunca etkin olursa

30 Edimsel ya da metafizik olarak sonsuz ile matematiksel sonsuz veya sınırsız yayılım arasındaki fark için, bkz. A. W. Moore 1990.

ortaya çıkabilir. Ama yasanın gerçekleşmesi edimsel olarak sonsuz bir zamanı gerektirir, çünkü ancak edimsel olarak sonsuz bir zamana kıyasla, edimsel ahlaki yanlışlar önemsiz hale gelebilir.³¹

Bu pratik önvarsayımın aksine, transandantal idealizm aklın kavramlarının kendisini nesnelerin bilgisinin kaynağı olarak kabul etmeyi reddeder. Duyusal temsillerin duyulur olmayan nedenleri bizim için tamamen bilinemez kalmaya mahkûmdur; bunlar nesne olarak sezilemezler. Böyle bir neden, olanaklı algılarımızın bütününe yalnızca formel sınırı olarak işlev gören, tamamen anlaşılır bir nesne olmamıştır. Görünüşler bu nesneye uyarlar, ama sadece deneyimin birliğinin kurallarına uyar gibi uyarlar. Kant “numen” olarak adlandırdığı bu nesnenin problemlili yapısının farkındadır. Olumsuz yönüyle, numen yalnızca olanaklı deneyimin sınırlarını gösterir. Bu açıdan numenler kesinlikle bilinemezler, olanaklı bütün deneyimleri aşarlar. Numenal dünya, bize duyular aracılığıyla verilen şeylerden soyutlanmış belirsiz bir şeyin formel bir mefhumundan ibarettir. Gelgelelim Kant diğer varlıkların yalnızca duyusal değil, anlaşılır da olan bir sezgi formuna sahip olabileceğini de söyler. Eğer bir varlık bu tarz bir sezgiye sahipse, kendinde şeylerin bilgisine de sahip olabilir. Bu, numenal dünyanın olumlu bilgisidir. Ama başka sezgi formlarının olanaklı olduğunu fark etsek bile, anlaşılır şekilde bilebileceğimiz tek şey, bize kategoriler tarafından düzenlenmiş ve birleştirilmiş duyulur sezgiler aracılığıyla beliren dünyadır.³²

Toparlayacak olursak, Kant zamana felsefede merkezi bir rol atfeder. Fenomenal dünya, numenal dünyanın aksine, bize deneyimde beliren şeylerle bilinebilir. Transandantal idealizme göre, zamandaki görünüşler kendinde şeyler ola-

31 Kant 1956: 126-128; ayrıca bkz. Kant 1960: 32, 60-61.

32 Kant 1965: A248-260/B305-315.

mazlar. Çünkü zaman dünyadaki diğer şeyler gibi bir şey değil, fenomenlerin formel bir sınır koşuludur. Şeyleri kendilerinde oldukları haliyle bilemeyiz, zira duyularımıza böyle verilemezler, ve zaman da olanaklı tüm duyu deneyimlerin apriori formel koşuludur. Transandantal idealizm hem dışsal hem de içsel duyu nesnelerinin gerçekliğini kabul eder ve bu nesnelerin ampirik nesnelliğini muhafaza eder. İçsel duyuyu gerçekliğin kıstası olarak almaz veya bize dışsal ampirik nesnelerin varlığını yadsımaz. Bir görünüşü kavramadan önce, ona yalnızca olanaklı bir gelecek algısında verili olacağı şekilde gerçeklik atfedebiliriz. Formel zaman sezgisi, duyusal sezgileri birleştirir, deneyimi bütünleştiren, zamansal olarak şematize edildiğinde saf aklın kavramlarından türeyen yasalara uyacak şekilde nesneleri belirler. Dolayısıyla deneyimin nesneleri asla kendilerinde değil, ancak deneyim yoluyla, zaman içinde verilirler. Zamansal görüşlerin dışında bir gerçekliğe sahip değildirlere.

VIII. VARLIK VE OLUŞ |

*Dünya durmadan başlar ve sona erer;
her an hem başlangıcındadır hem de sonunda;
bundan başka bir dünya hiçbir zaman olmadı,
bundan başka da olmayacak.*

Denis Diderot

Kant'ın zaman anlayışı, zamanın doğanın görünüşünü yapılandırmaktaki işlevine odaklanıyordu. Bu yaklaşım zamanın dinamik boyutuna, zamansal oluşa ilişkin güçlükleri yeterince vurgulamaz. Kant, zamanı geometrik bir doğruyla temsil etmekte tereddüt ederken bu güçlükleri fark etmiş olsa da, zamanın kendisinin değişmediğini düşünür.¹ Zamansal anların birbirini takip ettiğini açıkça görür, fakat bu anların içsel dinamizmini görmez ya da zamansal ardışıklığın dinamik yönlerini incelemeyiz. Zamanın geçişinin önemini tanıması, Kant'ın numenler ile numenler arasında koyduğu ayrımının eleştirisiyle birlikte mümkün olur.

1 Bkz. bu kitapta VII. bölüm, "Zamanın doğası" başlığı.

Diyalektik hareket: Hegel

G.W.F. Hegel (1770-1831), hem zaman anlayışında hem de genel olarak felsefi yöneliminde Kant'a çok şey borçlu olsa da, numen mefhumundan, akıl üstünde bir sınırlama ya da gerçekliğin sahip olmadığımız bir sezgi biçimine uygun bir veçhesi olması nedeniyle hiç hazzetmez.² Hegel gerçekliğin rasyonel olduğunu ve aklın fenomenler dünyasında kendisini somut olarak açığa vurduğunu düşünür. Hegel, bu düşüncesi-nin tutarlılığını sağlamak için, fenomenlerin rasyonelliğinin, Kant'ın aklın kendi önüne çözemeyeceği problemler koymak konusunda kaçınılmaz bir eğilimi olduğu argümanı ile nasıl uzlaşabileceğini açıklamanın bir yolunu bulmak zorundadır. Kant, aklın bu inatçı eğilimi yüzünden, rasyonel düşüncenin diyalektik yanılsamaların, aklın nesnel hakikatin üretimi-nin bir aracı olarak kullanılmasından kaynaklanan hataların ayarısına kapıldığını öne sürer. Akıl şeylerin mutlak anlamda koşullandırılmamış bütünlüğünün peşindedir.³ Ama Kant'a göre, akıl tüm koşulların bu bütünlüğünü koşullandırılmamış bir birlik içinde anlamaya yeltendiğinde, olanaklı deneyimin sınırlarını aşar. Kant, nesnel bilginin kavramlar kadar sezgiyi de gerektirdiğini düşündüğü için, sezgiden yoksun saf aklın, olanaklı deneyimi aşan nesnel gerçeklikler ortaya koymak hatasına düştüğünü öne sürmektedir. Özellikle de kozmolojik kavramların antinomileri, yalnızca koşullandırılmış olanın fenomenlere nesnel olarak erişebilir olarak kavranmasıyla değil, aynı zamanda koşulların koşullandırılmamış bütünlüğünün numenal olarak, yani olanaklı deneyimin ötesinde kavranmasıyla çözümlidir.

Hegel ise, koşullandırılmamış olanın numen olarak ortaya konulmasını kabul edilemez bulur. Koşullandırılmamış

2 Bkz. bu kitapta VII. bölüm, "Zamansal sınırlamalar" başlığı. Hegel'in kendinde numenal şeyleri reddine dair, bkz. Hegel 1989: 46-47; Hegel 1977: 97-98.

3 Kant 1965: A326-7/B383.

olan, fenomenal olarak verilmelidir. Hegel'e göre bu olanaklıdır, çünkü diyalektik, aklın bir yanılsaması olmaktan ziyade fenomenal bir gerçektir. Deneyimin zorunlu kavramsal yapılarını içeren transandantal mantık bir varlık ontolojisi haline gelir ve varlık gerçekten ne ise o olarak görünür.⁴ Kant fenomenlerin çelişkili doğasını anlamayı başaramamıştır. Antinomilerden doğan çelişkileri görmüş olsa da, bu çelişkileri belirsizce uzayan fenomenal dizileri numenal bütünlüklerden ayırt edememekten kaynaklanan öznel ama bir o kadar kaçınılmaz hatalar olarak görerek savuşturmaya çalışmıştır. Hegel ise, antinomik önermelerin çelişkili doğasını olumlar. Mîsal, zamanın başlangıcı antinomisi "birbirine karşıt iki basit sav"a yol açar: "(1) bir sınır vardır, ve (2) bu sınır aşılmalıdır."⁵ Hegel aklın koşullandırılmamış bir bütünlük arayışında olduğu konusunda Kant'la hemfikirdir, ama bu bütünlüğün fenomenal gerçekliği aştığını kabul etmez. Gerçek olan rasyonel olduğuna göre, fenomenlerin koşullandırılmamış bütünlüğüne uygun bir kavrayışın da olması gerekir. Böyle bir uygunluk iddiasında olmasına rağmen bu vaadini yerine getiremeyen herhangi bir kavram antinomiktir. Yine de, Kant'ın da gösterdiği üzere, böylesi kavramlar zaruridir. Öyleyse akıl kendi evrensel kavramlarının çelişkili belirlenimlerini hem muhafaza etmek hem de birleştirmek zorundadır. Bunu ise, bu birbiriyle çelişen belirlenimleri daha kapsayıcı bir rasyonel yapı altında birleştirerek yapar. Hegel'in bu diyalektik rasyonalite formülü fenomenlerin mutlak bütünlüğünü özdeşlik ile farkın özdeşliği olarak görür.⁶

Hegel diyalektik karşıtlıkları öznel aklın bir yanılsamasından ziyade kısmi de olsa ortadan kaldırılamayacak gerçeklikler olarak görür. Gerçeklikteki çelişkileri dinamik bir

4 C. Taylor 1975: 226-227.

5 Hegel 1989: 234.

6 Plotinos'un formülünün bir tekrarı (bkz. bu kitapta IV. bölüm, "Ebediliğin doğası" başlığı).

şekilde kavrayarak anlamlandırır. İçkin diyalektik karşıtlıklar oluşun durmak bilmez hareketi olarak belirir. Fenomenal dünya hareket eder ve kendini varlığa gelip yok olan soyut momentler olarak farklılaştırır. Görünüşlerin koşullandırılmamış bütünlüğü, "kendisi varlığa gelip yok olmayan bir varlığa geliş ve yok oluştur."⁷ Görünüşlerin devamlı sabit kalan tek veçhesi, Hegel'in tabiriyle, soyut momentlerin yitip gidişinin sürekliliğine karşılık gelen diyalektik yapının kendisidir. Fenomenlerin belirli gerçekleştirmeleri süreklilik göstermez. Geçişin kendisi geçip gitmez, herhangi bir içerikten soyutlanmış saf varlığın bütünlüğü olarak muhafaza edilir.

Dolayısıyla diyalektik mantık, fenomenlerin bütünlüğünün dolaylı ve farklılaşmamış belirlenimi olarak edimsel olarak mevcut olan koşullandırılmamış saf varlıkla başlar. Varlık bir bütünlük kavrayışı sunar, zira herhangi bir şeyin bir varlığının olması gerekir, o yüzden de hiçbir şey varlığa dışsal değildir. Yine de bu mutlak gerçeklik kavrayışı açıkça ifade edilebilen bir içerikten yoksun olduğu için, soyut bir boş forma tekabül eder. Bu açıdan, varlık tüm içeriğin soyut bir olumsuzlamasından farksızdır. Saf varlık öyleyse hiçlikle aynı şeydir. Çünkü hiçlik, içeriğin yokluğu, farklılaşmamış boşluk anlamına gelir. Dahası bu diyalektik, edimsel fenomenlerin görünüşü için zorunlu kavramsal yapılar arasında gerçekleştiğinden dolayı, düşünce ile varlığın özdeşliğini varsayar. Öyleyse düşünülebilen ya da söylenebilen her şeyin bir varlığı vardır. Hegel'e göre, bir düşünce nesnesi olabildiğine göre, hiçliğin bir varlığı var demektir. İlk başta birbirini mutlak olarak dışlıyormuş gibi görünen koşullandırılmamış saf varlık ve içeriksiz hiçlik, sonuç olarak özdeştir. "Varlık hiçlikle özdeştir," önermesi, bu iki kavram arasındaki farkı yadsır. Oysa Hegel'e göre, bu tür özdeşlik sözceleri, terimlerinin özdeş olmadığını göstermektedir, çünkü bu terimler

7 Hegel 1977: 27.

bizzat sözce tarafından ayrılmışlardır. Varlık ve yokluk farklarıyla muhafaza edilmeli, ama özdeşlikleri açısından da bir tutulmalıdır. Hegel bu antinominin varlık ile hiçlik arasında katı bir ikilik görmekten kaynaklandığını söyler. Ne varlık ne de hiçlik kendi başına sürüp gidebilir; içinde sürüp gittikleri üçüncü bir kavram olmalıdır, bu kavram oluştur.

Oluş, varlık ile hiçliğin belirli birliğidir. Varlık ile yokluk birbiri içinde yitip gider; her biri diğerine döner. Varlık yoklukla aynı değildir. Her ikisi de oluşun birliğinde korunur, ama ancak yitip giden belirli momentler olarak. Varlık ile yokluk arasındaki ayrım soyuttur; ikisi de kendi başına sürüp gidemez. Varlık ve yokluk ancak birbirine dönüşerek sürüp gider. Bu ikisinin birliğini ya da sürüp gidişini oluşturan şey, oluşun bunların farklarını korumakla birlikte özdeşliklerini öne süren, durmak bilmeyen hareketidir. Oluş bunların farklılığına birlik verir, zira tüm fenomenler “varlık ile yokluk arasındaki ara bir durumda” görünür.”⁸ Oluş, varlığı yokluktan, varlık ve yokluğun sürekli olarak ayrıldığı ve yeniden birleştiği, varlığa geliş ve yok oluşun dinamik bir dengesi içinde ayırt eder. Dahası, varlık da yokluk da varlıkla yokluğun bir birliğini içerir. Varlığa geliş yokluktan varlığa, yok oluş ise varlıktan yokluğa geçer.

Oluşun diyalektiği, diyalektik hareketin bizzat doğasını ortaya koyar. Fenomenler, oluşun varlık ile hiçlik arasındaki sürekli salınımının sonsuz daireselliği yoluyla koşullanmamış bir kapalı bütünlük oluşturur. Varlık ve hiçliğin geçişi koşullandırılmaz, zira daha öte koşullar varlık ve hiçlikten daha az soyut belirlenimleri ifade etmelidir. Fenomenlerin daha öte tüm belirlenimleri oluşa örnek oluşturur.⁹ Varlık ile hiçliğin bu basit özdeşliği öylece kalmaz, zira fenomenler daha belirli ve somut içerikler açısından anlaşılmalıdır-

8 Hegel 1989: 105.

9 A.g.e.: 85.

lar. Belirsiz varlık özü itibariyle çelişki ve dolayısıyla geçiş üretirken, belirli içerik de salt kendiyile ilişkililenmez, aksine ancak diğer belirli içeriklere kıyasla anlam kazanır. Zaman Hegel'de bu tözel diyalektik hareketle neredeyse özdeştir.

Zaman, doğanın bir vechesi olarak doğrudan sezilen oluşturmıştır.¹⁰ Zaman, içinde her şeyin varlığa geldiği ve yok olduğu bir taşıyıcı değildir. Doğanın kesintisiz varlığa geliş ve yok oluşunun soyut bir momentidir. Doğada hareket ve değişim, oluşun dinamik yapısını önvarsayar. Doğal dünya, oluşun geçmiş, şimdi ve geleceğin birliğinde beliren diyalektik hareketi yoluyla varlığa gelir ve yok olur. Varlık yoklukla zamanın bu momentlerinin her birinde birleşir. Geçmiş, var olmayı bırakmış dünyanın edimsel varlığıdır; gelecek ise, edimsel olarak gerçekleşecek olan dünyanın yokluğudur. Şimdi ise, geçmiş ile geleceği olumsuz olarak birleştirir, zira var olmayı bırakan geçmiş aracılığıyla varlığa gelir, ama yokluğu gelecekte yattığı için de şimdide var olur. Zaman, fenomenlerin bütünlüğünü ifade etmekten uzak sonlu varlıklardaki çelişki ve onların aralıksız hareketidir. Evrensel doğa yasaları bu hareketteki dinamik dengeyi ifade eder. Doğal süreçler, farklılıkları uzlaştıran, ama kendileri bu süreçlerden geçmeyen böyle yasalara tabidir.

Hegel Kant'ın doğanın sezgiler aracılığıyla bilinebilir olduğu yönündeki görüşünü kabul etmekle birlikte, sezginin fenomenal dünyanın ötesinde bir kaynağı olamayacağını öne sürer. Düşünömsel (yansıtıcı) bilinç sezgiyi kendine döndürür, böylece özbilinç kendi nesnelerini kendisi sağlayabilir. Kant'ta fenomenlerin birliği özbilincin bir işleviydi. Hegel özbilincin bu kurucu işlevini kabul eder, fakat gerçekliği fenomenlerin mutlak birliğiyle tanımladığı için, özbilinç yalnızca bilginin değil, gerçekliğin kendisinin tözünün de bir koşulu haline gelir. Özbilincin bu birleştirici işlevi dog-

10 Hegel 1970: 33-40.

matizmi ve septsizmi aşmakla kalmaz, özne ile nesne ayrımının da üstesinden gelir. Dahası, zaman sezginin saf formu olduğu için, saf özbilincin de formudur. Zaman doğaya dair her sezgide verili olan oluşturmaktır. Ancak, görünüşlerin tözü özneliktir. Dolayısıyla zaman doğada belirlemekle birlikte, özbilincin de oluşudur.

Gelgelelim oluş pek çok ampirik şekle bürünür. Doğada, yaşam süreçlerinde, özbilinçte, ideolojide, anlakta, toplumsal yaşamda, tarihte, dinde ve felsefede belirir. Bu fenomenler, bütünü yalnızca kısmi belirlenimleri olarak, meydana gelirler ve geçip giderler. Oluşun akışı, ancak bir bütün olarak fenomenal dünyanın mutlak özneliği sayesinde istikrar kazanır. Hegel dünyanın bu ruhunu *Geist* (Tin) olarak adlandırır. Tin beliren her şeyi birleştiren özbilinçli somut tözdür. İçinde oluşun akışının meydana geldiği, tüm kısmi gerçekliklerin diyalektik hareketini eklemleyen istikrarlı mutlak kendiliktir. Özbilincin birliği, kendini gerçekleştiren Tin'in ifadesidir. Tüm fenomenler bu özbilincin, gerçekliğin bütününe denk olup kendi kendini ortaya koyan Tin'in ifadesidir. Sözelimi, tarihteki olaylar Tin'in somut ifadeleridir.¹¹ Dolayısıyla zaman, Tin'in ontolojik ve tarihsel olarak kendi kendini yaratımının oluşunu içerir.

Tin'in zamansal oluşu kendini en dolayimsız biçimde şimdide ifade eder. İlk bakışta, şimdi sanki bilinç ile nesnesi arasında dolayimsız bir bağlantı içinde, duyular aracılığıyla kavranmaktadır. Şimdi, varlığı olumluyor, geçmiş ile geleceğin soyut anlarını ise olumsuzluyor gibi görünür. Hegel, tıpkı Aristoteles gibi, zamanın böyle basit bir şimdiler dizisi içinde kurulmaya çağını düşünür.¹² Ama Aristoteles'in aksine, zamansal sürekliliği özbilinçli Tin'in birliğiyle açıklar. Zira zaman bir şimdiler dizisinden ibaret olsaydı, fenomenlerin birliğini deneyimleye-

11 Kojève 1969: 159-160.

12 Bkz. bu kitapta II. bölüm, "Şimdi" başlığı.

mezdik. Her şimdi, yalıtılmış bir fenomen oluşturuyor olurdu. Belirli bir nesne ya da bilinç de tek başına, şimdiyi oluşturamaz. Çünkü bu durumda da, şimdi fenomenal içeriği değişirken, bu içerik de farklı şimdiler boyunca aynı kalabilir. Yalıtılmış bir tikel olarak şimdi, nesne ile öznenin birbiri tarafından dolaşımlaştırıldığı fenomenlerin dinamik birliğinden bir soyutlama olabilir ancak. Zamanda edimsel olarak verili bir nokta olarak, belirli bir içeriğe sahip olmasına ya da olmamasına kayıtsız olduğundan dolayı, şimdi daimi bir diyalektik hareket içindeki bir evrenselidir. Soyut şimdi geçmişin mutlak bir sonu ya da geleceğidir, oysa evrensel şimdi akış halindeki bir sınırdır. Zamanın her bir somut anı içsel bir dinamizm sergiler.

Hegel oluşun gerçekliğini ve sürekliliğini belirli karşıtlıkların bütünlüğü ve birliği olarak ortaya koyar.¹³ Zaman Mutlak Tin'in varlığa gelişi ve yok oluşudur. Tin'in yitip gidiciliği özseldir, zira akışın kendisi daima edimseldir ve asla yitip gitmez. Görünüşlerin bütünlüğü mutlak bir akış, evrensel bir farklılaşmadır. Her sonlu nesnel içerik, karşıtı tarafından kendi üstüne geri yansıdığı anda farklılaşması ortadan kalkarken çözülüp giden zamansal bir görünüştür. Rasyonel farklar ve bu farkların ayrılmalarının ve çözümlerinin ritmi, Tin'in içeriğinin organik bütünü oluşturur. Tin'in yaşamı bu sonsuz hareketin bağımsız ve sürekli çözümü, tüm ayrımların yerinden edilmesidir. Tin'in bu sonsuz varlığı artık soyut boş varlık değildir, aksine tözel saf akışı varlığın kendi içinde kuşatır. "Bu sonsuzluğun... kendisi hem tüm farklardır hem de bu farkların yerinden edilışidir; kendi içinde kalp gibi atar ama hareket etmez, içten içe titreşir ama yine de dingindir."¹⁴

Zamanın özü, bu akıştır. Tin'de koşullanmış bir eklemlemiş olarak beliren herhangi bir şey, zamanın bu diyalektik akışına tabidir. Tin, tamamen somut ve eklemlemiş ger-

13 Hegel 1970: 39.

14 Hegel 1977: 100.

çeklik olarak, yalnızca zamansal eklemlenimleri içerir. Rasyonel ayrımlar ve bunları örnekleyen kısmi gerçeklikler kaçınılmaz olarak zamansaldır. Bu durumda, fenomenal dünya tümüyle zamansaldır ve diyalektik de saf bir oluş biçimine sahiptir. Ama boş varlık kavramı zamansal akışa ne kadar tabiyse, Tin'in kendisi de bu akışa ancak o kadar tabidir. Tin mutlak bir şekilde mevcuttur. Sürmez ya da sona ermez, zira gerçekliğin hiçbir eksikliği olmayan, tamamen rasyonel bütünü olarak var olur. Tin, kendi sabit dengesi olarak zamansal akışı yerinden eden koşulsuz gerçekliktir, farklılaşmamış içerikten içkin farklılaşmaya, içkin farklılaşmadan farklılaşmış içeriğe doğru sonsuz dairesel hareketin devamlılığıdır. Tinin bu mutlak zamansızlığı süreyi değil, zamanın yokluğunu gösterir. Öyleyse zaman fenomenal dünyanın sınırı olarak fenomenlerin sınır koşulunu teşkil eder. Tüm fenomenler zamansaldır. Fenomenlerin dışında hiçbir şeyin olmaması anlamında, fenomenlerin sınırı yoktur. Zamanın ötesindeki tek şey zamanın Tin'deki birliğidir. Tin kendisini şeylerin koşulsuz rasyonel bütünlüğünün eklemlenimi olarak ifade eder. Fenomenal dünya daima zaman tarafından koşullanmış haldedir. Bu anlamda zamanın kendisi ebedidir, zira her şey daimi oluş içinde belirlemek zorundadır.

Hegel'de Tin tüm fenomenleri somut olarak kapsayan genel bir bütündür; yalnızca soyut bir varlık değil, somut bir evrenselidir. Ama soyut varlık gibi, o da olumsuz bir nitelik taşımaktadır. Soyut varlık hiçliğe denktir, somut evrensel Tin ise evrenselliğini tam da soyut varlığın hiçliğini olumsuzlayarak kazanır. Evrensel Tin fenomenlerin somut bütünlüğünde gerçekleştirilebilir, çünkü Tin kısmi varlıklar arasındaki karşıtıkları olumsuzlar ve bu eklemlenimleri daha üst bir birlikte dengeye kavuşturarak uzlaştırır. Bu uzlaşma karşıtıkları olumsuzlamakla kalmaz, bunların içeriklerini Tin'in ebedi varlığında daima çoktan içerilmiş olarak kendinin kılar. Feno-

menler arasında, Mutlak Tin'de hâlihazırda mevcut olandan ortaya çıkanlar dışında hiçbir şey meydana gelmez. Tüm farkların bu değişmez ve dolayısıyla zamansız birlikte-mevcudiyeti olmasa, Mutlak Tin kendi momentlerinin saf içkinliği ve ardışıklığı içinde dağılıp giderdi. Nietzsche'nin evrensel Tin'i veya olumsuzun çalışmasını bir kenara bırakıp, olumlamaya çalışacağı şey tam da bu dağılma olacaktır.

Nietzsche Hegel'e Karşı

Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) Hegel'den ayrıldığı üç nokta onu köklü bir biçimde farklı bir zaman modeli oluşturmaya götürür.

Öncelikle, Nietzsche ebedi evrensel varlığın doğurduğu nihilist sonuçları ortaya koyar. Hegel'in Mutlak Tin'i zamanla ölçülemezdi. Tin zamanı yalnızca, çoktan içermekte olduklarının permütasyonlarının açılımı için vazediyordu. Tin farkları ve dolayısıyla oluşu olumsuzlayarak evrenselliğe kavuşuyordu. Mutlak varlık, fenomenler hakkında hüküm vermeye yarayan bir standart olarak işlev görüyordu. Tüm oluş, bu varlık standardını karşılayamadığı için göreceli bir gerçekdışılığa mahkûm ediliyordu. Hegel'e göre, zaman ve oluşun kefareti ancak mutlak olanın evrenselliği tarafından ödenebilirdi. Buna karşılık, Nietzsche oluşu yeniden değerli kılmaya çalışır.¹⁵ Her türlü aşkın varlığı reddeder. Ne evrensel ve daha yüksek düzeyde bir mevcudiyeti olan Tin ne de oluşun çokluğunda bir düzeni zorunlu kılan ve belirleyen bir mutlak bütün vardır.¹⁶ Özdeşlikler, eşitlikler ve denge ancak oluş içinde tesis edilebilir. Görünüşler ile temelleri arasındaki ayrım, hiçbir varlığa sahip olmadığından, çöker. Varlık standardını karşılamayan oluş masumdur; mahkûm edilemez.¹⁷ Zaman, hiçbir

15 Nietzsche 1968b: § 707.

16 A.g.e.: §§ 331, 765.

17 A.g.e.: § 708.

kefarete ihtiyaç duymaksızın, kapsayıcı bir bütün tarafından aşılması gereken kısmi gerçeklikler ya da imgeler olmaktan artık çıkan oluşun çokluğu içinde dağılır. Oluşun ve çokluğun ötesinde hiçbir şey yoktur ve ikisi de aldatıcı değildir.¹⁸

İkincisi, Nietzsche Hegel'de zamansal akışı oluşturan, kısmi gerçeklikleri yeniden temellük eden diyalektik hareketlerin içinde saklı olan olumsuz değerlendirmeyi açığa çıkarır. Hegel'e göre, zaman düşünümün (yansıma [*reflection*]) yapıyla - somut evrenselde tamamlanmak üzere, kısmi olumsuzlamayla ilerleyen kısmi durumların diyalektik ardışıklığıyla belirlenir. Oluşun diyalektik yorumu Anaksimandros'un yargısını tekrarlar: Oluş adil değildir. Sınırlı şeyler suçlarının bedelini birbirleriyle mücadelede öderler. Şeylerin bütünlüğü ise, oluşun değişmeyen kökeni olarak onu kefaretle kurtaran sınırsız kökensel varlıktan türer.¹⁹ Olumsuzun diyalektik çalışması, oluşu hiçliğe mahkûm eder: önce kısmi gerçeklikler arasındaki karşıtlıkların olumsuzlanması olarak ve sonra, bu karşıtlıkların daha üst bir birlik tarafından yeniden temellük edilmesinden kaynaklı hiçlik olarak. Diyalektik, varlığı olumlamak için iki olumsuzlamaya ihtiyaç duyar.

Oluşa dair bu olumsuz değerlendirme yerine, Nietzsche oluşun ve farklılaşmanın olumlanmasını keşfeder.²⁰ Daha üst bir birlik olmadan, oluş kendinde olumlanabilir. Diyalektiğin çelişkileri, farklılaşmayı yanlış yorumlar. Artık karşıtlıklarla tanımlanmayan görünüşler olumlu kuvvetleri ifade etmektedirler. Karşıtlık soyut ürünleri ilişkilendirir, farklılaşma ise üretimin olumlu bir ilkesidir. Her şey, bu şeyin niteliklerini de üreten, kuvvetler arasındaki etkileşimin, güç istencinin ürünüdür. Değişim artık gerçektışı bir soyutlama değil, oluşun olumlanmasında içkindir. Nietzsche'nin ebedi

18 Deleuze 1983: 23-24.

19 Bkz. bu kitapta I. bölüm, "Zaman ve adalet: Anaksimandros" başlığı.

20 Nietzsche 1986: 326, §67.

dönüş olarak zaman kavrayışı, zamandışı varlığa boyun eğmeyen oluşun ikili bir olumlanışını sunar.²¹

Üçüncüsü, Nietzsche özbilincin birleştirici işlevini ve ayrıcalıklarını ortadan kaldırır. Hegel'e göre, Tin töz ile öz-nelliğin özbilinçli birliğiydi. Ama oluşun olumlanmasıyla, öznenin bu birliği çokluk içinde dağılır.²² Artık bir birlik olmayan öznellik, ne fenomenlerin birliğinin ne de bunların gerçekliğinin bir koşulu olarak işlev görebilir. Özne, içsel süresini yitirerek, kendinde-şey gibi, fenomenlerin çokluğuna aktarılır: Fenomenler artık gerçektışı ya da kısmi gerçeklikler düzeyine düşürülmezler. Bilinç fenomenlerin bir standardı ya da koşulu olmaktan çıkar, artık kendi yararları adına başka kuvvetler bilinci üretmektedir.²³ Bilinç bu durumda bir etkidir – kendisini üreten kuvvetlerin etkilerinin esasen tepkisel farkındalığıdır. Oluşun olumlanması süreyi, tözü ve bilinci problemli hale getirir. Transandantal bir öznenin yokluğundan, bunların her birinin oluşun anlarının birleştirilmesiyle kurulması gerekir. Oluşun anları ise tekrar tekrar meydana gelen bir olayda sentezlenmelidir.²⁴ Zaman problemine yön verecek olan, transandantal bir öznelliğe başvurulmayan böyle bir sentezin olanaklılığı olacaktır.

Nietzsche: ebedi dönüş

Oluşun anları ritmik bir gerilimle sentezlenir.²⁵ Zaman bir akış değil, bir titreşimdir. Zaman yalnızca akıyor olsaydı bir gerilim olmaz ve hiçbir farklılaşma meydana gelmezdi. Anın ritmik geriliminde zamanın bir bütünü mevzubahistir. Bu gerilim, Nietzsche'nin güç istenci dediği, görünüşlerin farklılaşan ve üretici unsuru, yani varlığın oluşu ile söz

21 Bkz. sonraki başlık.

22 Nietzsche 1968b: §§ 480-492, 552.

23 A.g.e.: §§ 477, 480, 552, ve 676.

24 Stambaugh 1987: 129.

25 Nietzsche 1974: § 84.

konusu anın geçmesini ve geçerken farklılaşmanın yinelenmesini sağlayan oluşun varlığı arasındadır. Nietzsche buna ebedi dönüş adını verir. Varlık her anda varlığa gelir. Geçmiş ile gelecek birbirini dışlamaz, aksine oluşun her anında birlikte ortaya çıkarlar.²⁶ Geçmiş ve gelecek, yani sonuç olarak bütün zaman, anda doğar. Bu an, zamanda, bir taşıyıcının içindeki anlardan herhangi biri gibi yer almaz; bu an bizzat zamandır. “İçinde”, “dışında” ve “taşıyıcı” zamanı yanlış anlamamıza yol açan mekânsal metaforlardan ibarettir.

Daha önce gördüğümüz üzere, zaman görünüşleri sınırlar. Nietzsche açısından, görünüşlerin ötesinde başka bir şey olmadığına göre, dünyanın kendisi de edimsel olarak belirir. Görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrım Nietzsche’nin ampirizminde ortadan kalkar. Görünüşler arkalarında transandantal bir varlığı veya gizli bir özü saklamaz. Sonuç olarak, zaman etkin bir ontolojik ilke olarak hareket etmelidir.²⁷ Anın ritmik gerilimi hem değişimi hem de sabitliği koşullandırır.²⁸ Dünya, o halde, hâkimiyet için mücadele eden kuvvetlerden müteşekkildir. Kuvvetler niceliksel olarak farklılaşır ama bu farklılıklar soyut birimler aracılığıyla sayısal olarak ölçülemez. Çünkü tüm birlik bir etki olarak üretilmelidir. Öyleyse her kuvvetin miktarı niceliklerin farklılaşmasıyla belirlenir.²⁹

Görünüşler, kuvvetlerin oluşunu teşkil eder. Her kuvvet niceliksel olarak, ya yönettiği ya da itaat ettiği, aşağı ya da üstün olduğu başka bir kuvvetle ilişki içindedir. Güç istenci tüm olup bitenin bir yorumu, oluşun yaratıcı gücüdür.³⁰ Ontolojik bir mefhum olan güç istencini, psikolojik istençle ka-

26 Nietzsche 1968b: § 617; Nietzsche 1968a: 430. Bu söylenenler, Stoacıların Aion’una benzetilebilir (bkz. bu kitapta III. bölüm, “Stoacılar: sürekli zaman” başlığı).

27 Nietzsche 1968a: 485-486; 1974: § 54; *Works* 10: 214.

28 Klossowski 1977: 111-112; Stambaugh 1987: 189-190.

29 Deleuze a.g.e.: 43.

30 Nietzsche, *Works* 14: 418; Stambaugh 1987: 132 içinde.

rıstırılmaması gerekir. Yeni Platonculardaki varlıktan türeyen oluş fikrinden farklı olarak, güç istenci varlığın oluştan türemesi anlamına gelir.³¹ Varoluş farklılıkların üretimi ve olumlanmasıyla kurulur. Güç istenci kuvvetlerin niceliklerini farklılaştıran ve bu kuvvetlerin niteliklerini üstün ya da aşağı olarak belirleyen sentez ilkesidir. Görünümler ve oluştan başka bir oluşum ilkesinin yokluğunda, güç istenci hem kuvvetlerin ilişkilerini üretir hem de kendisini bu ilişkilerde açığa vurur. Üretici güç olarak güç istenci, diğer kuvvetlerle hâkimiyet mücadelesi içinde, kendi sınırına doğru ilerleyen bir kuvvetin artış eğilimidir. Bir açığa vurum olarak güç istenci, bir etkileniştir, bir kuvvetin etkilenme kapasitesidir, yani varlık, hatta oluş bile değil, bir pathos veya tutkudur.³²

Etkin ve tepkisel, kuvvetin nitelikleridir.³³ Yapabileceklerin sonuna kadar gidip, diğer kuvvetlerden farkını olumlayarak bu kuvvetleri hâkimiyeti altına alan kuvvet yaratıcı ve etkindir. Etkin bir kuvveti yapabileceklerinden ayıran kuvvet ise tepkiseldir. Bu tepkisel kuvvet, etkin kuvveti kendisine karşı yönlendirerek, onu tepkisel bir kuvvet haline getirir. Tepkisel kuvvetler kendi farklarını olumlayarak değil, kendileriyle karşıtlık içinde olan kuvvetleri olumsuzlayarak işlerler. Düşünsel (yansıtıc) veya diyalektik yapısı içinde eyleyen eyleminden ayıran bilinç ve araçları amaçlarından ayıran fayda, bu bakımdan tepkisel kuvvetlerdir. Tepkisel kuvvetler asla etkin kuvvetlerden daha büyük bir kuvvet ortaya koyamazlarsa da, etkin bir kuvvet üstünde, onu yapabileceklerinden ayırıp tepkiselleştirerek hâkim olabilirler.³⁴

Güç istenci, kuvvetlerin etkin ve tepkisel niteliklerini belirleyerek onları yorumlar. Bu yorum, oluşa olumlayıcı

31 Bkz. bu kitapta IV. bölüm, "Ebediliğin doğası" başlığı.

32 Nietzsche 1968b: 339, §§ 635, 660.

33 Nietzsche 1968b: 471, n. 7. Kuvvetlerin niteliğine dair, bkz. *a.g.e.*: § 564.

34 *a.g.e.*: § 551; ayrıca bkz. Deleuze, *a.g.e.*: 64-68.

veya olumsuz bir değer atfeden bir değerlendirmedir. Nietzsche Batı dünyasının oluşa dair, tarihsel, psikolojik ve metafizik anlamda nihilist bir değerlendirmeden mustarip olduğunu gösterir. Tarihsel olarak, kendilerini en yüksek değerleri geliştiren kuvvetler olarak sunan kuvvetler aslında tarihsel oluşa dair olumsuz bir değerlendirmenin üzerini örtmektedir. Psikolojik olarak, nihilizm, en yüksek değerler kendilerini değersizleştirdiğinde, birlik, hakikat ve işe yarar amaçlar hayata artık anlam katamadığında deneyimlenen bir amaçsızlık halidir. Metafizik açıdansa, nihilizm varlık lehine oluşu yadsır ve mahkûm eder. Nihilizm oluşu değerden yoksun olarak yorumlayan bir güç istencidir. Fakat nihilizm güç istencinin bilincine varmamıza da olanak tanır. Yani “bu dünyanın güç istenci olduğu, başka da hiçbir şey olmadığı”nı olumlamamızı sağlar.³⁵

Oluşu olumlamak ve nihilizmden uzaklaşmak için, Nietzsche yüzünü ebedi dönüşe çevirir. Ebedi dönüş nihilizmi yapabileceklerinin sonuna kadar götürerek aşar. Böylece nihilizmi etkin bir kuvvete dönüşerek tepkisel kuvvetleri saf dışı bırakır. Ebedi dönüş olumsuzlamayı sonuna, tüm kısmi olumsuzlamaların ötesine, en uç nihilizme götürür; anlamdan veya amaçtan yoksun ve yok olacağına dair hiçbir umudun olmadığı bir dünyanın bitimsizce tekerrürüne.³⁶ Nietzsche’nin ebedi dönüşün katlanılması en zor düşünce olduğunu söylemesinin altında, kısmen bu uçlaşmış nihilizm yatmaktadır.

Dahası, ebedi dönüşü olağan evren ve zaman anlayışımızla bağdaştırmamız da o kadar kolay değildir. Nietzsche’deki anlamıyla ebedi dönüş evrenin nihai bir aşamaya ulaşabileceğini yadsır. Ebedi dönüş, bu anlamda, gerek varlığın gerekse de hiçliğin durağan dünyasıyla uyumsuz. Hem

35 Nietzsche 1968b: § 1067.

36 A.g.e.: § 55.

teleolojik hem de doğal ve mekanik anlayışlar, farklı şekillerde de olsa, tamamlanmış ya da nihai bir aşama vazederler. Ebedi dönüş mekanik anlayışlarda tamamlanmış bir dönünün tekrarı olarak sunulur. Newtoncu sonsuz zaman ve evrende var olan sonlu nicelikteki kuvvetlerle birlikte düşünüldüğünde, ebedi dönüş bir olaylar dizisinin zaman içinde tekrarına indirgenir. Bir dizi meydana gelmediğinde ebedi dönüş olamaz.³⁷ Böyle bir dizi meydana gelip sonsuzca tekrar etse bile, bir oluş evreni yerine varlığın tekrarını vazettiği için, ebedi dönüşü içeremez. Teleolojik modeller de, belli bir amacı nihai bir aşama olarak tanımlayıp, dünyanın bu nihai aşamaya gelip gelmediğini bu amaca göre tayin eder. Bu durumda da oluş yine bir varlık durumu lehine değersizleştirilir. Hem mekanik hem de teleolojik anlayış nihilisttir, ama ikisi de nihilizmi sonuna kadar götürüp fayda ve bilincin tepkisel kuvvetlerini aşmayı başaramaz. Nihilizm, oluş bir varlık dünyasına başvurulmadan anlamsızlığa indirgenebilirse ancak, sonuna kadar götürülebilir.³⁸

Buradaki zorluk kısmen zamanın süre olarak ele alınmasından kaynaklanır. Zaman, ancak bir tür uzanım olarak ya da bir standarda referansla ele alınırsa süre olarak düşünülebilir. Ebedi dönüş ne tekerrür eden olayların bir dizisi ne de özel bir statik durumdur. Süre olarak anlaşılırsa, zaman asla geri dönmez, zira çoktan tamamlanmış ve belirlenmiştir. Öyleyse ebedi dönüş devamlı bir süre ya da bitimsiz bir süregidişi göstermez. Süregiden şey geçip gidemez, dolayısıyla geri de dönemez. Newton süreyi koruyabilmek için her zaman her yerde var olan bir tanrısallığa ihtiyaç duymuştu. Aşkın bir varlık olmadığında geçmiş ve gelecek her an kuru-

37 Danto (1965) bu noktanın üstünde durur, ama bunun Nietzsche'nin argümanını çürüttüğü düşüncesindedir, çünkü bu argümanı ebedi dönüşü doğal bilimsel yöntemlerle ispatlama yönünde bir çaba olarak görür.

38 Nietzsche 1968b: § 1062.

lur hale gelir. Süre, zamanın sonsuzluğu için de gerekli değildir, çünkü ebedi dönüşte an bitip tükenmemecesine kendisini yeniler. Süre olmadığında, dönüş her anda gerçekleşir; bu, zamanın kendi kendisinin meydana gelişidir.³⁹

Zaman akmaz, her anda meydana gelir. Nietzsche'nin peygambervari kahramanı Zerdüşt, zaman nehri yerine bir geçit, yani ânı vazeder. Âna biri belirsiz bir geçmişten, diğeri belirsiz bir gelecekte gelen iki yol geçitte buluşur.⁴⁰ Geçmiş bir başlangıç aşamasından doğmaz, gelecek de nihai bir aşamaya ulaşmaz. An geçmiş ile geleceği dinamik bir gerilimde bir araya getirir; her an geçmişe ve geleceğe ebediyen çoktan açıktır.⁴¹ Oluşun anlarını sentezler, çünkü an kendisinden geri döner. An gelip geçer ve geçerken geri döner.

Her şey zaten bir kere olmuşsa – sen ne dersin, cüce, bu âna? Bu geçidin de daha önce var olmuş olması gerekmez mi? Ve her şey birbirine sıkı sıkıya kenetlenmiş değil midir, bu an kendi peşinden, gelecek olan *her şeyi* sürüklüyorsa? Ve bu yüzden kendisini de?⁴²

Ebedi dönüş “oluş dünyasının varlık dünyasına en çok yaklaştığı yerdir,”⁴³ çünkü her bir an diğer tüm anlara açılır ve onlarla kendi ilişkisini belirler. Ebedi dönüşte zamansal geçiş herhangi bir sayısallaştırmaya imkân vermez. An ne birdir ne de birçok: Tüm anları birleştirir, ama geçip gittiği için geriye de döner, dolayısıyla kendisinden sürekli farklılaşır. An, ken-

39 Stambaugh 1972: 103. Newton'un nasıl Tanrıya dayandığı üzerine, bkz. bu kitapta VI. bölüm, “Mutlak zaman: Newton” başlığı.

40 Nietzsche 1968a: 269-70. Platon, zamanın ağır ağır geçmediğini, daha ziyade kendisinden hem daha yaşlı hem daha genç hale geldiği ayırtıcı bir an olduğu düşüncesini Parmenides'e atfeder (Platon 1961: 934-935; ve bu kitapta bkz. I. bölüm, “Zamanın gerçekliğinin sorgulanması: Parmenides” ve “Ebediliğin hareketli imgesi: Platon” başlıkları.)

41 Nietzsche 1966: § 56.

42 Nietzsche 1968a, *a.g.e.*

43 Nietzsche 1968b: § 617.

di kendisinden farklılaşan ve kendisinden farklılaşırken geri dönerdir. Oluş çoklukların çeşitli ama, kendisini de içerdiği için, sayılamaz birliğidir. Bütün şeyler "birbirlerine sıkı sıkıya bağlı" olmasaydı, an geçip gidemezdi.

An, doğup gelen ve geçip giden anların döngüsünde geçer. Zaman döngüsü Platon'un büyük yılı değil, tüm zamanı bünyesinde toplayan, tekrar tekrar doğan ayırıcı andır.⁴⁴ Döngü doğrusal zamanın seyrini izlemez, varlığı her anın içinden inşa eder.⁴⁵ Anın geri dönüşü geri döner. Hiçbir an sona ermez, çünkü her biri başka bir anın doğmasına ve onunla bütünleşmesine imkân verir. Zaman bağımsız bir uzanım değil, bir meydana geliş, sürekli bir doğuştur. Dolayısıyla, bir dizi içinde kalıcı bir yere sahip olmak bir yana, anların dizisi her anda meydana gelir ve yok olur. Ardışıklık her an üretir ve yeniden üretilir. Öyleyse ebedilik ne sonsuzca sürer ne de zamandışıdır. Ebedilik her anında her anda serbest kalışı ve dağılımıdır. Zaman ile sonsuzluk birbirine karşıt değildir. Anın bitimsiz geri dönüşü, meydana gelişin kendisi, ebedidir.⁴⁶ Oluş dünyasında meydana geliş ve geçip gidişin ritmik döngüsü zamansızlığı ve aşkınlığı anlamsızlaştırır. Ebedilik aşkınlık değil, an geri döndükçe sürekli onunla bütünleşen saf meydana geliştir. Ritmik titreşim oluşun formu ve dünyanın belirlişidir.⁴⁷ Ritimlerin nihai bir amacı veya hedefi yoktur. Her bir anda, anın geçişiyle birlikte dönüşeceği için asla tam olarak belirlenmiş olmayan dinamik bir gerilim ve gevşeme yapısı içinde, geçmişe ve geleceğe dağılırlar.

Oluş, anın kendisiyle ve diğer anlarla koşullanmamış bir sentezi aracılığıyla, gelip geçen ana bağlıdır. An kendi-

44 Bkz. bu kitapta I. bölüm, "Ebediliğin hareketli imgesi: Platon" başlıklı alt bölüm; Nietzsche 1968a; 1968b: 206: "Her halka kendine geri dönmek için çabalar ve bükülür."

45 Nietzsche 1966: § 150.

46 Stambaugh 1972: 123-126.

47 Nietzsche, *Works* 18: 320; Stambaugh 1987: 36, 202 içinde.

siyle, diğer anlarla ilişkisini belirleyen sentetik bir ilişki içindedir. Ebedi dönüş çeşitliliği üreten güçleri sentezler; güç istenci de bu sentezin üretici ilkesidir.⁴⁸ Güç istencinde kuvvetlerin meydana gelişi ve farklılaşması, ebediyen dönen ve sonrasında şeyleri baştan farklılaştıran anda gerçekleşir. Ebedi dönüş güç istencinin ürettiği farklılaşmayı ve yorumu belli bir şekilde dağıtır, yani ebedi dönüş "yeni hareket yasalrı yaratır...yeni kuvvetler değil."⁴⁹ Görünüşleri bütünleş-tiren Kantçı sentezin aksine, ebedi dönüş belirli kategoriler aracılığıyla değişmez bir birlik inşa etmez. Dünyanın varlığı, bunun yerine, anların oluşundan kurulur. Ebedi dönüş, anı ve bunun birliklerini edimsellikten çıkarır.

Öyleyse ebediyen dönen an, zamansal bir mevcudiyet değildir. Ebedi dönüş, herhangi bir mevcut varlığa veya mevcut olan herhangi bir şeye başvurmaksızın, zamana geçiş atfeder. Oluş dünyası asla tamamlanmış değildir ve bu dünyadaki hiçbir şey ne bitirilebilir ne de bütün olabilir. Ebedi dönüş güç istencinin ürünlerini, hem tikelleri -tekil varlıkların özdeşlikleri- hem de evrenselleri -varlık olanakları- dağıtır. Sabit özdeşlikler de kalıcı nitelikler de yoktur. Özdeşlikler ve nitelikler ancak tekrar tekrar geri dönerek kurulurlar. Bunların bütünlüğü daima açıktır, tamamlanmışlıkları ise daima ertelenir. Öyleyse güç istenci, üretken bir artış eğilimi, dönüşün apriori ilkesidir. Bu ilke, herhangi bir varlık metafiziğinin altını oyar. Çünkü oluş dünyasında bütün ile parça, tikel ile evrensel arasındaki ayrımlar ve öncelikler çöker. Hiçbir özdeşlik bir daha sarsılmamacasına oturmuş olmadığı için, bütün/parça ayrımı temelden sarsılır. Her an yeni nitelikler üretilebileceği için, evrensel/tikel ayrımı da belirsiz kalır. O halde oluş, anın kendi kendini içermesi, niteliklere sahip bir varlık olarak beliremez; tersi-

48 Deleuze, *a.g.e.*: 50.

49 Nietzsche, *Nachlaß*, XII: 65; Stambaugh 1972: 55'te yer alan çeviri.

ne, varlıklar ve nitelikleri oluştan doğar. Buna göre, varlık, kendi aralarında bölünme ile tekrar birleşme arasında gide gele kendilerine geri dönen ve dolayısıyla kendi kendilerini nesne alan saf yeğinliklerden doğmaktadır.⁵⁰ İşaret etmeler ve eklemelenmiş görünüşler böylece oluştan ortaya çıkarlar. Bu durumda zaman ne değişimin bir vechesi ne de mutlak bir uzanımdır; zaman, kurucu bir yeğinliktir.

Ebedi dönüş anın paradoksal doğasını güvence altına alır. Anın kendi kendine göndermesi, ancak onu kendisinden ayıran ve onun kendisine işaret etmesine olanak tanıyan geri dönüşünde mümkündür. Anın kendi kendine göndermesi, hem üretken bir gerilim hem de anlamlı bir şekilde eklemelenmiş görünüşlerin koşuludur. Oluş, kendinden farklılaşırken düşünüm yapılarını ve görünüşleri üretir. Kendi kendine gönderen yeğinlikler, önceden var olan varlıkların bir kopyası değil de kendi başına bir meydana geliş olan temsillere dönüşür.⁵¹ Meydana gelişte, görünüşler ile gerçeklik arasında hiçbir ayrım yoktur. Meydana gelişler, eyleyerek ve etkiler üreterek, özdeşlikleri ve olanakları doğururlar.⁵² Dünya güç istencidir, ama bu dünya kendisiyle yalnızca zaman aracılığıyla ilişki içindedir. Ebedi dönüş yoluyla, her an olacak ve olabilecek her şeyi temsil eder. Dolayısıyla ebedi dönüş ne öznel bir durum ne de doğadaki bir olgudur, ne keyfidir ne de belirlenmiştir. Ebedi dönüş, zamanın meydana geliş, fenomenlerin bir sınır koşuludur.

Güç istenci, kuvvetleri dağıtmak ve yorumlamak yoluyla, rastlantının meydana gelişini üretir. Ebedi dönüş oluşun varlığı, çokluğun birliği ve rastlantının zorunluluğudur.⁵³ Oluşun varlığı olması bakımından, ebedi dönüş anın gelip geçmesini sağlar. Çokluğun birliği olması bakımından, tüm meydana

50 Klossowski 1977: 111.

51 Stambaugh 1987: 65; Klossowski 1977: 112.

52 Nietzsche 1974: § 54; 1968b: § 853; 1968a: 485-486.

53 Deleuze, *a.g.e.*: 26.

gelişleri temsil eder. Rastlantının zorunluluğu olarak, hem edimsel meydana geliş olumlar hem de rastlantının meydana gelişinin geri dönüşünü zorunlu kılar. Farklılaşma bitmek bilmezcesine geri döner. Kendinden farklılaşan oluş olarak ebedi dönüş, rastlantının kendisinin meydana gelişini yeniden üretir ve olumlar. Bütün meydana gelişleri temsil eden ebedi dönüş, bütün kuvvetleri ve dolayısıyla bütün bir rastlantı oyununun zorunluluğunu olumlar. O halde ebedi dönüş, saf meydana geliş olması bakımından, kuvvetlerin rastlantısal biçimlenişini oluşturur ve her olayı zorunlulukla birleştirir.⁵⁴

Rastlantı ile zorunluluğu birleştiren ebedi dönüş kader değil süreçtir. Belli kuvvetlerin belli bir anda çakışması rastlantının işidir, bir zorunluluk ilkesi, bir seçim ilkesi sağlayan ise ebedi dönüşün koşullanmamış sentezidir. Kader belirli herhangi bir kuvveti aşar ve hiçbir kuvvet kuvvetlerin bütünlüğünden koparılamaz. Ancak, hiçbir şey ebedi dönüşün dışında kalamayacağı için, rastlantısal meydana geliş hiçbir dış kuvvet tarafından sınırlanamaz. Kuvvetlerin kendisi de bir başkasını zorunlu olarak belirler ve kuvvetlerin bütünlüğü zorunlu olarak geri döner. Dolayısıyla geri dönen tüm kuvvetler yapabileceklerinin sonuna kadar giderler. Kader, itici kuvvetlerin çakışmaları ve sayılamayan başkalaşımlardan geçmeleri zorunluluğuna dayanır. Öyleyse kader insan etkinliğini kendi kontrolünün ötesindeki kuvvetlerin karşısına yerleştirmez: İnsanın istenci kuvvetler çokluğunun arasında deveren eder sadece. Kader insan istencini aşar ve herhangi bir varlık teleolojisi tarafından sınırlandırılmaz.⁵⁵

Metafiziksel bir varlık oluşun dünyasını mahkûm eder ve insan istenci geri döndürülemez bir geçmişe tepki koyarken, güç istenci "oluşun ebedi neşesi"ni ister.⁵⁶ Tepkisel kuv-

54 Nietzsche 1968b: §§ 639, 1067.

55 Nietzsche 1986: 325 § 61; 1968a: 500-1.

56 Nietzsche 1968b: § 1032.

vetler geri dönebilseydi, nihilizm asla alt edilemezdi. Ama yalnızca kendi sınırlarının sonuna kadar gidebilen kuvvetler geri döndüğü için, tepkisel kuvvetler geri dönemezler. Geri dönemezler, çünkü ebedi dönüş bütün kuvvet ilişkilerini birleştirecek, verili olan kuvvet ilişkilerini aşar ve saf meydana gelişi, oluşun, çokluğun ve rastlantının meydana gelişini geri getirir. Her an olabilecek her şeyi içerdüğinden dolayı, zaman görünüşler arası bir ilişki olmadığı gibi, aşkın bir temel, değişimin bir veçhesi veya boş bir form değildir. Her an gelip geçerken kendini ve kendinde meydana gelen her şeyi serbest bırakır. Ne özdeşlikler, dengeler ne de değerlendirmeler geri döner, zira aynılık anların her birinde kurulur ve an geri dönüşünde kendisinden daima farklılaşarak diğer anlara doğru uzar. Aşkın bir varlık, nihai bir amaç veya mutlak bütünlük kabul edilmediğinde, oluşa ondan gerekçelendirme talep eden hiçbir soru yöneltilemez. Oluşun masumiyeti, anın gelip geçişi ve yaratıcı geri dönüşünde yatar.

Kuvvetlerin bu yaratıcı geri dönüşü, geri döndürülemez bir geçmiş karşısında tepkiselleşmez, çünkü bu dönüş güç istencini geçip gitmiş olan anın dağılımına ve yorumuna bağlılıktan kurtarır. Güç istenci, geçmiş formlara boyun eğerek ya da var olan değerleri uygulayarak değil, yeni varoluş formları yaratarak yorumlar. Güç istenci, ebedi dönüşün seçim ilkesi aracılığıyla yaratıcı hale gelir. Güç istenci farklılaştırır, ebedi dönüş ise geri dönenleri değerlendirip seçer. Bu ontolojik seçim tepkisel kuvvetleri eler, zira bu seçim istenen herhangi bir şeyin aynı zamanda ebediyen geri dönüşü de istenecek şekilde istenmesini gerektirir. Bunun içinse, her kuvvetin sonuna kadar artması gerekir. Bu etkin ve yeğinlikli kuvvetler hem anı kurar hem de onu aşar. Yeğinlikler, anı aşarak, kendilerini ve dolayısıyla her anı olumlarlar. Ebedi dönüş ilkesi, geçmiş ve geleceği her anın içinde kuruldıkları şekilde olumlar. Her an tüm zamanı yeniden

değerlendirir. Öyleyse herhangi bir anı olumlamak, tüm varoluşu olumlamak demektir.⁵⁷ Çünkü olumlama yaratımdır, varoluşun yeni değerlerin oluşumunda serbest kalışıdır.

Olumlama olumsuzlamanın karşıtı olmaktan ziyade ondan ıraksar. Olumsuzlama, Hegel'in açıkça ortaya koyduğu üzere, varlığın zaferine götürür; oluşu tepkisel kuvvetler arasındaki karşıtlığa indirger. Buna karşılık, olumlama farklılaştırır; ebedi dönüş ilkesini etkin kuvvetlerin seçiminde edimselleştirir.⁵⁸ Ebedi dönüş, tepkisel kuvvetleri eleyerek, olumsuzlamayı bile bir olumlama tarzına dönüştürür. Olumsuzlama da yapabileceklerinin sonuna kadar gitmelidir. Olumsuzlamanın sınırı, varlığın toptan elenişidir, bu ise oluşun olumlanmasıdır. Çünkü varlık süremiyorsa, her an gelip geçmek ve kendisinden farklılaşmak zorundadır. Ebedi dönüş yalnızca oluşu olumlamaz, oluşun varlığını da olumlar, başka bir deyişle, kendisinden farklılaşmasını olumlayarak kendi olumlayıcı karakterini olumlar. Buna mukabil, anın gelip geçişi de, dönüşün kendisini geçişinde temsil ederek bu dönüşle bütünleşmelidir. Böylece ebedi dönüş kendisini kendi nesnesi olarak olumlar. Oluş kendisinden farklılaşırken geri döner ve kendi dönüşünün zorunluluğuyla bütünleşirken de ebediyen döner. Oluşun bu olumlanması, varlığın saf meydana geliş olarak doğuşunu olumlar. Hiçbir şey kendi karakterini değiştirmeden varlığa gelemes.⁵⁹ Varlık oluşun varlığıdır; onun tek karakteri ebedi dönüştür.

57 A.g.e.: § 1032.

58 Deleuze, a.g.e.: 175-189.

59 A.g.e.: 71.

İkinci Kısım

Çağdaş Yaklaşımlar

İKİNCİ KISMA GİRİŞ |

*Böylece, kanatlanmış ruh, tıpkı bir gece kuşu
gibi, zamanın bitimsiz dehlizinin derinlerine
doğru yol aldıkça, önünde sonsuzlukları bulur,
ardında sonsuzluklar bırakır; varacağı son sınır,
sonu gelmeyen başlangıcıdır.*

Herman Melville

İkinci kısımda, birinci kısımda yaptığımız gibi tarihsel sırayı izlemek yerine, yirminci yüzyıla ait üç felsefi geleneği takip edeceğiz: McTaggart'ın problemine odaklanan analitik gelenek; zamansal görünüşlerin birliğine odaklanan fenomenolojik yaklaşım ve son olarak, zaman sentezine odaklanan "nesebi belirsiz" yaklaşım. Yüzyılın başında bu yaklaşımların üçü de, eleştirilerle birlikte gitgide gelişip, yüzyılın sonunda olgunluğa erişecek bir zaman anlayışı ortaya koyar. İkinci kısmın iki bölümünde bu yaklaşımların gelişimini takip ettikten sonra, bir sonraki yaklaşımı açıklamak için yüzyılın başına geri döneceğiz. (Bu girişte kullanılan özel

terminoloji ikinci kısmın ilgili bölümlerinde açıklığa kavuşturulacaktır.)

Bu yaklaşımlar farklı problemlere eğilirler ve birbirlerine yalnızca belirli noktalarda, kısmen temas ederler. McTaggart'ın probleminden başlayan analitik felsefe, statik zaman ile zamansal oluş arasındaki zıtlığı eleştirel bir bakış açısıyla geliştirir. Fenomenoloji, Husserl'den itibaren, zamansal görünüşler ve bunların birleşmesine ilişkin problemler üstünde durur. Bergson'dan başlayan nesebi belirsiz yaklaşım ise, zaman sentezi ve yeninin oluşumu problemlerini ele alır. Ancak nasıl ki fenomenolojik yaklaşım, zamanın analitik yaklaşımın üzerinde durduğu kimi yönlerini kabul edip kendisine dahil ettiyse, nesebi belirsiz yaklaşım da zamanın fenomenolojik yaklaşımın, onun dolayısıyla da analitik yaklaşımın üzerinde durduğu kimi yönlerini kendine dahil eder. Bu yüzden bu yaklaşımları ele alırken, biz de en az kapsayıcı olandan en çok kapsayıcı olana doğru ilerleyeceğiz.

Bu yaklaşımlar farklı yöntemler kullanmalarına, farklı problemlere eğilmelerine ve zamanın farklı veçhelerini vurgulamalarına rağmen, aralarında bu farklılıkları kesen bazı ortak temalar da var. Her üç yaklaşım için de önem arz eden altı temayı vurgulayarak başlayalım.

Birincisi, bu üç yaklaşım da hem antik hem de modern dönemde tarihsel kökleri vardır. McTaggart'ın problemi, Iamblichus'un iki tür zamana dayanan metafiziksel şemasını yadsıma ihtiyacından doğmuştur. Aristoteles önce ile sonrayı ayırıp, B-dizisi açıklamalarını önceden haber vermesine, zamanı sayılabilir olana tabi kılmıştı; ayrıca şimdiye dair araştırmasında da A-dizisi açıklamalarının bir öngörüsünü sunmuştu. Epikürosçular algılanabilir zamanı düşünülebilir zamandan ayırmışlardı ve modern düşünce de zaman doğrusunun matematiksel temsilinin yanı sıra öznel ve nesnel zaman arasında bir ayrım öngörüyordu.

Tüm bunlar, analitik felsefede içindeki tartışmalara bir arka plan teşkil eder. Fenomenolojik gelenek, antiklerden Aristoteles'in doğal zaman anlayışının farklılaşmış bir biçimini devralır, Augustinus'un zamana ve öznedeki gerilmelere olan ilgisini önemser. Ayrıca Locke ve ardıllarının ampirizmini, Kant'tan miras kalan transandantal felsefenin kimi yönleriyle birleştirir. Nesebi belirsiz yaklaşım ise, Stoacıların cisimler ile olaylar arasındaki ayrımını, Duns Scotus'un tekanlamlı ontolojisini ve onun potansiyelliği virtüel ve virtüelin edimselleşmesine göre tanımlamasını, Spinoza'nın içkin nedensel ifadeye ve ardıllık içinde işleyen kuvvetlerin nedensel ilişkilerine dair açıklamalarının yanı sıra Leibniz'in bütün bir zamansal dizinin bir nedeni olması gerektiği düşüncesini ve son olarak, Nietzsche'nin ebedi dönüş ve temsilin anda üretimine dair açıklamalarını devralır.

İkinci olarak, zaman bütün görünüşlerin bir sınır koşulu olduğu ve yirminci yüzyıldaki tüm yaklaşımlar olanaklı tüm gerçekliği görünüşlere bağlamaya dönük ampirist projeyi benimmediği için, bu yaklaşımların her biri zamanı görünüşlerin içinden anlamaya çalışır. Yine de görünüşleri kuranın ne olduğu konusunda birbirlerinden farklılaşırlar. Ampirizm epistemolojik bir konumu ifade etse de, her ampirizm bir görünüşler ontolojisini varsaymak durumundadır; bu üç yaklaşım varsaydıkları görünüşler ontolojisi açısından da farklılık gösterir. Analitik yaklaşımda görünüşler, doğrudan gözlemlenebilir olmasalar dahi öteki gerçekliklerin de çıkarsanabileceği belli algılara karşılık gelir. Fenomenolojik yaklaşıma göre ise, görünüşler yalnızca izlenimleri değil, evrenselleri, sözdizimsel olarak biçimlenmiş durumları ve yönelimsellikleri de içerir. Nesebi belirsiz yaklaşımda, görünüşler birçok eğilimin ve bu eğilimlerin ürettiği farklar, benzerlikler, özneler ve nesnelerin karışımına dayanır.

Üçüncüsü, bütün bu yaklaşımlarda zaman varoluşla yakından ilintilidir. Analitik yaklaşımda A-teorisyenleri ya geçmiş, şimdi ve geleceği varoluşsal işlemciler gibi ele alırlar ya da A-karakteristiklerin görünüşlerinin var olduğunu ve bunların nesnel dünyanın ontolojik bakımdan gerçek veçheleri olduğunu iddia ederler. B-teorisyenleri, önce ve sonranın nesnel olarak var olan ilişkiler olduğunu öne sürerler. Fenomenolojik yaklaşımda ise, "varlık" ile "varolanlar" arasındaki ontolojik fark, varlığın zamanın farklı veçhelerine dayanan kiplerinde bir farka karşılık gelir. Nesebi belirsiz yaklaşıma göre, zamansal farklılaşma varlığı üretir, böylelikle virtüel olan, varlığı tekanlamlı bir biçimde edimselleştirir.

Dördüncüsü, her üç yaklaşım da temel bir ontolojik ilişkiye öncelik tanır. Analitik yaklaşım nicelenebilir tikeller ve bunların özgülüklerinin ilişkisine öncelik tanır. Fenomenolojik yaklaşım, örneklerde değişmez olan ve bunun dünyadaki-varlığı yoluyla verili olan, yönelimselliklerin bağıntısına ayrıcalık tanır. Nesebi belirsiz yaklaşım ise, virtüel olanın edimsel, tekanlamlı ve sürekli edimselleşmeyle ilişkisine odaklanır.

Beşincisi, zaman ve temsil meselesindeki zorlukların kökeni on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanmakla birlikte, bunlar yirminci yüzyıla üç farklı güzergâhtan ulaşır. Zamanın gerçekliği, birliği ve belirliliği meselesine ilişkin sorular, genellikle temsil problemlerini ortaya çıkarır. Her üç yaklaşımda da, zaman ile temsil edilmesinin biçimleri arasındaki ilişki önemli bir mesele olarak belirir, ama bu temsil biçimlerinin rolü, analizi ve etkisi noktasında birbirlerinden farklılaşırlar. Analitik yaklaşımda, zamanın temsiliinde farklı dilsel biçimlerin anlamı ve göndermesinin analizi, McTaggart'ın problemini çözme girişimlerinde önemli bir rol oynar. Fenomenolojik yaklaşımda, zamansal bir uzanımın oluşturulması ve bunun birliğinin yorumlayıcı anlamı zamanın temsil

edilme biçimlerinin açıklanmasına odaklanır. Nesebi belirsiz yaklaşımda ise cisimler ve nedenler, zamansal oluşların -tüm temsiller ve bunların şey durumlarındaki paralel eklemlenişleri de dahil- eklemlenişlerini üretir.

Son olarak, her üç yaklaşım da zamanı pragmatik kaygılarla ilişkilendirir. Analitik yaklaşımda A-teorisi A-karakteristiklerin ortadan kaldırılamazlığını göstermek adına pragmatik kaygılara başvururken, B-teorisi bunu A-karakteristiklerin öznelliğinin -kendi nesnel gerçekliklerine karşıt olarak- bir işareti olarak alır. Fenomenolojik yaklaşımda, pragmatik mülâhazalar gündelik görünüşleri düzenler ve sınırlandırır. Nesebi belirsiz yaklaşımda ise, somut *durée*'nin uzaylaşması ve soyut niceleşimi pragmatik kaygılarla açıklanır.

IX. McTAGGART'IN PROBLEMİ

Hakikattir ... zamanın rakibi.
Miguel de Cervantes

Şimdi ... insan iğnenin ucunda nasıl sabit duramazsa, akıp giden bu bölünmez nokta üzerinde de işte öyle sabit duramaz.
Denis Diderot

1908 yılında John Ellis McTaggart (1866-1925) zamanın gerçekdışı olduğu argümanını ortaya atan bir makale yayımladı.¹ McTaggart bu argümanı daha sonra temel eserine dahil etmiş olsa da,² biçimi ve yarattığı etki bakımından ayrı bir yerde durur. McTaggart'ın ontolojik pozisyonu, Hegel'inkinin bir benzeri olmakla birlikte, zamanın gerçekdışılığı konusundaki argümanı Hegelci kavramlara, özellikle de Hegel'in bütün ontolojik kaygılarına yön veren, tözlerin yeterli bir izahı dü-

1 McTaggart 1908.

2 McTaggart 1927: c. II, 9-31.

şüncesine yaslanmaz. Zamanın gerçekdışı olduğu argümanı, zamanın deneyimlendiği halindeki özellikleriyle ilgili olduğundan, McTaggart'ın kendi özgün ontolojisinden ayrı durur. Argümanın önemi, zamansal görünüşlerin tutarlılığı hakkında sorular uyandırmasından kaynaklanır. Sonuç itibarıyla bu argüman etrafındaki tartışmalar, ampirik filozoflar, özellikle de, bütün tartışmayı zamanın dilsel temsilleri etrafında yeniden ortaya koymak isteyen analitik filozoflar tarafından devralınıp sürdürülmüştür.

McTaggart'ta zamanın gerçekdışılığı argümanı

McTaggart var olan hiçbir şeyin zamanda var olma niteliğine sahip olamayacağını, dolayısıyla zamanın gerçekdışı olduğunu öne sürer. Ona göre, zaman daima iki ayrı dizide düzenlenmiş olarak deneyimlenir: A-dizisi ve B-dizisi. McTaggart bir olayı zamansal bir konumun (bir anın) içeriği olarak tanımlar ve olayların yanı sıra zamansal konumların da bu iki dizi içinde düzenlenmiş olduğunu söyler. Bir A-dizisinde her bir an ya da olay, gelecek, şimdi veya geçmiş olarak ayırt edilir. Her an veya olay, A-dizisinin bu karakteristiklerine göre değişir. McTaggart, zamanın geçişinin bu karakteristiklere göre gerçekleşen değişimle meydana geldiğini öne sürer. Bir B-dizisinde ise, anlar ve olaylar ilişki halindedir: t_n t_m 'den önce, t_m t_n 'den sonra gelir. Eğer bir an veya olay başka bir an veya olaydan önce veya sonraysa, konumlar veya olaylar devamlı bu ilişkide kalırlar. A-dizisi dinamik zamanı, B-dizisi statik zamanı gösterir.³

McTaggart, gerçekliğe uygulanan bir ayrımın bir çelişki ortaya çıkardığı durumda, bu ayrımın söz konusu gerçeklik için doğru olamayacağını düşünür. Bu varsayımdan hareketle, ne A-dizisi ayrımlarının ne de zamanın gerçek olamaya-

3 Statik ve dinamik zaman tartışması için, bkz. bu kitapta IV. bölüm, "Geç Yeni Platonculuk" alt bölümü.

cağını iddia eder. Çünkü birincisi, zaman gerçekse şayet, o halde A-dizisi ayrımlarının gerçekliğe uygulanabilmesi gerekir ve ikincisi, A-dizisi ayrımların gerçekliğe uygulanması bir çelişki üretir. McTaggart daha sonra argümanı iki kısma ayırarak, bu iki öncülü savunmaya geçer: İlki, herhangi bir dizinin gerçek bir zamansal dizi olabilmesi için A-dizisi ayrımlarının zorunlu olduğunu gösterir; ikincisi ise, A-dizisi ayrımlarının herhangi bir gerçek olaylar dizisine uygulanmasının bir çelişki ürettiğini. McTaggart'ın ortaya koyduğu problem daha sonra tartışılırken, genellikle bu kısımlardan biri eleştirilirken diğeri savunulur.

A-dizisinin zaman için zorunlu olduğu argümanı, zamanın kaçınılmaz olarak değişimi içerdiğini varsayar. Bu, zamanın ille de değişimin bir vechesi olduğu değil, hiçbir şey değişmemişse zamanın da olamayacağı anlamına gelir. Zaman sadece B-dizisinden oluşuyor olsaydı, değişimin A-dizisi olmadan da olanaklı olması gerekirdi. Ama McTaggart değişimin bir A-dizisini gerektirdiğini savunur. Dolayısıyla zaman yalnızca B-dizisinden oluşamaz; eğer zaman gerçekse, A-dizisini gerektirir. Sonuç olarak, olaylar ancak gerçek bir A-dizisinde bulunuyorlarsa bir B-dizisine göre düzenlenebilirler.

Bir B-dizisinin değişimi tek başına açıklayamamasının nedeni, olaylar veya anlar sadece öncelik ve sonralığın B-ilişkilerine göre tanımlanabiliyorlarsa, bu ilişkiler içinde kalıcı olarak bulunmalarının gerekecek olmasıdır – yani bu ilişkilere dair hiçbir şey karakteristikleri açısından değişiklik gösteremez. Eğer iki olay veya an kalıcı bir ilişki içindelerse, bu ilişkinin içinde bulunuyor olmanın kendisi değişimi açıklayamaz. Değişim, değişen şeyin belli vechelerinin en az bir karakteristiği açısından farklılaşmasını gerektirir. Sonuç olarak ne B-ilişkileri ne de B-dizisi değişimi tek başına açıklayabilir. Dahası, bir olayın değişebilen tek karakter-

ristiği A-karakteristikleri olduğu için, bir olay ancak gerçek bir A-dizisi varsa değişebilir. Bir olayın gerçek bir değişim geçirmesi için, bazı karakteristiklerinin değişmesi şarttır. McTaggart bir olayı zamansal bir konumun içeriği olarak gördüğü için, bir olay farklı bir içeriğe sahip olup aynı olay olarak kalamaz. Öyleyse içeriği başkalaştığı için, bu olayın değiştiğini söylemek hatalı olur. Bir olay zamansal bir konumun içeriği olduğuna göre, yalnızca bu konumun karakteristikleri değişebilir. Dolayısıyla, geriye değişebilecek tek şey kalır, o da olayın geçmiş, gelecek veya şimdi olup olmadığı, yani karakteristikleridir.

McTaggart, değişimin tek başına B-dizisinde nasıl gerçekleşebileceğine dair alternatif açıklamaların reddedilmesi gerektiğini söyler. B-dizisindeki konumlar kalıcı olduğuna göre, değişim biri biten diğeri başlayan bir olaya dayanmaz. İlk olay B-dizisinde kendi yerini korur ve başka bir olaya dönüşmekten ziyade o olayla yer değiştirir. Aynı nedenden dolayı, değişim B-dizisinde olay olmaktan çıkan bir olaya da dayanmaz. O halde değişim ne başka bir olaya dönüşen bir olaya dayanır, ne de mutlak zamanda farklı anları işgal etmek değişimdir. Ayrıca McTaggart, Russell'in⁴ değişimin aynı nesne için geçerli olmakla birlikte, sadece farklı zamanlarda (B-dizisi) geçerli oldukları için farklı doğruluk değerlerine sahip bir önermeye dayandığı iddiasına da yanıt verir. Bu iddia, değişimin olayların değil de değişen nesnenin bir niteliği olduğunu varsayar. McTaggart, nesneye dair olgular değişmediği için bunun yetersiz bir açıklama olduğunu öne sürer. Eğer bir nesne t1'de P ise, bu durumda bu nesne daimi olarak "t1'deki-P" olarak kalır. t1'de sıcak, t2'de soğuk olan bir maşada, bir ucu sıcak, diğer ucu soğuk olan başka bir maşadan daha fazla değişim yoktur. Her iki olgu da uzamda veya yalnızca B-dizisi zamanında yayılmış olarak bulunan

4 Russell 1903, § 442: 469-471.

bütün bir maşanın daimi nitelikleridir. Hakiki değişim zamansal bir geçişi, yani gerçek bir A-dizisinin varlığını gerektirir.

McTaggart devamında, A-dizisi ayrımlarının gerçekliğe uygulanmasının bir çelişki meydana getirdiğini iddia eder. Tüm olayların gerçek A-karakteristiklerine sahip olduğunu, yani her olayın gelecek, şimdi ya da geçmiş olduğunu varsayalım. Gelecekteki her olay sonunda şimdi olacağı gibi, her şimdiki olay da sonunda geçmiş olacaktır (son bir olayın olmadığını varsayarsak). Neticede her olay gelecek, şimdi ve geçmiş şeklindeki A-karakteristiklerine sahiptir. Ne var ki gelecek, şimdi ve geçmiş birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan belirlenimlerdir, yani eğer bir olay bu karakteristiklerden birine sahipse diğerine sahip olamaz. Dolayısıyla bütün olayların gerçek A-karakteristiklerine sahip olduğu varsayımı, her olayın tüm A-karakteristiklerine –gelecek, şimdi ve geçmiş– sahip olması ve bu karakteristikler birbirlerini karşılıklı olarak dışladıkları için de, hiçbir olayın bunların hepsine birden sahip olamaması gibi bir çelişki doğurur. Dolayısıyla A-dizisi ayrımlarının gerçekliğe uygulanması bir çelişki doğurur.

İlk bakışta, bu argümanın ciddiye alınmaması gerektiği düşünülebilir. Hiçbir olayın bu üç A-karakteristiğine birden sahip olmadığını gayet açık olduğu ileri sürülebilir; her olay sırasıyla önce gelecek, sonra şimdi, daha sonra da geçmiştir. Ama McTaggart bu yanıtın da tam bir paradoksa, yani bir kısır döngüye veya kötü bir sonsuz gerilemeye yol açtığını belirtir. Paradoks, bu yanıtın da hiçbir olayın A-karakteristiklerinin hepsine aynı anda sahip olamayacağını öne sürerken bir zaman dizisine atıfta bulunmak zorunda olmasından kaynaklanır. Ya bu zaman dizisi, yanıtın tutarlılığını gerekçelendirmek istediği A-dizisiyle aynı şeydir ya da “aynı anda” ifadesi, B-dizisinin varlığını var-

sayan B'ye özgü bir eşzamanlılık ilişkisidir yahut da başka bir zaman dizisi – zaman²- söz konusudur ve yanıt, tam da bu zaman dizisinin bakış açısından, zaman¹'deki olayların A-karakteristiklerinin tümüne aynı anda sahip olmadığını iddia edebilmektedir.

İlk alternatif, A-dizisiyle ilgili olarak, yanıtın gerekçelendirmek istediği tutarlılığı peşinen varsaydığı için döngüsel bir nitelik taşır. İkinci alternatif, McTaggart'ın zaten öne sürdüğü üzere, B-ilişkileri A-dizisi olmadan zamanı kuramayacağı için, paradoksu yalnızca yeniden üretir. Bu A-dizisi ya yanıtın gerekçelendirmeyi amaçladığı diziyle aynı dizidir ya da üçüncü alternatifte olduğu gibi, farklı bir zaman dizisine ait olan farklı bir A-dizisidir. Ama bu üçüncü alternatif de, ikinci düzendeki zaman² de A-dizisini gerektirdiğinden, sonsuz bir gerilemeye yol açar. Öyleyse yanıt şu olabilir: A-dizi¹ ayrımları olaylara aynı A-dizi² zamanında uygulanamaz. Ama şimdi de, baştaki A-dizisi ayrımlarının uygulanmasının bir çelişki yaratacağı argümanı, A-dizi²'ye uygulanmakta ve böylece aynı paradoksal alternatifleri yeniden üretmektedir. Döngüsellikten üçüncü bir zaman dizisine başvurarak kaçınmaya çalışmak, aynı zorluklardan mustarip başka bir A-dizisini gerektirmektedir. McTaggart'a göre, bu gerileme, çelişkili olmayan bir A-dizisine asla ulaşmadan böyle sürüp gidecektir.

Herhangi bir A-dizisinin çelişkili olduğu sonucuna vardığımıza göre, nasıl oluyor da A-dizisi ayrımlarının gerçekliğe uygulanabildiğini düşünmekten hâlâ kendimizi alamıyoruz? McTaggart bunun kaynağında, deneyimin psikolojik niteliklerinin yattığını öne sürer. Hepimiz, birbirinden niteliksel olarak farklılaşan algılara, anılara ve beklentilere sahibizdir. Bu niteliksel farklılıklar bizi, algının, bu algıya sahip olduğumuzda şimdi niteliğine, bir anıya sahip olduğumuzda geçmiş niteliğine ve bir beklentiye sahip olduğumuz-

da da gelecek niteliğine büründüğünü düşünmeye yöneltir. Bu nitelikleri olaylara da uygulayıp, algımızla eşzamanlı olan her şeyi şimdi, anımız ve beklentimizle eşzamanlı olan her şeyi de geçmiş ve gelecek olarak adlandırırız. Ama böylece, deneyimin öznel nitelikleri ile olayların nesnel niteliklerini birbirine karıştırmış oluruz. Dahası, öznel deneyimdeki niteliksel farklılıkları da zamansal niteliklerle karıştıırız. Yine bir kısır döngüyle karşı karşıya kalırız: Algımın ona sahip olduğumda şimdi olması demek, algımın şimdi olduğunda şimdi olması demektir. Her birimiz farklı zamanlarda pek çok algıya sahip olduğumuz için, "sahip olduğumda" şartını attığımız anda tanım hatalı hale gelir. Bu durumda her algı şimdi, geçmiş ve gelecek olur ki bu da çelişkilidir.

Ayrıca, zaman deneyiminin daima, "aldatıcı şimdi" denilen⁵ zamansal bir aralığı bir defada kavrayabildiğini varsayalım. Bu durumda algılar aldatıcı şimdi aralığında farklılaşabilir. Dolayısıyla şimdi gerçek olacaksa, aldatıcı şimdiyle aynı olmamalıdır. Zira bu durumda bir olay ben onu şimdi olarak deneyimlerken geçmiş olabilir veya geçmiş olarak deneyimlerken şimdi olabilir. Dahası, bir olay benim aldatıcı şimdinde şimdi, bir başkasınınkinde ise geçmiş olabilir. Her iki algı da doğru olsaydı, olay hem geçmiş hem şimdi olurdu. Bu ise, ancak zaman, A-dizisi sadece öznel olsaydı mümkün olabilirdi. Eğer bunun yerine, şimdiiyi bir süre değil de bir nokta olarak kabul edersek, nesnel zamanın algılanan zamandan yine de farklı olacağını öne sürer McTaggart. Çünkü algılanan zamanın üç süresi -geçmiş, şimdi, gelecek-, nesnel zamanın ise sadece iki süresi olacaktır: noktasal bir anla birbirinden ayrılan geçmiş ve gelecek. Her iki durumda da, nesnel şimdinin süresi bizim için bilinemez olarak kalır. McTaggart zamanın gerçekdışılığının bizim deneyimimizle çelişmediği sonucuna varır. Aksi takdirde zaman deneyimi-

5 Aldatıcı şimdi fikrinin tarihsel bir özeti için, bkz. Mabbot 1967.

miz zamanın nesnel olarak gerçek olup olmadığı hususunda yanılıyor olurdu.

Son olarak McTaggart iki noktaya daha değinir. Birincisi, A-karakteristiklerinin nitelikten ziyade ilişki olduğunu varsayar. Ama nitelik olsaydılar bile, argümanın değişmeyeceğini, çünkü bu argümanın niteliklere de aynı şekilde uygulanabileceğini savunur.⁶ Dahası, McTaggart, olaylar arasındaki ilişkiler değişmediğine göre, A-dizisinin terimlerinin ilişkileri değişirken, zaman dizisinin dışında duran bir *relatum*'un olması gerektiğini düşünür. A-dizisini bu ilişki kuruyor olsaydı, zamanın dışında duran *relatum*'un gelecek, şimdi ve geçmişin ilişkileri içinde olabilmesi için, diğer *relatum*'lardan bir şekilde farklı olması gerekirdi. McTaggart'a göre, böyle zamandışı bir *relatum* bulmak hiç de kolay olmayacaktır⁷

İkinci olarak, McTaggart B-dizisinin A-dizisinden ve kendisinin C-dizisi dediği diziden türetilebileceğini iddia eder. Hegelci bir tarzda, kısmi gerçekliklerin daha geniş bir bütüne içerilmelerinin, bir C-dizisi oluşturduğunu belirtir. Ancak McTaggart'ın kendi metafiziksel tercihleri o kadar da önemli değildir. Kendi başlarına zamansal bir dizi oluşturmayan, geçişli bir asimetrik ilişki tarafından üretilebilen ve yanlışlıkla B-dizisi olarak algılanabilen, var olan şeylerin herhangi kalıcı ilişkisi, bir C-dizisi oluşturabilir. Eğer C-dizisinin sadece ama sadece bir konumu şimdiyse ve bu konum, bir taraftaki tüm konumlar şimdi olmuş ve diğer taraftaki tüm konumlar da şimdi olacak şekilde, C-dizisini boydan boya katediyorsa, bu bir B-dizisi üretir. Yani bir C-dizisi bir A-dizisiyle birleştğinde bir B-dizisine dönüşür. A-dizisi C-dizisine, kalıcı ve geçişli bir asimetrik bir ilişki tesis edecek şekilde, değişim ve tercih edilen bir yön katar. Bu

6 McTaggart 1927: c. II, 19. 1908 tarihli metninde McTaggart, nitelikler yerine ilişkiler yönünde bir tercihten bahsetmez.

7 Fenomenoloji bu zorlukla baş etmeye çalışır (bkz. bu kitapta XII. bölüm, "Mutlak zamansal akışın kuruluşu" başlıklı alt bölüm).

zamandışı C-dizisini zamansal bir B-dizisine dönüştürmek için bu yeterlidir, zira B-dizisi zamansal bir dizidir ve dolayısıyla da bir A-dizisini gerektirmektedir.

Analitik alternatifler

McTaggart'ın argümanı, hem ontolojisinden bağımsız olduğu hem de Britanya'da yazıldığı için, yirminci yüzyıl başında Britanya'da gelişen analitik gelenek tarafından takip edilmiştir. Analitik felsefe, epistemolojide ampirist bir yaklaşımı, anlam ve dilin detaylı analiziyle birleştirerek felsefi problemlerin çözümünde bir araç haline getirir. Zaman, McTaggart'ın yaklaşımında bile, görünüşleri sınırlamaktadır. McTaggart'a göre bu, zamanın zamansız gerçekliğin bir yanlış algısı olduğu anlamına gelir. Ampirist bir duruşu benimseyen analitik felsefe açınsındansa, McTaggart'ın konumu hatalı bir metafizik spekülasyondur. Anlaşılabilir tüm söylemler bir şekilde olanaklı deneyime bağlanmalıdır. Zaman görünüşlerin bir sınır koşuludur ve analitik felsefe de zamanı görünüşlerin içinden anlamaya çalışır. Görünüşler, algıda verilmiş olup, anlamlı tüm söylemlerin bir şekilde göndermede bulunduğu şeye dayanır. Bu ampirist yaklaşım zamanın gerçekdışılığını reddeder. Zaman, deneyimde verilmiş olarak, yadsınamayacak kadar aşikârdır.⁸

Geç Platonculukla bir kıyas, buradaki zorluğu daha anlaşılır hale getirebilir. Iamblichus'a göre, yalnızca üstün zaman gerçektir. Bu zamanın gerçekliği, anlaşılır dünyanın önceden sonraya ardışık bir düzende, yani bir B-dizisi içindeki eklemelişlerine dayanıyordu. Aşağı zaman ise, geçmiş olan bir şimdi noktası olarak gerçeklik kazanıyor ve gerçekliğini bu gerçek düzenden alıyordu.⁹ Ampiristler açısından, metafi-

8 Bkz. Hall 1934: 339; Mellor 1981: 92.

9 Bkz. bu kitapta IV. bölüm, "Geç Yeni Platonculuk" alt bölümü, özellikle dördüncü şekil.

ziksel bir B-dizisi kesinlikle kabul edilemezdir. Dolayısıyla hem A hem de B-dizilerinin deneyimde nasıl belirdiğini bir şekilde anlamak gerekir. McTaggart'ın argümanı, deneyimimizin ve zaman kavrayışımızın dinamik veçhelerini statik veçheleriyle birleştirmenin zorluğundan doğar. Zaman deneyimde belirdiğine göre, gerçek olmak zorundadır. Ama eğer bu böyleyse McTaggart'ın argümanında bir şeyler yanlış gidiyor olmalıdır. Analitik felsefeciler arasındaki tartışmaların amacı, tam da yanlış giden bu şeyin ne olduğunu ve belirdiği şekliyle zamanın nasıl kavranması gerektiğini açıklayabilmektir. Makul bir açıklama, hem A-karakteristiklerinin hem de B-ilişkilerinin hesabını verebiliyor olmalıdır. Bu sebeple, analitik açıklamaların büyük bir çoğunluğu iki kampa ayrılmıştır. A-teorileri zamanın A-karakteristikleri göstermesi gerektiğini, B-teorileri ise yalnızca B-ilişkilerinin gerçek olduğunu ve bu ilişkilerin tüm A-karakteristiklerini izah edebildiğini ileri sürer.

A-teorilerinde, zamanı zamansal oluş tanımlar; A-karakteristikleri açısından farklılıklar tüm olayların ayrılmaz bir parçasıdır. Bu teoriler, geçmiş ile gelecek arasındaki önemli ontolojik farklılıkları bunun bir işareti olarak görürler. Ayrıca McTaggart'ın bir A-dizisinin zaman için zorunlu olduğu yönündeki argümanının biraz farklılaşmış bir biçimini benimserler. Bu nedenle, genellikle, değişimin A-dizisini gerektirdiğini ve B-dizisinin tek başına değişimi izah edemediğini de kabul ederler. Bunun da ötesinde, çoğu zaman B-dizisini A-dizisine göre izah etmeye, B-ilişkilerini aslında A-karakteristiklerini tarif eden veya işaret eden dilsel değişkenler olarak analiz etmeye çalışırlar.¹⁰ Son olarak, A-dizisi ayrımlarının gerçekliğe uygulanmasının bir çelişki doğurduğu yönündeki argümanları reddederler. B-teorileri ise bu argümanları kabul ederler. B-ilişkilerinin hakiki za-

10 Bkz. X. bölüm, "Tercüme ve İndirgeme" başlıklı alt bölüm.

mansal ilişkileri gösterdiğini ve nesnel zamanın yalnızca B-dizisinden oluştuğunu öne sürerler. Bu teoriler değişimin sadece bir B-dizisiyle izah edilebileceğini savunurlar. Zamansal oluşu olaylar ile bu olayların algılanışı arasındaki B-ilişkilerinin öznel bir sonucu olarak ele alırlar. Nesnel A-karakteristiklerini B-ilişkilerine göre analiz ederek genellikle elerler.

McTaggart'ın probleminin ortaya çıkardığı zorlukları daha derinlemesine kavrayabilmek için, bu bölümün devamında, önce değişimle ve zamanın geçici yönleriyle ilgili bazı meseleler üstünde ve daha sonra da McTaggart'ın paradoksunun statüsü ve bir A-dizisinin varlığının çelişkili olup olmadığı üzerinde duracağız. Onuncu bölümde de temsil, varoluş ve zamansal deneyim konularını ele alacağız.

Geçicilik ve değişim

Değişimi açıkça gözleyebiliyor olsak da değişimin zamanla nasıl ilişkilendiği ve geçiciliğin, zamansal geçişin, zamanın mı yoksa değişen şeyin mi bir niteliği olduğu meselesi tartışmalıdır. A-teorileri zamanın geçiciliği fikrini dayanak alır. Hiçbir zaman analizinin zamanın gelip geçtiğinin aşikâr deneyimini yadsıyamayacağını öne sürer. Zamanın geçişle birlikte, deneyimin bir evresi sürekli olarak bir diğerinin yerini alır. Geçiş, deneyimin içerdiği şeylerin bir niteliği değildir. A-teorisi, geçişin, zamansal ardışıklığı zamansal aralıktan ayırt eden temel unsur olduğunu iddia eder. Zamansal ardışıklığı şimdinin ve şimdi olanın geçmişe dönüşümü olarak kavrar. Şeyler, olaylar ve zaman aralıkları, niteliksel değişiklikler geçirip geçirmediklerinden bağımsız olarak, eskirler.¹¹ McTaggart da bu anlamda değişen olaylardan bahseder. Olaylar niteliksel değişim geçirmeden geç-

11 Broad 1959; ayrıca bkz. bu kitapta I. bölüm, "Ebediliğin hareketli imgesi: Platon" başlıklı alt bölüm.

miŖe geri çekilir; olan olmuŖtur. Eskimek ya da yaŖlanmak saf geiciliktir, niteliklerde gerekleŖen bir deėiŖim değil. Bu gerekleŖtiėinde her an veya zaman aralığı belli bir anda Ŗimdi olur ve sonra gemiŖe çekilir. A-teorileri zamansal geçiciliği deneyimin mevcudiyetiyle sıkı bir iliŖki içinde ele alırlar. Saf geçicilik deėiŖimin deneyimlendiği anda gerekleŖir. Deneyim daima Ŗimdidir; bilince doğrudan verilmiŖ olan herhangi bir Ŗey Ŗimdide meydana gelir.¹² A-teorileri bilinçle olan bu bağlantının A-karakteristiklerinin nesnelliğinden kuŖku duymayı illa gerektirmediğini ne sürer. Bir saat, Ŗimdiki zamanı bilinçli herhangi bir deneyimi olmadan da duyurabilir.¹³ A-teorisi deneyimin Ŗimdiliėini, Ŗimdinin zamanın gerçek bir veçhesi olduğu yönündeki iddiasının dayanağı olarak görür.¹⁴ B-dizisi zamansal geçiciliğin deneyimlenmesini izah edemiyorsa zamanın kilit önemdeki bir niteliğini de açıklayamıyor demektir.

Dolaysız olarak deneyimlenmesine rağmen zamansal geçiciliği tarif etmek o kadar kolay değildir. Zamanın aktığı Ŗeklindeki metafor, saf geçiciliğin bir eŖit hareket olduğunu gösterir. Hem A hem de B-teorisyenleri Ŗimdiyi genellikle olaylar dizisi boyunca kayıp giden bir Ŗimdi noktası olarak grselleŖtirirler. Bu da hareket halindeki Ŗimdinin bir B-dizisi boyunca bir konumdan diğerine doğru ilerlediği sahte-Archytas diyagramını akla getirir. Daha st bir gerçeklik metafiziğine baŖvurmadan, hareketin koŖullarının hareket eden Ŗimdiyi nasıl uygulanacağını açıklamak zor olacaktır. Zaman nvarsaymayan bir hareketi kavramak zordur. Hareket, hareket eden ile hareket edenin arka planındaki bir zaman dizisi arasında bir mukayese gerektirir. Fakat, McTaggart'ın paradoksunun baŖka bir versiyonunu

12 Schlesinger 1980: 33.

13 A.g.e.: 136.

14 rn. a.g.e.: 30.

üretmeden, hareket eden bir şimdi ve onun arka planındaki bir zaman dizisinin nasıl olabileceği açık değildir. Eğer bu arka plan bir B-dizisi ise, bu demektir ki B-dizisi A-dizisi olmadan var olabilir. Ama eğer tüm zaman dizileri bir A-dizisi içermek zorundaysa, o halde hareket eden şimdi, ya kendi hareketini açıklamak için yine kendine başvurduğu bir döngüsellik ortaya koymak ya da kendisi de bir A-dizisi içermek zorunda olan başka bir zaman dizisine başvurmak zorundadır, ki bu durumda da zaman dizilerinde sonsuz bir gerilemeyi kabul etmek gerekecektir. Buradan bakılırsa, hiçbir şey sadece zamanda hareket ediyor olamaz.

Ayrıca hareketin mukayeseyi gerektirmesi, hareketin farklı hızlarda gerçekleşebileceğini ve dolayısıyla bir zaman dizisi varsaydığını gösterir. Eğer şimdi, olaylar dizisi boyunca hareket ediyorsa ne kadar hızlı hareket ettiğini sormak mantıklı olurdu. Ama bu soru mantıksız görünür, zira hareketin hızı bir dizi, örneğin bir yerler dizisi ile bu dizinin geçip gitmesinin ne kadar zaman aldığı arasındaki bir orandır. Ama bu dizinin kendisi de bir zaman dizisi ise, bu durumda soru, şimdinin bir zaman biriminde ne kadarlık bir zaman süresini katettiğine dönüşür. Yalnızca tek bir zaman dizisi olduğunu varsayarsak, yine bir kısır döngüye düşeriz veya birinci dereceden zamanın şimdisinin içinde hareket ettiği ikinci dereceden bir zaman varsa, o zaman da sonsuz bir gerilemeyle karşı karşıya kalırız. Bu argüman hem A hem de B-teorisyenlerince desteklenir.¹⁵ İki taraf da mevcut, şimdi oluşu ısınmak gibi nitelikteki bir değişim olarak yorumlamayı hatalı görürler. Argüman saf geçiciliğin niteliksel bir değişim biçimi olamayacağını gösterir. Tersine, niteliksel değişim saf geçiciliği önvarsayar. Hareket sadece niteliksel değişimin bir biçimidir ve saf geçicilik onunla açıklanamaz.

15 Broad, *a.g.e.*; Williams 1967; Pears 1956; Smart 1963: vii. bölüm.

B-teorileri bu argümanı A-dizisinin gerçekliğinin çürütülmesinin bir unsuru olarak görür. A-teorisi buna yanıt olarak, argümanın kendisini benimsemekle birlikte, saf geçiciliğin hareket ve hareket halindeki şimdiye göre tastamam tarif edilemeyeceğini öne sürebilir. Sonuç olarak zamansal geçiciliğe hiçbir hız atfedilemez. Bu durumda, bir şeyin şimdi oluşunun ne anlama geldiğinin nasıl anlaşılabilceği sorusu yine yanıtsız kalır. Bazı A-teorisyenleri, B-dizisinin zamanın bütününe bir bir-arada-varoluş olarak ele aldığını, bu yüzden de, şimdiki anın özel statüsünü açıklayabilmenin bir gereği olarak, zamansal geçiciliğin hakkını yeterince veremediğini öne sürer. Şimdi olmanın, meydana gelmek ya da vuku bulmak demek olduğundan fazlasını söyleyebilmek gerekir.¹⁶

Bunun bir alternatifi olarak, bazı A-teorisyenleri şimdinin hareket hızının ne anlama geldiği üzerine düşünürler. Eğer değişim hızı bir şey ile bir zaman aralığı arasındaki oransa, bu durumda bir zaman ile kendisi arasında da bir oran olabilir. Zamanda eskiyen her şey zaman-birimi başına belli bir zaman-birimi hızında eskir; bu iddianın, kendimle aynı anne babadan olduğum için, kendimin kendi kardeşim olmasından daha gizemli bir yanı yoktur.¹⁷ Ama böyle bir yanıt faydasız bir totolojiye götürür. Zamanın o zamanda bir ayrıcalığı olduğu kabaca doğrudur ve B-teorisiyle de uyumludur. Eğer mukayese edilebilir zamansal diziler söz konusuysa, şimdinin hareketine olumsal bir hız tayin edebiliriz. Eğer iki zaman dizisi olsaydı bu durumda iki dizideki şimdi de diğer şimdiye göreli olarak hareket edebilirdi. Akışın hızı, bir dizide geçen zamanın diğerinde geçen zamana oranı olurdu. Bu senaryo imkân dahilinde olsa bile, hareket eden

16 Bunun için, bkz. Broad 1938. A-teorisyenleri şimdi haline gelmenin varlığa gelmek demek olup olmadığı konusunda ayrışırılar (bkz. Mundle 1959; ayrıca bkz. X. Bölüm, "Zaman ve varoluş" başlığı.)

17 Prior 1958.

şimdinin en azından mantıklı bir seçenek olduğunu gösterir. Yine de sadece sıradan zamanı ve tek bir meta-zamanı ortaya koymak, ancak ad hoc mümkün olabilir görünmektedir. Diğer meselelere, özellikle de varoluşa dair ihtilafı ve karmaşık konulara girmeden, mukayese edilebilir zaman dizilerini ayırt etmek kolay olmayacaktır.¹⁸

B-teorisyenleri hareket halindeki şimdiyi doğrulamamızın arkasında yatan motivasyonları sorgulayarak, bunları psikolojik sınırlılıklarımıza ve psikolojik durumlarımızın niteliklerinin kendi başına şeylermiş gibi alınmasına bağlarlar.¹⁹ Algılarımız değiştikçe algıladığımız nesnelerle aramızdaki zamansal ilişkilerimizdeki farklılıkları yansıtabilmek için fikirlerimizi de değiştiriyoruz. Örneğin, ocak ayının ikinci günündeyken o günün artık yılbaşı olduğunu düşünemeyiz. Zaman kipi barındıran fikirlerimizi, bunların doğruluk değerlerindeki değişime uygun olarak yeniden düzenliyoruz. Bu değişimler fikirlerimizin nesnelerindeki değişimler değildirler, yalnızca hareket halindeki şimdi olarak kendi başına göz önüne aldığımız psikolojik durumlarımızı açıklamaya yararlar.²⁰

Hareket halindeki şimdi, olayların başına da olayların gelmesini gerektiriyor gibi görünür. Çünkü olaylar, şimdi onlarla birlikte ilerlediğinde şimdilik kazanırlar ve geçtiğinde de bunu kaybederler. Şimdiliğin kazanılması ve yitirilmesi ikinci dereceden olayları kapsayacaktır. Fakat bu kestirimin reddi, McTaggart'ın sonsuz gerilemenin yalnızca, şimdiliği-

18 Schlesinger, *a.g.e.*: 31-32; Oaklander ve Smith 1994: 20, 21, 22, 25. metinler. Oaklander ile Schlesinger arasındaki tartışma, şimdinin değişme hızının iki-zaman-dizili analizi ile Schlesinger'in şimdiyle edimsellik arasında kurduğu bağlantı arasındaki karmaşık ilişkiler etrafında döner. Zaman ve varoluş hakkında, bkz. X. Bölüm, "Zaman ve Varoluş" başlığı.

19 Örn. Williams, *a.g.e.*

20 Mellor 1981: 114-116.

ni kazanmayı ya da yitirmeyi bir tür olay olarak ele almaya çalıştığımız anda başlayabileceği varsayımıyla ilgili paradoksunu bertaraf edebilir.²¹ B-teorisi, değişimi açıklamaya çalışırken, olayların başına gelen olayların tutarlılığına karşı çıkar. Birçok farklılık, bir şeyin başka bir şeye göre nerede durduğunun farklılaşmasından ileri gelir. Bana doğru yürüdüğünde sana daha yakınlaşmış olabilirim. Ama bu, benden kaynaklanan bir nedensel kuvvetin sonucu olmadığından, bendeki bir değişim değildir. Aynı şekilde B-teorisi olayların başka olaylarla farklı ilişkiler içinde olabileceğini ama gerçekte değişmemiş olabileceklerini öne sürer.²² B-teorisine göre, şimdi olan herhangi bir özel an olmadığı gibi, ister zamanda isterse zamanın içeriklerinde gerçek bir değişim meydana getirebilecek, geçmişe doğru herhangi bir gerileme de yoktur. Zamanın gelip geçtiği fikrinde doğru olan şey, olayların bir ardışıklık içinde gerçekleştiğidir.²³ O halde zamanın bir B-dizisi oluşturması, bütün gerçek değişimlerin zamansal veçhesini izah etmek için yeterlidir. Şeyler değişir; çiçekler açar, metaller paslanır. Bir şeydeki bir değişim, o şeyin farklı B-dizisi zamanlarında farklı niteliklere sahip olmasına dayanır. Değişimin bu şekilde izahı şeyler ile olaylar arasında açık bir ayrım önvarsayar.

Şeyler zaman geçerken özdeşliklerini korurlar, değişimler ise şeylerin başına gelen olaylardır. Bir olay meydana geldiğinde hiçbir şey özdeşliğini koruyamıyorsa o olay bir değişim olarak görülemez.²⁴ Bir şey, daha önceki bir zamanda yokken belli bir zamanda var ise, varlığa gelir. O halde, varlığa gelmek ve yok olmak, değişim değil olaydır, zira bu

21 Marhanke 1935. Olay olarak şimdi için, bkz. X. "Zaman ve varoluş" başlığı.

22 A.g.e.; Mundle 1959; ayrıca bkz. X. bölüm, "Zaman ve varoluş" başlığı.

23 Williams, a.g.e.: 113.

24 Farklı amaçlarla kullanılsa da benzer bir nokta için, bkz. VII. bölüm, "Zamanın doğası" başlığı.

olaylardaki hiçbir şey, ardı sıra özellikler edinirken özdeşliğini korumaya devam etmez. Özdeşlikler farklardan geçerken korunduğu için, şeyler belli bir zamanda bir bütün olarak var olurlar; zaman geçerken korunan işte şeyin bu bütünüdür. Bir şey, bir birlik olarak, bir nedensellik bağı oluşturur; şeylerin özelliklerinde meydana gelen herhangi bir gerçek değişim bu şeyin nedensel yasalara uymasından doğar. Bir şeyin özellikleri kendilerini böylesi değişimlerde açığa vurur. Bir şeyin parçalara ayrılması, bu parçalar, oluşturdukları bütünden bağımsız olarak, nedenselliğe göre tanımlanamazlarsa, keyfi olacaktır. Bir şeyin parçaları, nedensel olarak etkileşimde bulunabilmeleri ve şeyin bütününde değişiklik meydana getirebilmeleri için, belli bir zamanda bir arada olmak zorundadır. Sonuç olarak, şeyler zamansal parçalara sahip değildirler.²⁵ O halde şeyler gerçek değişimler, yani o şeyin nedensel özelliklerine atfedilebilen etkilere yol açan değişimler geçirebilirler. Salt eskimek ya da yaşlanmak bu açıdan hiçbir şeyin gerçek bir özelliği değildir, çünkü bu, A-teorisine göre bile, niteliksel etkiler yaratmaz. B-teorisi ise, eskimenin ve yaşlanmanın B-dizisindeki mesafelerle ilişkili bazı durumlara bağlı olduğunu iddia edecektir. Bu yıl geçen yıl olduğumdan daha yaşlı olmam, bu yıl ile doğduğum yıl arasındaki mesafenin geçen yıl ile doğduğum yıl arasındaki mesafeden daha uzun olmasından kaynaklanır.²⁶

Her değişim bir olaydır, ama her olay bir şeydeki bir değişim değildir; örneğin şimşek çakması tekil bir olaydır ama bir şeydeki değişim değildir.²⁷ Yalnızca şeyler değişebilir veya farklılaşabilir. B-dizisi saf oluşun hiçbir anlam ifade etmediğini belirtir; nesnel hiçbir A-dizisi mevcut değildir, bundan dolayı gelecek olaylar da şimdi olup, sonra geçmiş

25 Mellor 1981: 104-107, 134-139.

26 Bkz. X. bölüm, "Tercüme ve indirgeme" başlığı.

27 A.g.e.: 119.

olmazlar. Bir şeyin bir şey haline gelmesi için bağımsız bir nedenin müdahalesi aracılığıyla niteliksel olarak değişmesi gerekir. Şeyler bu yüzden birbirini izleyen olaylardan ibaret değildir; araya giren bir nedenden etkilenmedikçe özelliklerini muhafaza ederler. Şeyler niteliksel değişimlerden geçerken özdeşliklerini korudukları için değişirler, ama olaylar değişime uğrayamazlar. Olayların değişmesi için olayların başka olayların başına gelebilmesi gerekirdi. Bu da bir olayın zaman geçerken kendi özdeşliğini muhafaza etmesini gerektirir. İngilizcedeki yaygın kullanımında “olay” kelimesi, hem anlık olaylara hem de süregelen olaylara, hem sınırlara hem de süreçlere işaret eder.²⁸ Başlamak, varmak ve kazanmak sınırları gerçekleştirir örneğin; bunlar belli bir zamanda gerçekleşirler, ama gerçekleştirmeleri zaman almaz. Hızlanmak, hareket etmek ve kavga etmekse süreçlere örnektir; belli zaman aralıklarında gerçekleşirler ve aşamalar şeklinde açılabilirler. Ama ne sınırlar ne de süreçler zaman geçtikçe özdeşliklerini muhafaza edebilirler. Bir sınır her ne kadar kendi özdeşliğini muhafaza etse ve sonraki bir zamanda bu özdeşlik olarak yeniden tanımlanabilse de, özdeşliği bir zaman aralığına yayılmaz. O halde sınırların, farklı zamanlarda farklı özellikleri olamayacağı için, gerçek değişimler geçirdikleri söylenemez. Üstelik bir süreç belli bir zaman aralığına yayılırken, bir bütün olarak var olduğu tek bir zaman yoktur. Süreçler, şeylerin aksine, zamansal parçalara sahiptir. Dolayısıyla süreçler değişmez; yalnızca zamansal parçaları açısından farklılık gösterir.²⁹

Sonuç olarak, B-teorisi değişimin zamandaki şeylerin bir özelliği olduğunu savunur. McTaggart'ın B-dizisinin, yalnızca değişmez ilişkileri ve şeylere dair kalıcı olguları barındırması nedeniyle değişimi izah edemeyeceği yönündeki

28 Strong 1935; Smart 1956.

29 Findlay 1967; Rankin 1958; Mellor, *a.g.e.*: 132-134.

argümanını reddeder. Bir özelliğe kalıcı olarak sahip olmak, bir şeyin o özelliğe sahip olduğu önermesinin zamandışı doğruluğundan kaynaklanmaz. Bir maşanın t zamanda sıcak olduğu zamandışı bir doğruluğa sahip olsa da, bu durum maşanın t zamanda daima sıcak olduğu anlamına gelmez. McTaggart'ın Russell'a yanıtı asıl noktayı gözden kaçırır: Değişen, olgular değil şeylerdir. B-dizisi değişen şeyleri öncelik, sonralık ve aynı andalık ilişkisine göre düzenler. Artık sayılar değişime ne kadar tabi ise o da o kadar tabidir. Dahası, bir ucu sıcak, diğer ucu soğuk bir maşa, bir ucundan diğere uzamsal olarak değişiklik gösterir. Bağımsız bir nede nin sonucu olduğu sürece, bu fark, tıpkı t1'deki sıcaklıktan t2'deki daha düşük sıcaklığa doğru değişim nasıl gerçek bir zamansal değişimse, gerçek bir uzamsal değişimdir.³⁰

Paradoksun statüsü

A-teorisi, zamansal geçiciliği anlamdırmanın yanı sıra, McTaggart'ın bir A-dizisinde meydana geldiğini iddia ettiği paradoksla da hesaplaşmak durumundadır. McTaggart'ın iddiası her olayın geçmiş, şimdi ve gelecek olduğu ama bu belirlenimlerin birbirlerini karşılıklı olarak dışladığıdır. Bu iki iddia aynı anda doğru olamaz. Bu belirlenimlerin aynı zamanda olaylara uygulanamayacağı şeklinde bir yanıt, öyle görünüyor ki, bir zaman dizisini yeniden devreye sokarak bir kısır döngü yaratır ya da zamanların kısır bir sonsuz gerilemesine yol açar. A-teorisi bu argümanın A-dizisi ayrımlarını tutarsızlığa indirgemekte neden başarısız olduğunu açıklayabilmelidir. A-teorileri bunu yapabilmek için iki yol izler: Bazıları hiçbir çelişkinin, dolayısıyla hiçbir gerilemenin ortaya çıkmadığını, bazılarıysa gerilemenin ortaya çıktığını ama bunun bir kısırılığı olmadığını iddia eder. A-teorisi, McTaggart'ın argümanında gördüğü yanlışlığı açıklamak ve

30 Bu meseleler hakkında, bkz. Shorter 1984 ve Stebbing 1936.

bu yanlışla düşmemek için, zamansal dilin analizine yönelir. Yanlışlığın nerede olduğu konusunda farklı görüşler olsa da pek çok A-teorisye bu yanlışlığın kaynağı olarak dilin birtakım sistematik yanlış kullanımlarını gösterir.

Hiçbir çelişkinin ortaya çıkmadığı yönlü argüman A-karakteristiklerinin bağdaştığı koşulları bağdaşmadığı koşullardan ayırt etmeye çalışır. A-karakteristikleri olaylara veya anlara zamandışı veya eşzamanlı olarak uygulandıklarında uyumlu, ardışık olarak uygulandıklarında ise uyumsuzdurlar.³¹ McTaggart problemine ilişkin olarak öne sürülen bu ve bunun gibi argümanların pek çoğunun sahibi olan C.D. Broad (1887-1971) buradaki yanlışlığın, geçiciliğin niceliksel bir değişim biçimiyle karıştırılmasından kaynaklandığını düşünür. Broad'a göre, McTaggart zaman bildiren koşaçların (*İngilizcedeki* geniş, geçmiş ve gelecek zaman koşaçları "is [-dir]", "was [-di]", "will be [-cek]" vs.) yerine zaman kipi olmayan koşaçları ve zaman bildiren sıfatları ("is present [şimdi]", "is past [geçmiştir]", "is future [gelecektir])" geçirmek istediği için yanlışla sürüklenmiştir.³² Bir olayın (zamandışı veya eşzamanlı olarak) hem geçmiş hem de gelecek olduğunu söylemek çelişkilidir. Bu çelişki, ancak "geçmiş", "şimdi" ve "gelecek" sıfatları anlara ve olaylara zamandışı ya da eşzamanlı olarak uygulanırsa ortaya çıkar. Bu sıfatlar, Broad'a göre, ancak ardışık bir biçimde hatasız olarak uygulanabilir. Dolayısıyla gerilemenin nedeni, zaman kipi olmayan koşaçların kullanımının, zaman işlevlerini yerine getirebilmek için, zamansal yüklemelerin zamandışı veya eşzamanlı olarak uygulanmasını gerektirmesidir. Zamansal yüklemelerin uyumsuz kullanımındansa ancak zaman bildiren bir koşacın işin içine yeniden sokulmasıyla kaçınılabilir, öyle ki bu koşaç kaldırılırsa aynı zorluk yeniden baş gösterecek ve bir geri-

31 Gotshalk 1930; Broad 1938.

32 Broad 1938; ayrıca bkz. Prior 1958; Christensen 1974.

leme ortaya çıkacaktır. Ama Broad gerilemenin kaçınılmaz bir sonuç olmadığını vurgular. Yapılması gereken tek şey, zaman bildiren koşacların kaldırılmasını reddedip, zaman kipinin ortadan kaldırılamayacağını kabul etmektir.

A-teorisyenleri, daha sonra, A-karakteristiklerinin dilsel ifadesinin daha başka özelliklerine işaret ederek bu savı daha da ileriye taşımışlardır. Gündelik İngilizcede edat niteliğindeki ifadeler ("geçmişte", "gelecekte" vs.) zaman kipi almış fiilleri yerinden etmek yerine vurgu yapmaya yararlar. Dahası, sözcelerden yeni sözceler yapmak için, fiilleri dönüştürürken sıfat yerine zarf niteliğindeki ifadeler kullanılırsa, bu ifadeler kısır bir gerilemeye yol açmaksızın eklenebilir. "E'den bu yana iki yıl oldu" ifadesi "E'den bu yana iki yıl geçmesinden bu yana iki yıl oldu" ifadesine dönüştürülebilir ve böylece gerilemeye yol açmadan yeni bir ifade oluşturulabilir. "Durum şuydu ki" (durum şu ki, durum şu olacak ki) gibi zarf niteliğindeki ifadeler, "durum şu değil ki" şeklinde işlev görür. Bu ifadeler, yüklemine değiştirerek tüm bir sözceyi değiştirirler ve hangi düzeyde olursa olsun, olguların zamansal karmaşıklığını ifade edebilirler. Zaman zarflarının tekrarlanırken farklı anlamlarda kullanılması ve ek bir zamansal dizinin varsayılması gerekmediğinden, hiçbir gerileme ortaya çıkmaz.³³ Bu sayede "E (zaman kipi olmaksızın) gelecekte mevcuttur" şeklindeki kafa karıştırıcı yapılardan kaçınılabilir. Bunun yerine şunu söyleyebiliriz: "E'nin meydana gelmesi durumunun olacağı" doğrudur ve "durum şu ki E" gelecekteki bir zamanda doğru olacak.³⁴

Zarfların analizi zaman bildiren fiillerin kaldırılmasına izin verir. Zaman kipi zarf niteliğindeki ifadelerle izah edilebilirse, fiillerin kendisinin zaman kipi alması gerekmez.³⁵

33 Prior 1958, 1968: I. bölüm; ayrıca bkz. Pears 1956; Christensen 1974.

34 Bu nokta daha sonra Lowe (1987a) tarafından tekrar ele alınır.

35 Mellor, *a.g.e.* Zaman kiplerinin saf dışı edilebilirliği hakkında, bkz. *a.g.e.*: 10. bölüm.

Ama zaman kipi illa fiillerin bir özelliği olmasa da, zaman kiplerini zarfa aktarmak onu ortadan kaldırmaz. Bununla birlikte, zarflara başvurmak A-karakteristiklerini olayların veya anların niteliği olarak ele almaktan kaçınmayı sağlar. Zarf analizi A-karakteristiklerinin olguların nitelikleri olduğunu ima etse de yine de pek ilerleme sağlamamış olur. A-karakteristikleri hem bir şeylerin (şeylerin, olayların, önermelerin, olguların vs.) özelliği olup hem de bağdaşmaz olamaz.³⁶ Birincisi, hiçbir anlık olay veya an bağdaşmaz özelliklere sahip olamaz. İkincisi, zamansal olarak yayılım-
lı tikeller bağdaşmaz özelliklere ancak farklı zamanlarda sahip olabilirler. Birinci durum, olayların ve anların kendi A-karakteristiklerini değiştirmeyi, örneğin olayların sadece eskimesini imkânsız kılar. İkinci durum ise, geçmiş, şimdi ve geleceği özellik olarak değil, tikeller ile zaman arasındaki ilişkiler olarak ele alır. Bu ise B-dizi zamanın geri gelmesine neden olur. Çünkü tikeller A-dizi zamanla ilgili olsaydı bu anların kendi A-karakteristikleri açısından değişimleri gerekirdi ve bu da kısır döngüye veya sonsuz gerilemeye yol açardı.³⁷

McTaggart'ın paradoksundan kaçınmanın ikinci yolu, sonsuz gerilemeyi kabul edip bunun kısır bir gerileme olduğunu reddetmektir. Bütünüyle kısır sonsuz gerilemeler kendilerini üreten zorluğu her aşamada yeniden üretirler. Bütünüyle iyicil sonsuz gerilemeler hiçbir aşamada böyle bir zorluk içermez ve bunların zararsız ilişkisi sonsuz ilerlemelerini sağlar.³⁸ McTaggart'ın gerilemeye ilişkin savlarının bir yorumuna göre, zaman kipi olmayan bir betimleme her aşamada, daha sonra zaman kipi olan tutarlı bir betimlemeyle çözülecek olan bir çelişki üretir. Bu durumda gerileme, tu-

36 Mellor, *a.g.e.*: 6. bölüm; Shorter, *a.g.e.*

37 Schlesinger, *a.g.e.*

38 Schlesinger, *a.g.e.*: 56-58.

tarlı ile tutarsız iddialar arasında gidip gelmesi bakımından tuhaf bir niteliğe sahiptir. Birbirinin yerini alan aşamalarda yalnızca tutarsızlıklar vardır ve bunun belli bir aşamada neden durması gerektiği veya gerilemenin ilk tutarlı aşamayı geçtikten sonra neden devam etmesi gerektiği açık değildir.³⁹ Örneğin Broad başlangıçtaki betimlemenin tutarlı olduğunu ve dolayısıyla herhangi bir gerilemenin başlamaya-çağını iddia eder. Gerileme, gayrimeşru bir biçimde zaman kipi olmayan bir betimlemeyi gerekli koşul olarak öne sürerek çelişki üretilmesinden kaynaklanıyor gibi görünür.

Bu yorum, paradoksun sebebini zaman kipi olmayan betimlemelerin tercih edilmesine bağlar. Fakat bu dilsel nokta, zamanla ilgili mühim bir meseleyi ıskalamaktadır. Paradoks A-dizisinin sonsuzluğunun bir sonucudur. Her anda farklı bir A-dizisi olmalıdır. Çünkü olayların veya anların A-karakteristikleri değişir, örneğin şimdideki bir olay gittikçe geçmiş olur ve hangi anın şimdi olduğu sürekli değişir. Dolayısıyla her A-dizisinin bir zamana görelî olması gerekir. Eğer bu zamanın kendisi kendi A-karakteristikleriyle tanımlanıyorsa, o halde bu karakteristikler de bir zamana görelî olmalıdır. Ya bu görelileştirmeler sonsuzca gerilemeli ya da mutlak bir A-dizisi olmalıdır.⁴⁰ İkinci durum geçerliyse, o halde zaman kipi olmadan veya eşzamanlı olarak betimlenebilecek bir dizi olacaktır. Bu betimleme ise, dizideki her ögenin geçmiş, şimdi ve gelecek olmasından dolayı, tutarsız olacaktır. Görelileştirmelerin sonsuzca gerilemesine izin verilirse, o zaman bir A-dizisinin var olması için bu gerilemenin kısır olmaması gerekir.

Gerilemenin kabul edilmesi yönündeki ilk girişimler, sonsuz bir dizinin limitiyle bir son noktayı birbirine karıştırmıştır.⁴¹ Bunun tersine, herhangi bir tutarsızlık oluş-

39 Prior 1967: 5-6; Schlesinger, *a.g.e.*: 51-52; Christensen, *a.g.e.*

40 Rankin 1981.

41 Dunne 1958; eleştirisi için, bkz. Broad 1938.

turmadan da gerilemenin ortaya çıkması mümkün olabilir. Hiçbir çelişki içermediği takdirde, A-dizisinin sonsuz olmasının itiraz edilebilecek hiçbir yanı yoktur. Öyle görünüyor ki çelişkiyi yadsıma çabası, A-karakteristiklerinin, bağdaşmazlıklarını koruyabilmek adına, herhangi bir şeyin özellikleri olduğu düşüncesini reddetmek zorunda kalmaktadır. Oysa A-karakteristikleri hem olayların özelliği hem de özelliklerin özelliği olabilirse, hem bağdaşmaz olup hem de çelişkiye yol açmamaları mümkün olabilir. Eğer geçmiş, şimdi ve gelecek olmak olaylar dizisine bir ardışıklık içinde bağlıysa, herhangi bir çelişki oluşmaz. Bu karakteristiklerin olaylara ne zaman bağlı olabildiğinin sorusunun cevabı ise, şimdide bulunmalarında yatar. Şimdi olma ikinci dereceden bir özelliktir; birinci dereceden özellikler olan geçmiş, şimdi ve gelecek olmaya bağlıdır. Bu, özelliklerin özelliklerinde sonsuz gerilemeye yol açsa da, sonsuz karmaşık özelliklerin taşıyıcısı olarak birden fazla zaman dizisi varsaymaz. Böyle bir gerileme, ilk bakışta, özelliklerin özelliklerde bulunuşu kendi başına itiraz edilebilir olmadığı ölçüde, kısır değildir. Gerilemenin herhangi bir düzeyini betimlemek mümkün olduğu gibi, böyle betimlendiğinde, her özellik düzeyi alttaki düzeyi hem gerektirir hem de çözümler. Bu nedenle “şimdi olma şimdi E’de bulunur”, “şimdi olma E’de bulunur” sonucunu doğurur, ama “E mevcuttu (mevcut olacak)” sonucunu doğurmaz. Çünkü bir A-karakteristiğinin atfedildiği her durumda, diğer her şey aynı kalmak koşuluyla, sonsuz bir gerektirmeler dizisi ortaya çıkar. Her yineleme zaman bildiren fiilleri kullanır ve zarf niteliğindeki nitelemeler de bir takım özelliklerin onda içerilmiş oluşuna işaret eder. Kısır bir gerileme yaratacak hiçbir çelişki ve çözüm ilişkisi ortaya çıkmaz.⁴²

42 Bu strateji ilk defa Stebbing (1936) tarafından ortaya atıldı ve daha sonra Smith (1994a) tarafından geliştirildi.

Bununla birlikte, özelliklerin özelliklerde bu sonsuz içerilişi, şimdi olmayı ayrıcalıklı kılar. Bu ayrıcalık, yine, A-dizisinin tutarlılığını tehdit eder. Çünkü verili herhangi bir karmaşıklığın A-karakteristiği nihayetinde şimdi olmaya içseldir. Örneğin, E'nin geçmiş olacak olması şunu ima eder: Şimdi olma, E'de içsel olan geçmiş olmanın içselliğinde içsel olan gelecek olmaya içseldir.⁴³ Öyleyse gelecek olmanın E'nin geçmiş olmasına bu ikinci dereceden içselliği şimdi şimdidir. Ama o zaman da, geçmiş olmanın bu içselliği, şimdi şimdi olduğu için, hem şimdi hem de gelecek olmak zorundadır. Tekrar bir çelişki ortaya çıkar ve gerileme kısır bir hal alır.

Bu savlar halen tartışma konusudur. En iyi durumda, A-dizisi özelliklerinin içselliğinin sonsuz dizisinin tutarlı olduğu kanıtlanacaksa, bir A-dizisinin mümkün olduğu gösterilmelidir. Bunun içinse, A-karakteristiklerine dair tanımlamaların hangi koşullar altında doğru olabileceğinin gösterilmesi gerekir. Bu koşulların sonsuz bir kümesi olduğunu varsaymak, ama o zaman da bu koşulların fiilen var olduğunu kanıtlamak gerekir.

43 Bu tartışmalarda hep geçen bu örnek Oaklander'a (1994) aittir. Smith (*a.g.e.*: 205) bu analizlerde şimdiliğin hâkim olduğunu kabul eder.

X. ZAMAN KİPİ VE VAROLUŞ |

*Olanların olacağı belliydi çoktan;
İyiye kötüyü yazmış kaderi yazan;
Ta baştan gereği düşünülmüş her şeyin:
Neden boşuna uğraşır, dertlenir insan?*
Ömer Hayyam

Analitik felsefeciler hem değişen şimdinin hem de zamanın önceden sonraya doğru ilerleyişinin ampirik bir açıklamasını sunmaya çalışırlar. Deneyim hem A- hem de B-dizisini ortaya koyuyor olsa da, McTaggart'ın argümanı bu dizilerin nasıl var olabileceği konusunda şüphelere yol açmıştır. Analizciler bu ontolojik meseleleri zamanın dilsel temsille ilişkisi bakımından tartışır. (McTaggart'ın argümanında, fiillerin yanlış kullanımına atfedilen hata üstünde daha önce durmuştuk.) Analizciler, daha olumlu bir yaklaşımla, zaman kipleri gibi dilsel aygıtlara ve A- ve B-dizisi betimlemelerinin anlamının ve referansının analizine başvurarak, bu temsillerin tutarlılığını, doğruluğunu ve aralarındaki ilişkileri sınamaya tabi tutarlar.

Önce bu zamansal dil analizlerinin, zamanın varoluşla ilişkisine dair meselelerin bazılarını ele alacağız, sonra zaman deneyiminin kendisi üstünde duracağız.

Kipler ve doğruluk değerleri

Dil ile dünya arasındaki ilişki, analizcilerin kendi arasında da tartışma konusudur. Zamanın dille bağlantısı konusunda, A-teorisi ontolojik açıdan gündelik deneyimi ve sağduyuyu, dilsel açıdan da doğal dilleri önemseyen analizcilerin ilgisini çekerken, B-teorisi ontolojik açıdan doğa bilimini ve bilimsel bir dünya görüşünü, dilselaçıdan da biçimsel dilleri merkeze alan analizciler için daha çekicidir. Bazı teorisyenler bu eğilimlere mesafeli dursalar da, bunların hepsi birtakım teorik mülahazalara dayanan eğilimlerdir. Doğal diller, en azından Hint-Avrupa dilleri, zamanı kip yoluyla temsil eder. Kipli cümleler zamanı bir A-dizisi olarak temsil eder ve kullanıldıklarında, ardışık ve dolayısıyla bağdaşık olacak şekilde, A-karakteristikleri atfederler. Bu sebeple A-teorisyenleri, bazı kipli cümleler doğru olduğu için, zamanın, gündelik olarak algılandığı haliyle, A-karakteristiklere sahip olduğunu öne sürerler.¹ B-teorisyenleri ise, aksine, biçimsel dillerin bilimsel teorinin sonuçlarını ve yöntemlerini daha iyi ifade ettiği düşüncesindedirler. Biçimsel diller, doğal dillerden farklı olmakla birlikte, belirsizlikleri ortadan kaldırmayı ve doğruluk değerlerini zamandışı bir şekilde sabitlemeyi başarabilirler. Biçimsel diller, bu bakımdan, A-karakteristiklerini dışlayan fizikle uyum içindedirler.²

Zaman bildirmeyen koşaçlar ve zamansal sıfatlar lehine, belli bir zaman kipindeki koşaçların kaldırılması problemini yeniden düşünelim. A-teorisyenleri, zaman kiplerinin ortadan kaldırılamayacağını, bunları kaldırmaya çalışmanın dilin

1 Bu argümanın başka bir biçimi için bkz. Smith (1994b).

2 Quine 1976: 145-148; Smart 1963.

kullanım kurallarını ihlal edeceğini, zaman bildiren cümlelerin tabi olduğu olağan dil kuralları gereği, olayların doğru bir betimlemesinin zaman bildirmesi gerektirdiğini öne sürerler. “E ne zaman şimdidir?” diye sormak, “E ne zaman şimdiydi?” sorusundan farklı olarak, koşaç zaman bildirmese lüzumsuz bir soru olurdu.³ O halde, her olay şimdi, geçmiş veya gelecekte şimdi olarak doğru bir şekilde betimlenebilir, bu ise zamansal yüklemelerden ziyade zaman kipli fiiller yoluyla ifade edilir. “E şimdidir” cümlesindeki koşaç bir zaman kipine sahiptir, zira aynı cümle farklı zamanlarda dile getirildiğinde aynıolguyu ifade etmez. E’nin şimdi olduğu olgusu daha sonraki bir tarihte “E şimdiydi” olarak ifade edilecektir. Zaman bildiren “E şimdidir” ve “E gelecekteydi” cümleleri çelişik değildir; söz konusu olay şimdiyse, her ikisi de doğrudur.⁴ Dahası, gündelik kullanım farklı zamanların ardışık uygulanmasını gerektirir.⁵ A-teorisyenlerinin McTaggart’a verdikleri yanıtın temeli burada yatar. Zamansız fiillerin ve zamansal sıfatların kullanımı aslında ardışık olan olayların eşzamanlı görünmesine yol açar. A-teorisi, zamanlı cümlelerin yerine zamansız betimlemeleri geçirme çabalarına, gereksiz yere bir paradoks üreteceği gerekçesiyle itiraz ederler. Dilin gündelik kullanımı, zamanlı cümleler tutarlı birtakım totolojiler ve kullanım kuralları içerdiği için, çoktan tutarlı bir mantığa sahiptir.⁶ E’nin geçmiş, şimdi veya gelecek olduğu yargıları aynı anda doğru değildir; yalnızca E’nin şimdi olduğunun [daha önce] doğru olduğu [was true] ya da E’nin şimdi olduğunun şimdi doğru olduğu [is now true] ya da E’nin şimdi olduğunun doğru olacağı [will be true] yargıları doğrudur.⁷

3 Mink 1960.

4 Wisdom 1929; Stebbing 1936.

5 Gale (1964) A-dizisi temsillerinin bağdaşırılığını öne sürdükleri içerikten ziyade bir kullanım kuralına bağlar.

6 Pears 1956.

7 Lowe 1992.

Bu son argüman, betimlemelerin farklı zamanlarda dile getirildiklerinde farklı doğruluk değerlerine sahip olacağını varsayar. Zamanlı gündelik dilin bu özelliği, zamanlı cümleleri zamansız olanlardan ayırt etmekte kullanılabilir.⁸ Bir cümle, farklı zamanlarda farklı bir doğruluk değerine sahip olan bir yargı bildiriyorsa zamanlıdır; herhangi bir zamanda hep aynı doğruluk değerine sahip olduğunda ise zamansızdır. Bu anlamda, zamansız cümleler istenildiği kadar tekrarlanabilir. Zamanlı cümleler böyle tekrarlanamaz, çünkü farklı zamanlarda farklı doğruluk değerine sahiptirler.⁹ Bu yaklaşımda, zamanın en uygun şekilde zaman kipli fiillerle mi yoksa zamansal sıfatlarla mı temsil edilebileceği tartışması yanlış bir analiz düzeyinde yürütülmektedir. Zaman, cümlelerin kendisinden ziyade gramatik bileşenlerine uygulanır. Zamanları tümcesel işlemciler olarak ele alan zarf analizi de buna işaret etmektedir.¹⁰

Bu yaklaşımın aksine, birçok filozof hakikatin zamansız olduğunu, cümlelerin doğruluk değerlerinin zaman içinde asla değişmeyeceğini, zaman içinde doğru veya yanlış olmayacaklarını savunurlar. Standart biçimsel mantık bunu kabul edip, cümlelerin doğruluk değerini sabitler. Bu, zaman içinde doğruluk değeri değişiyor gibi görünen her cümlenin bir zaman belirtkisiyle yeniden yorumlanması gerektiği anlamına gelir. Örneğin, "kedi dışarıda" cümlesi "kedi saat 23:00'da dışarıda" şeklinde okunur. Bir zaman belirtkisinin eklenmesi, zamansal farklılıkları göz önüne almanın kurallı

8 Gale 1966.

9 Gale 1962; 1968: 40-47. Gale bu kriteri, zorunlu olarak doğru veya zorunlu olarak yanlış olan cümlelere veya zamansal olmayan bir belirtkeye sahip oldukları için serbestçe tekrarlanamayan cümlelere uygulamayacağı şekilde daraltır.

10 Bkz. IX. bölüm, "Paradoksun statüsü" başlığı; Pears 1956; Christensen 1974; Smart (1964) ise zaman kipli eylemler yerine zamansal yüklemeleri savunur.

ve değişmez bir yolunu sunar. Zaman, nicelleştirme değişkenlerinin değeri haline gelir.¹¹ Dil açısından bakıldığında, bu yaklaşım zamansal yüklemeler lehine zaman kiplerini aradan çıkarmak ister. Buna karşılık, bir zaman belirtkisi cümlelerin anlamının nasıl tayin edileceğini belirleyen genel bir kısıtlama olarak işlev görür.¹² Her iki durumda da hakikat zamansızdır ve bir cümlenin ne zaman doğru olduğu sorusu anlamsızdır. Bu durum gündelik konuşma biçimlerimizle uyumsuzluk gösterse de, bilimsel teorinin yeğlediği bağlamdan bağımsız tanımlarla uyumludur. Örneğin, fizik yasalarını dile getiren cümleler, belirli durumlardan bağımsız olarak doğru kabul edilir.

Tercüme ve indirgeme

Analizciler B-ilişkilerinin zaman için yeterli olup olmadığı veya bunun için A-karakteristiklerinin de zorunlu olup olmadığı sorusunu, zamanlı cümlelerin zamansız cümleler lehine tamamen atılıp atılamayacağı sorusuna dönüştürürler. B-teorisi ilk başta zaman kiplerini atmayı ve kipli cümlelerin kipsiz cümlelere sistematik tercümelerini oluşturmaya çalışır. A-teorisi yalnızca böylesi bir tercümeyle karşı çıkmakla kalmaz, aynı zamanda B-ilişkilerinin ifadelerini A-karakteristiklerinin diline tercüme etmeye çalışır. Eğer bir dizinin dili diğerine tam olarak tercüme edilebiliyorsa, zamanı betimlemek için yalnızca çeviri diline ihtiyaç vardır. Bu, çevrilen dile olan ihtiyacı ortadan kaldırır ve bu dilin tanımladığı dizinin çeviri dili tarafından tanımlanan diziden türediğini gösterir. Zaman kipli olan dil ortadan kaldırılabilir ve kipli cümlede ifade edilebilen her şey onsuz da ifade edilebiliyorsa, o halde zaman kipinin zamana gerçek karakteristikler yüklemesi ve dolayısıyla

11 Quine, *a.g.e.*

12 Davidson 1984. Ayrıca bkz. bir sonraki "Tercüme ve indirgeme" başlığı.

A-karakteristiklerinin B-ilişkilerine indirgenebileceği düşünülebilir. Eğer B-ilişkilerinin ifadesi hiçbir şey artı kalmadan yalnızca A-karakteristiklerinin dilini kullanan cümlelere tercüme edilebiliyorsa, o zaman da, McTaggart gibi,¹³ B-ilişkilerinin ancak A-karakteristikleri zaten geçerliyse söz konusu olabileceği düşünülebilir.

Yeterli bir indirgeme işleminin, indirgenmiş dizinin ayırt edici özelliklerini izah edebilmesi gerekir. Dolayısıyla, örneğin B-ilişkilerinin A-karakteristiklerine indirgenmesi zamansal uzaklık ve zamanın yönünün yapısal düzenini nesnel olarak izah etmek zorundadır. Bu durumda, B-ilişkilerini ifade eden cümlelerin kipli cümlelere tercümesi, kip ve buna bağlı olarak çeviri cümlelerinin doğruluk değeri zaman içinde sürekli değişse bile, tek bir B-dizisini açıkça ifade etmelidir. Her an yeni bir A-dizisi ortaya çıktığı için, A-karakteristiklerinin yeterli bir betimlemesi hangi anın şimdi olduğunu gösteren değişken bir zamansal belirtkesine sahip olmak zorundadır. Kipli cümlelerin kipsiz cümlelere tercümesi, değişiklik gösteren kipleri tamamen ve hiçbir belirsizliğe yer bırakmayacak şekilde, doğruluk değerini zaman içinde muhafaza eden cümleler biçiminde analiz etmelidir. Sadece B-ilişkilerini ifade eden betimlemeler doğruluk değerini değiştirmemeli veya zamansal bir belirtke içermemelidir. Bu durumda da A-karakteristiklerinin B-ilişkilerine indirgenmesi, zamansal geçişin belirişini nesnel olarak izah etmelidir.

A-teorisi ise, bunun yerine, B-ilişkilerinin ifadelerinin bir anlam kaybı olmaksızın kipli dile tercüme edilebileceğini iddia eder. Örneğin, Richard Gale, "E1 E2'den daha öncedir" cümlesini, E1 geçmiş ve E2 şimdidir, veya E1 geçmiş ve E2 gelecektir, veya E1 şimdi ve E2 gelecektir, veya E1 E2'den

13 Bkz. IX. bölüm, "McTaggart'ta zamanın gerçekdışılığı argümanı" başlığı.

daha geçmiş, veya E2 E1'den daha gelecektir, şeklinde tercüme eder.¹⁴ “E1 E2'den daha sonradır” ve “E1 ve E2 eşzamanlıdır” ifadeleri için de benzer tercümeler önerilebilir. Ne kadar geçmiş, ne kadar gelecekte olduğunu belirten ayrık önermeler, E1 ve E2'nin ikisinin de geçmiş ya da ikisinin de gelecekte olduğu durumları izah etmek için zorunludur. Analiz, B-dizisi ilişkilerin (daha önce ve daha sonra gibi) bütünüyle A-dizisi terimlerine göre betimlenmesini mümkün kılarak, B-ilişkilerin A-karakteristiklere indirgenebileceği iddiasındadır. Ama Gale yine de olayların göreceli bir geçmişlik ve geleceklik derecesine sahip olabileceğini kabul eder. Bu ise, A-dizisinin B-ilişkileri tarafından da üretilmesini gerektiriyormuş gibi görünür.¹⁵ E1'in E2'den daha geçmişte olduğu iddiası, bir zaman belirtkesine bağlı bir ifadeye dayanması ve farklı zamanlarda farklı hakikat doğruluk değerleri taşıması dolayısıyla, zaman kipine sahiptir.

Fakat bu iddiayı “E1 E2'den daha öncedir” ve “E1 şimdi geçmiştir” ifadelerinin birleşimi olarak analiz etmek de mümkündür. İlk cümlelerin bir B-ilişisini ifade ediyor olması, tercümeyi döngüsellğe sokma riski taşır. A- ve B-cümle bağlaçlarının daima zaman kipli oluşu bu riski ortadan kaldırmaz. Gale “E1 E2'den daha geçmiştedir” ifadesinin “E1 E2'den daha öncedir” ve “E2 şimdi geçmiştir” ifadelerini gerektirdiğini kabul etse de, bunun bir analiz olduğunu kesin bir şekilde reddeder.¹⁶ Sonuç olarak, tercüme yeterli olsa bile B-ilişkilerinin gerçekliğini kabul etmekten kaçınmak pek mümkün görünmemektedir.

Dahası, “E1 E2'den daha öncedir”in tercümesindeki iki ayrık önerme de zaman kipliyken, ayırıcı bütünsel cümlelerin kendisi kipsizdir; doğruluk değerini daima korur. Her analiz,

14 Gale 1966; 1967: 92-95.

15 Gale 1966.

16 Gale 1967: 96.

hiç şüphesiz, analiz ettiği iddiaya en azından mantıksal olarak eşdeğer olmalıdır, eğer iddia her zaman doğruysa analiz de öyle olmalıdır. Fakat bu durumda eşdeğerlilik, tercümenin B-ilişkilerinin A-karakteristiklere indirgenişine yol açıp açmadığını gizler. Bu zorluk kısmen B-dizisinin zamansızlığıyla ilgilidir. B-teorisi B-dizisinin A-dizisinden bağımsız olarak, kendi başına bir zamansal dizi olduğunu iddia eder. B-dizisi olayları, onlara içsel bir zamansal istikamet kazandırarak, geçişli asimetrik B-ilişkilerine göre sıralar. Bu sıra zamanla değişmez, dolayısıyla doğru betimlemeleri doğruluk değerini her an muhafaza eder; zamansal sıraya dair olgular zamansal olarak sıralanmaz.¹⁷ Sonuç olarak, B-ilişkilerinin betimlemeleri zaman kipi almak zorunda değildir.

A-teorisi bu zamansız betimlemelerin zamansal geçişleri izah etmede yetersiz olduklarını iddia eder. Her bir A-dizisi bir anı şimdi ve diğerlerini de bu ana göre geçmiş ve gelecek olarak tayin eder. Şimdi, zamanda bir anın diğerinin arkasından gelişini vurgulamak üzere belirir. Belirşlerin şimdi olması, A-teorisini, zamanın sadece iki belirlenimi olduğunu kabul eden B-teorisinden farklı olarak, şimdiyi zamanın üç belirleniminden biri olarak kabul etmeye yönelir.¹⁸ Şimdi ki an deneyimin şimdi oluşuna eşlik etse de, A-teorisi hangi anın şimdi olduğunun ne keyfi ne de öznel olarak belirlendiğini öne sürer. B-teorisi ise, aksine, şimdinin ya eşit bir şekilde her ana uygulandığını ya da öznel olduğunu kabul etmek zorunda kalmış gibidir. Yalnızca B-ilişkilerini kullanan betimlemeler, biricik bir anı şimdi olarak ayırt edemez.¹⁹ B-dizisi tüm anları yalnızca dizideki konumlarına göre farklılaşan eşdeğerler olarak ele alır. Bu B-dizisi koordinatları üzerinden, bu koordinatlarda yer alan bir olayın şimdi olup

17 Stebbing, *a.g.e.*

18 *A.g.e.*

19 *A.g.e.*; Broad 1938; Mackay 1935; Wisdom 1929; Gale 1963; Schlesinger 1980.

olmadığını anlamak imkânsızdır.²⁰ Dolayısıyla B-teorisi şimdi olmayı öznelliğe indirgemeye meyleder.²¹

B-teorisi bu zorlukların üstesinden gelmek için ilkin A-karakteristiklerinin temsillerini B-ilişkilerinin temsillerine tercüme etmeyi dener. Bu tür tercümeler, zamanı A-karakteristikleri türünden betimleme, özellikle de bazı anları “şimdi” olarak ayrıcalıklı kılma zorunluluğunu ortadan kaldırmayı amaçlar. B-teorisi, A-karakteristiklerini olayların ve anların özellikleri olarak ele alma eğilimine direnir. Bunun yerine, zaman kipli dilin anlaşılabilirliğini izah etmeye çalışır ve olaylara ve anlara yalnızca B-ilişkileri atfeder. Ortadan kaldırmaya dönük tercümeler, ister bir tarih analizi isterse bir im-dönüşlü analiz (*token-reflexive analysis*) aracılığıyla A-karakteristiklerini B-ilişkilerine indirgeyecektir. Bu tercümeler başarılabilirse, zamanı tesis etmek için B-ilişkileri için yeterli olacaktır. A-karakteristiklerinin hiçbir temsili gerekli değilse ve nesnel zamana dair tüm olgular bütünüyle B-ilişkilerine göre betimlenebiliyorsa, bu olguların A-karakteristikleri içermesi gerekmez.

Tarih analizi B-dizisi konumların, yani tarihlerin, nicelleştirme değişkenlerinin değerleri olarak ele alınmasını önerir.²² Bu durumda zaman kipli cümlelerin yerini, geçerli oldukları tarihleri açıkça belirttikleri için doğruluk değerini daima koruyan kipsiz cümleler alabilir. Örneğin, “şimdi bir fırtına yaşanıyor” cümlesi “1 Temmuz 1998’de saat 14.00’da bir fırtına yaşanır” cümlesine tercüme edilebilir. Bu tercüme, fırtına olayının takvimin başlangıcını oluşturmuş olaydan belli bir zaman sonra gerçekleşmesinde somutlaşan bir B-ilişkisini gerektirir yalnızca. Benzer şekilde, bir tarih analizi “E geçmiştir” cümlesini, yüklem zamansız

20 Gale 1963.

21 Bkz. “Deneyimlenen zaman” başlığı.

22 Quine, *a.g.e.*

olduğu “E, 1 Temmuz 1998’de saat 14.00’den önce meydana gelir” cümlesine tercüme eder. Bu tercüme, nesnel zamana A-karakteristikleri atfetmeden, A-cümlelerinin nesnel içeriğinin korunabileceği iddiasındadır.²³ Tarihleri, birbirleriyle B-ilişkileri içinde olan olayların ve şeylerin yüklemeleri olarak, B-ilişkilerini ise zamanın yegâne nesnel veçheleri olarak ele alır.

Böyle bir analiz olayları ve şeyleri zamansız olarak ele alır; 1 Temmuz’daki fırtınayı bir tür fırtına olarak kabul eder. Fakat fırtınanın belirli tarihte yaşandığı “fırtına ne zaman yaşandı?” sorusuna yanıt verir, “ne tür bir fırtınaydı?” sorusuna değil.²⁴ Tarih analizinin savunucuları bunun farkındadırlar, ama bunda bir sorun görmezler. Nesnelerin çağdaş fiziğin uzay-zamanındaki temsillerine başvururlar. Fizik, doğal dünyanın gündelik dilin aşırılıklarına gerek duymayan olgusal bir betimlemesini sağlar.²⁵ Bu betimleme olayları ve şeyleri zamanda konumlandırmak için yalnızca B-ilişkilerine gerek duyar ve dolayısıyla zamanın nesnel olarak yalnızca B-ilişkilerini içerdiğini savunur. Daha sorunlu olan diğer bir mesele, tarih analizinin, A-karakteristiklerinin temsillerinin tercümesinde bir olayın gününü seçerken başka bir günü değil de bu günü seçmek için herhangi bir sebep sunmuyor oluşunun yarattığı zordur. Eğer “E geçmiştir” cümlesi E’nin, sözgelimi, 1 Temmuz 1998’de saat 14.00’den önce gerçekleşmesi anlamına geliyorsa, analiz bize başka bir tarih değil de bu tarihin seçilmesi için hiçbir neden sunmaz. A-teorisi bunu nesnel A-karakteristiklerinin ihmal edilmesine bağlar. Birçok B-teorisye içinse bu durum, im-dönüşlü bir analizi salık vermektedir.

İm cümleleri (*token sentences*), genel bir cümle tipini örnekleleyen sözceler veya ibareler gibi, tikel şeyler veya olaylar-

23 Tarih analizinin versiyonları için, bkz. *a.g.e.*; Russell 1903: 471; Godman 1951: 295 vd.

24 Prior 1959.

25 Quine, *a.g.e.*; Smart 1963: VII. bölüm; ayrıca bkz. aşağıdaki “ara söz”.

dır.²⁶ Bir tip cümle (*type sentence*) farklı durumlarda üretilebilir, ama her seferinde farklı bir im cümlesiyle örneklenir. İm cümleleri belirli tarihleri olan tikellerdir. İm-dönüslü analiz, cümlenin içeriğine göre, iminin üretilmiş olduğu tarihi şimdi olarak seçer. Yani im-dönüslü bir analiz “E şimdidir” cümlesini “E bu im cümlesiyle eşzamanlı olarak gerçekleşir” şeklinde, “E geçmiştir” cümlesini “E bu im cümlesinin telaffuz edilmesinden önce gerçekleşir” şeklinde, “E gelecektir” cümlesini “E bu im cümlesinin telaffuz edilmesinden sonra gerçekleşir” şeklinde tercüme eder. Başka zaman kipi almış cümleleride yine bu şekilde tercüme edilecektir. Her durumda çeviri yüklemi zamansızdır ve gösterme zarfı, im cümlesine işaret eder. Analiz, farklı zamanların kullanımını, im cümlelerinin B-dizisi konumlarındaki ve bunların kendi içerikleriyle olan B-ilişkilerindeki farklılıklara dayanarak açıklar.²⁷ Zaman kipinin yerini, im cümlesine dönüslü bir gönderme ile bu im cümlesinin tarihi ile bahsettiği olayın tarihi arasındaki B-ilişkilerinin bir ifadesinin birleşimi alır. Örneğin, bir zaman aralığı, bu zaman aralığı ile daha sonraki im cümleleri arasındaki B-dizisi uzaklıkların artması anlamında geçmişte kalır. Bu analiz, zaman kipli cümlelerin kipsiz cümleler lehine ortadan kaldırılabilceğini buna dayanarak öne sürer.²⁸

A-teorisi, im-dönüslü analiz dahil herhangi bir B-teorisi betimlemesinin tüm anları eşdeğer olarak kabul etmesine itiraz eder. A-teorisi bunun şimdinin özel konumunu izah edemediği düşüncesindedir. İm-dönüslü referansın amacına ulaşması için, im cümlesinin kendi şimdiliğini önvarsayma-

26 Buradaki amaçlarımız açısından belli bir temsilin bir cümlenin imi veya yargısı olması çok önemli değil.

27 Smart 1963: 138-139.

28 Reichenbach (1966: §§50-51), Ayer (1956: 57-58) ve Smart (1963: 133-134) im-dönüslü analizin farklı versiyonlarını sunarlar, ancak bu analiz literatürde hâkim bir unsur haline gelmiştir.

sı gerekir, çünkü meydana gelirken yalnızca kendisine referans verebilir.²⁹ B-teorisi, her anın belli bir eşzamanlı im cümlesine göre eşit derecede şimdi olacağına işaret ederek, anların eşdeğerliğini savunur. A-teorisi, E'nin bu im cümlesiyle eşzamanlı oluşunun, im cümlesinin şimdi olmasını gerektirdiğini ama bunun böyle olmadığını iddia eder.³⁰ B-teorisi ise, bu iddianın, im cümlesinin şimdiliğini içeren şimdi zamanın nesnel bir özelliği olmadığından dolayı, şüpheli olduğunu söyler. Aksine, nesnel A-karakteristiklerinin zorunlu olarak söz konusu olmaması analizin bir artısı olarak görülmelidir.³¹ Nesnel şimdi, olaylar ile cümle imleri arasındaki B-ilişkilerinden ibarettir. Ayrıca im-dönüslü analiz herhangi bir imin fiilen üretilmiş olmasını da gerektirmez. Eğer hiçbir im cümlesi oluşmuyorsa, bu zamanda hiçbir şeyin meydana gelmediği değil, hiçbir şeyin, olmayan bir imle bir B-ilişkisinde bulunamayacağı anlamına gelir yalnızca.

Ama tüm bu iddialara rağmen, zaman kipli dilin neden ortadan kaldırılamayacağına dair ortada ikna edici başka nedenler de vardır. Kipli cümleler, ilk bakışta kendileri hakkında yargıda bulunmazlar, zamansız yüklemeleri kullanıyor gibi de görünmezler. İçeriklerinin telaffuz edilmeleriyle eşzamanlı olduğunu bildirmemekle birlikte, kipli cümlelerin doğal dilde bir kullanımı vardır ve eşzamanlılık bu kullanımanın bir kuralı olarak işler.³² Olaylar ile im cümleleri arasındaki ilişki, telaffuz zamanına referansta bulunmak yerine, cümlelerin zaman kipini belirleyen bir koşul olarak işlev görür.³³ Bu koşul zaman kipindeki belirtke unsurunu kısıtlar ama ortadan kaldırmaz. Bir belirtke unsuruna sahip olmayan hiçbir cümle kombinasyonu, bu unsuru içeren bir cüm-

29 Schlesinger, *a.g.e.*: 33; Gale 1963: 352-353.

30 Gale 1968: 49.

31 Schlesinger, *a.g.e.*: 28-30.

32 Gale 1964; Oaklander ve Smith *a.g.e.*

33 Mayo 1950.

leyi zorunlu olarak gerektirmez.³⁴ Örneğin, “Şu an 1998’dir” cümlesi “‘Şu an 1998’dir’ cümlesi 1998’de söyleniyor” cümlesiyle aynı anlama gelmez, çünkü ikinci cümle herhangi bir zaman için doğrudurken, ilk cümle yalnızca 1998’de doğrudur. Yazılı cümle imleri ve inançlar gibi, zaman kipi almış cümle tiplerinin doğruluk değerleri de zamandaki konumlarına göre değişiklik gösterir.³⁵

Zaman kipli dilin belirtke unsuru im-dönüşlü analizle ortadan kaldırılamaz. Çünkü birisi “Tanrı’ya şükürler olsun ki bitti!” dediğinde, o kişinin, olayın bitiş tarihi (zamansız bir şekilde) cümlelerin telaffuz edildiği tarihten önce olduğu için Tanrı’ya şükrettiğini düşünmek absürttür.³⁶ Zamanlı dili pratik amaçlar için, sistematik olarak ilişkili zamansal perspektifleri iletmek ve eylemlerimizi koordine etmek için kullanırız. Zamanlı cümleler genellikle birisine zamanın ne olduğunu dile getirmeyi sağlar. “E 1998’de gerçekleşir” gibi zamansız cümleler bunu sağlayamaz. Sonuç olarak, zamanlı cümleler eylemlerimizi koordine etmek için kullanılmalıdır. Zamanlı iletişimdeki belirtke unsuru, saate bakmayı zorunlu kılan pragmatik bir kuvvet uygular, öyle ki bizim bunun yapmak için ayrıca zaman harcamamız gerekmez. Müşterek eylemin tarafları, aynı zamansal perspektife sahip olmalı ya da perspektiflerini sistematik biçimde koordine edebilmelidir. Yani doğruluk değerleri bu perspektif farklılıklarına duyarlı olan cümleler kullanmaları gerekir. Bir eylemi belli bir zamanda gerçekleştirmek için, failin uygun olan zamandan sonra geçersiz hale gelecek doğru bir kanaate sahip olması gerekir. Böylesi kanaatler ancak zaman kipi almış bir dille ifade edilebilirler. Dolayısıyla koordineli ve başarılı eylemler

34 Perry 1979; A-dizisi dilindeki saf dışı edilemez belirtke unsuru için, bkz. Lowe 1987a.

35 Mellor 1981: 73-88.

36 Prior, *a.g.e.*

kipli dilin pragmatik gücüne ihtiyaç duyarlar.³⁷ Bu kullanımlar, anlamlarının im-dönüslü analizle yakalanabilecek diğer veçhelerinden bağımsız olarak, kipli cümlelerin ortadan kaldırılmasını engeller.

Kipli dilin ortadan kaldırılamaz bir pragmatik rolünün olması B-teorisinin önünde bir engel oluşturmaz. Gündelik zamansal söylemin anlamı somut kullanım koşulları bağlamında ortaya çıkar. Belirli gündelik pratiklerde bir şeyin aynı anda geçmiş ve gelecek olduğunu belirtmeye asla gerek duymayız. Aksine, zamansal kiplerin kaldırılması bilimsel amaçlarla da örtüşür. Doğa bilimlerinin dili yerel koşulları göz ardı eder, genellikleri ve nesnellikleri araştırır. Bazı düşünürler A-dizisi betimlemeleriyle B-dizisi betimlemelerinin birbirlerine tercüme edilebileceklerini, ancak bunların kullanım bağlamlarının her iki tür dili de kısıtladığını iddia eder. Her iki dil de kullanım bağlamlarınca sınırlanmıştır. Karışıklık ve karşıtlık yalnızca bu iki betimleme türü karıştırıldığında ortaya çıkar. A-dizisi betimlemeleri gündelik kullanıma uygundur. B-dizi betimlemeleriye doğa bilimlerine aittir.³⁸ Yine de, doğa bilimleri doğal dünyanın gerçek yapısını keşfediyorsa, bu karşılıklı tercüme, gerçek (doğal) zamanın B-dizisi zaman olduğunu iddia eden B-teorisini destekler.

Bununla birlikte son zamanlarda B-teorisyenleri, A-dizisi dilden B-dizisi dile yerinde bir tercümenin mümkün olmadığını kabul etmişlerdir. Bu tercümenin imkânsızlığı yalnızca daha önce bahsedilen nedenlerden kaynaklanmaz, bunun diğer bir nedeni de, kipsiz dilin önermeye dayalı tutumların ifadesinin yerine, bunların doğruluk değerlerini değiştirmeden geçememesidir. Birisi bir olayın B-dizisi tn zamanında gerçekleştiğine inanmadan da şimdi gerçekle-

37 Gale 1962; Mellor, *a.g.e.*

38 Findlay 1967; 143-162; Smart 1963: 139 vd.; Gale 1968: 31-33.

şiyor olduğuna inanabilir. Dahası, *tn*'nin *tn* olduğu apriori bilebilir, ama *tn*'nin şimdi olduğu apriori bilinemez.

Bu yeni B-teorisi iki dil arasındaki tercümenin zamanın gerçek doğasını belirlemek için zorunlu olduğu fikrini reddeder. Bu yeni teori, anlamların analizinin ontolojik sonuçlar doğurduğunu, dilin yapısının gerçeklikle aynı formda olması gerektiği fikrini de reddeder. Bunun yerine, dilsel form ile ontoloji arasında bir kopuş yaratan yeni referans teorilerine dikkat çeker. Bu teoriler, anlamın tercüme sorunları yaratan kavramsal veçhelerinin, dilsel ifadelerin neye referansta bulunduğunu belirlediği görüşünü reddeder.³⁹ Anlama dair soruların referansın nesnelere dair sorulardan ayrılması tercüme tartışmasını yanından dolanarak es geçmeyi sağlar. Kipli dilin kipsiz dile tercümesi, B-teorisinin doğru olması için zorunlu değildir. Zorunlu olan, nesnel bir B-dizisinin olması ve hem zaman kipli hem de kipsiz dilin yalnızca B-ilişkilerine referans vermesidir. Kipli dil pratik amaçlar için gereklidir, ancak bu amaçlar kipli cümleler yalnızca nesnel B-ilişkilerine referans verse bile gerçekleştirilebilir. Zaman kipi farklılıkları ontolojik farklılıklara delalet etmez.⁴⁰

Kipli dil kullanımına ilişkin belirli kurallarla tutarlı hale getirilebilirse de, yeni B-teorisi bunun doğadaki zaman açısından tutarlı olamayacağını iddia eder. A-karakteristiklerinin doğada geçerli olması için, kipli cümle tiplerini doğrulamak veya yanlışlamak durumundadır. Yani, örneğin, herhangi "*E* gelecektir" gibi bir cümle imi ancak *E* gelecekse doğru olacaktır. Ama zaman kipli cümle imleri, tanım gereği, farklı zamanlarda farklı doğruluk değerlerine sahip olmalıdır. *E*'nin geçmiş olduğu şimdi doğru olsa bile "*E* geçmişti"nin bazı imleri yanlış olabilir. Zaman kipli bir cüm-

39 Örneğin bkz. Marcus 1961; Donnellan 1966; Kripke 1971.

40 Yeni B-teorisi için, bkz. Mellor, *a.g.e.*; Le Poidevin 1991; Le Poidevin ve MacBeath 1993; Oaklander ve Smith, *a.g.e.*

le tipi, zaman içinde doğruluk değerini muhafaza edemeyecektir ve bundan dolayı doğadaki bir A-karakteristiğiyle doğrulanamaz. Bir cümle tipi doğrulanmış olsaydı, zaman kipi alamazdı. Bu yüzden bir B-dizisi doğal zamanı içerir.⁴¹

Yeni B-teorisi, zamana dair (görünür A-karakteristikleri de dahil olmak üzere) tüm nesnel gerçekleri, zaman hakkındaki (kipli olanlar da dahil olmak üzere) ifadeleri doğrulayan veya yanlışlayan nesnel B-ilişkilerine başvurarak açıklar. Kipli cümlelerin doğruluğu veya yanlışlığı bunların anlamlarının im-dönüşlü bir açıklamasıyla değil, olayların ile cümle imlerinin B-dizisi konumları arasındaki nesnel B-ilişkileriyle ortaya konabilir. Örneğin, “E geçen yıl gerçekleşti” cümlesi, ancak E, cümle iminin telaffuz edildiği yıldan önceki yıl gerçekleştiyse doğru olacaktır. Dolayısıyla değişik im cümlelerinin doğruluk değerleri, imlerin ve olayların B-dizisi konumları arasındaki nesnel farklılıklara göre değişiklik gösterecektir. Kipli cümlelerin belirleyici karakteristiğini, yani farklı zamanlarda telaffuz edildiklerinde doğruluk değerlerinin değişiklik göstermesini açıklayan budur. Ama bu açıklama, kipli cümleleri kipsiz cümlelere indirgemeye ihtiyaç duymaz. Aksine, nesnel B-ilişkilerinin cümleleri nasıl doğrulayıp yanlışladığını ve bunların doğruluk değerlerini izah etmek için bir A-karakteristiğinin varsayılmasına neden gerek olmadığını gösterir. Nesnel B-ilişkileri kipli cümle imlerini doğrular veya yanlışlar ve bu imlerin B-dizisi konumlarındaki farklılıklar, doğruluk değerlerindeki farklılıkları da açıklar. Nesnel zaman, nasıl temsil edildiğinden bağımsız olarak, B-ilişkilerine bağlıdır.⁴²

41 Mellor, *a.g.e.*: 98-102. Buradaki argüman, McTaggart'ın ontolojik değil de lingüistik olarak formüle ettiği, zaman kipli cümle imlerinin doğruluk değerindeki değişimin, cümle tiplerinin doğruluk değerindeki sabitlikle çeliştiği durumda A-dizisinin çelişkili olduğu yönündeki argümanının farklı bir biçimidir.

42 Mellor, *a.g.e.*: 73-88.

Ara Söz: uzay-zaman ve görelilik teorisi

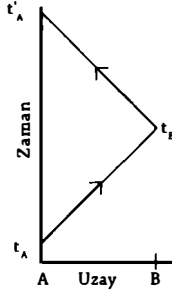
Yirminci yüzyılda zamanın fiziği konusunda yaşanan en önemli gelişme 1905 yılında Albert Einstein'ın (1879-1955) ortaya koyduğu özel görelilik teorisiydi. Teori aykırı görünen iki postülatı uzlaştırıyordu:

1. Fiziksel sistemlerde değişimi düzenleyen kanunlar tekbiçimli yer değiştirme hareketindeki herhangi bir koordinat sisteminde aynı olacaktır.

2. Işık boşlukta, kaynağının hareket durumundan bağımsız olarak sabit bir hızla hareket eder.

İkinci postülat, 1887 yılında Michaelson ve Morley'in, ışık hızının hem Dünya'nın hareketi doğrultusunda hem de ona dik olarak aynı olduğunu göstererek vardığı deneysel sonuçları genelleştirir. Bu, Einstein'ı temel zamansal ilişkiler üstüne, mekân bakımından ayrı iki saat arasındaki (ışık ışınları ile tesis edilen) bağlantı açısından yeniden düşünmeye iter. A saatinden B saatine hareket eden bir ışının tekrar geri yansıtıldığını farz edelim. Bu hareket, A saatinin gösterdiği bir t_A zamanında başlayıp, B saatinin gösterdiği bir t_B zamanında varıyor ve A saatinin gösterdiği bir t_A' zamanında A'ya geri döndüğünde, $t_B - t_A = t_A' - t_B$ ise iki saat senkronize demektir (Şekil 5). Bu senkronizasyon ilişkisi dönüşlü, geçişlidir ve herhangi sayıda mekânsal nokta için geçerlidir. Bu tanım, ışık hızının her iki yönde de aynı olduğunu ve dolayısıyla A saatinin gösterdiği zamanlar arasındaki farka bölünmüş olan A ile B arasındaki mesafenin iki katına eşit olan evrensel bir sabit (c) olduğunu varsayar.⁴³ Olayların önce, sonra veya eşzamanlı olup olmadığı kaynaklarının görelî hareket durumlarının bir işlevidir ve herhangi bir mutlak belirlenimden yoksundur.

43 Einstein 1952.



Şekil 5 Görelî hareket içindeki saatlerin senkronizasyonu

Not: Işık A'dan B'ye gider ve geri yansır.
 $t_B - t_A = t'_A - t_B$ ise A ve B saatleri senkronizedir.

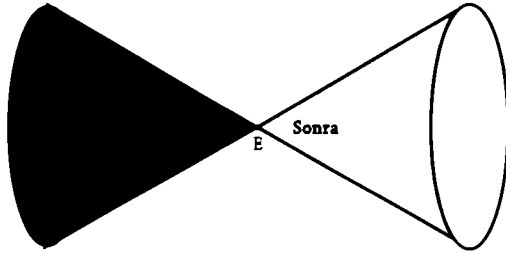
Görelilik ilkesi olarak adlandırılan ilk postülat, olaylar arasındaki nedensel ilişkilerle ilgilidir. Fiziksel dünyanın nedensellik yasalarıyla birleştirilmiş bütünsel bir sistem olduğunu varsayar ve bu yasaların farklı uzay-zamansal koordinat sistemlerinde hep aynı olduğunu iddia eder. Bu, ikinci postülatla çelişiyormuş gibi görünür. Çünkü düşük hızlarda hız ölçümleri basit vektör toplama ilkelere tabidir ve ölçüm aletlerinin tabi olduğu yasalar düzgün hızlardaki farklılıklara göre değişmez. Öyleyse ya ışık hızının ölçümlerinin ölçüm aletlerinin farklı koordinat sistemlerindeki hareketiyle değişmesi gerekir ya da ölçüm aletlerinin tabi olduğu yasaların farklı koordinat sistemlerinde farklı olması gerekir.

Görelilik teorisi bu görünüşteki tutarsızlığı bertaraf eder. İki postülatı da kabul eder ama hızların basit vektör toplamını bir kenara bırakır. Teori, ışık hızının (c) neden tüm gözlemcilere hareketlerinden bağımsız olarak aynı göründüğünü açıklamak için, zamanı ve uzayı hızlarına bağlı ve c sabitine görelî olan değişkenler olarak alır. Ölçülen zaman, bir koordinat sisteminin hızı (v) ışık hızına yak-

laştığında $1/\sqrt{1-v^2/c^2}$ oranında değişir. Böylece, vektör toplamlarının klasik dönüşüm yasalarının yerini Lorentz dönüşümleri alır.⁴⁴ Hareketsiz duran bir başka koordinat sistemine göre sabit hızda (v) hareket eden bir koordinat sistemi için T zamanı, ikinci sistemde t zamanının bir fonksiyonu olur ve $1/\sqrt{1-v^2/c^2}$ oranında değişir. Böylece x , x eksenini üzerindeki yer değiştirmeyi göstermek üzere, $T = (t - vx/c^2) / \sqrt{1-v^2/c^2}$ olur. v c 'ye yaklaşırsa, $1/\sqrt{1-v^2/c^2}$ sifıra ve T 'ye yaklaşır. Zaman ve uzay, ölçümleri hızın bir fonksiyonu olduğuna göre, birbirinden tamamen bağımsız olamaz. Fiziksel süreçler ışık hızında sonsuz zaman alacaktır. Bu yüzden ve –benzer dönüşümlerden ötürü– v c 'ye yaklaşırsa kütle sonsuzluğa yaklaştığında, hızın c 'nin üzerine çıkması sonsuz bir enerjiyi gerektirdiğinden, hiçbir şey c 'den daha hızlı hareket edemez. Sonuç olarak, çok uzak zaman aralıkları sadece c değeri tarafından konulan sınırlar dahilinde ölçülebilir.

Herhangi bir olay x, y, z, t koordinatlarınca belirlenen bir uzay-zaman noktasında konumlandırılabilir. Bir E olayının uzay-zaman konumundan, ışık E üzerinde birleşir ve dört boyutlu uzay-zamandaki üç boyutlu bir koni geometrisiyle E 'den yayılır (Şekil 6). Yerçekimi etkileri göz ardı edilirse, her olay özdeş bir ışık konisi geometrisinin merkezini oluşturur. c tüm sinyallerin hızını sınırlayan bir sabit olduğuna göre, her olay için, hem E 'yi etkileyip daha önceki olayları tanımlayan olayların bölgesini hem de E 'nin etkileyip sonraki olayları tanımlayabildiği olayların bölgesini belirleyen bir ışık konisi olacaktır. İki olay bir sinyalle bağlanabiliyorsa, bu olaylar arasında nedensellik bağı olması mümkündür. Etkilerin nedenlerinden önce gelebileceği göz önüne alındığında, ışığın E üzerinde birleştiği ve E 'den yayıldığı uzay-zaman doğrultusu nedenden etkiye giden bir doğrultu olacaktır.

44 Lorentz vd. 1954 ve diğer metinler.



Şekil 6: Bir E olayı için ışık konisinin iki boyutlu temsili

Not: Koninin sınırları, c hızında giden sinyaller tarafından belirlenir. E olayı ışık konisinin daha önceki kısmındaki olaylar tarafından etkilenebileceği gibi, sonraki kısımdaki olayları da etkileyebilir.

Fizik ile B-teorisi arasındaki yakınlık burada açıklığa kavuşur.⁴⁵ Görelilik teorisi B-ilişkileri tanımlar ama A-karakteristikleri tanımlamaz. Her olay önce ve sonrayı belirleyen bir ışık konisinin merkezi olarak temsil edilebilir, ama hiçbir olay “şimdiki an” olarak ayrıcalıklı bir konum elde etmez. Nedenselliğin yönü, yani sinyallerin izlediği yön zamanın yönünü, önceki ve sonraki B-ilişkilerini belirler.⁴⁶ Görelilik teorisi, yeni Platoncu eğilimleri⁴⁷ göz ardı edilirse B-teorisiyle birçok ortak noktası olan Newton fiziğinin eleştirisinden gelişir. Görelilik ilkesi Newton’un yasalarını benimser ama Newtoncu zaman çizgisinde değişiklik yapar. Zaman ışık hızına ve koordinat sisteminin hareketine göre olduğundan, görelilik Newtoncu zaman geometrisini dönüştürür. Newton’a göre, zaman uzaydan bağımsızdır ve zaman aralıkları her yerde aynıdır. Gö-

45 Karşı görüşler için, bkz. Stein 1968; McCall 1976; Dieks 1988.

46 Nedensellik ve görelilik teorisi için, bkz. Newton-Smith 1980: VIII. bölüm. Nedenselliğin yönünün zamanın yönünü de belirlediği görüşü için, bkz. Stebbing, *a.g.e.*; Schlesinger, *a.g.e.*; Mellor, *a.g.e.*

47 Bkz. bu kitapta VI. bölüm, “Mutlak zaman: Newton” başlığı.

relilik teorisine göreyse, yalnızca tümleşik uzay-zaman aralıkları değişmez kalır. İki olay arasındaki uzay-zaman ayrımları bunların dört boyutlu koordinatlarının fonksiyonlarıdır, öyle ki eğer c' 'ye keyfi olarak 1 değeri verilirse $s = \sqrt{(x'-x)^2 + (y'-y)^2 + (z'-z)^2 + (t'-t)^2}$. (Zaman değişkeninin işaretindeki farklılık, uzay-zamanın uzay ve zaman boyutlarının eşdeğer olarak alınmadığını göstermektedir.⁴⁸) Bu yüzden, önce-sonra doğrultusu Newton'un basit zaman çizgisi yerine uzay-zaman jeodezisi biçimini alır. Bu yaklaşım, Aristoteles tarafından ortaya konan matematiksel zaman kavrayışını sürdürür.⁴⁹ B-ilişkilerinden oluşan tekil B-dizisi, harekette sayılabilir olanı önce ve sonraya göre somutlaştırır. Aristoteles'e göre, zaman harekete görelidir ve şimdi ışık hızını ayrıcalıklı kılmakta ve zamansal düzeni belirlemektedir.

Zaman ve varoluş

Zaman varoluşla yakından ilişkili görünür. Olaylar yalnızca zamanda var olur, zaman alır ve zamansal bir düzende gerçekleşir. Zamansal aralıklar şeylerin ve süreçlerin varoluştaki sürekliliğini ölçer. Şeyler zamansal ardışıklık içinde varlığa gelirler. Şimdi haline gelmek ve varlığa gelmek çoğu zaman aynı anlama gelir. Açık bir değişim, geçmişin ve geleceğin varlığına dair şüpheli sorulara yol açar.⁵⁰ Zaman kipleri mantığı geçmiş, şimdi ve geleceği varoluş operatörlerinin farklı kipleri olarak ele alır: şimdi olmak, geçmiş olmak ve gelecek olmak. B-teorisi saf oluşu reddetmesine rağmen, önce ve sonrayı nedensel süreçler yoluyla varlığa gelen ve yok olan gerçek nesneler arasındaki gerçek ilişkiler olarak ele alır.

48 Newton-Smith 1980: VIII. bölüm; Mellor, *a.g.e.*: 66-72.

49 Bkz. bu kitapta II. bölüm, "Zamanın tanımı" başlığı.

50 Bkz. bu kitapta III. bölüm, "Epikürosçular: zaman-atomlar" başlığı.

Diğer yandan zamanı varoluşla özdeşleştirme konusunda bir tereddüt de söz konusudur. Böyle bir özdeşleştirme zamanı tözel, şeylerden ve olaylardan bağımsız bir şey olarak ele alıyor görünür. Oysa zaman şeylerin ve olayların ardışıklık ilişkisi içinde bulunmasının bir yolu olarak düşünülmektedir. Bu açıdan şimdi, geçmiş ve geleceğin gerçek olması demek bir şeyin meydana geliyor olduğu, meydana gelmiş olduğu ve meydana geleceği anlamına gelir.⁵¹ Bir olayın meydana gelmesi onun varlığa geldiği anlamına gelmez. Hatta bazı A-teorisyenleri şimdi olmanın hiçbir varoluşsal içerimi olmadığını vurgular.⁵² Dahası, uzay-zamanın dört boyutlu geometrisinde kalıcılığa ya da değişime varlıklar arasında belli ilişkilerin hüküm sürmesinden başka bir anlam yüklenemez.

Bazı A-teorisyenlerine göre, yalnızca uzay-zaman fiziğinin dört boyutlu geometrisi değil, geçmiş ve gelecek olayların zaman kipi almamış betimlemeleri de olayların zamansız ya da daimi bir biçimde bir öncelik ve sonralık ilişkisinde bulunduğunu, dolayısıyla da bir arada var olduğunu gösterir. Eğer olaylar varlığa gelip yok olurken önce şimdi, sonra geçmiş haline geliyorlarsa, artık şimdi olmadıklarında var olmaktan çıkmış demektirler. Yalnızca meydana gelmekte olan olaylar vardır. Sonuç olarak, olayların bütünü bir-arada-var-olamaz.⁵³ Bu yaklaşım bir-arada-varoluşun, olayların bütününe eşzamanlı olarak var olduğu gibi mantıksız bir şeye işaret ettiğini savunur. Bunun yerine, bir-arada-varoluşun yalnızca, olayların aynı anda bulunan şeyler değil de aynı bütününe ilişkili parçaları olduğuna işaret ettiği de düşünülebilir. O halde B-ilşkileri daimi bir ardışıklık düzeni içerir, ama bu ontolojik bir yükümlülük doğurmaz.⁵⁴

51 Stebbing, *a.g.e.*; Smart 1956.

52 Mundle 1959.

53 Broad, *a.g.e.*; Paul Marhenke 1935.

54 Williams 1967.

Olayların bütünü eşzamanlı ya da zamansız değil, ardışıktır. Ayrıca, bir şeyin var olmasının şimdi var olmasından öte bir anlamı olmalıdır. Aksi halde, yalnızca şimdi var olur, önermesi bir totolojiden ibaret kalırdı.⁵⁵

Zamanın kipsiz betimlemeleri, zamansal gerçekliklerin matematiksel olgular gibi öncesiz sonrasız olmasını gerektirmez. Analizciler, özellikle B-teorisyenleri, genellikle doğal dünyanın çeşitli özellikler ve ilişkiler ortaya koyan tikel varlıklardan oluştuğu görüşündedir. Varoluşsal niceleyicilerin kapsamı, biçimsel olarak, çeşitli varlıkların varoluşuna teorik bir bağlılığa işaret eder. Niceleme varlıkların varoluşunu doğrulama ve sayma işlevi görür, ancak niceleyicilerin kipsiz oluşu varlıkların zamansal özellikleri açısından herhangi bir sonuç doğurmaz. Olaylar, zaman veya uzay-zaman noktalarının hepsi nicelemenin alanına girebilirler. Zaman kipleri bile buna uydurulabilir: ya bir şeyin var olduğu, var olmuş olduğu veya var olacak olduğuna dair bir ayrıklığı belirten varoluşsal niceleyicileri yorumlayarak, ya da zaman kiplerini niceleyicilere eşlik eden ve bunların kapsamını genişletebilen tümcesel işlemciler olarak ele alan bir kip mantığı geliştirerek. Bu yaklaşım, varoluş iddialarının ve zaman kiplerinin birbirine göre farklılık göstermesini sağlayarak, şüpheli çıkarımları karara bağlar,⁵⁶ örneğin “X bu telaffuzdan önce gerçekleşti” ifadesinden “X vardır” çıkarımını yapmayı engeller, zira ilk cümle yalnızca X’in var olmuş olduğu anlamına gelmektedir.

B-dizisi zaman sayılabilir olduğundan, B-teorisi olaylar, zaman ve uzay-zaman noktalarının niceleştirilmesini kabul etmeye daha açıktır. Bu teori Aristoteles’in zaman tanımını geliştirerek, sayılmış olanı nicelemenin alanına giren bir şeye ve önce ile sonrayı zamansal öncelik sonralık ilişkile-

55 Mellor, *a.g.e.*: 30.

56 Prior 1967: VIII. Kısım.

rine dönüştürür. Bir zaman çizgisi oluşturan bağımsız ve görelî zamansal ilişkiler lehine, zamanı harekete bağlayan Aristotelesçi yaklaşımı göz ardı eder veya yeniden tanımları. Ayrıca bu teori, tıpkı Locke gibi, A-karakteristiklerini algının ve pragmatik kaygıların gereği olarak, bilen öznenin özelliklerine bağlar.⁵⁷

A-teorileri ise, varoluşa dair iddiaları nicelemeyle açıklamaya meyletmeye o kadar açık değildirler. B-ilşkileri, her bir unsurun diğer unsurları dışlayan daimi ve benzersiz bir konuma sahip olduğu düzenli bir dizi oluşturur. A-teorileri ise, her geçen ana yeni bir A-dizisi karşılık gelecek şekilde, sonsuz sayıda A-dizisi varsayar. Bu çokluk kendiliğinden birleşik bir dizi oluşturamaz, zira unsurları arasındaki ilişkiler sürekli değişir ve unsurlar diğer bütün unsurları dışlayan bir konuma sahip olamazlar.⁵⁸ McTaggart'ın A-dizisine karşı argümanları buradan kaynaklanır. A-karakteristikleri art arda gelen konumların bir dizisini ya da bir çizginin parçalarını oluşturmaz. Pratik söylem ve zaman kiplerinin mantığı tek bir A-dizisi seçen bir belirtke işlevi gören bir bakış açısını önvarsayar. Fakat A-dizilerinin çokluğu nicelemeye uygun davranmaz. Eğer bu çokluk, yalnızca şimdinin var olduğu düşüncesinde olduğu gibi, varoluşsal iddiaları temellendiriyorsa, nicelemenin biçimsel aygıtları bu iddiaları yeterince uygun bir şekilde temsil edemez. McTaggart'ın argümanı, bu durumun, varoluşsal iddiaları temellendiren A-dizilerinin çokluğunu bozduğunu öne sürer.

A-teorisi ya yalnızca şimdinin var olduğunu ya da geçmişin var olmadığını iddia edebilir. İlki deneyimin şimdi oluşuna dayanır.⁵⁹ İkincisi ise, evrenin her an varlığa gelen yeni katmanlarını betimler. Şimdi ve geçmiş gerçektir ama

57 Bkz. bu kitapta VI. bölüm, "Mutlak zaman: Newton" ve "Locke ve ampirizm" başlıkları.

58 Mackay, *a.g.e.*: 180.

59 Bkz. "Deneyimlenen zaman" başlığı.

gelecek değildir. Bu yaklaşım, hareket eden şimdinin bir versiyonu değildir sadece. Çünkü bir zaman çizgisi boyunca hareket eden zamandışı bir projektör fikrinden ziyade, zamanın evrenle birlikte genişlediği ve zamandışı bir belirtkeye ihtiyaç duymadığını ileri sürer. Bu görüş, Aristoteles'in gelecek hakkındaki iddiaların ne doğru ne de yanlış olduğu yönündeki akıl yürütmesini takip eder.⁶⁰ Fakat evrenin içeriğini genişleteceği ve şimdinin gelecekte önce geldiği apriori olarak doğruysa, o halde gelecek hakkındaki bazı iddialar doğru olacaktır. Ayrıca bu görüş, gelecekte hangi olayların gerçekleşebileceğine dair evrensel iddialarda bulunduğundan, nedensel yasaların anlaşılmasında zorluklar çıkarır. Dahası, nedensellik yasaları verili koşullarda geleceğe dair doğru öngörülerin temeli olarak işlev görür.

Şimdiki zamanda varlığa gelmek, çeşitli olasılıklardan birinin gerçekleştiği bir an olarak da tanımlanabilir. Bu tanım, iddiaların doğruluk değerlerine hiçbir kısıtlama getirmediği gibi, olayların ve çeşitli gerektirmelerin olasılık çizgilerini sınırlayan nedenselliğiyle de tutarlıdır. Geçmiş kesin olarak gerçekleşmiştir ve değiştirilemezdir, gelecek olasılıklar ise belirli bir geçmişe dayandırılmak zorundadır. Bu durumda şimdi, geçmiş, yani gerçekleşmiş olasılıkları gelecek, yani gerçekleşmemiş olasılıklardan ayıran bir noktadır. Gelecek şeyler ve olaylar ancak gerçekleştiklerinde var olurlar ve belirlenebilirler. Şimdiki zamanda, ancak koşullu olarak belirlenebilen gerçekleşmemiş olasılıklardan ibaretler.⁶¹ Tam olarak gerçekleşmiş doğal zamanın tamamen bir B-dizisinden oluştuğu iddiası, A-dizisinin bu şekilde izahıyla tutarlıdır. Geleceğin çeşitli olasılık çizgilerini takip edebilecek olması, B-ilişkilerinin gerçek zamanı oluşturduğu iddiasını hükümsüz kılmaz. Birçok olasılık çizgisinden

60 Broad, *a.g.e.*; Mundle, *a.g.e.*

61 Rankin 1958; Hall 1934.

yalnızca biri gerçekleşecek ve bu çizgi hâlihazırda gerçekleşmiş olanla tutarlı olduğu ölçüde bir B-dizisi oluşturacaktır.⁶²

Deneyimlenen zaman

Geçmişe ve geleceğe yönelik farklı tutumlar arasındaki bazı asimetrier zamanal geçişi destekliyor gibi görünmektedir. Bir olayın gelecekte gerçekleşmesi veya bir şeyin gelecekte olması olumsaldır. Gelecek bize açık ve meçhul bir şey olarak gözükür, ama geçmiş böyle değildir; dolayısıyla geleceği olasılıklar oluşturur. Geçmiş değil ama gelecek bizim eylemlerimize bağlıdır; geleceği meydana getirebiliriz ama geçmiş getiremeyiz. Acııcı olaylar geçtiğinde rahatlarız, ama bunun gibi gelecekteki olaylardan kaygılanırız. Bazı olayları bekliyoruz, bazılarını önlemeye çalışıyoruz, gerek kaçınılmaz gerekse de önlenabilir olan bazılarından da korkuyoruz.⁶³ B-ilişkileri zamanın yönünü izah eder, ama olayların öncesindeki kaygılarımızın olayların sonrasında kılere göre haklı olarak meydana gelen farklılaşmaları değil. Bir im cümlesinin bir olaydan belirli bir zamanal uzaklıkta meydana gelmesi bu kaygılarımızı açıklamaz. Geçmişteki bir hatayı düzeltme arzusu, telaffuzumuzun daha önceki bir tarihle eşanlı olması arzusu değil, şimdinin daha erken bir tarih olması arzusudur.

Bu asimetrier gündelik zaman anlayışımızın A-karakteristiklerini ve zamanal geçişi içerdiğini göstermektedir. Fakat bu asimetrier algıdan ve eylemden doğan psikolojik özellikler olabilirler yalnızca. Bu tarz özelliklere başvurmak, doğal zamanın geçici veya geleceğin belirlenmemiş olup olmadığını göstermek için yeterli görünmemektedir. Gündelik kavrayışlarımızda yanılabiliriz ya da bunlar doğa bilimlerinin sonuçlarıyla genellikle çelişir. Gündelik kavrayışlarımızdan on-

62 Mellor, *a.g.e.*: 31.

63 Schlesinger, *a.g.e.*: 34-36. Rankin, *a.g.e.*

tolojik sonuçlar türetmek mesnetsiz insanmerkezci önyargılar üretebilir.⁶⁴ Zamana karşı tutumumuzdaki asimetrliler bu asimetrlilerin nesnel olarak zamana ait olmasını gerektirmez. Yine de zamana dair ampirik bir yaklaşım deneyimde belirenden çok da fazla uzaklaşamaz. Analizciler, ampiristlerin olanaklı tüm gerçekliği deneyime bağlama projesini kabul eder. Algı, nesnel doğanın özellikleriyle ilgili herhangi bir meşru çıkarımı kısıtlar. Zaman bütün deneyime dahil olduğu için bu yaklaşım zamanı görünüşlerin içinden anlamayı dener. Bu da, tıpkı Epikürosçularda olduğu gibi, algılanabilir zamanın düşünülebilir zamandan ayrılmasına yol açar ve Locke'un izinden giderek, doğadaki zaman ile bizim bunun farkındalığımız arasındaki ilişkiyi açıklamayı gerektirir.⁶⁵

Zamansal geçiş konusundaki en ikna edici argüman deneyimin şimdiliğini doğrular. Algı daima şimdinin algısıdır; deneyimin kendisi daima şimdidir. Gelecekte gelip şimdide beliren olayların ve geleceğe akıp giden kendimizin bir izlenimini içerir. Bu elbette B-ilişkilerinde düzenlenmiş olayların deneyimini de içerir. Değişimi gözlediğimizde bir olayın başka bir olaydan önce geldiğini algılıyoruz ve olayların geçmiş, şimdi veya gelecekte olmasından bağımsız olarak hep aynı düzeni görüyoruz. Gözlenen olaylar arasında nesnel bir geçiş olmasa bile bu geçişin izlenimine sahip olduğumuz kesindir. En sadık B-teorisyenleri bile zamanın deneyimdeki belirişinin A-karakteristikleri gösterdiğini kabul ederler. Bir olayın başka bir olayı önceliyor olması bir bilincin şimdiki zamanında deneyimlenmek zorundadır.⁶⁶ Nesnel zaman değil

64 Smart 1963: 131-132.

65 Bkz. bu kitapta III. bölüm, "Epikürosçular: zaman-atomlar" başlığı; VI. bölüm, "Mutlak zaman: Newton" ve "Tözün etkinliği: Spinoza ve Leibniz" başlıkları.

66 Bilinçli anlamanın şimdideki olaylarla ilişkisi hakkında, bkz. Dummett 1978 ve McDowell 1978.

de yalnızca zamansal deneyim olsa, bu deneyimin kendisi şimdiyi ve zamansal geçişi ortaya koyacaktır. A-teorisine göre, deneyimin şimdi oluşu, A-karakteristiklerinin nesnel gerçekliğinin, zamansal geçişin deneyimlenmesi de kendi gerçekliğinin kanıtıdır. Deneyim şimdi olduğuna ve deneyimler de olaylar olduğuna göre, olaylar A-karakteristiklerine sahip olmak zorundadır. Deneyimin olmadığı bir dünyada hiçbir şeyin geçmiş, şimdi veya gelecek olamayacağını söylemek oldukça absürt görünmektedir. Dahası, A-karakteristikleri pragmatik yönelimlerin psikolojik tezahürleri veya sonuçlarından ibaret bile olsa, bu yönelimler ve bunların nasıl oluştuğu hakkındaki iddiaların da tutarlı bir şekilde izah edilmeleri mümkün olmalıdır.

Yeni B-teorisi deneyimin şimdi oluşu hakkındaki iddiaların pragmatik anlamı ile bunları doğru veya yanlış kılan şeyleri birbirinden ayırır. Herhangi bir nesnel A-karakteristiği olduğunu reddeder ve onlar olmadan deneyimin şimdiliğine getirilen bu açıklama boşa düşer. Bir şimdiki zaman cümlesinin imini doğru kılan şey, bildirmekte olduğu aynı B-dizisi zamanında gerçekleşiyor olmasıdır. O halde deneyimler şimdi olmalıdır, zira bir deneyimin şimdi olduğunu iddia eden herhangi bir doğru im cümlesi veya bir deneyimin şimdi olup olmadığını soran im sorusu, bu deneyimin kendisiyle eşzamanlı olarak gerçekleşmek durumundadır. Acı verici bir olayın bunun telaffuzundan önce gerçekleşmiş olması, acıyı hatırlıyor olsak bile şimdiki deneyimimizin acı verici olmaması, rahatlamış olmamız ve rahatlatmanın da acıdan sonra gerçekleşmiş olması, rahatlatmanın da acının sona erişinin bir sonucu olması birlikte düşünüldüğünde, acı verici bir olayın bitmiş olduğunu bildiren rahatlatma ifadelerinin, nesnel A-karakteristikleri söz konusu olmadığı halde, nasıl doğru olabileceğini açıklar. Bu olguların geçerli olduğu durumlar-

da, başka hangi yan anlamları taşırsa taşırsın, telaffuz ettiğimiz şey doğru olacaktır.⁶⁷

Deneyimin şimdiliğine dair iddiaları gerekçelendirmenin de ötesinde, deneyimin kendisini anlamlandırmak zorundayız. Zamansal geçişi deneyimliyoruz ve deneyimin kendisi de şimdidir. B-teorisi bu deneyimleri nedenlerine başvurarak açıklar. Zaman deneyiminde beliren şeyler, bu belirişleri üreten şeyle örtüşmek zorunda değildir. O halde şimdinin deneyimlenmesi, algının nedensel etkililiğinden kaynaklanır. Duyusal deneyim uyaranlar ile duyu organları arasındaki etkileşimin bir sonucudur. Bu durumda dünyaya dair duyusal farkındalık bu uyaranların etkileriyle eşzamanlı olacaktır. Sonuç olarak, zamansal geçişin deneyimlenmesi duyusal deneyimin bellekte bıraktığı izlerin birikmesinden ileri gelir.⁶⁸ Bununla birlikte, bu tarz bir açıklama doğa bilimlerinde gelecekteki sonuçlara dair bir vaatte bulunmanın ötesine çok geçemez.

67 Mellor, *a.g.e.*: 3. bölüm. Bu görüş, zaman kipi gibi belirtkesel araçların saf dışı edilemezliğinin kabul edilebileceğini öne sürer, çünkü bu gibi ifadelerin göndermelerinin nasıl sağlandığından ziyade, bunlarla neye gönderme yapıldığına dayanır. Bu görüşün karşı çıkanlar ise, zamanın ebedilik türü altında (*sub specie aeternitatis*) görülebileceği şeklinde mesnetsiz bir varsayıma yol açtığını ifade eder (Lowe 1987a, 1987b: Le Poidevin ve Mellor 1987)

68 Smart 1963: 142-143.

XI. ZAMANIN FENOMENOLOJİSİ

*Her izlenimin ikili bir yapısı vardır, yarısı
nesnenin içine gömülüyken, yarısı bizde üretilir.*

Marcel Proust

Edmund Husserl (1859-1938) 1905 yılında zaman bilincinin fenomenolojisi üstüne bir dizi ders verir. Sonraki yıllarda içeriği değişecek olan bu dersler,¹ beliren zamanı belirışinde tanımlayabilme yönündeki girişimlerin ilk nüvelerini içeriyordu. Husserl, bu tür tanımlamalarla ilgili problemleri fenomenolojinin en zor ve önemli problemleri arasında görüyordu.² Çünkü içkin zamanın bilinci tüm yaşanan deneyimleri kapsar ve bir birlik haline getirir.³

Natüralizmin ötesinde

Fenomenoloji, doğa bilimlerindeki daha tavizsiz bir ampirizme yönelir. Deneyimi aşan nesneleri ve yasaları keşfet-

1 Bu derslerin değişen içerikleri için, bkz. Husserl 1991: XI-XVIII.

2 A.g.e.: 336.

3 Husserl 1982: 283.

me yönündeki çıkarımlardan sakınır.⁴ Nedensellik yasalarıyla bütünleştirilmiş doğal yaşamı, nesneleri ve olayları kendi araştırma alanına almaktan kaçınır. Görünüşleri belirledikleri haliyle inceleyerek, görünüşlerin ötesindeki varoluş hakkında çıkarımlarda bulunmaktan imtina eder.⁵ Bu sebeple, fenomenolojik araştırma McTaggart'ın probleminin mirasçılarını meşgul eden soruları da bir kenara bırakır. Zamanın nesnel olarak gerçek olup olmadığı, A-dizisinden mi yoksa B-dizisinden mi oluştuğu, A-dizisinin nesnel mi öznel mi olduğu ve zamansal geçiş algısının duyu organlarımıza etki eden dışsal nedenlerden kaynaklanıp kaynaklanmadığı problemleriyle ilgilenmez. Analizciler, bu meselelerde farklı yaklaşımlara sahip olsalar da, zamanın, deneyimlendiği haliyle, doğada nesnel olarak nasıl var olduğundan bağımsız olarak, düzenli bir akış olarak belirdiği konusunda hemfikirdirler.⁶ Fenomenoloji, zamanın görünüşlerini deneyimlendiği haliyle incelemeye ve açıklamaya çalışır. Bu görünüşlerin tanımları bazı zamansal nesnelerin diğerlerinden önce geldiğini, bazılarının şimdi, bazılarının geçmiş ve gelecek olduğunu belirtmek durumundadır, ama zamanın bu boyutları zaman bilincini veya zamansal nesnelerin görünüşlerini tanımlamada yetersiz kalır.

O halde zamanın fenomenolojik analizi deneyimi aşan şeylere dair bütün iddiaları bir kenara bırakmakla işe başlar. Bu tutum, yalnızca nesnel zamanın varlığıyla ilgili çıkarımları değil, aynı zamanda deneyimi psiko-fizyolojik organizmaların tabi olduğu nedensellik yasalarına başvurarak açıklayan doğal psikolojinin iddialarını dışarıda bırakır. Fenomenolojik analiz, zamanı yalnızca deneyime içkin olarak belirışinde inceler. Deneyime içsel olan bir bağlantılar düzeyi nesnel doğanınkinden farklı bir şekilde belirebilir.

4 A.g.e.: 44-45, 39. Burada deneyim, sezgide verili olmak anlamına gelir.

5 Husserl 1981.

6 Bkz. bu kitapta X. bölüm, "Deneyimlenen zaman" başlığı.

Bir algı nesnesinden ziyade deneyimde tezahür ettiği haliyle zaman, ne nesneldir ne de nesnel zamandadır. Nesnel zaman kavrayışı, zamanı kavrama edimlerinin bir nesnesi olarak sunar. Bu edimler deneyimlenen zamanın içkin sahası içinde yer alır. Kavrayışın nesneleri ortak bir ölçüye sahiptirler, dolayısıyla da nesnel bir düzene aittirler, ama bunun deneyimde kurulabilmesi ancak bu düzenin kavranmasıyla mümkündür. Zamanın fenomenolojik analizi zamansal kavrayışların çeşitliliğini ve bunların arasındaki bağlantıları yakalamaya ve tanımlamaya çalışır. Zamansal kavrayışların içeriklerinin anlaşılması, nesnel zamanı bu içerikler oluşturmadığı için, nesnel zamanın anlaşılması demek değildir. Nesnel zaman, bu içeriklerin kavrayışlar arasındaki bağın nesneleri olarak kavranması sayesinde, deneyimde kurulur.⁷ Fenomenolojik analiz nesnel zamanı yalnızca kavrayışlar yoluyla verildiği haliyle ve yalnızca kavramsal olarak anlaşıldığı, sezildiği veya düşünüldüğü haliyle inceler. Dolayısıyla nesnel zaman çeşitli kavrayışların nesnesi olarak verilmiştir.

Fenomenoloji, zamanı deneyimde kuran kavrayışları ve edimleri ortaya koymanın yanı sıra, bu kuruluşun tabi olduğu apriori yasaları da araştırır.⁸ Ampirik öznelere tabi olduğu nedensellik yasalarını araştıran doğal psikolojiden bu bakımdan da farklıdır. Fenomenolojik araştırma, apriori yasaları ancak edimsel veya olanaklı sezgilerin nesnesinde değişmez olan bir şey olarak keşfedebilir. Yöntemi daima düşünümsel deneyimde edimsel olarak verilen şeylerle başlar. Bu şeylerde anlamları değişmeden nelerin değişebileceğini keşfetmeye çalışır. Dolayısıyla fenomenoloji deneyimin sezgide anlamlı olarak verili olduğunu kabul eder. Ham deneyimin kendinde anlamsız olduğu ve ancak çıkarımsal bir yorumlama sürecinde anlam kazandığını öne süren natüralist

7 Bkz. bu kitapta XII. bölüm, "Aşkın zamansal nesnelerin kuruluşu" başlığı.

8 Fenomenolojik kuruluş için, bkz. Sokolowski 1964.

ampirizmin teorik ve nedensel önvarsayımlarını reddeder. Bir sandalyeyi bir sandalye olarak görmek için ne çıkarımda bulunmaya ne de ilave bir yoruma ihtiyaç vardır. Sandalye verili olabilir, yani sezilebilir; verili olan ise, sandalyenin anlamının bileşenlerini de içerir. Fenomenoloji bu nedenle de doğa bilimlerinden daha radikal bir ampirik alan olduğunu öne sürer. Çünkü yalnızca tikel duyumların ve nesnelerin değil, duyulur olmayanın ve ideal olanın da sezgide verilmiş olabileceğini kabul eder.⁹

Doğa bilimsel yaklaşım hem zamansal düzeni hem de zamanın ve olayların algısını nedensel olarak açıklama çabasındadır. Zamanın yönünü nedenden etkiye doğru ve zaman algısını da organizmanın duyuşal süreçlerine etki eden nedensel kuvvetlerin bir sonucu olarak açıklar. Nedensel açıklamalara bağlı kalınması, sezgide verilenlerin ötesine geçen gerçeklikleri varsayar. Sonuç olarak, fenomenoloji bu tür çözümlerden kaçınmakla kalmaz, zaman ve zaman bilinci gibi çok temel bir problemi yeniden ele alır ve bunların birliğine odaklanır.

Natüralizm de zamansal uzanımları sezdiğimizizi kabul eder. Fenomenoloji buna ek olarak zamansal uzanımı bir birlik olarak deneyimlememizin nasıl mümkün olduğunu sorar. Bir melodiyi aldatıcı bir şimdide birbirinden yalıtılmış nota sesleri ya da akorlar şeklinde değil, zamansal olarak farklılaşmış bir aralığa yayılan açık bir birlik olarak duyarız. Bir olayın birliğinin, parçalarını birbirine bağlayan nedensel ilişkilerin bir işlevi olduğu düşünülebilir ve deneyimler de olaylar olduğu için bunların birliği aynı şekilde izah edilebilir. Fakat böyle bile olsa, bu açıklama, olayların anlamının bilinçte nasıl kurulduğunu, sözgelimi bir melodideki nota seslerinin henüz geçmiş ya da henüz gelecek olan olarak nasıl kavranabileceğini göstermez. Olayların zaman içindeki

9 Cairns 1968.

birliği onların kavranışlarının birliğiyle aynı şey değildir. Etkilerin beyindeki birikimine gönderme yapan natüralist açıklamalar, zamansal bir uzanımın deneyimlenmesini ihmal ederler, çünkü bu deneyimin nasıl hem birleşik olduğunu hem de bu zamansal uzanımın parçalarının geçmiş ve gelecek olarak kavranmasına izin veren bir perspektif içerdiğini göstermeyi başaramazlar. Zamansal bir uzanımın kavranması, bu kavrayışın daha önceki veya eşzamanlı bir olaydan kaynaklanması anlamına gelmez. Bu nedensellik ilişkileri, bir birlik olarak kavranan bir olay olmadan da art arda sıralanabilir, zira kavrayışları birbirine bağlayan hiçbir şey olmayabilir.¹⁰ Olaylar, ancak zamansal parçaları birlikte farklı zamanlarda gerçekleşiyor olarak kavrandığında anlaşılabilirler.

Natüralist psikolojik açıklamalar için de benzer şeyler söylenebilir. Franz Brentano (1838-1917) zamansal deneyimin birliğini belleğin algısal temsillerle bağlantısı bakımından incelemiştir.¹¹ Melodideki nota seslerinin ardışıklığı her sesin algısal temsillerinin ardışıklığına yol açar. Bunların her biri, geçmiş olarak temsil edilen önceki seslerin temsillerinin içeriğini kapsar: Sonlanan her sesle birlikte, onun temsili bir sonraki sesle birleşik olarak varlığını sürdürür. Önceki sestten geriye kalan bazı izler olmadan, ardışık sesler arasındaki melodik ilişkiyi deneyimleyemeyiz. Ama bu izler orijinal olarak sunulan sesleri dönüştürmeseydi, bu sesleri eşzamanlı olarak algıladık. Bu izler duyumun içeriklerini muhafaza etmekle birlikte onların zamansal belirlenimlerini dönüştürür. Duyumların süresi ve ardışıklığının bilinci de benzer zorluklara yol açar. Bir uyarının süreğenliği, bu

10 Bu itiraz B-teorisinin savunduğu benzer izahlar için de geçerlidir (bkz. bu kitapta X. bölüm, "Deneyimlenen zaman" başlığı).

11 Husserl (1991: 11-15) bu izahı özetler. Augustinus'un zamanın varoluşu paradoksuna getirdiği çözümle benzerliği dikkat çekicidir (bkz. bu kitapta X. bölüm, "Zaman ve insan benliği: Augustinus" alt bölümü).

uyaranın sürüyor olarak duyumsandığı değil de duyumun sürdüğü anlamına geldiği için -bir duyumun süresi bir sürenin duyumsanmasıyla aynı şey değildir- belli bir dönüşüm zorunludur. Bir duyumun, biz onun bilincinde olmasak da, sürmesi mümkündür, çünkü bir kere deneyimlendikten sonra duyumlar bilinçten kaybolurlar ya da duyumlar ardışık değil eşzamanlı olarak belirirler. Bu yüzden Brentano bir nota sesinin duyumdaki orijinal temsiline, her biri orijinal duyumu sürekli yeniden üreten ve onu daha ve daha da geçmiş olacal şekilde dönüştüren bir dizi temsilin bağlı olduğunu öne sürer. Uyarın, bir duyumun fantezideki temsiline üretir, ama fantezinin kendisi de temsilin geçmiş olarak dönüşümlerini üretir.

Brentano'nun teorisi, zaman deneyimini açıklarken halen psiko-fizyolojik bir organizmada işleyen nedensel kuvvetlere bağlı kalıyor gibi görünür. Çünkü duyumların nedenleri ile bunların içerikleri arasındaki farklılığı izah etmek için sadece fanteziye başvurmaya ihtiyacı vardır. Ama Brentano fanteziye başvurduğunda, tıpkı B-teorisyenleri gibi, zamansal akışın kavranışının aldatıcı olduğu sonucuna varmak zorundadır. Algı yalnızca şimdiki zamandaki gerçekliği kavrar. Geçmiş ve gelecek boyutu gerçekliği, nesnel gerçeklikle bağını kopararak dönüştürür. Algılar geçmiş olarak nitelendirildikçe şimdiki zamanın gerçekliğini sürekli olarak geçmişin fantezisine dönüştürürler. Geçmiş ve geleceğin fantezileri, şimdiki zamanda yok olan ve varlığa gelen her şeye eklenir. Sonuç olarak, şimdiki zaman dışındaki bütün zamanların gerçekliği herhangi bir olanaklı deneyimi aşar.

Brentano'nun teorisi açıklayıcı psikolojik yasalar ortaya koyar ve deneyimleri nesnel zamana ait nesneler olarak ele alır. Yine de, bu natüralist önvarsayımlar dışarıda bırakılsa bile, Brentano'nun teorisi, süre ve ardışıklığın birlik halindeki bir bilince belirmesi olgusunu yeterince izah edemediği

için, fenomenolojik bir analiz olarak yetersiz kalır. Sezgisel sunuşların (*presentation*) fantezileştirilmiş temsiller/yeniden sunuşlardan (*re-presentation*) farksız hale nasıl gelebileceğini gösteremez. Bir ardışıklığı algılamakla onu hatırlamak arasındaki, zamansal olsa bile üzerinden çok zaman geçmiş olan bir şeyin bilinciyle zamansal bir şeyin fantezileri arasındaki ve nihayet, geçmiş ardışıklıkların mevcut bilinçte birleştirilmiş temsilleriyle birleştirilmemiş olanlar arasındaki farkı açıkça ortaya koyamaz. Temsil, kavrama edimi, kavramanın içeriği ve kavranan nesneyi birbirinden ayırt edemez; sonuç olarak, zamansal anların kavrayışın bu boyutlarından hangisine ait olduğunu söyleyemez. Çünkü her şeyden önce, şimdi olan bir şey sadece geçmişte olma niteliğiyle ilişkilendirilmekle geçmiş olmaz. Geçmiş olan şimdiyi aşarken, geçmiş olma niteliğinin kendisi şimdi olmak zorundadır. Tuhaf bir şekilde, geçmiş olma niteliğinin zaman sezgisinde şimdi oluşu, geçmişi şimdiki zamanla eşzamanlı kılar. Son olarak, sadece psişik bir uğrağın dahil edilmesi gerçek bir şeyi artık gerçek olmayan bir şeye dönüştüremez. Dolayısıyla, sürekli nitelik eklenmesi süre ve ardışıklık sezgilerini yeterince analiz edemez.¹²

Yönelimsellik ve zaman bilinci

Yaşanan deneyimi aşan herhangi bir şeyi bir kenara bırakıp yalnızca bu deneyime içkin olanı açıklamayı amaçlayan fenomenoloji yönelimselliği, yani her bilincin bir şeyin bilincin olduğunu keşfeder: Her algılama, temsil etme, varsayma, hükümde bulunma, beklentiye girme, umma, sevme vs. etkinliği algılanan, temsil edilen, varsayılan vs. bir şeye yönelmektedir. Yönelimsellik, tüm yaşanan deneyimlere içkin olan, bir şeye yönelmiş olmanın yapısıdır. Hem psikolojik süreçler hem de doğal olarak var olan nesneler görünüşle-

12 A.g.e.: 16-20.

ri aşarlar, dolayısıyla yönelimsellik bu aşkınlıklar arasındaki bir ilişki değildir. Daha ziyade, her yönelim eklemelenmiş ama çözülüp parçalanamaz bir bütüne, bir kavrama edimi ile kavranan bir nesne şeklindeki soyut parçalardan oluşan bir bütüne karşılık gelir. Her yönelim, yönelmiş olduğu nesneye belli bir şekilde yönelmeyi içerir. Yönelimin nesnesi bir ya da birçok kavrama tarzı yoluyla verilir. Bu şekilde verilmiş olması, yönelimin nesnesine, bu şeyin nesnel varoluşundan bağımsız olarak, aittir. Yaşanan deneyimi aşmadığından ötürü, yönelimin nesnesinin nesnel olarak var olması gerekmez; sanrı algısı bile bünyesi gereği yönelimseldir, algıda sanrılanmış olan bir şeye yönelmiştir.

Bir sandalye algısında, bir imge ya da bir temsil değil, sandalyenin kendisi verilir, ama yalnızca algılandığı haliyle verilir, yani verili olan, algılanması bakımından sandalyedir. Herhangi bir anda sandalyenin bana dönük olan tarafını ya da yüzünü görürken, yönümü değiştirdikçe birbirine dönüşen profillerin sürekli bir dizisi sunuldukça bir ve aynı sandalyeyi görürüm. Bu taslaklarda algıya sunulan içerik farklılaşmakta ama algılanan şey aynı kalmaktadır. Sandalye, deneyimi aşıyor olduğunun duyusuyla birlikte verilir. Fenomenolojik yöntemin uygulanmasıyla terk edilen aşkınlık, deneyimde içkin olduğu keşfedilen duyuda geri gelir. Algılamak yalnızca duymak değil, verili olandan okunabilecek yapıların da idrakinde olmak demektir. Algıda keşfedildiği şekliyle, sandalyenin algısı sandalyenin orada kendi bütünlüğü içinde (yalnızca bize bakan tarafıyla değil) bulunduğu, üzerine oturulabileceğinin, imal edilmiş bir şey olduğunun vs. algılanmasını da içerir.

Bununla birlikte sandalyenin bütün veçheleri her kavrayış biçimiyle verilemez. Sandalye, kavrama biçimlerinden biri olarak algılamayla verilebilir, ama resmetmeyle, hayal etmeyle, sevmeye, üzerine oturmakla veya başka bilişsel,

duygulanımsal şekillerde, başka bir çabanın sonucunda da verilebilir. Sandalyenin edimsel olarak algılanışında, sandalye kendi cismani varoluşunda sezilir, ama bir şey cismani olarak mevcut değilken de başka kavrama biçimleri yoluyla verilmiş olabilir. Örneğin, bir resmi algılarken resim cismani olarak mevcuttur ama resmin yöneldiği şey genellikle değildir. Bir şeye yönelim, kavranma biçimine uygun biçimde sezgisel olarak gerçekleştirilebilir. Birisinin yüzünü hatırlamaya çalışmak onun yüzüne yönelmektir, ama bu anımsamaya dönük yönelim onun yüzünün imgesini “zihnin gözü”nün önüne getirerek gerçekleştirilebilir. Benzer şekilde, satrançın kurallarını tartışmak kurallara yönelmektir, taşları kurallara göre hareket ettirmek ise bu kurallara uygun davranarak bu yönelimselliği gerçekleştirmektir.¹³

Yönelimsellik tüm yaşanan deneyimlerin asli bir özelliğidir, dolayısıyla deneyimde verili olan herhangi bir şey belli kavrayış biçimleri aracılığıyla verilmiş olmalıdır ve deneyime de yalnızca bu şekilde verilmiş olarak aittir. Beliren her ne ise, bir şeye yönelim olarak, bir şeye belli bir yönelimden soyutlanmış olarak, çeşitli yönelimlerin ya da bunların soyut uğraklarının sentezi şeklinde kurulmuş olarak belirtmek zorundadır. Brentano'nun zaman bilinci teorisi kavrayışları içeriklerinden ayırt etmeyi ve kavrayış biçimlerini yeterince açıklamayı başaramaz.¹⁴ Zaman bilincine dair bir açıklama, bu bilincin deneyime içkin bir birlik olarak nasıl kurulduğunu da göstermelidir. Bu tarz bir açıklama deneyimin zamansal içerikleriyle sınırlı kalmayacak, bunların kavranma biçimlerinin zamansallıklarını da inceleyecektir.

13 Yönelimsellik, fenomenolojide bütün bir literatüre yayılacak denli merkezi bir konumdur. (bkz. Husserl 1982: 73-75; Heidegger 1985: 27-47; Cairns 1959/60; Sokolowski 1974; yönelimselliğin önemi hakkında, bkz. R.W. Jordan 1974)

14 Brentano daha sonraki eserlerinde bu karışıklığı giderir (bkz. Kraus 1976).

Zamansal bir nesne, ister içkin ister aşkın olsun, bir zaman aralığına yayılırken birliğini muhafaza eder. Zamansal bir nesnenin algılanması da bir zaman aralığına yayılırken birliğini muhafaza eder. Bir melodideki nota sesleri ardışık olarak ortaya çıkar ve süreğenliğini korur; bu süreler içkin zamansal nesnelerdir. Bu ardışıklığın ve süreklilik gösteren her sesin sezgisi de zamana yayılır; hiçbirisi tekil bir şimdide gerçekleşmez. Daha önce de gördüğümüz üzere, geçip gitmiş olan notaların ya da tek bir notanın evrelerinin kavranışını belleğe atfetmek tatmin edici değildir, zira böyle olduğunda, algının gerçekliği anı ve beklentiyle birleştirilmiş tekil bir noktaya indirgenmiş olur. Zamansal görünüşler, temel olarak, zamansal nesneleri kuşatan yönelimlerin birliğine dayanır.¹⁵ Bir nota sesini duyduğumuzda onun başladığının bilincindeyizdir ve duyulmaya devam ettiği sürece bu sese şimdi olması bakımından yöneliriz. Sesin devam ettiğinin de bilincindeyizdir. Zamansal bir evre şimdiki zamanda olduğu sürece evrelerinin sürekliliğine doğrudan geçmiş olması bakımından yöneliriz. Böylece her evreye daha geçmiş, daha da geçmiş olması bakımından yöneliriz. Nota sesinin tüm bir süresine de sürekli geçmişe çekiliyor olması bakımından yöneliriz. Ses sonlandığında bile, sesin ve bütün bir süresinin, henüz duyulmuş ama artık duyulmaya devam etmeyen olarak, halen bilincindeyizdir.¹⁶

Tüm bunlar, bilince verili olanın nasıl da nota sesinin kendisi ya da süresi değil de süreklilik gösteren ses olduğunu gösterir. Şimdi, süren ve geçmiş olarak verilen, bir ve aynı ses ile sesin süresidir. Sadece içkin olana odaklanıldığında, nota sesi başlar, devam eder, sona erer ve sesin süresi bir bir-

15 Bu yönelimler zamansal nesneleri bütünleştiren bir perspektif sağlar. Dolayısıyla geçmiş, şimdi ve gelecek, McTaggart'ın iddia ettiği gibi bir dizi oluşturmaz (bkz. bu kitapta IX. bölüm, "McTaggart'ta zamanın gerçekdışılığı argümanı" başlığı).

16 Husserl 1991: 25-27.

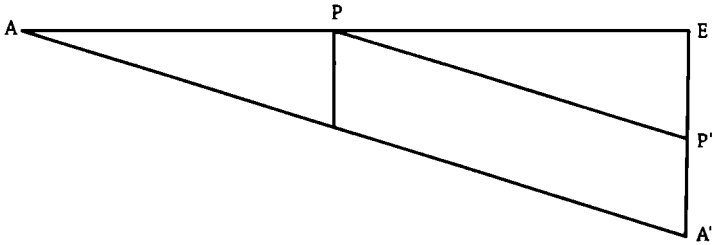
lik olarak geçmişe çekilir. Bütün süre başta verilmiş olduğu şimdiki zamandan geçmişe çekilir; ses zamansal yayılımını korur. Belirme tarzı değişse de süren ses aynı kalır. İçkin nesnelerin betimlemesi belirme biçimlerinin betimlemesinden farklıdır. Süren ve evreleri olan içkin nesneleri betimleyebiliriz, örneğin, başta verildiği haliyle ve sürekli geçmişe doğru çekildikçe, nota sesinin özdeşliğini koruyan süresi. Ama bilinçle algılandığı ve bilinçte tutulduğu şekliyle, belir-mekte olan içkin sesin süresinin farklı evrelerinin bilincinde olma biçimimiz, bundan farklı bir şekilde betimlenmek durumundadır. Yönelimin nesnesi aynı kalsa bile şimdi noktası sürekli yenilenir. Bu nesnenin kavranmasını sağlayan eylemler sürekli değişiklik geçirir.

Ses, edimsel olarak şimdi olan şimdiki zamanda üretilir ve ona dair ilksel izlenimimizi ancak bu noktada ediniriz. Bu ilksel izlenim evresi, mütemadiyen olmuş bir şeye dönüşür.¹⁷ Bu geçen evrelerin kendileri de henüz olmuş şeyin bilincinde tutulurlar. Bu geri yönelimsel bilinç, zamansal nesneleri zamansal olarak sezen kendine özgü (özel bir kavrayış biçimi ve içerik tarzı) bir yönelim biçimidir. Geri yönelim, geçmiş nota sesinin kendisinin sahici bir sezgisidir, duyu içeriklerinden ve belleksel kavrayışlardan inşa edilmiş bir şey değildir. Bir nota sesinin bu şekilde muhafaza edilmesi ne edimsel olarak şimdi olan bir duyu içeriğinin algılanması ne de bir duyu içeriğinin, imgenin, yankının, ardıl izlenimin vs. yerini tutan ve edimsel olarak şimdi olan bir şeyin sözde algısıdır. Bir ve aynı ses, algıda nasıl veriliyorsa, geri yönelimde de öyle verilidir. Ama geri yönelimde verili olan ses algıda verili olan-dan köklü bir biçimde farklıdır, çünkü geri yönelim geçmiş olan sese yönelir. Bir nesnenin algısı onu şimdiki zamanda mevcut olarak konumlandırır. Ama algı sona erse de bunun bilinci sona ermez. Bilinç, sona ermek yerine, izlenimsel bir

17 A.g.e.: 30-31.

bilinçten geri yönelimsel bir bilince dönüşür. Nesne ve süresi aynı kalırken verilme biçimleri mütemadiyen değişir.

İçkin zamansal nesneler, geri yönelimler ve şimdiki zamandaki izlenimler yoluyla verilmiş olmaları gerektiği için, sözgelimi geçmiş olmak gibi, "zamansal yönelim biçimleri" veya karakteristikleriyle ayırt edilirler.¹⁸ Bu yönelimlerin sürekliliği veya akış halindeki fenomen, bu süreklilikten yapılmış soyutlamalar hariç parçalara ya da evrelere ayrılamayan bölünmez bir birlik şeklinde içkin olarak var olur. Bu sürekliliğin formu değişmez. Akış halindeki şeyler, uzamsal bir nesnenin etrafında dönerken yerlerini birbirine bırakan görsel profillere benzer şekilde, mütemadiyen dönüşürler, şu farkla ki zamansal profiller asla tekrarlanamaz. Bir evre gerçekleşiyse tekrar gerçekleşemez. İçkin zamansal bir nesnenin her başlangıç evresi, şimdi olma niteliğine sahiptir, her sonraki evre de geçmişlerin sürekliliğiyle ayırt edilir. Bu evreler hem şimdilerin dönüşümlerinin sürekliliğinden hem de bu noktaların hep aynı şekilde geçmiş haline gelişinin sürekliliğinden oluşur (bkz. Şekil 7).



Şekil 7: Husserl'in zaman diyagramı

Kaynak: Husserl 1991: 29

Not: "AE - Şimdi noktalarının dizisi. AA' - geçmişe çekilme. EA' - Evrelerin sürekliliği (Geçmişin ufkuyla şimdi noktası). "PP' - geçmişe çekilme.

18 A.g.e.: 29.

Her algı, algılananı var olan şimdi olarak konumlandırır. Algı sona erdiğinde, hiçbir şimdi algısı yoktur, yalnızca tutulmuş evreler, bilinçte henüz geçmiş olarak tutulmuş evreler vardır. Üstelik her geri yönelim geri yönelimsel olarak dönüştürülür ve daha uzak geçmiş olarak tutulur. Bu nedenle, her izlenimsel bilinç yeni bir geri yönelimsel bilince dönüşmekle kalmaz, aynı zamanda bu geri yönelimlerin kendisi de geri yönelimsel olarak dönüşür. Her şimdi noktası, süreklilik içindeki bu geri yönelimleri bir kuyrukluyıldız gibi arkasından sürükler, öyle ki, geçmişe doğru geri çekilirken, arkasında tüm o geri yönelimlerin taslaklarının çizildiği o şimdi noktası olmayı sürdürür. Algı şimdiye yönelir, ama bu şimdinin yeni bir şimdiyle henüz yerinden edilmiş bir şimdi olarak serbest kalmasına da yönelir.

İlksel izlenimler bilinçte, bilinç tarafından üretilmek-sizin kendiliğinden belirir. Bilinç bunları mütemadiyen artan yeğinliklerde tutarak geliştirir. Geri yönelim bir ilksel izlenimde oluşturulmuş olan ama artık var olmayan bir şeye yönelmiş olduğundan, ilksel izlenimin tüm geri yönelimlerden önce gelmesi apriori olarak zorunludur. İlksel izlenimsel evre de dahil olmak üzere bireysel evreler, ancak evrelerin sürekliliğinin soyut bir sınırı olarak verilebilir. Üstelik her evre bir süreklilikten alınmış ideal bir kesit olduğuna göre, bunun bilinçte belirmesi için, şimdi olan her izlenimsel anın geri yönelimsel olarak dönüştürülmesi gerekir. Zamansal saha, şimdi olan izlenimlerin ve bunu takip eden geri yönelimlerin dönüşümlerini içerir. Zamansal sahanın bütünü sınırlıdır ve daima aynı zamansal uzanıma sahiptir. Zamansal nesneler ve bunların süreleri şimdi noktasından belli bir zamansal perspektif içinde geri çekilir, öyle ki zamansal ufka doğru ne kadar geri çekilirlerse, eklemlenmeleri daha az ayırt edilebilir hale gelir, zamansal formları daha da belirsizleşir. Ufukta, geçmiş evrelerin geri yönelimi boş bir geri

yönelimsel bilince çekilir ve tamamen yitip gidene dek sürekli daha da geri itilirler.¹⁹

Bir bakıma, algıda verili olmak, geri yönelimin tersine, yalnızca ilksel izlenimden ibarettir. Bu açıdan, algı mütemadiyen algı-olmayana dönüşür; şimdi, mütemadiyen şimdi olmayanla dolayımlanır. Bununla birlikte, böyle bir algı sürekliliğin yakınsadığı soyut bir ideal limittir sadece. Bu tür soyutlamalar süreklilik üzerine kurulmalıdır. O halde, zamansal bir nesnenin uygun bir şekilde algılanması, şimdinin izlenimsel kavranışlarının yanı sıra geçmişin süregelen geri yönelimsel kavranışları ve bunların geri yönelimsel dönüşümlerini içeren karmaşık bir edimdir. Bu açıdan, nesne yeni izlenim evreleri verili olduğu sürece algılanır. Bu gibi durumlarda, geri yönelim, geri yönelimsel sezgiye verilen henüz-geçmiş-olanın algılanmasıdır.²⁰

Anımsama ve zaman bilinci

Henüz-geçmiş olan geri yönelim sezgide verilir ve anımsamada yeniden sunulur. Basit anımsama belli belirsiz bir şekilde bir anda gerçekleşebilir, ama anımsama edimleri yeniden üretimde de açıkça gerçekleştirilebilir. Başta sunma edimini (*presenting*) gerçekleştiren her bilinç, prensipte, eksiksiz bir biçimde yeniden sunulabilir/temsili edilebilir (*re-presented*). Anımsama ediminin kendisi, bir şeyi yeniden sunma, kendi zamansal konumuna sahip olma ve akış fenomenleri ortaya koyma olarak izlenimsel bilinçte verilmiş olan bir kavrayıştır. Yine de anımsamada yeniden üretim yoluyla verili olan nesneler, bunları kavrayan edimlerle aynı zamansal konumlara sahip değildir. Anımsamada yeniden üretilenin zamansal yapısı algılamanın zamansal yapısına benzer. Bir sesin duyulması anımsandığında anımsanan

19 A.g.e.: 33-36.

20 A.g.e.: 40-42.

şimdi, algılamanın şimdisiyle örtüşür. Anımsanan geri yönelimlerin zamansal saçakları, önceki evrelerin yeniden sunulduğu bu noktanın arkasında bir kuyruklu yıldız gibi uzanır. O halde anımsama algılamadan farklıdır. Çünkü şimdi süregiden bir şey algıya sunulurken, anımsama bunu yeniden sunar. Anımsanan şimdinin kendisi sunulmaz, yalnızca ilksel olarak sunulmuş olarak yeniden üretilir.

Her şimdinin yerini geçmişe sürüklenen yeni bir şimdi aldığına göre, algıda verili olan, geçmişe dönük yönelimleri belirler. Bu yönelimler, geçmişe doğru anımsayıcı sıçramalarla, şimdiye kadarki geçmişi sezgisel olarak yeniden sunarak gerçekleştirilebilir. Halen geri yönelimde yaşanan bir şey de, sözgelimi nesnenin özdeşliği, böyle yeniden sunulabilir. Nesneleri algılanmış olarak konumlandıran anımsamalar, ama anımsamalar da bu nesnelerin içkin yeniden üretici sezgileriyle gerçekleştirilebilirler. Zaman bilinci ancak yeniden üretici ve geri yönelimsel akışlar kesiştiğinde ortaya çıkar. Anımsama, halen etkin olan bir geri yönelimde verili olan bir ardışıklığın yeniden üretici yeniden sunuluşunda gerçekleşebilir. Anımsamada sezgisel olarak yeniden sunulan şey, şimdi olmuş olarak verilmiş olan nesnelerin kendileridir. Anımsamalar, bu nesnelerin önceki algılanmalarını yeniden sunmaya, bu algılamaların düşünömsel anımsaması her zaman mümkün olsa bile, ihtiyaç duymaz.

Anımsayıcı yeniden sunuşlar, orijinal yönelimsel nesneye sadece benzeyen ya da tekabül eden bir imgenin veya başka bir içsel nesnenin inşasını da ima etmez. Yeniden sunuş, şimdi olmuş ve geçmiş bir şimdi olarak orijinalin kendisine yönelir. Yeniden sunulan bu orijinal nesne, namevcut olan ama daha önceki bir şimdide şimdi olmuş bir şimdiye göre konumlandırılır. Bu yeniden üretici konumlandırma, yeniden üretileni içkin zamana yeniden üretilmiş olarak yerleştirir. Sonraki deneyimler, böylece nesnel olarak konumlan-

dırılmış olanla çelişse bile, anımsama gerçekleştiği şekilde tutulur.²¹

Anımsama böylelikle süregelen bir nesne oluşturmuş olur. Anımsanan şimdiye bağlanmış olan geri yönelimlerin sürekliliği, geçmiş olma niteliği gösterse de, sürekli bir görünüşler dizisi aracılığıyla edimsel olarak mevcut olan şimdiyle ilişkilendirilmesi gerekmez. Anımsama, evrelerin sürekliliğini, anımsanan nesnenin, böyle bir nesne edimsel olarak algılanmamasına rağmen, sanki mevcutmuş gibi verildiği, yeniden üretici bir şekilde dönüştürülmüş bir yarı-algılamada yeniden sunar.²²

Anımsama, süregelen nesneleri yeniden sunarak, yalnızca bir şimdiyi ve onun tutulmuş evrelerini değil, bu şimdiye göre gelecek olana dönük bir yönelimselliği de içeren bütünlüklü bir sürekliliğe yönelir. Bu yönelimsellik ya da ileri yönelim (*protention*), şimdinin ardından edimsel olarak neyin geldiğinin farkındadır, ama bu sonradan gelenler aslında zaten öngörülmüştür, hatta bir ölçüde problematik olarak öngörülmüştür. Geri yönelimde verilen olmuş olan ile ileri yönelimde verilen henüz-olmamış-olan arasındaki fark kesinlikle bir soyutlama değildir. Herhangi bir şeyin verilip verilmeyeceği tamamen olumsaldır ve edimsel olarak gerçekleşmiş olana değil, olanaklı olana aittir.²³

Her algı, gerek ileri yönelimsel gerekse de geri yönelimsel bir ufuktan ayrılmaz olan, öyle ya da böyle ayrık yönelimler arasındaki bağa aittir. Anımsama, bu zamansal bağlamın bütünü yeniden sunar. Süregelen nesneyi hedef alan yönelimlerin karmaşasıyla aynı şey olmayan zamansal bağlama dönük yönelimsellikler, bu bağlamın içine bir süreyi yerleştirir. Süregelen bir nesnenin orijinal kuruluşu, bu nesnenin geleceğini,

21 A.g.e.: 37-38.

22 A.g.e.

23 Bu, A-teorisinin işaret ettiği bir noktadır (bkz. bu kitapta X. bölüm, "Zaman ve varoluş" başlığı).

ortaya çıkabilecek belirsiz bir ihtimal olarak ileri yönlendirir (*protend*). Bununla birlikte, yeniden sunulan şimdinin geleceğine yönelik anımsamalar, bu şimdiyi takiben hâlihazırda algılanmış olan şey tarafından tamamen belirlenebilir. Bu durumda, zamandaki olayların olanaklı nesnel dizisini hedef alan belirlenmemiş boş bir yönelim, yeniden üretilmiş geçmişe aittir daima. Bu zamansal ufuk, edimsel olarak anımsanmış süreleri, onları zamana yerleştiren yönelimlerle kuşatır.²⁴ Bu zamansal ufuk bir A-dizisinin bilincini izah eder; anımsanabilir kavrayış, paradokstan kaçınmak için gerekli olan, yeniden sunuş boyutunu işin içine katar. Anımsamaların zamana yerleştirilmesi –bu yerleştirmeyi gerçekleştiren kavrayışlar ayrı yeniden sunuşlar olduğu için– ne bir kısır döngüye –hiçbir anımsayıcı kavrayış, içeriği dışında, tekrar edilemediği için– ne de sonsuz gerilemeye yolaçar.²⁵

Ardışık içeriklerin de ötesinde, içeriklerin art arda gelişinin kendisi ayrı bir unsur olarak verilidir. Bir içerik ortaya çıkar, tutulur ve sonra diğeri oluşur. Her içeriğin, bunlar arasındaki aralığın ve ikincinin ilkinin ardından geldiğinin bilincindeyizdir. Ardışık içeriklerin bilinci ardışıklığın kendisinin sezilmesidir.²⁶ Ardışıklığın anımsanması yeniden sunuşların bir ardışıklığı değildir. Ardışıklığın kendisini ve ona dair herhangi bir bilinci istediğimiz gibi tekrarlayabiliriz. Benzer şekilde, sürenin bilinci de öyle ya da böyle uygun şekilde anımsanabilir ama kendisi tekrar verilemez.

Anımsama geri yönelim ile karşıtlık içindedir. Anımsamanın aksine geri yönelim ne yeniden üretir ne de yeniden

24 A.g.e.: 55-57. İleri yönelimlerin gerçekleştirilmesi daima olumsuzdur ve bir anımsama daha sonraki bir şeyin önceki beklentilerini problematik olarak ele almadıkça nesnesini yanlış temsil eder (bkz. XII. bölüm, "Ekstaz ve zamansal birlik" başlığı).

25 Fenomenoloji ve McTaggart'ın paradoksu için, ayrıca bkz. bu kitapta XII. bölüm, "Mutlak zamansal akışın kuruluşu" başlığı.

26 A.g.e.: 44-46.

sunar. Geri yönelimler ilksel izlenimlerdeki orijinal sunuşlara işaret eder ve onları yeni baştan üretmeksizin geri yönelimsel evrelere geçebiliriz. Geri yönelim izlenimsel bilinçte kurulmuş olanı henüz geçmiş olarak bilinçte tutar. Anımsama ise, aksine, geri yönelimlerin sürekliliğinde kendini sürdüren yönelimsel nesneleri yeniden üretir. Böyle bir yeniden üretim, bilinçte kendini sürekli koruyan bir şeyi değil, hâlihazırda zamansal olarak dönüşmüş olan bir şeyi izah eder.²⁷ Ayrıca, geri yönelim ancak mütemadiyen yeni olan evrelerde gerçekleşebilirken, anımsama edimleri zamansal bir uzanımda gerçekleşir. Yeniden üretimler de serbestçe yeniden sunulabilir; bilincin önüne daha hızlı veya yavaş olarak, seçik veya karışık bir biçimde, bir bütün veya parçalar olarak getirilebilir. Geri yönelimler asla opsiyonel değildir, ancak pasif bir şekilde gerçekleşebilirler. Asla tekrarlanamaz veya değişikliğe uğratılamazlar. Geri yönelim nesnesini asla yeniden sunmaz; yöneldiği nesnesi sürekli önünde olmalıdır. Dahası, geri yönelim ve anımsama kendilerine özgü apaçıklık ve belirsizlik biçimlerine sahiptir. Geri yönelim kendi nesnesini mutlak bir kesinlikle verir. Zamansal akışın ardışıklığı anımsamada yeniden üretim yoluyla verildiği için, yeniden üretilmiş akışın düzeninin edimsel ardışıklığın düzeninden farklı olması mümkündür. Daha önce de belirtildiği üzere, anımsama daha sonraki deneyimlerle çelişebilir. Dolayısıyla, yeniden üretim orijinal kavrayışta meydana gelebilecek her türlü hata ve belirsizliğe kendi belirsizlik biçimlerini ekleyebilir.²⁸

Fantezi de bir yeniden sunuş biçimidir. Herhangi bir şey, nesnenin bir izleniminin edinilebilmesinin olanaklı bir yolu olduğu sürece, şimdi ya da hatırlanan olarak değil ama var olan olarak yeniden sunulur. Fantezide yönelinen nesnenin kendisi verilmediğinden, hâlihazırda zaten verilmiş olan bir

27 A.g.e.: 47-49.

28 A.g.e.: 50-52.

şey gibi olmak zorundadır. Yine de her yeniden sunuş fantezi değildir. Dolayısıyla anımsama da değildir. Çünkü fantezi-
de bir şimdi zamansal sahada belirli bir konuma sahip de-
ğilken, anımsamada yeniden üretilen şey, şimdiki zamana
göre edimsel olarak belli bir konuma sahip olacak, geçmiş
bir zamana karşılık gelecek şekilde verilidir. Sezgisel içeriği
ne olursa olsun, fantezi konumu dışlayacak şekilde dönüştü-
rülerek yeniden sunulan içerikleri kavrar; bu içerikler, algı-
nın içerikleriyle belirli bir zamansal ilişki içinde değildirler.
Algıdan fanteziye doğru asla sürekli bir geçiş yoktur, çünkü
hiçbir ilksel izlenim, bütünlükleri edimsel olarak konumlan-
dırılmış olan geri yönelimsel dönüşümlerin bir sürekliliği
olmadan ortaya çıkamaz. Brentano'nun teorisi işte bu yüz-
den hatalıdır.

İçkin içeriğin kuruluşu

Zaman bilincinin çeşitli biçimleri, peyderpey verili hale
gelen birleşik bir zamansal sahaya aittir. Zamansal birlikler
kökensel olarak ileri yönelimlerin, izlenimlerin ve geri yö-
nelimlerin sürekliliğinde kurulur. Zaman bilinci bu birlik-
leri anımsamada, beklentide ve fantezide yeniden sunar.
Zamansal birlikler orijinal izlenimlerde, yeniden üretici bi-
linçteki yeniden sunmaya dönük dönüşümlerde ortaya çıkar.
Yeniden sunuş daima türemiştir. İlksel izlenimlerin içeriği
öncelikle şimdi noktalarında üretilirken, yeniden sunulan
içerikler tekrar yüzeye çıkıyor olarak verilirler.²⁹ Zamansal
saha bir çağrışımlar zinciri değildir. Daha ziyade, önceki ile-
ri yönelimleri gerçekleştirirken, henüz gelecek olana çoktan
yönelmiş olan yeni edimselliklerin ortaya çıkması söz konu-
sudur. Yeni olan her şey, bütün bir zamansal sahaya zorunlu
olarak geri yayılarak geçmiş görünüşleri sürekli dönüştüren
geriye dönük bir etki üretir.

29 A.g.e.: 93.

Herhangi bir birliğin bilince belirmesi için, bir birlik olarak kurulması, yani kendisinin ve birliğinin farkına varmamızı sağlayacak edimsel ve olanaklı bir yönelimler dizisi içinde verilmesi gerekir. Bütün görünüşler, aşkın veya içkin olsun, zamansal sahada kurulmak zorundadır. Aşkın olan her şey içkin bir şey yoluyla verilmeli ve içkin nesneler de zamansal evrelerin akışında kurulmalıdır. İçkin içerikler uygun bir şekilde verilirken, aşkınlıklar için bu geçerli değildir, çünkü bunlar asla tam olarak değil, ancak bir dizi profilin taslağının çizilmesi yoluyla verilirler.³⁰ Anımsamalar içkin içerikler kurmazlar, onları sadece zamansal evrelerin akışında hâlihazırda kurulmuş olarak yeniden üretirler.

İçkin içerikler aşkın ve içkin nesnelerin, bilişsel, duyulanımsal ve çabaya dayalı edimlerin, duyumların ve görünüşlerin kavrayışlarını içerir. Algılanan bir şeye olan yönelim ya algıda içkin olarak ortaya çıkan ve akıp giden içeriğe ya da bu akışta özdeş kalan bir birlik olarak kurulan, içkin olan ama bu algının veya akışın parçası olmayan şeye doğru yönelimdir. Algılanan şey, algıda içkin olarak, içerikteki farklılıklardan bağımsız olarak mütemadiyen akar. Dolayısıyla, içkin zamanın akışının kendisi, içeriklerinin akışından ayırt edilebilir. Akışta özdeşliğini koruyan şey, akışta özdeş olan ile bunun değişen fenomenolojik özellikleri arasında bir ayrım ortaya koyar. Hem bu özdeşlikler hem de bunların soyut uğraklarının özdeşlikleri akışta kurulmalıdır. Bu kuruluş, çeşitli profilleri bütünleştirmesi itibarıyla, aşkın nesnelerin kuruluşuyla benzerlik gösterir. Fakat bu özdeşlikler kendi zamansal profilleri yoluyla tam ve uygun bir biçimde verilir.³¹

Her iki durumda da, uygun bir şekilde verili olan içkin içerikler zamansal bir uzanıma sahip olmak durumundadır.

30 Husserl 1982: 94. Bu, aslında uygun bir şekilde verilebilen aşkınlıklar olan ideal nesneleri kapsamaz.

31 Husserl 1991: 88-89.

İçkin içerikler özdeşliklerini ancak edimsel sürelerinde, önceki evrelerde tutuldukları ve sonraki evrelerde de ileri yönlendirildikleri sürece koruyabilirler. Tüm içkin içeriklerin süresi belirli bir zamansal konuma sahiptir. Anımsamada her süre, bu sürenin zamansal bağlamına dönük yönelimler tarafından zamanda konumlandırılmak durumundadır. Belirlenmiş yönelimler, belirsiz yönelimlere doğru akarak bir ufuk sınırı çizer. Yeniden üretilen süre, bu belirsiz geri yönelimler ve ileri yönelimlerin içinden akan zamanın birliğiyle açıklanmalıdır. Yeniden üretilene dönük yönelimlerin karmaşık birliği, bu nesneye ait olan görünüşler sistemince gerçekleştirilebilir. Zamansal bağlama dönük yönelimler ise, ancak nesneyi edimsel şimdiye bağlayan bağlantıların sürekliliğiyle gerçekleştirilebilir. Her yeniden sunuşun kendisi de, başlangıçta belli bir içkin içerik aracılığıyla sunulmuş olan bir yönelimdir. Anımsatıcı yönelimler böyle ortaya çıkar ve anımsanan içeriklerinin ufkundan yalıtılması mümkün olmasa da kendilerine özgü bir ufka sahip yönelimlerin bir dizisi olarak sunulur.³²

İçkin bağlantıların düzeni nesnel doğadaki bağlantıların düzeninden farklı olabileceği için, algının süresi algılanan doğal nesnelerin süresine eşdeğer olmak zorunda değildir. Bu nedenle doğada, algı ve algılananın eşzamanlı olması gerekmez. Fenomenolojik olarak, aşkın nesneler algılanmalarından önce ve sonra var olabilirler. İçkin olarak bakıldığında, izlenimsel bilincin bilince verilmesinden önce biçimlendirilmesi gerekiyormuş gibi görünebilir. Bununla birlikte, orijinal olarak kurulmuş olması bakımından, geri yönelim ve içkin olanın bilinci, ilksel izlenimle ayrılmaz bir şekilde bütünleşmiş olan algıdır. Böyle tanımlandığı ölçüde, içkin algı ve algılanmış olan eşzamanlı olmalıdır.³³

32 A.g.e.: 89-92.

33 A.g.e.: 119-120.

Eşzamanlılık, ilksel izlenimler tek bir şimdi noktasında ortaya çıktıklarında kurulur. İlksel anların sürekli içkin üretimi, daima, akıp giderken zamansal dönüşümler geçiren bir çokluk meydana getirir. Her ilkel çokluk eşzamanlı bir birlik olarak akıp gitmesine rağmen, hepsi daima “henüz-olmayan”dan “artık-olmayan” şimdiye geçiş şeklindeki tek bir akışa aittir. İlksel izlenimler, sürede ve içeriklerindeki diğer yönelimsel dönüşümlerde farklılaşırsalar bile, aynı akış biçimlerine sahiptirler. Bu karmaşanın şimdi-birlikte-oluşu değişiklik göstermez, ama bir evreler sürekliliğinde bir bütün olarak geri yönelimsel bir biçimde dönüştürülür. Bu geri yönelimsel birlikte-oluş, ilksel izlenimler karmaşasıyla bütünleşerek, yönelimselliklerin kalıcı bir bağlantısını kurar ve her noktayı tek bir akışta konumlandırır. Bu yönelimsel bağlantı izlenimsel bilincin çokluğu ile bunun akıp giden biçimlerinin karmaşasını birleştirir; dolayısıyla, eşzamanlılığın kuruluşu zamansal ardışıklığın kuruluşundan ayrılamaz.³⁴ İçkin zaman bir birlik olarak, yeni ilksel birlikler ortaya çıktıkça zorunlu ve sürekli olarak geçip giden içkin nesnelerin ve içeriklerin birlikte-oluşu olarak kurulur. Eşzamanlılık ile ardışıklığın bu birliğinin kuruluşu artık zamansal dilde uygun bir şekilde ifade edilemez.³⁵

İçkin zamanın akışının bilincinde olduğumuz için bu da bir tür yönelimsellik içinde verili olmalıdır, yani zaman bilincinin akışının birliği, eşzamanlılık ile ardışıklığın birliğinin kendisi de akışta kurulmuş olmalıdır. Sonuç olarak, bilincin akışı kendi birliğini kurmalıdır. Bu ise, geri yönelimin ikili yönelimselliğiyle mümkündür.

Geri yönelim, hem değişken içkin içeriklere hem de bunların kavranışlarının değişken biçimlerine tutunur, içkin

34 A.g.e.: 80-84.

35 Bunudaha sonra on ikinci bölümde, “Mutlak zamansal akışın kuruluşu” başlığında daha geniş ele alacağız.

nesnelerin birliğini bu sayede kurabilir. Yeni evreler, içerikleriyle birlikte, öncekileri yerinden ederek, bir akışın evreleri şeklinde beliren birbirleriyle ilişkili birlikleri kurar. Ayrıca geri yönelim, bu birlikler aracılığıyla, nesnel zamanın birliği de dahil olmak üzere, içkin olarak verilen nesnel birliklerin kuruluşuna yardımcı olur.³⁶

Bununla birlikte düşünüm, akış aracılığıyla, akışta yönelinen şey yerine akışın kendisini de hedef alabilir. Düşünüm, geri yönelim aracılığıyla, içkin nesnelere yönelebilir, çünkü kavranan nesneler gibi kavrayışlar da tutulur. Geri yönelim de bir kavrayış biçimi olduğundan dolayı, akışın her evresi, geri yönelimleri de dahil olmak üzere, birbirini sürekli önceleyen evreleri yakalar. Bir geri yönelimin her geri yönelimi, bir önceki geri yönelimde tutulanı da tutup, ilksel bir izlenimin geri yönelimine doğru devam eder. Akışın her evresi, önceki evrelerin geri yönelimlerinin, kendisi de sürekli değişmekte olan sürekliliğinin birlikte-oluşunu yakalar; her yeni süreklilik, önceki evrenin bütünsel sürekliliği açısından bir geri yönelimdir. Geri yönelimlerin bu sürekliliği, akışın birliğini içkin zaman olarak kurar. Akışın geçip giden geri yönelimlerinin birliğinin kendisini de akışta taslağı çizilen içkin bir nesne olarak kurar.³⁷

Bu nedenle, içkin zamanın kuruluşu geçip giden evrelerin birlikte-oluşunun ve bunun ilksel izlenim noktasındaki sınırının geri yönelimsel olarak kavranmasını gerektirir. Yeni evreler ortaya çıkıp tutulmuş evreleri geriye ittikçe, bu birlikte-oluş geri yönelimsel bir biçimde mütemadiyen dönüşür. Yeni anlar ortaya çıktıkça, geri yönelimsel birlikte-oluş gayriiradi bir sentezde sürekli kendisiyle çakışır ve hâlihazırda tutulmuş birlikte-oluşu henüz tutulmuş birlik-

36 Bkz. bu kitapta XII. bölüm, "Akışın zamansal nesnelerin kuruluşu" başlığı.

37 Husserl 1991: 84-85.

te-oluşun bir parçası olarak tanımlayarak birleşik bir akış oluşturur. Bu birleşik akış, sürekli olarak ortaya çıkan şimdi evrelerini ve henüz edimsel olmayan evrelerin ileri yönelimlerini içerdiğinden dolayı, evrelerin bilincin kendisini kuran fenomen-öncesi, içkin-öncesi zaman sentezi tarafından gerçekleştirilen yarı-zamansal düzenlenişinde birleştirilmiş, kısmen edimsel bir düzen kurar.³⁸

Kendi evreleri kendi içinde kurulmakta olan akışın evreleri, zorunlu olarak çoktan tutulmuş geçmiş evreler olarak kurulan evrelerle aynı olamaz. Bunlar birbirinden farklı olsalar da, kurucu ve kurulan akışlar çakışır. Kurulan evreler henüz ortaya çıkan evrelerle birlikte-oluşları içinde sürekli yeniden tanımlanır. Böylece sadece statik sürelerin bir dizisi değil, aynı zamanda birleşik bir sürekli akış belirir. Bir kuruluş olan düşünüm, bir birlikte-oluşu tutar, bu birlikte-oluş ise yeni bir şeyin sürekli eklenişiyle birlik olarak, geçmişe gömülür. Bu akış kendisini kendinde bir fenomen olarak kurduğundan dolayı, ek herhangi bir akış gerekli değildir, akış kendi akışında kavranır.

Ara söz: süreklilik ve mevcudiyet

Yakın zamanda öne sürülen bazı argümanlar, ilksel izlenimler ile geri yönelim arasındaki zamansal süreklilikte bir kopuş olasılığına işaret etmektedir. Bu argümanlar, algının apaçıklık değerinin, zaman bilincinin geri yönelimde mütemadiyen kuruluşuyla bir çelişki oluşturduğunu öne sürerler. Bu eleştirilere göre, fenomenoloji mevcudiyetin kanıt olarak ayrıcalıklı bir değere sahip olduğunu varsayar, ama algı algı-olmayanla karıştığı ölçüde bu değerini yitirmektedir. Yalnızca algı ile yeniden üretim, orijinal sunuş ile yeniden

38 Zaman böylece fenomenlerin sınır koşulu olur. Bilinci kuran zamanı XII. bölümde, "Mutlak zamansal akışın kuruluşu" başlığında ele alacağız.

sunuş, geri yönelim ile anımsama karşılaştırılabilir, çünkü algılanan şimdi, mevcut olan ile olmayanı, algı ile algı-olmayanı birleştirir. Bu yaklaşıma göre, geri yönelim, tam olarak şimdi olan algıya ayrılmaz bir biçimde bağlı olan algı-olmayanın, yeniden-sunuşun bir biçimidir. Geri yönelim olmadan herhangi bir algı da mümkün olmadığı için, tüm algıların yeniden sunuş haline gelişi, fenomenolojinin tavizsiz ampirizmine karşı bir tehdit oluşturur.³⁹ Mevcudiyetin apaçıklık değerini korumak için, mevcut an ile bunun geri yönelimi arasında bir kopuş gerekir. Çünkü geri yönelim, algı-olmayan olarak, ilksel izlenimle aynı apaçıklık değerine sahip olursa, algı da yeniden sunuşa indirgenmiş olur.

Husserl, ilksel izlenimde şimdide verili olan kavrayış olarak algı ile zamansal kavrayışların sürekli birliği aracılığıyla zamansal nesneleri orijinal olarak kuran algıyı birbirinden ayırır.⁴⁰ Yukarıdaki eleştiri, geri yönelimi algı-olmayanın ve dolayısıyla yeniden sunuşun bir biçimi olarak ele alırken, ilksel izlenim olan algıyla bunun arasında bir karşıtlık görür. Ama böylece, zamansal mevcudiyeti verili olmakla karıştırmış olur. Geri yönelim ve ileri yönelim, verili olmanın şimdide verili olmaktan farklı biçimlerine işaret ettikleri oranda, algı ile geri yönelim karşıtlık içinde olabilir. Bir şey, zamansal olarak mevcut olmadan da, bilince bir yönelimi gerçekleştiriyor olarak verilebilir. Zamansal bir nesnenin geçip giden evreleri dönüştürülmüş bir şekilde, henüz-geçmiş olarak halen verilidir. Geri yönelimin kendisi de, kendisine özgü sezgileri gerçekleştiren, bir yönelimsellik biçimidir. Hiçbir şey önce şimdi evresinde ortaya çıkmadan tutulamaz. Ama geri yönelim bu geçmiş evreyi geri dönüp baktığı bir nesneye dönüştürmez; izlenimsel evrede veril-

39 Derrida 1973: 60-69. Bu argümanların eleştirisi ve analizi için, bkz. Wood 1989; Brough 1993.

40 Husserl 1991: 40-43.

miş olanı tutup, nesneye düşünümsel bir bakışla geri dönüp bakmayı olanaklı hale getirir.⁴¹ Şimdi evresi yalnızca düşünümde geri yönelimin nesnesi haline gelebilir. Buna karşılık, geri yönelim zorunlu olarak düşünümsel bir bilinç olmadığı gibi ilksel izlenimde verilmiş olanın bir tekrarı ya da kopyası da değildir; aksine ilksel izlenimde ortaya çıkmış olanı, geçmiş olarak konumlandırarak olduğu gibi tutar veya alıkoyar. Geri yönelim, edimsel olarak geçmiş olan bir şeyi yakalamak için kendi edimsel mevcut evresini aşarken, geçmiş olanı şimdi olan bir şeye dönüştürmez.⁴²

O halde, zamansal uzanımın birleşik deneyimleri mümkündür, çünkü verili olmak mevcut anın ötesine geçer. Algı, orijinal bir kuruluş edimi olarak, birleşik bir zamansal uzanım sunmak durumundadır. Algılanmış herhangi bir şeyin yeniden sunuluşu, o uzanımda sunulmuş olan olarak algılanan şeye yönelir. Anımsama ve geri yönelimle, her ikisi de geçmiş olan bir şeye yöneldikleri için kıyaslanabilirlerdir, ama nesnelerini aynı şekilde konumlandırmazlar. Anımsama bütün bir zamansal uzanımı, anımsama ediminin konumu ile süreklilik gösteren ama onunla illaki dolaysızca bitişik olmayan, daha önceki bir zamanda algılanmış bir şey olarak konumlandırır. Geri yönelimsel, süregiden ve ileri yönelimsel evreler ise nesnelerini dolaysızca bitişik ve evrelerin bir sürekliliğine ait olacak şekilde konumlandırır. Bu evreler, kendileri aracılığıyla beliren şeylerden farklı bir belirme biçine sahiptir. Yeni bir şey ortaya çıktığında, bilincin önüne şimdi evresi aracılığıyla gelir. Şimdi evresi zamansal deneyimi yönlendirir ve kendisi aracılığıyla beliren şeylerin aksine, geçmişe geri çekilmez ve henüz-geçmiş olan ile derhal-gelecek olan evrelerini birbirine bağlar.

41 A.g.e.: 122.

42 A.g.e.: 355-356.

Aristoteles'in zamanın şimdilerden oluşamayacağı iddiası, zaman bilinci için de geçerlidir.⁴³ Zaman bilincinin şimdi noktasına yalnızca bir sınır olarak yaklaşılabılır. Zaman bilincinin edimsel sürekliliği olumsal olsa da süreksizlik her noktada mümkün değildir, çünkü zaman bilinci sürekliliği önvarsayar. Bu anlamda zaman bilinci, Aristoteles'in şimdinin zaman aralıklarını hem birleştirdiği hem de ayırdığı şeklindeki görüşüyle paralellik gösterir. Ama edimsel olan potansiyel olanla, edimselin geri yönelimi gelecek olarak olanaklının ileri yönelimiyle birleştirildiği oranda, birleştirilenler birbirine benzer değildir. Şimdi, geri yönelimsel bilinç ile ileri yönelimsel bilinci bir süreklilik içinde birleştirir. Aristoteles'in görüşünün aksine, şimdi başka bir şeydeki değişimi sınırlamaz, gelecekteki olanaklara açıldıkça edimsel bilincin evrelerini, edimselleştikçe de ileri yönelimsel evreleri sınırlar.

43 Bkz. bu kitapta II. bölüm, "Şimdi" başlığı.

XII. AŞKINLIK VE VAROLUŞ |

*Wallas yürür ve yürüdükçe de kendi geçişinin
kesintisiz çizgisini sarar, birbiriyle ilintisiz ve akla
uymayan imgelerin peş peşe gelişi değildir bu,
her ögenin, ilk başta saçma ya da tehditkâr ya da
zamana ters düşen ya da aldatıcı gelebilecek olan-
ların, en rastlantısal olanların bile, hemen dokuya
yerleştiği kesintisiz bir şerittir; bu ögeler uslu uslu
gelip art arda sıraya girerler, dokuma da Wallas'ın
adımlarının düzenli hızıyla ne bir delik ne de ek bir
yük olmaksızın uzayıp gider.*

Alain Robbe-Grillet

Zaman bilinci, mütemadiyen ortaya çıkan bir yönelimsel-
likler akışını bir araya getirir. Zamansal konumların sürekliliği
üretici şimdiden homojen bir şekilde ortaya çıkarken, her ko-
num daha da geçmişe kayacak şekilde sürekli dönüşür. Akışta
kurulmuş olan zamansal konumlar esasen geçişli, asimetrik
ve düşünömsel olmayan bir düzene bağlı kalırlar. Her konum,

karmaşık izlenimlerin içerikleri değişmekle birlikte, aynı konumu işgal edebildiği çeşitli yönelimselliklerle doldurulabilir. Konumların kendisinin nesneleşmesi olasılığı, bu karmaşık izlenimlerin zamansal dönüşümlerine dayanır.¹

Zamansal akış, zamansal akışın kendisi de dahil olmak üzere, deneyimde beliren herhangi bir şeyin transandantal bir koşulu olarak işlev görür. Zaman, Kant'ın transandantal dedüksiyonunda olduğu gibi, deneyimi ve deneyimin nesnelerini bütünlleştirme işlevi görür. Fakat zamansal akış, geçmiş ve geleceği transandantal imgelemele temsil ederek değil de,² sezgisel zamansal yönelimlerin birlikte-oluşuyla bu bütünlüğü sağlar. Yönelimselliklerin bu akan birlikte-oluşu, ister aşkın, ister bütünüyle içkin olsun, birliklerin olanaklı deneyiminin kuruluşunun ve zaman bilincinin kendisinin birliğinin zorunlu koşulu olarak işlev görür. Zaman bilincinin analizinde örtük olarak bulunan bu transandantal işlev, bu bütünlüklerin var olma biçimlerine dair sorulara yol açar.

Aşkın zamansal nesnelerin kuruluşu

Aşkınlıkların zamansal akışta kurulabilmeleri için eş-zamanlı olarak içkin içerikler yoluyla verilmiş olmaları gerekir. Zamansal kavrayışın senteziyle birlik kazanmış olan çoklu zamansal taslaklar, içkin birlikler oluştururlar.³ İçkin birliklerin kuruluşunun parçası olan aynı izlenimsel bilinç, aynı yönelimler aracılığıyla olmasa da, aşkın birliklerin kuruluşunda da işlev görür. İçkin birliklere aşkın bir şeyin görünüşleri olarak yönelerek, içkin birlikler aşkınlıkları da kurabilirler. Buna göre, aşkın birliklerin kuruluşu, bu birliklerin görünüşlerinin oluşturulduğu içkin birliklerin kuruluşundan daima farklıdır.

1 Husserl 1991: 73-75. Nesneleşme için, bkz. "Mutlak zamansal akışın kuruluşu" başlığında on sekizinci dipnot.

2 Bkz. bu kitapta VII. bölüm, "Zamanın işlevi" başlığı.

3 Husserl, *a.g.e.*: 80.

Zamansal bir nesnenin içkin akışta bir ve aynı şey olarak belirmesi için aynı nesnenin anımsamada serbestçe tekrarlanmasının mümkün olması gerekir. Anımsama edimi aynı nesneyi hâlihazırda yönelinmiş olarak yeniden sunar. Bunun gibi sayısı belirsiz edimin aynı nesneyi yeniden üretebiliyor ve yeniden tanımlayabiliyor olması, o nesneyi zamanda kurmak için zorunludur.⁴ Böyle her edim, aynı nesneyi tanımlarken diğer edimlerle ve orijinal algıyla örtüşür. İki anımsama edimi, aynı zamansal ufuk da dahil, aynı yönelimsel bağlama yöneldiğinde, aynı zamansal nesneyi anımsamış olurlar. Bu anımsama edimleri, nesnenin zamansal ufkunu da tekrar ettiklerinden dolayı, art arda gerçekleşen anımsamalar bu nesneyi sürekli daha da geçmişte konumlandırır.

Doğal dünya, ancak fiziksel şeylerin, bunların algılarının da oluştuğu aynı izlenimsel bilinçte kurulması koşuluyla belirebilir. Dolayısıyla, deneyimin orijinal akışı içinde kurulan birleşik içkin kavrayışlar ve bunların içerikleri, fiziksel şeylere dair herhangi bir bilincin yeter gerekli koşullarını oluştururlar. Fiziksel şeyler, içkin kavrayışlar ve bunların içerikleri sayesinde, bu kavrayışların içerikleriyle daha üst düzeydeki yönelimleri aracılığıyla belirebilirler. Çünkü deneyimin akışına dağılmış olan sürekli taslaklar ve çoklu sunuşlar bir ve aynı nesneyi sunabilirler. İçkin nesneler, farklı türde algısal kavrayışlarla algılanabilen birliklerin parçalarının görünüşleri olarak yönelimin konusu olduklarında, fiziksel şeylerin görünüşleri olarak yönelimin konusu olurlar; yani yönelmeler ve taslağı çizilmiş mekânsal profiller değişse de süregidenler; şimdide belirmeseler de tekrar tekrar algılanabilecek boyutlara daima sahip olanlar; şimdide sadece bazı boyutlarıyla beliren ama tek seferde bütünüyle beliremez olanlar ve nihayet, başkalarına belirebilecek olanlar.⁵

4 A.g.e.: 113-114.

5 A.g.e.: 95-99.

Fiziksel şeyler kendi sürelerinde kurulmakla kalmaz, aynı zamanda kendi sürelerini ve konumlarını tek bir nesnel zamansal yayılımda tutarlar. Bu yayılımda birçok fiziksel şey aynı konumu işgal edebilir. Dolayısıyla, nesnel zaman, onu dolduran zamansal nesneler üzerinde bir birlik olarak kurulabilmelidir. Nesnel zamana, bir bütün olarak değil ancak kısmen sunulabilen bir şey olarak yönelmek mümkündür. Fiziksel şeyler gibi nesnel zaman da, onu değişen yönlerden beliren bir birlik olarak ortaya koyan içkin bütünlükler yoluyla belirir. Ancak, tikel zamansal nesnelerin aksine, nesnel zamanın bir sınırı yoktur, ne başı ne de sonu vardır. O halde nesnel zaman, beliren nesnelerin zamansal biçimi olarak belirir, çünkü nesnel zamanın görünüşleri de kendi süreleri ve konumlarıyla içkin bir şekilde sunulmaktadır.

Nesnel zamanın kuruluşu, aşkın herhangi bir zamansal nesnenin veya olayın bilincinin transandantal bir koşulu olarak işlev görür. İçkin içerikler ise, nesnel zamanın belirmesi için gereken transandantal koşulları sunar. Nesnel zamanın bilinçte kuruluşu, nesnelerin süreleri ve konumlarının sabitlenebilmesi, tanımlanabilmesi ve farklı yönelimlerde yeniden üretilebilmesini gerektirir. Yine de şimdi safhaları muhafaza edilmek yerine geçmişe doğru akıp gider. O halde, sabit zamansal konumları zaman bilincinin akışıyla karşılaştırmak mümkün olmalıdır. Nesneler zamandaki konumlarını hem değiştiriyor hem de muhafaza ediyor gibi görünmektedir. Zamansal nesneler ve konumlar ise zaman içindeki yerlerini değiştirmezler, yalnızca nesnel zamanda sürekli yeni bir nokta olan edimsel şimdiyle aralarındaki mesafe değişmektedir.⁶ Bu, hem aşkın hem de içkin zamansal nesnelere ilişkin bir problemdir.

Zamansal nesneler, aynı nesne birçok içkin içerik yoluyla belirmediği için birlikler şeklinde kurulur. Aynı zamansal

6 Husserl 1991: 66-71.

nesne, belirmesini sağlayan içkin içerikler bu nesneyi aynı anlamda sunduğu için, geçmiş olabilecek belli bir süre almasına ve kavranışı süreksiz bir şekilde gerçekleşebilecek olmasına rağmen, çeşitli kavrayışlar tarafından tanımlanabilir. Zamansal bir nesnenin kavranışının her bir evresinde, bu aynı anlam nesnenin diğer evrelerde verilmiş olan anlamıyla kısmen örtüşmelidir. Örneğin, fiziksel nesnelerin anlamı, onları nedenselliğin birleşik ama belirsizce karmaşık merkezleri olarak sunar.⁷ Fiziksel nesneler, özgün davranış biçimlerine sahip olarak belirlemek için, kendi sürelerini ve zamansal konumlarını muhafaza etmelidir.

Nesnel zaman kurulu bir zamandır, çünkü akışı oluşturan dönüşümler, akış içinde beliren içkin veya aşkın şeylerin anlamına ait değildir. Zamansal nesnelerin görünüşleri bir zaman aralığında aynı kalsa bile, bunların verili olma biçimleri sürekli dönüşüme uğrar. Şimdi olarak verilen, tutulan ve geçmişe gömülen görünüşler, aynı şeyin görünüşleri olarak ortaya konulur. Kusursuzca birbirine benzeyen içkin içerikleri bile edimsel olarak mevcut farklı şimdi noktalarına aittirler.⁸ Bir sürenin her evresi, zamansal dönüşümlere tabi olduğunun ve dolayısıyla sürenin birliğine ait olduğunun bilincini de içerir. Bu tamalgı, zamansal nesnelerin konumunu ve süresini, bunları zamansal dönüşümlerin akışında aynı olarak konumlandırarak muhafaza eder. Zamansal dönüşümler ne yeni nesnelere ne yeni zaman noktalarına ihtiyaç duyar; ne de yöneldikleri nesneleri başkalaştırırlar. Özdeş nesneleri bunların süreleriyle birlikte dönüştürürler.

Tekil zaman noktaları, bu noktaların zamansal konumları ve süreleri, birlikleri ve özdeşlikleriyle kurulur, çünkü özdeş bir şimdi noktası içeriğiyle birlikte, geçmişe gömülürken zamanda konumlandırılır. Aynı zamansal tekillik kendi

7 Husserl 1982: 359 vd.

8 Husserl 1991: 90-92. Heidegger bu iddiayı reddedecektir.

konumunu ve süresini korur; yalnızca bunun verili olma biçimi şimdiden daha uzak geçmişe giderken sürekli değişir. Zamansal konumlar ve bunların içerikleri, sürekli geçmişe doğru savrulur, çünkü her yeni şimdide yeni ilksel varlıklar ortaya çıkmaktadır. Geri yönelim, geçmiş olma özelliğini kazanması için, her yeni içeriği zamansal konumuyla birlikte dönüştürür. Tutulan konum ile her yeni şimdi arasındaki zamansal mesafe arttıkça, bu geçmiş olma da sürekli dönüşür. Kavranmış her edimsel zamansal konum, her yeni şimdiyle sınırlanmış olarak kavranmak durumundadır. O halde, ilksel varlık ve dönüştürülmüş varlığın farklı zamansal konumlara sahip olması zorunludur. Beliren iki evre, ancak aynı şimdi noktasından doğmuşlarsa aynı konuma sahiptirler, doğmamışlarsa da zorunlu olarak farklı konumlara sahip olacaklardır.⁹

İzlenimsel içerikleri tamamen benzer olsa bile, her şimdi evresi tekilliğinde diğer şimdi evrelerinden farklıdır. Her yeni şimdi noktası, bu noktada ortaya çıkan içeriği bireyleştirir. Dolayısıyla, bunun yeni bir zamansal konumda ortaya çıkması, içeriklerinden bağımsız olarak, bir ilksel izlenimi diğerinden ayırt eder: İlksel izlenimler sürekli yeni zaman noktaları sunacak şekilde ortaya çıkarlar. Bu izlenimler sürekli ortaya çıktığı için zamansal konumlar da sürekli akar. Bu konumlar sürekli dönüştükleri için ilksel izlenimlerden farklıdırlar. Zamansal konumların sürekliliği, geçmiş haline gelmeleriyle birlikte tutulan özdeşliği kuran sürekli bir bireyleşme anında ortaya çıkmalarından kaynaklanır. İlksel izlenimler dönüştürülmüş içeriklerinden sürekli farklılaştığı için, sürekli bir bireyleşme ortaya çıkar. Bu bireyleşme bireyleşmiş olana hiçbir şey eklemes. Zamansal konumların içerikleriyle birlikte dönüştürülebilmesinin sebebi budur. İlksel bir izlenimin tekil bir özdeşlik olarak ortaya çıkışı,

9 A.g.e.: 73-75.

akıp giden zamansal konumun özdeşliğini tesis etmek için yeterlidir. Bu anlamda, bireyleşme, edimsel içeriklerin şimdi noktasında ortaya çıktığı bir zaman biçimidir.

Bilincin akışı kaçınılmaz olarak zamansaldır, ama bilinçte kurulan her şey zamansal değildir. Ne matematiksel içerikler, ne önermeler, ne de değerler zamansal bir özellik taşırlar. Belirli şey durumları, zamansal bir şeyin algısal sunuluşuna dayansalar da, tam anlamıyla zamansal değildirler. Bununla birlikte, bu durumları, bunların verilmesine aracılık eden yargı edimlerinden ayırmamız gerekir. Yargı edimleri zamansal olarak kurulmakla birlikte, bu tür edimlerin nesneleri olarak kurulan önermeler herhangi bir zamansal özellik taşımaz. Yargıda bulunmak, bir vazetme sürecini birlik haline getirir ve bu süreç, onda bilince çıkmış olan önermeye ilişkin bir inançla sonlanır. Yargı, ilksel izlenimde ortaya çıkana geri yönelimde tutunmakla kalmaz, ortaya çıkanda vazedilmiş olan sözdizimsel bir karmaşıklık da oluşturur. Bu sözdizimsel karmaşıklığa yönelim yargıyla başlar, sürer ve sona erer, ama sözdizimsel yapılar herhangi bir zamansal özellik taşımazlar.¹⁰

Fiziksel şeyler deneyimde, izlenimlerin akışındaki içkin birliklerle beraber ve onların aracılığıyla, kendi görünüşlerinin akışı içinde kurulurlar. Aşkın nesnelerin görünüşleri, içkin kavrayışlar ve bunların içeriklerinin kuruluşuyla kurulurlar. İçkin kavrayışların ve bunların içeriklerinin, içkin zamanın birleşik akışı içinde birlik olarak nasıl kurulduğunu daha önce görmüştük.¹¹ Fiziksel bir şey, kavrayışların sürekliliği hem o şeyin değişimini hem de onun dağınık görünüşlerini süregelen bir şeye ait olacak şekilde bütünleştirdiği için, zamansal bir birlik olarak kurulur. Dolayısıyla, fiziksel şeyler yalnızca zamansal bir akış yoluyla deneyimde verile-

10 A.g.e.: 101-103, 133-137.

11 Bkz. XI. bölüm, "İçkin içeriğin kuruluşu" başlığı.

bilirler; bunların kuruluşu, zamanın kuruluşunu önvarsayar. Nesnel zaman içkin zamansal dönüşümler tarafından kurulur. Bunun sonucu olarak, içkin zamanın birleşik akışı da kendi kendini kurar.

Mutlak zamansal akışın kuruluşu

Akan zaman ile sabit zamansal konumlar arasındaki zıtlık, McTaggart'ın da uğraştığı problemlerinden biriydi.¹² McTaggart da görünüşlerin değiştiğini kabul ediyordu ve paradoks, zamanın gerçek olup olmamasından bağımsız olarak ortaya çıkıyordu.¹³ Deneyimlerimizde hem B-ilişkilerini hem de A-karakteristiklerini görüyoruz. Fenomenoloji, bu ikisinin deneyimde aynı anda nasıl ortaya çıkabildiğini gösterir. Yönelimsel nesnelerin sabit zamansal konumları B-ilişkilerine, verili olmanın akıcı biçimleri ise A-karakteristiklerine işaret etmektedir. B-ilişkileri ve A-karakteristikleri aynı görünüşler için geçerli olmadığından dolayı, McTaggart'ın öne sürdüğü problem fenomenoloji için bir problem oluşturmaz. Bununla birlikte, yönelimsel nesnelerin verili olma biçimlerinden ayırt edilmesi kısır döngüden kaçınmayı sağlasa da, yine de onsuz bir gerilemeye yol açıyor görünmektedir. Verili olmanın zamansal biçimlerinin (ileri yönelimler, ilksel izlenimler ve geri yönelimler) kısır bir sonsuz gerilemeyle sonuçlanıp sonuçlanmaması, bunların bilinçte nasıl birlik olarak kurulduklarına bağlıdır.

Doğada deneyimlenen aşkınlıklar, içkin içerikler ve çoklu görünüşler aracılığıyla birlik şeklinde kurulurlar. Fiziksel şeylerin zamanı, her noktada, görünüşlerinin içkin zamanına tekabül eder.¹⁴ Bu içkin zaman bütün yönelimsellikleri, bunların kavrayışlarını ve içeriklerini kapsar. Yönelimsel-

12 Bkz. IX. bölüm.

13 McTaggart 1908: 474.

14 Husserl 1991: 98.

liklerin kendisi, B-ilişkileri içinde bulunan süreğen birlikler olarak akışta kurulur. İçkin nesneler, akıştaki birliklerden ziyade akışın kendisini oluşturan, pasif şekilde meydana gelen sentetik fonksiyonlar, sürekli tanımlayan ve ayırt eden sentezler tarafından kurulmuş olan, içkin zamandaki süreğen birliklerdir. Hem aşkın hem de içkin birlikler, kurulumalarına aracılık eden sentetik fonksiyonlardan ayrıdır.¹⁵ Süreğen tekil birlikler, aynı süreye göre farklı hızlarda değişebilirler.

Fakat tek bir zaman noktasında beliren şey, süreğen veya değişen bir sürecin bir evresi olmalıdır.¹⁶ Verili olmanın zamansal biçimleri, B-ilişkilerinin somutlaştığı içkin zamanın kuruluşunu mümkün kılar. Bu biçimler, geri yöneltimsel bilincin sürekliliğinde yönelinen anlamların parçası olarak, içkin zamanın evrelerine ait olabilir yalnızca. Akış, zamandaki süreğen birliklerin içinde kurulduğu evrelerin birliğidir. Bu kurucu akış, kurduğu fenomenlerden farklıdır. Bu evreler ne süreçtir ne de özdeşliklerini zaman içinde sürdürebilirler.¹⁷ Her evre, çeşitli geri yönelimlerde ve ileri yönelimlerde verilmesinin birçok biçimi de dahil olmak üzere, kendi verili olma biçiminin bir örneğini oluşturur. Her evre daha önceki evreleri korusa da, bu evreler ancak giderek daha da geçmişe kayan dönüşümler olarak verilidir. Tek bir evre, herhangi bir zamansal yayılımı olmadığı için, süregitmez, değişmez ve farklı hızlar kazanamaz.

Yine de beliren her şey, içkin zamanın akışında meydana gelen deneyimler aracılığıyla belirmelidir. Bu, içkin zamanın kendisini kuran, verili olmanın zamansal biçimlerini de içermelidir. Zamansal bir nesnenin süresi, birliği, ilksel izlenimler ve geri yönelimlerin sürekliliğinde verili olması yo-

15 A.g.e.: 80. Pasif sentezler hakkında, bkz. Husserl 1970: 77-80.

16 Husserl 1991: 78.

17 A.g.e.: 118.

luyla kurulur. Verili olmanın bu biçimleri de bir birlik olarak verilir. Her kavrayış kavradığı şeyle eşzamanlı olduğu için, zamansal bir nesnenin verilişine aracılık eden kavrayışların birliği, kendi nesnesiyle tam olarak aynı sürede gerçekleşir. Bu birlik, konumuyla birlikte, pasif ve sürekli tanımlama ve ayırıştırma sentezleri yoluyla nesnelleşir ve herhangi bir nesne gibi, anımsamada yeniden sunulabilir.¹⁸

Fenomenoloji A-karakteristiklerini verili olmanın zamansal biçimleriyle anlamlandırdığı oranda, sonsuz bir gerileme üreterek McTaggart'ın probleminin farklı bir biçimini üretiyor gibi görünebilir. Verili olmanın zamansal biçimlerinin kendileri de içkin zamanda konumlandırılmalıysa, ve bu da zamansal kavrayışların birliği içinde kurulmalıysa, ve kavrayışların kendisi de içkin zamanda konumlandırılmalıysa, bu durumda McTaggart'inkine benzer bir sonsuz gerileme ortaya çıkar gibi görünür. Bu kavrayışlardan herhangi birinin verilmiş olması mümkün görünmemektedir. Her yeni yönelim akışın bir parçası olmak durumunda olduğu için, bir bütün olarak akış bir yönelimin nesnesi haline gelemez.

Husserl böyle bir gerilemeden, bilinci kuran mutlak bir zaman öne sürerek kaçınmaya çalışır.¹⁹ Bu zaman, deneyimde içkin olan her şeyi, tüm yönelimsellikleri, kavrayışları ve bunlar yoluyla verilmiş olan nesneleri barındırması anlamında mutlaklıktır. Bu bilinç içkin zamanı kurar, ama bunun mümkün olabilmesi için, izlenimsel olarak verili olanın, bir yandan geri yönelimlerin sürekliliğine, diğer yandan ileri

18 Bir şeyi nesneleştirmek o şeye kategorik "bu-burada" (*this-here*) formunu vermek, böylece o şeyin varlığının diğer veçhelerinin (anlam) ona gelip bağlanması demektir (Husserl 1982: 27-28).

19 Hegel de zamanın birliğini mutlak öznellikte arar, ama mutlak öznenin evrensel ve kavram formunda olduğunu düşünür (bkz. bu kitapta VIII. bölüm, "Diyalektik hareket: Hegel" başlığı). Oysa Husserl'de mutlak bilinç kavram formunda değildir.

yönelimlerin ufkuna dönüşen izlenimsel bir şimdi evresinin değişmez biçimine sahip bir akışla bütünleştirilebilmesi gerekir. Bilinci kuran mutlak zaman, verili olmanın zamansal biçimlerinin kalıcı bir içerik veya tözel bir birlik olmadan zorunlu olarak sürekli değişmesi anlamında, akar.

Bilinci kuran mutlak zaman, bütün bir kuruluşun zorunlu bir koşuludur. Ama kendisi kurulmuş bir birlik değildir. Düşünümde, akışın bölünmez parçalarını nesne olarak almak mümkündür, ama bunlar süren bir şeyin birlikleri değildir. Nesneler sürmeli ve bir şey bir süreç boyunca sürmelidir, ama akışın evreleri süremeyeceği için akışın kendisi ne bir nesne ne de bir süreç olabilir.²⁰ Mutlak akış, süren veya değişen bir varlığın bireyleşme biçimidir. Dolayısıyla, herhangi bir zamansal özelliğe sahip değildir. Ne süreye ne de zamansal bir konuma sahiptir, dolayısıyla zamanda var olmadığı gibi, zamanda var olan herhangi bir şeyle zamansal bir ilişki içinde de değildir. Mutlak akış, herhangi bir zamansal özelliğe sahip değildir ve zamansal yüklemelerin öznesi olamaz, bu yüzden ona akış demek bile ancak metaforik olarak mümkündür. Mutlak akışı, ancak ilksel kaynak noktasında doğan bir şey olarak ve gerçekte kurulanlar açısından tarif edebiliriz.²¹

Zaman bilincinin akışı A-karakteristiklerini anlaşılır kılarsa da, bir dizi oluşturmaz. Bir dizinin unsurlarının her biri bu dizi içinde diğer bütün unsurlardan farklı bir konuma sahip olmalı ve tüm bu unsurlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin sürekliliği olmalıdır.²² Oysa zamansal kavrayışlar akışta konumlanırken, bunların yönelinen şimdi noktaları, edimsel olarak mevcut şimdi noktasını, önce biri, sonra diğeri olmak üzere sırayla işgal ederler. Bu yönelinen şimdi

20 Husserl 1991.

21 A.g.e.: 79.

22 Mackay de bu noktaya değinir (Mackay 1935: 180).

noktaları geçmişe doğru kayarken, bunların edimsel şimdi noktasına göre konumları sürekli değişir. Ama bu değişen ilişkilere rağmen, içkin zaman tek bir sürekli zamansal saha olarak kurulur. Bu saha, akışın tüm evrelerini, her kavrayışın zamanını tanımlayan sürekli bir sentez içinde birleştirirken, bu kavrayış da, diğer tüm kavrayışlar gibi, aynı süre içindeki konumuyla birlikte akıp gitmektedir.

Mutlak zamansal akış, nesnelleştirilip yorumlandığında, zorunlu olarak kavrayışların ve bunların içeriklerinin zamanıyla tanımlanır.²³ Mutlak akışın gerilemeden kaçınması için, tanımlayıcı ve ayırt edici sentezlerini paradoksa düşmeden mütemadiyen gerçekleştirebiliyor olması gerekir. Mutlak akışın bilinci, aynı anda akışın kendisinin nesnelleştirilmesini gerektirmeden mümkün olmalıdır. Zamansal evrelerin kuruluşu üstüne düşünüm, bu evreler ilksel izlenimlerde zaten verili oldukları için mümkündür. Mevcut izlenimsel uğrak bir sınırdır, ama bu sınırın edimselliği, ancak zamansal konumunu da dahil, içeriğinin geri yönelimi üstüne düşünümde kavranabilir. Geri yönelim, ilksel varlıkta zaten verili olan şeyler için mümkündür. Sonuç olarak, ilksel izlenim, hep birden birlikte-oluş olarak içkin zamanın sürekliliğini içermek zorundadır. Sürenin birliği, çeşitli yönelimlerce kurulması gerekmez, şimdi noktasında ortaya çıkmalıdır. Evrelerin zamansal yayımlı bir sürekliliği anlamında, zaman bilincinin bütününün edimsel olarak mevcut şimdi noktasıyla eşzamanlı bir bilinci söz konusu olmalıdır.

Kavrayışların bilinci zorunlu olarak onlara yönelmez, onları nesneleştirmez veya onları zamanda konumlandırmaz. Daha onlara yönelmemişken bile, belli bir yönelimin nesnesi olarak yönelildiğinde, ayrıştırıldığında ve bireyleştirildiğinde fenomen olarak beliren deneyimler vardır. Yönelme, nesnesinden, bu nesne bir bakışın nesnesi haline

23 Husserl 1991: 74.

gelmek üzere hazırda bekliyor olsa bile, farklıdır. Biraz daha düşünülüp, nesneye doğru yönelme ediminin daha önce göz önünde bulundurulmamış bir şeyin arkasından geldiği fark edildiğinde de bu farkı ayırt etmek mümkün olabilir.²⁴ Nesneye düşünümde yönelildikten sonra, bu nesne düşünüm-sel bakışla kavranması bakımından farklılaşacaktır. Yöneli-nen her şey, arka plandaki kavranmak üzere hazır bekleyen bir şey sayesinde belirir. Ama bu arka planın edimsel bir yö-nelimde nesnelleştirilmesi prensipte daima mümkün olma-lıdır. Mutlak akış kendi kendini kurabilir hale böylece gelir; herhangi bir ilave akışa ihtiyaç duymaz, kendi akışı içerisin-de kavranır.²⁵

İlksel bilinç bir kavrayış edimi değildir.²⁶ Kendisinde or-taya çıkan yönelimselliklerin bir farkındalığını içerir, ama bu farkındalık kendisine yönelmiş değildir. Her ilksel varlık, nesnelleştirilmesi gerekmez, kendinde bilinçlidir. İlksel varlıkta, ileri yönelimler ve geri yönelimlerin, bunları düşü-nüm nesnesi olarak almayan bir farkındalığı mevcuttur. Na-sıl ki yeni bir evre ortaya çıktığında, geri yönelim bir önceki evreyi tutuyor ama ona kendi nesnesi olarak yönelmiyorsa, bu farkındalık da ilksel varlıkta aynı şekilde bulunur. Bir nesneye yönelimde bu nesnenin özdeşliğinin tamalgısı nasıl zaten varsa, edimsel olarak mevcut olan şimdi evresinde de bilinci kuran mutlak zamanın birliğinin tamalgısı vardır.

Varoluş ve zamansallık

Bu tamalgının ilksel varlıkta açığa çıkışı, sürekli özdeş-leştirici sentezlere geri götürür ve fenomenolojik bir psikolo-jiden transandantal bir felsefeye geçişin öngörüsünü sunar. Yönelimselliğin olanaklı olması için gereken koşulların ken-

24 A.g.e.: 99-101, 130-133.

25 Bkz. bu kitapta XI. bölüm, "İçkin içeriğin kuruluşu" başlığı.

26 Husserl 1991: 123.

dileri başından itibaren nesneleştirilemezdir. İlksel varlıkta hâlihazırda açığa vurulmuş olan zamansallık, zamanın ve görünüşlerin zamandaki birliğinin olanaklı olması için gereken koşulları sağlar. Zamansallık, yönelimsellikleri birleştirerek, tüm görünüşlerin transandantal koşulunu oluşturur. Bilinci kuran mutlak zaman, zamansal bir uzanıma yönelmiş birleştirici bir perspektif sağlar. İlksel pasif sentezin evrelerinin düzenlenişinde hâlihazırda mevcut olan bu perspektifin kendisi, zamansal özellikler göstermez. Sürekli bir özdeşleştirici sentez zamanda konumlandırılmaz. Öncülleri, ardılları veya zaman kipi yoktur. Art arda gelen olaylar arasında bir olay değildir. Sentezde ortaya çıkan şey geçip gider, ama sentezin kendisi geçip gidemez. Sentez değişen bir dizi değil, anların farklılaşması ve düzenlenişidir. Beliren her şeyin içinden ortaya çıktığı kökensel kaynaktır. Görünüşlerin akışını ve bu akışta kendi görünüşünü kurarak var olur.

Varoluşun bu özgün kipi, (var) olmanın anlamına ilişkin ontolojik soruya yol açar. Bu soru hangi şeylerin var olduğunu değil, varoluşa dair kavramsal bir anlayışın nasıl bir şey olabileceğini sorar. Martin Heidegger (1889-1976) bu soruyu, Husserl'in çalışmalarında zımni olarak zaten mevcut olan, varoluşsal bir fenomenoloji yorumu geliştirerek araştırır.²⁷ Heidegger bunu görünüşleri varolanlar olarak yorumlayarak ve kendi başına varlık ile tikel varolanlar arasındaki ontolojik ayrımı araştırıp, var olmanın farklı biçimlerini ayırt ederek açıklar. Heidegger, bu ontolojik farkın zamanın farklı veçheleri tarafından temellendirilmiş olduğunu öne sürer.²⁸ Daha doğrusu, fark bilinci kuran mutlak zaman ile bu zamanın kurduğu kendilikler arasındaki ayrımın varoluşsal yorumu tarafından temellendirilmiştir.

27 Husserl 1982: 17-23.

28 Heidegger 1982: 227-228.

Fenomenoloji esasen yönelimselliği analiz ettiğı için, Heidegger varoluşu yönelimsellik, varolanlara yönelimiyle ayırt edilen o kendiliğın, yani *Dasein*'ın analizine odaklanır. Almancada varoluşu karşılayan sözcüklerden biri olan *Dasein* "şurada olmak" anlamına gelir. Heidegger, yönelimselliğın geleneksel benliğın veya öznenin bir özelliğı olduğı imasından kaçınabilmek için bu terimi kullanır. Yönelimsellik öznellikte içkin değildir, ama onun önvarsayımdır. Yönelimsellik ne öznel ne nesnel ne de önceden var olan özneler ile nesneler arasında bir ilişki olduğı için, *Dasein* ne zihinsel bir tözdür ne de dünyadan yalıtılabilir bir şeydir. *Dasein*'ın nesnelere yöneliminde, bu dünyada, deneyimde verildiğı haliyle anlamlı olan bu dünyada var olur. *Dasein*'ın yönelimleri daima dünyada var olmanın birer biçimidir. Bu yüzden, Heidegger yönelimselliğın varoluşsal temelini, *Dasein*'ın var olma biçimini, dünyada- olmak olarak yorumlar.

Varlık çokanlamlıdır; farklı varolanlar farklı biçimlerde var olurlar. Yönelimsel nesneler en başta kullanımları bağlamında verilirler. Bu bağlamda karşılaşılan varlıklar, anlamları buradaki işlevsel rolleriyle belirlenen işlevsel kendilikler olarak vardır. İşlevsel anlamlarıyla tanımlanmış olan bu varoluş kipi, el-altında-olmak anlamına gelir.²⁹ (Bir çekiç çekikle vurma etkinliğı için kullanıldığı oranda el-altındadır, şekil ve yapı gibi özellikleri dikkate alındığı ölçüde de mevcut-oluşa sahiptir.) Yönelimsel nesnelerin varoluş kipi, yani *Dasein*'ın önünde bulduğı şekliyle, soyutlanmış ama birtakım işlevsel rolleri yerine getirmeye hazır bir biçimde verilmiş olmaları, mevcut-oluş olarak tanımlanır.³⁰ Bu varoluş kipleri, kendileri yönelimselliğe sahip olmayan varlıkların dünyada var olduklarını söyleyebilmenin yollarına karşılık

29 "El-altında-olmak" Almanca "zuhanden" kelimesinin karşılığıdır (a.g.e.: 162-170).

30 "Mevcut-oluş" Almanca "vorhanden" kelimesinin karşılığıdır (a.g.e.: 108-109).

gelir. Bunlar, el-altındaki kendilikler olarak işlevsel rollerinden veya mevcut kendilikler olarak gösterdikleri özelliklerinden aldıkları anlamlarını dünyada sergilerler. *Dasein* ise ne el-altında-olmaklık ne de mevcut-oluş olarak var olur. *Dasein*'in var olma biçimi yönelimsel olmak, dünyaya yönelmiş olmak, yani onunla bağ kurmak, onunla ilgilenmektir.³¹ *Dasein* genellikle el-altındaki veya mevcut varlıklarla ilgilenir, ama diğer *Dasein*'lerle, kendisiyle veya bu kendiliklerin herhangi birisinin temsil ettiği varlık kipleriyle de ilgilenbilir. *Dasein*'in dünyada-olmaklığı, varolanlarla ve bunların varoluş kipleriyle ilgilenbilme yetisiyle tanımlanır.

Dasein'in varoluş kipi, dünya-ıç-olan kendiliklerden köklü bir biçimde farklıdır. Fakat bu ontolojik fark ve dünyada-olmaklığın anlamı, ancak bunların zaman ve zamansallıkla olan ilişkilerinin serimlenmesiyle açıklık kazanır. Zaman, el-altında ve mevcut kendilikler için var olmanın ne anlama geldiğini koşullandırır. *Dasein*'in zamansallığı, kendilikler ve bunların varoluş kipleriyle ilgilenmesini olanaklı kılar. Daha da önemlisi, *Dasein*'in zamansallığı kendi varlığı ve varoluş kipiyle ilgilenmesini d olanaklı kılar. Bu, *Dasein*'in kendi varlığının anlamını sorgulamasını sağlar. *Dasein*'i diğer varlık türlerinden ayıran, bu soruyu sorabilme yetisidir. *Dasein*'in varoluş kipinin zamansallık yoluyla analizi, ontolojik farkı açıklığa kavuşturmayı ve varoluşsal birliği izah etmeyi amaçlar.

Heidegger, Husserl'in zaman bilinci analizini farklı bir açıdan, varoluşsal ve pragmatik veçhelerini vurgulayarak yeniden ele alır. Transandantal tavır, görüşleri beliremeyen veçheleri olan bir dünyanın parçası olarak ele almaktan kaçınır. Heidegger'in hermenötik yöntemi görüşleri kendini gösteren varolanlar olarak ve bilinci de *Dasein*'in dünyada-olmaklığı olarak yorumlar. Heidegger, gündelik zaman

31 A.g.e.: 161-173.

anlayışını sorunsallaştırmaktan başlayarak, bu anlayışın zamanın görünüşü ve birliğinin bir koşulu olarak zamansallığı önvarsaydığını göstermek ister. Zamanın bu gündelik kavranışının Aristoteles tarafından ortaya atıldığını öne sürerek, Aristoteles'in analizinin olanaklılık koşulu olarak zamansallığı gerektirdiğini öne sürer.

Heidegger, Aristoteles'in önce ve sonra ilişkisine göre harekette sayılan şey olarak zaman analizinde şimdinin çok önemli olduğunu düşünür.³² Değişimdeki geçişi takip ederken, geçişleri belirtmek üzere tekrar tekrar "şimdi" diyerek, kaç tane şimdinin geçtiğini belirleyebiliriz. Şimdi, değişimi sayarken önce ve sonrayı belirtir. Kendisi de sürekli bir geçiş halindedir ve dolayısıyla değişimdeki geçişe işaret edebilmektedir. Geçiş, bir şeyden bir şeye sürekli ve birlik halinde uzayıp gidişin biçimsel yapısına sahiptir. Değişimi deneyimlerken, önceki olanı tutup, sonraki olanı bekleriz.³³ Zaman olanaklı herhangi bir değişimin öncesi ve sonrasını sayıp, sınırlarını sabitler ve böylece süresini ölçer. Bu biçimsel keşintisiz uzayıp gidiş, olanaklı herhangi bir değişim fenomeninin zorunlu koşuludur.³⁴ Şimdi, önce ile sonrayı birbirine bağlayarak, zamanı geçiş halindeki bir süreklilik olarak bir arada tutar. Şimdi, değişimin neyden değişip geldiği ile neye doğru değiştiğini birleştirir. Şimdi, hem ileri hem geriye dönük olduğu için, bir noktaya karşılık gelemez, şimdi daha ziyade zamanı şimdi içindeki bir uzayıp gidiş olarak içerir. Geçişin kendisi, şimdinin içinde gerçekleşir.

O halde zaman şimdilerin bir dizisi olamaz, zira her şimdide zaman iki yönde de yokluğa doğru uzanır. Dolayısıyla zaman, hareketsiz parçaların soyut bir art arda geliş

32 A.g.e.: 257; Aristoteles hakkında, bkz. bu kitapta II. bölüm, "Zamanın tanımı" başlığı.

33 Heidegger 1982: 242-245.

34 A.g.e.: 247.

olamaz.³⁵ Her noktanın kendisi de zamanın akışının sürekliliğinde bir geçiş olduğundan dolayı, çizgi imgesi zamanın yanlış bir temsilidir. Bu yüzden, şimdii yalnızca bir sınır olarak görmek de hatalıdır. Zira şimdi geçiş halindedir, önceki ve sonraki şimdilere açılır; şimdi bir sınırı tayin edebilir, ama kendisi bir sınır değildir.³⁶ Bir sınırı tayin ederken şimdi sayılmaktadır, ama şimdi geçiş halinde olmasından dolayı kendisi bir sınır değildir. Önce ile sonra arasında geçiş halindeki şimdi, değişimlerin kendilerini göstermesinin olanaklı olduğu bir ufuk oluşturur. Bu ufuk olanaklı tüm değişimleri ve tüm varolanları kuşatır.

Aristoteles'e göre şeyler, sayılan şeyin sayıda olması gibi, zamandadır.³⁷ Zaman değişimin bünyevi içeriğine ya da varoluş kipine bağımlı değildir. Bir şeyin zamanda olması, geçişken karakterinin zaman tarafından kuşatılabilmesi anlamına gelir. Şimdinin önce ile sonra arasındaki geçişte oluşturduğu ufuk, bütün fenomenleri, kendilerini gösteren bütün varolanları kuşatır. O halde zamanda olmak demek, bu ufuk tarafından kuşatılmış olmak demektir. Sonuç olarak, zamanın kendisi, zamanda olan varolanlardan biri değildir. Zaman tüm değişimleri kuşatır ve dolayısıyla da herhangi bir değişimin kendini gösterebilmesi için daima çoktan verilmiş olmalıdır. Bu açıdan zaman, şeylerin ardışık bir düzen içinde verilmesini sağlayan, onları kuşatmakta olan apriori bir ufuktur.³⁸

Zamanın ve değişimin kendilerini gösterebilmesi için şimdilerin sayılabilir olması gerekir. Ama şimdiler de ancak değişim içinde takip edilerek sayılabilirler. Şimdileri takip etmek ve saymak, zamanın varolanları kuşatan ve onları şimdilerin önceden sonraya uzanan dizisi içinde bir arada

35 Bkz. bu kitapta XIII. bölüm, "Saf çokluklar" başlığı.

36 Heidegger 1982: 249.

37 Bkz. bu kitapta II. bölüm, "Zamanın kapsamı" başlığı.

38 Heidegger 1982: 252.

tutan apriori ufkunda var olmalarını gerektirir. Bu yaklaşım, Aristoteles'in ruhtan başka hiçbir şeyin sayamayacağı yönündeki iddiasıyla uyumludur.³⁹ Ama Heidegger buradan sonra, özne-nesne ikiliğini daha da sağlamlaştırmaktan ziyade, zamanın ne olduğu ve nasıl var olduğu sorularını *Dasein*'in nasıl var olduğunu inceleyerek ele almaya yönelir. Çünkü *Dasein* varolanlarla karşılaşır, onlara yönelir. Varolanlar da ancak kendilerini anlamlı bir dünyada gösterirlerse karşılaşırlar, böyle bir dünyanın ise zaman tarafından kuşatılması gerekir.

Aristoteles'in genel geçer zaman kavrayışı zamanı şimdilerin bir dizisi olarak ortaya koyuyordu. Şimdilerin dizisi sayıldıklarında sınırsız, tek yönlü ve geri döndürülemezdir. Genel geçer zaman kavrayışı bir şekilde zamana çoktan yönelmiş olduğu için, bu diziye erişmek mümkün hale gelir; bu genel geçer kavrayış zamansallığa, erişilebilirliğinin koşulu-na işaret eder. Pratik yönelimlerimizde kendimizi zamana yönlendiririz.⁴⁰ Örneğin, bir işi yapmanın ne kadar zaman aldığı veya bir şeyi yapmak için ne kadar zaman kaldığı gibi sorularla ilgileniriz. Zamana dair ilgimize odaklanmıyor olsak da, işleri yerine getirebilmek için zamanı hesaba katmamız gerekir. O halde, *Dasein*'in zamana temel yönelimi, eylemlerini yönlendirirken zamanı kullanıyor olmasına dayanır.

Zaman *Dasein*'in kendini yönelttiği mevcut bir şey değildir; zaman, daha ziyade, *Dasein* kendi etkinliklerini alacakları zamana göre yönettiği sürece kendini gösterir. Zaman alması bakımından, *Dasein* zamana daha şimdiden onu şeyleştirmeksizin sahiptir. Genel geçer zaman anlayışı ölçme pratiklerinde kendini apaçık gösterir, ama *Dasein*'in tüm

39 Bkz. bu kitapta II. bölüm, "Zamanın tanımı" başlığı.

40 Analitik felsefeciler de benzer bir pratik yönelime işaret ederler (bkz. bu kitapta X. bölüm, "Tercüme ve indirgeme" başlığı).

yönelimlerinde de örtük olarak ifade edilir. *Dasein*, zaman alış olarak var olur ve tüm yönelişlerinde kendi zamansallığını ifade eder. *Dasein* şimdiye bir nesne olarak yönelmez. Daha ziyade, örtük bir şekilde “şimdi” diyerek, mevcut olan bir şeye kendi yönelimini ifade eder. *Dasein*’ın şimdisinde bir şeye yönelmek, onu şimdileştirir: *Dasein* kendisini o şeye mevcut bir şey olarak yönlendirir. Aynı şekilde, örtük bir biçimde “henüz-şimdi-değil” ve “artık-şimdi-değil” dediğinde, *Dasein* sırasıyla, bekleyerek ya da tutarak, gelecek veya geçmiş bir şeye yönelimini ifade eder. *Dasein*, pratik ilişkilenmelerinde geçmiş, şimdi ve gelecek ufuklarının birliğini göz önünde tutar.

Örtük bir biçimde “şimdi”, “henüz-şimdi-değil” ve “artık-şimdi-değil” demekle *Dasein* yönelişlerinin zamansallığını ifade eder. Şimdileştirme, bekleme ve tutma, şimdilerin dizisini *Dasein*’a ait olan dünya-zamanın karmaşık bir yapısı olarak okur. *Dasein* el-altında şeylerle işlevsel anlamları bakımından ilişkilendirir. Bu tarz pratik ilişkilenmelerin bütünü, *Dasein*’a anlamlı, birtakım amaçlar uğruna var olan bir dünya verir. Bu dünyada farklı zamanlar ne kadar önemli olduklarına göre farklı anlamlar taşırlar. Farklı zamanlar çeşitli işlevlerin yerine getirilmesi açısından uygun olabilecekleri gibi olmayabilirler de. Dolayısıyla, farklı zamanlar bu zamanlarda gerçekleşen şeylerden ne soyutlanabilir ne de bunlardan bağımsız olarak serbestçe akar. Her zaman, spesifik bir olayın meydana geldiği zaman olarak tarihlendirilir. Dahası, zamanın önce ile sonra arasındaki uzanımı sürelerinin önemine göre değişiklik gösterir. Bir olay gerçekleşirken olduğu gibi, bir zamanı tarihlendiren olaylar ve görevler şimdinin sürdüğü bir zaman aralığını da inşa eder. İfade edilen şimdi, bir nokta değil, bir meydana gelişle aynı süreye sahip olan anlamlı bir zaman aralığıdır. Son olarak, ifade edilen zaman bünyesi gereği kamusaldır. Bir meydana gelişin aynı

şekilde tarihlendirilmiş süresi herhangi bir *Dasein* tarafından ifade edilebilir.⁴¹

Zamansal yönelişlerini ifade eden *Dasein*'in kendisi de daima bir geçiş halindedir; bu geçişte kendi şimdisinde artık-şimdi-olmayandan geçip, henüz-şimdi olmayana yönelmiştir. İlk durumda *Dasein* şimdiden daha önce olanı tutuyor olarak, ikinci durumda ise şimdiden daha sonra olanı bekliyor olarak vardır. Şimdileştirme, bekleme ve tutma, geçişken olan ve varolanları kuşatan olarak şimdinin özsel uğraklarıdır; şimdilerin sayılabilmesi, dolayısıyla herhangi bir şeyin zamanda olması böylece olanaklı hale gelir. Şimdileştirme, her beklemede ve tutmada örtük olarak bulunur. Bir şeyin beklentisi onu daima bir şimdiden bekler, bir şeyin tutulması onu bir şimdi için tutar.⁴² *Dasein*'in zamansal varoluşu, dünyada-olmaklığı sayesinde, bekleme, tutma ve şimdileştirmenin birliğine karşılık gelir.

Ekstaz ve zamansal birlik

Dasein göz önünde bulundurduğu zamanın yanı sıra şimdilerin dizisini de kendi zamansallığından türetir. *Dasein* bir varolana veya meydana gelişe yönelişini ifade ettiğinde, onu henüz-şimdi-değil, artık-şimdi-değil ya da şimdi olarak zamansallaştırır. *Dasein*, ilgilendiği bu zamansallaşmış nesnelere doğru yöneliyor olarak var olur. *Dasein*'i meşgul eden şey ona mevcuttur, ama bu onun zamansal olarak şimdi olduğu anlamına gelmez. Yalnızca *Dasein*'in şimdileştirdiği şey zamansal olarak şimdidir. Beklenen şeyler gelecek, tutulan şeyler ise geçmiştir.

Beklenen, tutulan veya şimdileştirilen şey ne olursa olsun, onunla birlikte *Dasein* da beklenir, tutulur ve şimdileştirilir. *Dasein*'in yönelişleri, dolayısıyla varoluşu, *Dasein* ken-

41 Heidegger 1982: 261-264.

42 A.g.e.: 259-260.

di dışında var olduğu, kendinden taşarak kendisini meşgul eden şeye yöneldiği için olanaklıdır. *Dasein*, şimdi kendini her nasıl bulduysa, onun yanı sıra, kendi olanaklarını bekleyerek ve hâlihazırda olduğu şeyi tutarak kendisini anlar. Dolayısıyla *Dasein* kendi şimdisinin dışında, kendi geleceğine ve geçmişine doğru sürüklenmiş olarak var olur. *Dasein*, zamansal anlamda, kendi olanaklarından kendisine doğru gelişinin, olanaklarını sınırlandıran kendi geçmişine doğru geri gidişinin ve olanaklarını gerçekleştirdiği kendi şimdileştirmesinde sürmesinin birliği olarak var olur.

Heidegger bu zamansallık kiplerini “ekstatik” olarak tanımlar, çünkü bunlar kendilerinin dışında dururlar.⁴³ Bekleme, tutma ve şimdileştirme, her birinin kendisini başka bir şeye doğru sürüklemesi bakımından ekstatiktirler. Bu ekstazların birliği, yani zamansallık,⁴⁴ kendisini diğer varolanlara doğru sürükler ve onları sadece şimdide değil farklı zamanlarda olacak şekilde zamansallaştırır. Zamansal ekstazlar, bünyeleri gereği, varolanların ve meydana gelişlerin kendilerini açığa vurduğu bir ufka doğru açılır. Her ekstaz, varolanların tezahürlerinde değişken bir sınırı belirleyen bir ufka doğru açılır. O halde ekstatik-ufuksal zamansallık, zamansal ekstazların birliği, varolanların gelecek, geçmiş ve şimdinin ufuklarında belirişini sınırlar.

Bu durumda, ekstatik-ufuksal zamansallık *Dasein*’in dünyada-olmaklığını olanaklı kılar. Çünkü ekstazlar kendilerinin ötesine yine kendileriyle geçer. *Dasein*’in dünyada-olmaklığı öncelikle, kendisini meşgul olduğu meselelere olan ilgisiyle ayırt edilir. *Dasein*’in pratik ilgileri gelecek ve geçmiş meselelerle meşgul olur. *Dasein* bu ilgilerinde, ken-

43 Yunanca “ekstatikon” kendi dışına çıkmak, kendi ötesine yerleşmek anlamına gelir.

44 Burada “zamansallık”, Almanca “Temporalität” (Heidegger bu kelimayı “Zeitlichkeit” anlayışı için kullanır) kelimesine karşıt olarak, “Zeitlichkeit” kelimesinin karşılığıdır (Heidegger 1982: 228).

disini meşgul eden şeylerin arasında ikamet ederek var olur. Dolayısıyla ekstatik zamansallık yönelimselliği, *Dasein*'in kendisini meşgul eden şeylerin arasında ikamet etmesini olanaklı kılar. *Dasein*'in varoluş kipini el-altındaki ve mevcut şeylerin varoluş kipinden farklı kılan da budur. Bu sonuçlar, zamanda var olurlar ama ekstatik değildir. *Dasein* el-altında ya da mevcut bir şey olarak alınabilirse de, bu yine de ekstatik bir varoluş kipi olan bir şey, yani birincil varoluş kipindeki bir *Dasein* tarafından böyle alınıyor olmasını gerektirir. *Dasein* temel olarak zamansal bir kendilik şeklinde, yani ontolojik bakımdan ekstatik-ufuksal zamansallık tarafından kurulmuş bir şey olarak var olur.⁴⁵

Ekstatik-ufuksal zamansallık, şimdiler dizisinin soyutlandığı, ifade edilen zamanın yapısal bileşenlerini de olanaklı kılar. Her bekleme, tutma ve şimdileştirme ekstatik olarak bir varolan ya da meydana gelişle ilişkilidir, öyle ki bu varolanla ya da meydana gelişle karşılaşmayı olanaklı kılan da budur. Her şimdileştirme kendini "şimdi" diyerek ifade eder ve dolayısıyla o anda karşılaşılan, zamanı belirten ve dolayısıyla tarihlendirebilen bir varolana işaret eder. Ekstatik-ufuksal zamansallığın birliği hâlihazırda zaman boyunca uzanmaktadır, çünkü zamansallık bünyesi gereği, gelecek ve geçmiş ufuklarında kendinin dışındadır. Şimdi şimdileştirme, bekleme ve tutmanın birliğini ifade ettiğinden dolayı, her şimdi, tarihlendirilebilir bir olayla eşzamanlı olan zamansal bir uzanımı ifade eder. Her şimdi hâlihazırda zamanın bir uzanımını içerir. Ekstatik zamansallığın ufku *Dasein*'in karşılaşabileceği zamansal herhangi bir şeyi sınırlayabildiğinden dolayı, zamanda açığa vurulan her şeyin bu ufuk tarafından kapsanmış olması gerekir. Her şimdi bir geçişi açığa vurur, çünkü ekstatik birliğin zamansal olarak farklılaşmış kapsamını ifade eder. Ayrıca ekstatik zaman-

45 A.g.e.: 266-268.

salık bünyesi gereği kendi dışında olduğundan dolayı, bunun birliği herhangi bir *Dasein* için erişilebilir olan dünyaya hâlihazırda açık vaziyettir. Dolayısıyla, her ifade edilen şimdi herkes tarafından erişilebilir durumdadır.

Ekstatik zamansallık *Dasein*'in dünyada-olmaklığını olanaklı kıldığından ve *Dasein*'in ilgilendiği dünya daima anlamlı olduğundan, ifade edilen zamanın da daima anlamı olmalıdır.⁴⁶ Varolanlara bütün yönelişler –bilişsel, duygulanımsal olarak veya çabayla– bunlar için “olmanın” ne anlama geldiğine dair bir anlayışı içinde barındırmalıdır. Böyle bir anlama, kendilerine doğru yönelindiğinde, varolanlarla karşılaşabilmeyi olanaklı kılar. Ama bu anlamının illa kavramsal olması gerekmez. *Dasein* kendini varolanlara yönelttiğinden dolayı, anlama *Dasein*'in varoluş kiplerinden biridir.⁴⁷ *Dasein* her yönelişinde kendisini bir şeyin hâlihazırda önemli olduğu bir durum içinde bulur. Bu tür karşılaşmalar, ancak *Dasein*'in anlayışıyla birlik içinde olanaklıdır, zira anlama, fiilen karşılaşılan şeye içkin olan olanakları kavrar.

Anlama, bir şeyin kendi olanakları üzerine yansıtılmasıdır [*entwerfen*], öyle ki o olmasa anlaşılmış olan şeyin *Dasein* için bir anlamı olamazdı. Bir varolan ancak kendi varlığının olanakları üzerine yansıtıldığında anlaşılabilir. Bu olanaklar ne el-altındadır ne mevcuttur, bunlar *Dasein*'in bu belirli varolanla birlikte ikamet etmesinin olanaklı yollarıdır. Bir gereç ancak kullanılabilmesinin olanaklarıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla, örneğin bir çekiç, bir şey ortaya çıkarmak amacıyla vurmak faaliyetinde kullanıldığı sürece anlam taşır. Bu gerecin el-altında-olmaklığı, her neyse o olması ve nasıl işlev görüyorsa öyle işlev görmesi için gerekli olan olanakları içeren kendi işlevsel bağlamında bireyleşmesiyle kurulur. *Dasein* gerecin varlığını onu kullanarak anlar ve dolayısıyla onu

46 A.g.e.: 268-271.

47 A.g.e.: 275-276.

kendi işlevselliği, kendine özgü işleme biçimi üzerine çoktan yansıtılmış durumdadır.

El-altında-olan kendilikler, “(bir şey yapmak) amacıyla” ve benzeri işlevsel ilişkilerin tanımladığı kendi işlevsellikleri yoluyla anlam kazanır.⁴⁸ Bu ilişkiler gereci anlamlı kılar ve işlevselliğini kurar. *Dasein* bu gereci anlayabilir, çünkü işlevselliği dünya olarak, dünya içi varolanlarla karşılaşabileceği ufuk olarak çoktan anlamış durumdadır. Nasıl ki *Dasein* dünyadaki diğer şeyler arasında bir şey değilse, ufuk olarak dünya da işlevsel bir şey değildir. Dünya, el-altında-olanın ve mevcut-olanın içinde belirttiği ufuktur. Dünya ne el-altındadır ne de mevcuttur, dünya *Dasein*’in varoluş kipine aittir. Kendi kendisinin ötesinde var olan *Dasein*, kendisini kendi dünyasından anlar.

Dasein bir şey hangi işleve hizmet ediyorsa onu bekler, bu şey neyle işlev görüyorsa onu tutar ve bunu işlevsel ilişkileri temsil eden spesifik bir gereç olarak şimdileştirir. Demek ki bu işlevsel bağlamlar, zamansal ilişkilerle yapılandırılmaktadır ve bir şeyin el-altında-olmaklığının ne anlama geldiğini anlamak ekstatik zamansallığı gerektirmektedir. *Dasein* işlevsel anlamı olan dünyayı anlayabilir, çünkü ekstatik zamansallık *Dasein*’in dünyada-olmaklığının parçası olan ve dolayısıyla *Dasein*’la aynı varoluş kipine sahip olan dünyaya açılır. Ekstatik zamansallık *Dasein*’in kendi varlığını anlamasını olanaklı kılar.

Dasein’in, belli amaçlarla pratik meselelerle meşguliyetinde, kendi dünyada olabilmekle yetisiyle de ilgilenmesi kendi varoluşu açısından vazgeçilmezdir. *Dasein*’in anlayışı, kendini kendi olanaklarına yansıtmasına dayanır. Bütün yönelişler yansıtmayı içerdiğinden, yansıtma boş bir olanağın temaşa edilmesi değil, *Dasein*’in kendi olanaklarıyla meş-

48 Heidegger ayrıca “(bir şey) için” ve “(bir şey) uğruna” ilişkilerine işaret eder (a.g.e.: 293-295)

güliyeti demektir. Yansıma belirli varolanı, *Dasein*'i, kendi olma-yetisine ve bu yetiyle birlikte karşılaştığı diğer kendiliklerin varlığına yansıtır. Anlama bir olanak üzerine yansıma olduğu için, *Dasein* kendi varoluşunu kendi olma-yetisi üzerine yansıtarak anlar. Kendi varlığını kendisine mesele edinen varlık, Heidegger'in *Dasein* için verdiği en etkileyici tanımdır. *Dasein*, kendi varoluş olanaklarını anlayabilen bir yönelimsellikler bağlantısı olarak var olur.⁴⁹

Dasein, kendisini şeylerle mi yoksa kendi olma-yetisiyle ilgilenmesinden mi anladığından bağımsız olarak, kendi olanaklarının kendi edimselliğiyle bütünleşmesi olarak var olur. *Dasein*, kendini kendi olanaklarına yansıtarak, başka bir deyişle kendi olanaklarını kendi edimselliği yoluyla anlarken kendini anlayarak var olur. *Dasein* kendi olanaklarından, yani ne olmuş olduğu ve şimdi kendisini ne olarak bulduğuna bağlı olarak, nasıl olabileceğinin olanaklarından kendine doğru geliş olarak var olur. *Dasein*'in olanakları kendi varlığının parçası olduğundan *Dasein* asla bütünüyle mevcut değildir; dünyada-olmaklığı zamansal açıklığını gerektirir. O halde *Dasein*'in varlığı ancak artık herhangi bir olanağı, yani geleceği olmadığında tam olarak edimselleşmiş olur. *Dasein* açısından, bu nokta elbette ancak asimptotik olarak yakınlaşabilir.

Dasein'in anlayışı, yönelişlerinde bunların kendisine yönelmesi gerekmeksizin yaşamasının tarzıdır. Bu yüzden *Dasein*'in birliği kendi olanakları yoluyla verilir; başka bir deyişle, var olduğu müddetçe *Dasein*'in ne olageldiği ve şimdi ne olduğu ileride ne olacağına aittir ve dolayısıyla içinde var olabileceği olanaklı herhangi bir dünyaya ait olacaktır. Ekstatik-ufuksal zamansallığın birliği *Dasein*'in dünyada-olmaklığını olanaklı kıldığı ve anlama *Dasein*'in varoluş kiplerinden biri olduğu için, zamansallık *Dasein*'in kendi varlığı-

49 A.g.e.: 64, 170, 276; Heidegger 1962: 32-33.

nı ve dolayısıyla kendine özgü birliğini anlamasını olanaklı kılar.

Dasein'in kendi kendini anlaması ilgisinde ne apaçık ne de tematiktir. *Dasein* kendisini şeylerle ilişkilenmesi ve bu şeyler aracılığıyla da başka *Dasein*'lerle ilişkilenmesi üzerinden anlar.⁵⁰ *Dasein* kendi dünyasını kendi anlamıyla örtük bir biçimde anlar. Kendi kendini yönlendirmesinin biçimleri, dünyanın anlamına dair kendi anlayışını açıklamasının biçimleridir. *Dasein*, kendi dünyasını anlarken kendini de dünyadaki şeyler arasında ikamet ediyor olarak anlar. *Dasein* kendi olma-yetisini, dünyada onu meşgul eden şeylerin olabilirliği, kaçınılmazlığı, amaca uygunluğuna vs. yansıtır. Bu yansıtma *Dasein*'in ilgisinin, hâlihazırda ilgilenmekte olduğu dünya-içi şeyler üzerinde kalmasını sağlar. Bu ise *Dasein*'in varoluş kipini ve zamansallığını kendisinden gizler. Sonuç olarak, *Dasein* kendi zamansallığını el-altında olan bir şey - şimdilerin dizisi olarak yorumlar. Bu yorum, bu diziyi ifade edici yapısından soyutlayıp yalıtır. Zamanı, dünyadaki şeylerden biri gibi görür. Hem Aristoteles'in zamanın gerçekdışılığına dair argümanına hem de McTaggart'ın problemine bu yorum yol açar.⁵¹ Örneğin, kendi zamansallığının sonluluğuna rağmen *Dasein* şimdilerin dizisinin sonsuz olduğu sonucuna varır. Çünkü bu diziyi, her şimdiden önce ve sonra, bu şimdinin kendini açığa vurma koşullarından soyutlanmış bir şekilde, başka bir şimdinin geldiği el-altında bir şey olarak yorumlar.

Bu yorum *Dasein*'in ekstatik var oluş kipinin kaçınılmaz bir sonucudur. Ama bu durum, zamanın onu geçiş olarak, değişimi kuşatıyor olarak ve sayılabilir olarak gösteren yapılarını ancak kısmen örter. Zamanın bu el-altındaki veçhe-

50 Heidegger 1982: 296.

51 A.g.e.: 272; ayrıca bkz. bu kitapta III. bölüm, "Septisizm ve zamanın varlığı" başlığı; IX. bölüm; XIII. bölüm, "Mutlak zamansal akışın kuruluşu" başlığı.

leri zamansallığın uğraklarına işaret eder ama bunları açığa çıkaramaz. Zamansal açıdan ekstatik olan varoluş kipinde *Dasein*, varlığın verili olduğu ve varolanlara dönük her zamanki ilgisine rağmen varlığın anlamını açıklayabilen bir anlayışa zorunlu olarak sahiptir. Zamansallık, *Dasein*'in varolanlara dönük ilgisinin ötesine geçerek, (var) olmanın ne demek olduğunu anlamasını olanaklı kılar, zira zamansallık olanakların yansıtılmasına dayanır. *Dasein* zamansallığı ilgisinin belirgin bir nesnesi haline getirebilir, çünkü kendini kendi olanaklarına doğru yöneltirken kendi varlığını zamana yansıtabilmekte ve kendi zamansallığını kendini zamansallığa yönlendirmeden anlayabilmektedir. Dolayısıyla varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik fark, *Dasein*'in kendini varlıklara yöneliyor olarak varolmasında örtük bir biçimde mevcuttur ve açık bir şekilde kavramsal olarak kavranabilir.⁵² Zamansallığı kavramsal olarak açıklığa kavuşturmak demek, bir adım geriye çekilip, zamansallığın uğraklarını nasıl anlaşılabildiklerine göre, yani içinde belirledikleri ufka ve zamansallığın bu ufka yansıtılmasına göre yorumlamaktır.

El-altında olan bir şeyin işlevsellik bağlamı onun olanağını verir. Parçası eksik ya da kırık bir şey bile, kullanılabilir halde olmasa bile, el-altında olabilir. Bir şeyden eksik olmak da ona doğru yönelmiş olmak, onu kullanım için gerekli bir şey olarak beklemek demektir. Heidegger, kullanılabilir durumda olsun olmasın, el-altında-olmaklığın zamansallığını anlamlandırmayı mümkün kılan –muhafaza eden- bekleyen-şimdileştiren- zamansal ufku *praesens* (şimdiki zaman) olarak adlandırır. Bir şeyin işlevsel bağlamdaki mevcudiyeti namevcudiyeti *praesens*'in modifikasyonlarıdır. El-altında bir şeyle, el-altında-olmaklığı zaten anlaşılabılır bir şeyle, bir şimdileştirmede karşılaşılabılır. *Praesens*, el-altında-

52 Heidegger 1982: 319-320.

olmaklığı kendi başına anlamının olanaklılık koşuludur. Anlama, varolanları, el-altında-olan bir şeyin açığa çıkabileceği bir ufuk olarak *praesens* üzerine yansıtır. *Praesens*'in mevcudiyet ve namevcudiyet yapısı, bir şimdileştirmede karşılaşılan her şeyin anlaşılmasını olanaklı kılar.

Praesens, şimdi ile aynı şey değildir çünkü şimdi zamandadır. Şimdi *praesens*'i zamanın ufku olarak önvarsayar. *Praesens* bir şeyin zamanda şimdileştirilmesiyle de aynı şey değildir, zira *praesens*'in kendisi ekstatik değildir. *Dasein* tarafından, kendisinin sürüklenmiş olduğu ufuk olarak anlaşılabilmesi için öznellik de değildir. *Praesens*, yönelişlerin üzerine yansıtıldığı, şimdileştirme ekstazının ufuksal şemasıdır. Bununla birlikte, ekstazlar yönelişlerin yansıtılmasını olanaklı kılarlar. Her ekstaz kendini bir ufka yansıtır. Ekstatik olarak şimdileştirme, kendini üzerine yansıtmış olduğu, kendi ötesinde uzanan şematik ufuk olarak *praesens*'e kendini yansıtır. *Praesens*, şimdileştirmenin zamansal yapısını tamamlayan, şimdinin ufuksal yapısıdır: şimdileştirme kendisini *praesens*'e yansıtır. Diğer ekstazların da kendi ufukları vardır.⁵³

Bu ufuksal şemalar, varolanların mevcut veya namevcut olduğu, herhangi bir varlığın olanağının, yani varlığının yansıtıldığı en dış çeperi oluşturur. Heidegger, varlığın yansıtıldığı zamansal ufuklarda yani varlığa ait olmayan ufuklarda- yok olan, varlığın gittikçe genişleyen ufuklarını yorumlar. O halde varlık, zamansal ekstazların kendilerini üzerine yansıttığı bu ufuksal şemalardan anlaşılabilir. Heidegger zamansal ekstazlarda sonlanan önceki yansımaları ele ala ilerler. Ekstazlar da kendi kendini yansıtmaya dayandığından dolayı, varlık bu ufuksal şemalar üzerine yansıtılabilir. Zamansallık, kendisini yansıttığından dolayı, varlığın anlaşılmasını ve varolanlara yönelimi olanaklı kılar.

53 A.g.e.: 305-312.

Zamansallık, olanakları zamansal ufka, varlığı da zamana yansıtır. Bizzat olanakların kaynağıdır, yani apriori olan-
dır.⁵⁴ Dolayısıyla, ekstatik zamansallık tüm yansıtımaların
ve dolayısıyla da yansıtmanın yöneldiği ya da üzerinde ger-
çekleştiği edimsel ya da olanaklı her şeyin ufkunun olanak-
lılık koşuludur.

Şimdileştirme karşılaştığı her şeyi kaldırıp taşır ve
üzerinde açıldığı *praesens*'e yansıtır. Her ekstatik bir-şeye-
doğru-sürüklenme bünyesi gereği kendi ufkuna açılır ve
bu ufku açık tutar. Yansıtma, ekstazlar her birinin diğeri-
ni dönüştürdüğü bir birlik oluşturduğu için olanaklıdır.⁵⁵
Heidegger bu birliği, her şeyin içinden ortaya çıktığı ilksel
zamansallık, verilmiş olma olayı olarak görür. Olay veya ve-
rilmiş olmak⁵⁶ tüm yansıtımları, onun ufkunu ve bu ufukta
belirebilecek olan her şeyi içerir. *Dasein* dahil tüm varolan-
ların birliğini olanaklı kılarsa da, bu ne bir varolan ne özne ne
de nesnedir. Bundan daima tikel olan bir şey ortaya çıkar,
ama bu ortaya çıkış daima dinamiktir. Heidegger'e göre, olay
hem zorunlu hem de gizemlidir. Olay *Dasein*'in ve yönelim-
selliklerinin birliğini güvence altına alırken, birlik ihtiyacını
zamansallığın kendisine doğru geri iter. Olay, bütün varo-
lanların önvarsaydığı zorunlu birliktir. Varolanların ve bun-
ların varlığının açığa çıkabileceği bir alan açar. Ama olayın
kendisi bir ortaya çıkıştır, bir var olan değil. Olay, daha üst
bir düzenleyici ilkeye tabi kılınamayacak olan dinamik bir
ortaya çıkıştır.⁵⁷

54 A.g.e.: 325.

55 A.g.e.: 307.

56 Almandaca sırasıyla, "*Ereignis*" ve "*es gibt*" (Heidegger 1972: 17-19).

57 Wood 1989: 258.

XIII. ÇOKLUKLAR VE VİRTÜELLİK

*Kaos... tarıfsız çelişkilerinde mekânın,
zamanın, ışığın, olanakların, virtüelliklerin açığa
ıkmayı beklediği birincil kargaşa.*
Paul Valéry

Heidegger'in varlığın dinamik doğuşu ile olayın birliğinin zorunluluğu arasında keşfettiği gerilim, Henri Bergson (1859-1941) için bir sürpriz sayılmazdı. Bergson'u fenomenolojinin öncüsü olarak görmek akla yatkın gelse de, aralarında önemli farklar vardır. Heidegger'in yorumsal bir birlik aradığı yerde saf çokluğu gören Bergson, zamanın, kendi tabiriyle *durée*'nin (süre) geleneksel birlik ve okluk kavramlarıyla anlaşılamayacağına öne sürer. Bergson'a göre, *durée* edimsel olan her şeyin ve dolayısıyla olanakların koşuludur. Dahası, Heidegger verilmiş olmanın olayında ilksel zamansallığın birliğini görürken, Bergson bu olayın virtüelin edimselleşmesindeki üretimiyle ilgilenir. Bu tarz bir edimselleşme daha üstün bir birlik ilkesi değil, daha ziyade örgütlenmenin yaratımıdır.

Saf çokluklar

Bergson, biri niceliksel diğeri niteliksel olmak üzere iki tür çokluk tarif eder. Niceliksel çokluklar sayısal, niteliksel çokluklar ise sayısal olmayan çokluklardır. Bergson sayıları bir ile çokun sentezi olarak tanımlar, yani sayılar birçok özdeş birimin bir araya getirilmesinden oluşur. Bir sayının bazı birimlerin katsayısı olması için, bu birimlerin birbiriyle özdeş olması gerekir. Ama birçok özdeş birimin bir toplam oluşturabilmesi için bir şekilde birbirinden ayrı da olması gerekir. Birbirine özdeş oldukları halde farklı olmaya devam edebilmeleri içinse, soyut bir uzayda hem bir araya toplanmaları hem de birbirlerinden ayrılmaları gerekir.¹ Böyle soyut bir uzay olmadığında birimler, niteliksel olarak farklılaşmadan, dolayısıyla özdeşliklerini kaybetmeden ayrıştırılamazlar. Dahası, birim olarak işlev gören şey bunu ancak geçici olarak yapabilir. Bir birim, soyut bir uzayda yan yana dizilmiş özdeş birimlerin bir toplamının parçası olarak düşünülürse eğer, bu birimin kendisi de bölünebilir olur ve sonsuza kadar bölünebilir. O halde, der Bergson, sayı, soyut olmakla birlikte genişletilen bir uzayda yan yana gelme bakımından düşünülmelidir.²

Sayıların çeşitlilikleri birleştirdiği bu soyut uzay tek bir değişkenle tanımlanır. Bu değişken, niteliksel olarak değil ama niceliksel olarak farklılaşan homojen bir nesneler sınıfını sembolize eder. Böyle bir uzayda, bölünen ve bölmeleri doğaca eşdeğerdir, burada sadece derece farkları söz konusu olabilir. Dolayısıyla sayısal farklar, doğa değiştirmeden bölünebilirler. İlave bağımsız değiş-

1 İdeal uzaylar daima soyuttur ve Bergson edimsel uzayı da ideal uzamın bir kertesı olarak alır.

2 Bergson 1960: 75-80, 120-123. Bergson sayıları birleştirici zihinsel edimler açısından ele alır, ancak bu kendi maksadı açısından çok mühim değildir (Lacey 1989: 18).

kenler böyle bir uzaya başka boyutlar ekleyebilir, fakat onun homojenliğini bozmazlar.³ Her nokta, her bağımsız değişkene bir değer tayin edilerek tanımlanabilir olmalıdır. Herhangi sayıda değişkene genişletilebilen bu uzayın matematiksel modeli Riemann geometrisiyle oluşturulabilir. Riemann uzayında ortaya çıkabilecek çokluklar homojendir, nicelikselidir ve yalnızca derece farkları barındırırlar.⁴

Bergson çokluk mefhumunu niteliksel farklara doğru genişletir. Yalnızca homojen derece farkları gösteren niceliksel çoklukların aksine, niteliksel çokluklar heterojen doğa farkları gösterir. Niteliksel çokluklar, bir ve çoka dair herhangi bir genel açıklamanın ortaya koyabileceğinden çok daha spesifik ve somuttur. Bu tür soyutlamalar kullanışlı olmalarına rağmen, tam da soyutlukları ve genellikleri yüzünden somut farklarda hangi birliğin ve nasıl bir çokluğun bulunduğunu açıklamakta yetersiz kalırlar.⁵ Biçimsel kesinlik ve analiz, konusundan bağımsız olarak genellik arar. Bergson ise, konunun niteliksel içeriğine uygunluğu da gerektiren somut bir kesinliği savunur. Niteliksel çoklukların niceliksel çokluklardan daha büyük bir kesinlik sunduğunu öne sürer.⁶ Sonuç olarak, niteliksel çokluklar ne soyut bir uzayda birleştirilmiş çeşitlilikler ne de soyut birimlerin bir toplamdaki sentezidir.

Bergson niteliksel çoklukları somut *durée*'de doğa farklarını taşıyan süreklilik olarak düşünür. Riemann uzaylarında, ayrıık çokluklardaki unsurların sayısı bunların ortak ölçüsü olarak işlev görür. Riemann uzaylarındaki sürekli çokluklar, bunların metriklerinin değerini

3 Bergson 1960: 98-99.

4 A.g.e.

5 Bergson 1968: 207-217.

6 F.C.T. Moore 1996: 14-17.

belirler.⁷ Bergson, niteliksel doğa farklarını dışarıda bıraktıkları için, bu tür uzay modellerinin sürekli çoklukların uygun bir kavranışını sunabileceğini kabul etmez. Sürekli çokluklar nitelikselidir ve esas olarak *durée*'ye aittir. *Durée*, bitişik unsurlar yerine, art arda gelen bütünlere sürekli böler; doğaca bir değişim meydana getirmeden bölemez. *Durée* her bölmede kendi metrik ilkesi değiştirilerek ölçülebilir ancak.⁸

Durée, niteliksel olarak başkalaşmadan değişemeyen bir bütün oluşturur; ardışıklık içinde, soyut bir uzayda yan yana dizilmek yerine birbirinin içine geçerek bir bütün içinde kaynaşan doğa farkları içerir. *Durée* ardışık olduğu için, niceliksel çoklukların değişmediği değişen bir bütün olarak sürekli bölünür. Bölümleri, bağımsız değişkenlerce ifade edildiği üzere sabittir. *Durée* sürekli olarak bölünür ve dolayısıyla bir sayıyla bağlantısı olmaksızın çokludur.⁹ *Durée* aynı zamanda doğası itibarıyla da değiştiğinden, niceliksel bir çokluk değildir.¹⁰ *Durée* sürekli olarak bölünürken, ardışık aşamaların her birinde, iç içe geçerek kaynaşan, doğa farklarının bir bütünlüğünü içerir. Akışının bir yapıdan yoksun değildir, ama bu yapı, bölünme art arda gelen her aşamasında bütünüyle farklıdır. Verili herhangi bir bölünme aşamasında *durée* bölünmez bir bütün oluşturur. Ancak bölünmeyi asla bırakma-

7 "Dolayısıyla, ya uzayın altında yatan gerçekliğin ayırık bir çeşitli oluşması gerekir ya da bunun metrik ilişkilerinin zeminini, kendisinin dışında, ona etki eden bağlayıcı kuvvetlerde aramamız gerekir" (G.B.R. Riemann; aktaran Kline 1972: 890). Uzaysal mesafe için Riemann metriği $g_{11}dx^2 + g_{12}dxdy + g_{13}dxdz + g_{21}dydx + g_{22}dy^2 + g_{23}dydz + g_{31}dzdx + g_{32}dzdy + g_{33}dz^2$. Öklid uzayında $g_{11}=g_{22}=g_{33}=1$ 'dir ve diğer sabitler sıfıra eşittir (Boyer 1985:589). Bkz. bu tarz metrikleri üreten tekillikler-olaylar ile ilgili olan XIV. bölüm.

8 Bergson 1968: 19, 206; Deleuze 1988: 39.

9 Bergson 1988: 206-207; 1968: 21; Capek 1991: 56-70.

10 Buna karşıt olarak bkz., Lacey, *a.g.e.*: 25.

dığı için, bir aşamadaki bütünün kendinden önceki aşamadaki bütünden farklı olduğu bir ardışıklık oluşturur.

Niceliksel sürekli çokluklar, aynı türde nicelikler bakımından derece farkı gösterir. Metrikleri dışarıdan geldiğinden dolayı, birlikleri birtakım niteliksel farkları önvarsayar. Bununla birlikte, niceliksel çokluklar edimsel, niteliksel çokluklar ise virtüeldir. Edimsel olan, doğası değişmeksizin, derece farkıyla bölünebilir. Edimsel olanın farkları, ister gerçek isterse olanaklı olsun, nesnede edimsel olarak bulunur. Niceliksel olan her şey, bütün madde ve uzay, tamamen edimseldir; nesnede algılanabilen edimsel veya olanaklı niteliklerin bütünlüğünde bir değişme olmaksızın sonsuzca bölünebilir.¹¹ Tersine, edimsel değil yalnızca virtüel olarak var olan saf eğilimler, prensipte doğaca farklıdır. Doğaca farklı olan, yalnızca potansiyel olarak, bir eğilim olarak, yani virtüel olarak farklıdır. *Durée*'nin niteliksel çokluğu, herhangi bir edimsel niceliksel çokluk kadar gerçek olsa da, bu gerçeklik saf bir biçimde virtüeldir.

Edimsel ile virtüel arasındaki ayrım, olanaklı ile gerçek arasındaki ayrımla karıştırılmamalıdır. Bergson evrenin tümüyle yaratıcı olduğunu ve baştan aşağı yeni öngörülemez yenilikler, hatta olanaklar ortaya çıkardığını ileri sürer. Olanaklar gerçekleştirmelerinden önce var değildirler; bu olanakları somutlaştıran yaratılmış şeylerle birlikte varlığa gelirler.¹² Gerçeklik önceden var olan unsurların olanaklı bir kombinasyonundan ibaret değildir. Böyle olsaydı, bir olanağın gerçekleşmesi, olanakların birle sınırlı olmasını ve bu tek olanağa gerçekleşmesinin eklenmesini gerektirirdi. Gerçek olan her şey, bir olanağın gerçekleşmesi tam da bu olanağın kavramının veya imgesinin bir somutlaşmasını sunup geri kalan her şeyi dışlayacağından dolayı, olanaklı olana ben-

11 Bergson 1988: 71; 1960: 83-84.

12 Bergson 1968: 23.

zerdi. Her olanak gerçekleşmediği için, olanaklı olan gerçekten daha fazla şey içerirdi, ama hiçbir olanak, olanak olması bakımından, gerçek olamayacağından, gerçekten daha az bir şey olurdu.¹³

Bergson, öncelikle varlık ile hiçlik arasındaki zıtlığı yanlış bir problemin parçası olarak gördüğü için bu tabloyu reddeder. Hiçlik mefhumu, der Bergson, ilgimizi tek bir şeye odaklayıp, bunun yerinden ettiği diğer bir şeyi bastırmak üzere, "hiç" sözcüğünün kullanımının yanlış anlaşılmasından kaynaklanır. Dolayısıyla, olanaklar daha sonra gerçekleştirilecek olan hiçler olamazlar, olanaklı olan da gerçekten daha az şey içeremez. Gerçek doğa farkları olsa da bu farklar, ne karşıtlıkları yoluyla olumsuz bir şekilde tanımlanmış olan alternatif olanaklar biçimindedirler, ne de önceden var olan olanakların sınırlandırılıp, aralarından yalnızca birinin gerçekleştirilmek üzere seçilmesiyle varlığa gelirler.

İkinci olarak, Bergson bir şeyin kavramının veya imgesinin geçmişe yöneltilmesi anlamında alternatif bir olanak anlayışı önerir. Yalnızca yeni bir şey yaratıldığında, bu yeni şey daima hep olanaklı olmuş olabilir. Dolayısıyla Bergson, sözgelimi, gelecekteki bir sanat eserinin henüz olanaklı olmadığını öne sürer; bu eser ancak tamamlandığında olanaklı olmuş olacaktır ve doğanın yaratımları için de aynı şey geçerlidir. Bir açıklama olarak, olanaklı olanın gerçekleşmesi geriye dönük olmalıdır. Çünkü yalnızca geriye dönüp bakıldığında, ortaya çıkmış olabilecek alternatif olanaklar görülebilir. Burası bir kafa karışıklığı yaratır, zira yenilikler doğada varlığa gelmelerinin önünde aşılamaz hiçbir engel olmaması anlamında kesinlikle önceden olanaklı olsalar da, bundan bu yeniliklerin öngörülebilir olduğu veya kavramlarının yaratımlarından önce geldiği sonucu çıkarılamaz. Ola-

13 A.g.e.: 107-125.

naklı olanın bu geriye dönük doğası, gerçekliklerin geçmişe yerleştirilebileceği veya zamanda geriye doğru çalıştırılabileceği anlamına gelmez; bir ayna görüntüsü görüntüsü olduğu şeyden ne kadar önce gelebilirse, olanak da gerçeklikten ancak o kadar önce gelebilir.¹⁴ Kapalı maddi sistemlerde sonraki aşamalar önceki aşamalardan hareketle hesaplanabilir olsa da, böyle sistemler bir bütün olarak yaratıcı doğadan yapılmış olan soyutlamalardır.

Olanaklı ile gerçek arasındaki ilişkinin aksine, virtüel olan edimsel olanı üretir. Virtüel olan edimsel olmadığı halde gerçek ve etkilidir.¹⁵ Virtüelin edimselleşmesi, edimsel gerçeklikler ve olanaklar da dahil, edimsel olan her şeyin üretimini oluşturur; bir şey olanaksa, edimsel bir olanaktır. Olanaklar geçmişe yansıtılan gerçeğin soyut imgeleri olduğundan, sonradan gerçekleşerek varlık kazanabilecek olan, önceden var olan olanaklar olamaz. Olanakların geçmişe yansıtılabilmesi için geçmişin gerçek ve somut olması gerekir. Nasıl ki olanak, olanak olması bakımından, gerçek değilse, virtüel olan hiçbir şey de edimsel değildir. O halde geçmiş, tamamen virtüel olsa da gerçektir. Gerçek olanaklı olana benzer, ama edimsel farklar edimselleştirdikleri virtüelliklere benzemezler. Virtüel, edimselleşmesinde sürekli doğa farkları yaratır; virtüel olanın edimselleşmesi bu farklılaşma hareketidir. *Durée*, yeniliğin ortaya çıkışı, virtüel olanın kendini edimselleştirmesidir. Sonuç itibarıyla, virtüel olan doğası gereği sürekli akış halindedir. Sürekli olarak farklılaşan ve doğa farklarında kendi edimselleşmesini yaratan niteliksel çokluktur.¹⁶

14 A.g.e.: 23-25, 113-123.

15 Virtüel olanın edimselleşmesi, Spinoza'da tözün ifadesiyle yakın bir akrabalık içindedir (bkz. VI. bölüm, "Tözün etkinliği: Spinoza ve Leibniz" başlığı).

16 A.g.e.: 26-28, 107-110; Deleuze, a.g.e.: 96-97.

Durée ve uzaylaştırma

Bergson, *durée*'nin yaratıcı akışı ile geleneksel metafizik ve modern bilimdeki hareket analizlerini birbirinden ayırır. İkisi de zaman ve değişimin altında değişmez bir gerçeklik olduğunu varsayar. Örneğin, Platoncu metafizik, değişmez olanın gerçeklikte bir azalış pahasına harekete geçtiğini öne sürer. Modern fizikte ise, hareket kendi gerçekliğine sahip olmakla birlikte değişmez matematik yasalarına tabidir. Bergson, sabitlik ile akış arasındaki ontolojik ilişkiyi tersine çevirerek çarpık bir hareket imgesi ortaya koydukları için her iki analize de itiraz eder.¹⁷ Bu tür analizler hareketi hâlihazırda edimselleşmiş olanakları gösteren kavramlarla tarif ederler ve kaçınılmaz bir şekilde, yeniliğin ortaya çıktığı edimselleşmeyi kavrayamazlar. Zamanı ya edimsel bir yan yana geliş içinde dağıtılmış bir durumlar dizisi ya da birleşik bir ilerleme olarak ele alırlar. Hem hareketin birliğini hem de yan yana konulmuş sayısız durumu aynı zamana ait olarak ifade etme çabası, bunlardan birini feda etmeye varır ya da bir karışıklık yaratır.¹⁸ McTaggart'ın A- ve B-dizilerine karşılık gelen bu iki alternatif, McTaggart paradoksuna neden olur. Bergson'a göre, her ikisi de analizin ürettiği yapay olgulardır. Dolayısıyla Bergson bir A-teorisyenisi olarak kabul edilemez – *durée* bir A-dizisi değildir.¹⁹

Fizikçiler elbette fiziksel nesnelerin soyut bir zamana göre konum değiştirmeleri anlamındaki hareketi ölçerler. Homojen olan bu zaman, ancak hareketin standart bir hare-

17 Bergson 1955: 54-55; 1968: 80-81, 104. Platoncu metafizik hakkında, bkz. bu kitapta I. bölüm, "Ebediliğin hareketli imgesi: Platon" başlığı. Bu görüşün karşıtları, akış ve hareketsizliğin bu ters çevriminin radikallliğini genellikle gözden kaçırmışlar. Bu itirazlar genellikle akışa nazaran sabitliğin önceliğini kabul edip, Bergson'u bu önceliği ihlal etmekle suçlarlar (örneğin Strong 1935: 62-80; benzer argümanlar için, bkz. Williams 1967: 101-105; R. Taylor 1955).

18 Bergson 1955: 24, 27.

19 Buna karşıt olarak, bkz. Lacey, *a.g.e.*: 56.

kete göre ne zaman başlayıp bittiğine kıyasla, başka bir deyişle eşzamanlılıkları kıyaslayarak ölçülebilir. Bu standart, *durée*'nin değil iki süreğenliğin eşitliğini tanımlar. Yani ölçüm, hareket ve zamanla ancak *durée*'yi yok sayarak ve onu hâlihazırda tamamlanmış ve esasen değişmez olan bir şeyle denklik açısından ele alır. *Durée* saf çokluk olduğundan, sadece *durée*'nin virtüel akışından soyutlanmış, edimsel olarak devinimsiz çizgi, homojen ve dolayısıyla sayılabilir parçalara bölünebilir.²⁰ Bu pozisyon, Aristoteles'in sayılabilirlik kavramını uzay-zaman noktalarının nicelleştirilmesi üzerinden yorumlayan ve zamanın geçişinin özneye veya pragmatik kaygılara havale edildiği B-teorisinin pozisyonudur.²¹ O halde B-dizisi edimsel ama soyuttur. Analiz zamanı, sonunda her biri süresiz olan anlık matematiksel noktalara yakınsayan sınırsız sayıda kesite ayırır. Dahası, bu kesitleri birbirine bağlayan birlik, analiz değişimi yalnızca bir nokta ile diğer bir nokta arasındaki aralıklar açısından algılayabildiği için, sabit ve değişmez olmalıdır. O halde ölçülebilir zaman, zamanı aralıklara ve eşzamanlılıklara indirger – yani devinimsiz kesitleri birleştiren soyut zamana.²²

Somut hareket, katedilen edimsel bir homojen aralık ve saf bir geçiş veya virtüel bir heterojen katetme ediminden oluşur. Katedilen ardışık konumlar, bunlar arasındaki saf geçişle aynı şey değildir. Bir noktadan başka bir noktaya geçişi, geçişin gerçekleştiği sabit noktalar aradığımız sürece yanlış anlarız ve böylece geçişin kendisini kavramadan, onu sonsuzca küçük aralıklara indirgeriz. Geçiş olmasa hiçbir aralık asla katedilemezdi. Zamanı aralıklara ve eşzamanlılıklara indirgemek, virtüel heterojen niteliksel farklılıkları

20 Bergson 1960: 90-91, 107-109.

21 B-teorisinde niceleştirme için, bkz. bu kitapta X. bölüm, "Zaman ve varoluş" ve "Deneyimlenen zaman" başlıkları.

22 Bergson 1955: 29-31, 47-49; 1988: 149.

homojen edimsel aralıklarla karıştırmak anlamına gelir.²³ Halbuki saf *durée* heterojen ve süreklidir; ne aralık ne de yan yana dizili eşdeğerlilikler içerir. Ardışık parçalara ayrıldığında niteliksel olarak değişir. Ölçüm, bir standart işlevi görebilmesi için tekrar edilebilir niteliksel sabit aralıklara ihtiyaç duyar. *Durée* sürekli olarak değiştiğinden, böyle hiçbir eşdeğerlilik oluşturmaz. O halde saf *durée* ölçülemez, çünkü ardışık farklarda hiçbir özdeşlik kendini sürdüremez. Bergson tam da bu anlamda, süreler birbiri üzerine bindirilemediği için *durée*'nin ölçümün elinden sürekli kaçtığını söyler.²⁴

Bu tür analizler *durée*'yi sonsuzca tekrar eden yan yana dizilişlerden sentezlemeye çalışır. Buna karşın, her nokta hakiki akıştan soyutlanmış sabit bir yere işaret eder. Analiz, *durée*'nin somut akışındaki soyut durakları, somut varyasyondan soyutlanmış değişmez ve yalıtık enstantaneleri sayar. Analiz bu yüzden kombinasyonla ardışıklığı birbirine karıştırır; yalnızca yan yana dizilen anları ve bunların soyut birliğini göz önünde bulundururken gerçek ardışıklığı ıskalar. Gerçek hareket *durée*'de gerçekleşmelidir, hareket bu analitik bileşenlerle yeniden oluşturulamaz. Hareket eden cisim yalnızca bu dizili noktalardan geçer; hareket ile hareketsizliğin çakışması çelişki oluşturur. Analizlerimiz, bu noktaları hareket eden şeyin altında yatan, şeyler durmuş olsalardı bulunacakları yerler olarak kabul eder. Dolayısıyla geçişi sezdiğimizde, akışın altında yatan hareketsiz bir şey olması gerektiğini varsayarak bu geçişi yanlış yorumlarız.²⁵

Bergson, *durée*'nin soyut zaman ve hareketsiz kesitler şeklinde analiz edilmesine zamanı uzaylaştırdığı gerekçesiyle karşı çıkar. Bunu derken, zamanın uzaysal model-

23 Bergson 1960: 110-115.

24 A.g.e.: 106-110; Bergson 1965: 49-50; 1968: 10, 20.

25 Bergson 1960: 42-43; 1968: 14-16.

lerle temsil edilmesini toptan reddetmez. Bu tür analizler, algılarımızda, algıladığımız şeyin kendi ihtiyaçlarımız ve amaçlarımız açısından önemli olan özelliklerini seçen etkin yaratıklar olmamızdan kaynaklanır. Algı, şeylerin virtüel eylemlerimiz, yani öyle değil de böyle davranma eğilimlerimiz için kullanışlı olmayan tüm özelliklerini filtreler.²⁶ Üstelik biz insanlar toplumsal yaratıklar olarak, toplumsal yaşama semboller ve dil yoluyla uyum sağlıyoruz. Hem algı hem de dil -ister gündelik ister bilimsel olsun- somut akıştan soyutlamalar yaparak, sürekli değişen nesneleri değişmez ve tanıdık nesneler olarak pekiştirmeye çalışır. Bu pekiştirme, toplumsal yaşamı desteklemekle birlikte, en kullanışlı kavramı en açık kavram olduğunu kabul etme yanılışına düşerek, felsefi kafa karışıklıkları yaratır.²⁷

Dil, şeylerin diğer şeylerle ortak özelliklerini belirleyerek onları sabit kavramlar altına sokar. Böylece kavramlar, nesnelerinin somut farklarının üstünden aşarak soyutlamaya ve genellemeye meyleder. Kavramlar ile nesneler arasındaki uyumun bu oynaklığı, hem hangi özelliklerin vurgulandığına bağlı olarak değişen alternatif kavramların önünü açar hem de *durée*'nin kesin bir temsili engeller. Sağduyu ve doğa bilimleri harekete uygun olan bir dünya kavrayışından yola çıkarak, *durée*'yi yanlış anlar. Bilim, öngörü yapabilmeyi ve denetlenmesini kolaylaştırmak adına zamanı soyut bir çizgi olarak temsil eder. Somut şeyler, değişmeksizin asla tekrar etmez veya sürmezler, oysa semboller ancak farklılıkları göz ardı ettikleri ölçüde kullanışlı olabilirler. Bilimdeki ve geleneksel metafizikteki sembolizm, bu değişimi duraganlaştırarak, bu değişimin algısından bile soyutlamalar yapma yoluna gider. Bu yaklaşım, zamanı olumsuz bir şekilde, gerçekten ardışık olan noktaların bozulmuş ebediliği ya

26 Bergson 1988: 56, 68-69, 228, 233.

27 A.g.e.: 158-159; 1960: 128-139.

da gerçekleşmemiş bir-arada-varoluşu olarak temsil ettiği için *durée*'nin olumlu özelliklerini görmezden gelir.²⁸

O halde gerçek *durée*'yi keşfetmek istiyorsak faydacı kavramlarla veya bunları temsil eden sembollerle yetinmememiz gerekir. Böyle kavramlar çok genel oldukları ve bizimkinden başka dünyalara da uygulanabildikleri için kesinlikten yoksundurlar.²⁹ Bergson, bunun yerine, bizi bu düşünce alışkanlığını tersine çevirip, *durée*'nin dalgalanışlarını ona bir birlik atfetmeksizin sezgi aracılığıyla izlemeye davet eder. Bergson'un yaklaşımı kavramlardan vazgeçmez, sadece, her şeyden önce kendimizi sezgisel olarak *durée*'ye yerleştirmeye çalışmamızı ve ancak bundan sonra, ortaya çıkan problemleri kesin bir şekilde ifade edebilecek kavramlar icat etmemizi gerektirir. Sezgi, somut *durée*'yi ayrık niteliksel çokluğu açısından kavrar, ama bunu yaparken kavramları sürekli altüst ederek onları değişmeye zorlar. *Durée*'nin sürekliliği hem çoklu doğa farklarını hem de bunların karşılıklı iç içe geçişini ima eder. Pragmatik ihtiyaçlarımıza bağımlı olmaları yüzünden ne kavramlar ne de duyum algısı, bu farkları iç içe geçişleriyle uzlaştırılabilir.³⁰

Bergson, bu zorluğa rağmen, gerçek varoluş bize yalnızca deneyimde verili olduğu için, ampirizme bağlı kalır. Sezgi *durée*'yi, yalnızca niteliksel eğilimlere bölünebilir olan, iç içe geçmiş bir kaynaşma olarak verir. Sezgi doğası gereği, tüm niteliksel farkları saf çokluklarında ve akışlarında içeren *durée*'ye odaklanır ve onu yeniden sahiplenir. Bilimsel göz-

28 Bergson 1955: 37-45; 1968: 17-18. Heidegger de zaman çizgisinin pragmatikkuruluşunusavunur (bkz. bu kitapta XII. bölüm, "Varoluş ve zamansallık" başlığı). E.A. Burtt ve G.H. Mead gibi pragmatistler de zamanın temsilini pratik ihtiyaçlara atfeden bir görüş geliştirdiler (bkz. Hall 1934). Bu görüşler, pragmatik kaygıların A-dilinin kullanımını açıkladığını söyleyen B-teorisini tersine çevirir.

29 Bergson 1955: 36-37.

30 A.g.e.; ayrıca bkz. Bergson 1968: 31-32, 51-52; 1944: 179.

lemeler, derece farklarını sayıp dökebilir, ama kaynaşmalarını gösteremez. Bunun tersine sezgi, hem deneyimdir hem de deneyimi kendi koşullarına doğru taşır. Ama bu koşullar, edimsel deneyimlerin koşullarıdır. Transandantal felsefelerin olmasını istediği gibi, bu koşullar tüm olanaklı deneyimlerin (edimsel olanın, olanaklı olanın bir koşulu olması dışında) genel ve soyut koşulları değildir. Aksine bunlar, edimsel deneyimlerin virtüel koşullarıdır ve koşullandırdıklarından başka hiçbir şeye uygulanamazlar.³¹ Sezgide deneyimlendiği haliyle koşullanan, kendi koşullarını, doğaca değişen ve Bergson'un "deneyimin dönüm noktası" dediği noktanın üzerinde meydana gelen eğilimlerde bulur. Bu dönüm noktası, deneyimin pragmatik kaygılarla belli bir meyil kazandığı noktadır.³² Bu eğilimler pragmatik çarpıtmalardan arındırıldığında, dönüm noktasının ötesinde, edimsel deneyimlerin virtüel koşulları olarak yeniden birleştirilebilir.

Virtüel bir-arada-varoluş

Bergson *durée* kavramını ilk başta bilinç bakımından geliştirmiş, hatta erken dönem çalışmalarında *durée*'yi, niteliksel durumların hissedildiği bilinçle tarif etmişti. Niteliksel farkların bilincine, sözelimi melodilerin veya bir saatin tik taklarının toplam etkisinde veyahut rüyada varırız.³³ Bilinçli haller sürekli bir oluşa ve geçmişin sürekli şimdide devam ettirilmesine işaret eder. Bilinç *durée* ile özdeş değilse de bir örnekten de daha fazlasıdır, zira *durée*'yi doğrudan bilincin akışında sezeriz. Bilinç, yalnızca *durée* olarak, saf niteliksel çokluğunda sezgi yoluyla kavranabilir. Birlik halindeki bir ego kavramı, bu sezgiyi işaret etmenin sadece uygun bir yoludur.³⁴ Bergson, bilincin bir *durée*'ye sahip olduğu fikrinden asla vaz-

31 Bergson 1988: 142.

32 A.g.e.: 183-185.

33 Bergson 1960: 127-128.

34 Bergson 1955: 34; 1968: 30.

geçmemiş olsa da *durée*'yi daha ziyade bilincin ötesinde, bilinçdışı bellekte, geçmişin varoluşunda, yaratıcı evrimin *élan vital*'inde (yaşamsal atılım) ve bir bütün olarak evrende arar.³⁵ Her durumda, bütün yaratımların ve yeniliklerin *durée*'den doğması gerektiğini vurgular. Ama sonraki çalışmalarında bile bilincin sunduğu sezgisel kanıta başvurur.

Bilinçli deneyim, kendilerini iç içe geçmiş bir bütün olarak örgütleyen, sürekli değişen ve tanımlanamaz veçhelerle, birbirini karşılıklı olarak dışladığı kabul edilen, açıkça belirlenebilir, görelî olarak istikrarlı veçhelerin bileşimlerinden oluşur. Tüm bilinçli durumlar bu veçhelerden biri içinde belirebilir. İkinci durum, ardışıklığın sembolik temsilleri, bir kümeleşmede birbirini uzatacak şekilde düzenlenmiş homojen öğeler olan bilinç durumlarını içeriyor olduğunda öne çıkar. Bu kümeleşme, bilinç durumlarının ve bunların nesnel nedenlerinin pratik ihtiyaçlarla örtüşmesine göre düzenlenir. Soyut zamanda yer alan bu unsurlar, bilincin bütününe parçalı şematik gösterimleridir. Bilinç bu öğelerin karşılıklı dışsallıklarının bir kısmını muhafaza eder, sezgi niteliksel olarak farklılaşmış ve iç içe geçmiş bir bütün olarak bilinci düşünümlediğinde ise bilincin değişen veçheleri öne çıkar.

Sezgi ne içgüdü ne de histir, niteliksel bakımdan farklılaşan bu iç içe geçmiş bilincin düşünüm yoluyla geçiş halindeki *durée*'nin bütünü olarak kavranmasıdır.³⁶ İnsanlar, alışkanlıkları, ihtiyaçları, eylemleri ve teknikleri aracılığıyla, pratik yaşam için gerekli olan sabitlikleri üretirler. Bu pratik ihtiyaçlar yüzünden bilinç, suni bir biçimde, *durée*'nin bütününe birbirini dışlayan şeylere ayırır. Ama bu pratik zorunluluklar, bilincin nesnelerinden ziyade kendisine yöneldiği sezgiyi perdeleyip çarpıttıklarında, yanlış problemlere

35 Bergson 1988; 1944; 1965.

36 Bergson'un sezgi yönteminin ayrıntılı bir izahı için bkz. Deleuze, *a.g.e.*, I. bölüm.

de yol açarlar. Bu suni sabitliğin altında, her biri kendisinde sonra gelecek olanı ilan eden ve geçmiş olarak alınasıya kadar sayılamaz kalan, kendisinden önce geleni barındıran durumların sürekli art arda gelişi vardır.³⁷ Süren bilinç durumları, birbirlerini karşılıklı olarak dışlamadan takip ettikleri sürekli bir oluşa aittirler. Her birinin kişinin geçmişi ve şimdisini virtüel olarak içerdiği bu bilinç durumları söz konusu kişiyi bir bütün olarak ifade eder. Saf deneyime dikkatli bir şekilde odaklanarak, pratik kaygıların *durée*'de yol açtığı çarpıtmaları azaltabilir, *durée*'nin niteliksel olarak farklılaşan iç içe geçmiş bütünlüğüne sezgi yoluyla çok daha doğrudan dahil olabiliriz. Sezgi yöntemi, saf doğa farklarını, yani deneyimde işleyen ama ancak diğer eğilimlerle birleşmiş bir halde bulunan virtüel eğilimleri seçip ayırır. Bu doğa farkları, edimsel deneyimlerin saf apriori koşullarıdır.

Bergson her somut algıda saf algıyı, anı-imgeleri ve saf belleği birbirinden ayırır. Saf algı duyumu eylemde devam ettirir, zira sadece şimdi pratik bir öneme sahiptir. Şimdi olan saf algı, gerçek geçmişin uzamlı ve etkili olmayan bir biçimde var olduğu saf bellekten doğası itibarıyla farklı olan, bedende sınırları belli olan bir etkinlik kaynağıdır. Saf algı, geçmişi gelecekte ayıran bir sınır olarak yalnızca ideal bir şimdide var olurken, somut bilinç, fiili olarak etkin şimdide var olur. Bu yaşayan şimdi, dolaysız geçmiş ve dolaysız geleceği içeren bir süreğenliği kaplar. Sonuç olarak, yaşayan şimdi bellekten ayrılmaz. Eylemeyen ya da eylemi ilgilendirmeyen şey var olmaktan çıkmaz, saf bellekte virtüel ve bilinçdışı olarak bulunan geçmişe ait olarak kalır. Saf bellek faydası yoksa şimdiden bağımsız bir şekilde kalır, ama eylem için gerekli olduğunda kendine özgü anımsama eylemlerinde edimselleşebilir. Belleği, kendimizi şimdiden koparıp geçmişe sıçrayarak edimselleştiririz. Anımsamada, virtüel

37 Bergson 1955: 10-11, 112 vd.; 1968: 91-92, 103-105.

geçmişin, saf belleğin daha belirgin hale geldiği ve eyleme uygun bir yönelim kazandığı anı-imgelerdeki, henüz olgunlaşmamış algılardaki edimsel şimdiye geçişi sayesinde, geçmişin bilincine varabiliriz. Yine de virtüel geçmiş edimsel olarak mevcut imgeye doğru genişlerken, duyum değil de anı olarak ayırt edilebilmesi için virtüel durumuna ait bazı şeyleri tutmuş olmalıdır.³⁸

Anı-imgeler, biri edimsel öteki virtüel olmak üzere iki iraksayan eksenin buluştuğu bir belirlenimsizlik bölgesinde saf bellekle örtüşürler. İlkinde anı-imgeler, bedenin reaksiyonlarının mevcut durumun pratik gereklerine uyum sağladığı duyu-motor bir bağlantıda pratik ihtiyaçları eylemlere bağlar. Bu bağlantıda alışkanlık, yani bir dizi uyum sağlama mekanizması, bir tür bellek gibi işler. Alışkanlık duyu-motor sistemleri, anı-imgelerin algıdan eyleme geçişi ertelediği bir aralık yoluyla düzenler. Anımsama, geçmişten işe yarar olanı seçerek ve geçmişini şimdiye katmak suretiyle niteliklerin belirmesine sağlayarak bu aralığı doldurur. Saf bellek geçmişi, tüm durumlarımız ortaya çıkış sırasına göre işaretlenmiş olacak şekilde, muhafaza eder. Saf duyu-motor bağlantılar sadece anlık ama ideal bir şimdide var olurken, saf bellek tamamen geçmişte hareket eder. Bu aralıkta virtüel olan edimsel olanla karışarak, saf olmayan ve belirsiz bir alan yaratır. Bu ikisi, algılanan her şeyin dolaysızca geçmiş olduğu yaşanan algıda kesişir.³⁹

Dolayısıyla geçmişini şimdinden ayıran anlık bir nokta yoktur. Yaşanan şimdi, geçmişle şimdinin iç içe geçtiği sürekli bir oluşturmaktır. Bilince edimsel olarak verilen bundan ibaret olduğu için, yalnızca yaşanan şimdi gerçekmiş gibi görünür. Yine de şeylerin yaklaşan vaatleri ya da tehditlerinden ötürü, bunların gerçekliğinin bilincin ötesinde yattığını kolayca kabul

38 Bergson 1988: 133-142.

39 A.g.e.: 142-143, 150-151.

ederiz. Bu pratik fayda, geleceği yaklaştırmakta olan eylemler olarak, bu eylemlerin uzaydaki mesafelerini ise böyle eylemlere en yakın ihtiyacın bir ölçüsü olarak gösterir. Önce ile sonra gelen arasındaki düzenli nedensel ve mantıksal bağlantılar, edimselliği yaşanan şimdinin ötesine uzatır. Sonuç olarak, edimsel algının içerikleri, henüz algılanmamış olduğu halde şimdiden varmış gibi görünen daha geniş bir deneyime aittir.

Geçmişin gerçekliğini kavramak ise daha zordur. Yaşanan şimdii geleceğe açan aynı pratik fayda, bu şimdii kapatıp geçmişten ayırır, zira geçmiş kendi içinde hiçbir etkililiğe sahip değildir. Geçmiş ancak anımsama tarafından sahiplenilip şimdideki algıyla kaynaştırılırsa etkili hale gelir. Pratik çıkarlar, algıya açığa çıkmakta olan şeye ve dolayısıyla sadece dolaysız geçmişe ve geçmişin yalnızca şimdinin ihtiyaçlarına cevap veren veçhelerine bakmaya yönlendirir. Bu yüzden anı, geçmişin gerçek sürekliliğini gizlemek üzere, bilinçte kesintili olarak belirir. Yine de geçmiş, algılanmamış edimsel nesneler gibi, yaşanan şimdiiyle birlikte ve onun ötesinde bir-arada-var-olur. Ama gerçek olan her şey edimsel değildir. Saf bellek, bilinçli olmasa da, algılanmamış nesneler kadar gerçeklik iddiasına sahiptir. Geçmiş artık algılanmıyor olsa bile virtüel olarak var olur.⁴⁰

Geçmişin bütünü, bilinçte yalnızca parçalar halinde belirse bile, şimdiiyi koşullandırır. Geçmişin şimdide devam etmesi, saf belleğin araya girmesi, şimdinin geçmesinin, geçmiş ve şimdinin yaşanan şimdide iç içe geçmesinin koşuludur. Aksi halde bilinçli yaşam sadece bir ana sıkışıp kalırdı. Bellek geçmişi şimdide saklar, böylece geçip gitmekte olan şimdi daima dolaysız geçmişle bütünleşir –birincisi ortaya çıktığında ikincisi kaybolmaz.⁴¹ Geçmiş sadece şimdinin un-

40 *A.g.e.*: 144-149.

41 Bergson 1955: 40; 1965:48-49. Bu nokta Husserl için de merkeziydi (bkz. bu kitapta XI. bölüm).

surlarıyla (duyu-motor sistemlerdeki mevcut izler gibi) yeniden kurulamayacağından dolayı, geçmişin kendisine anımsama aracılığıyla sıçramamız gerekir. Yaşanan şimdi, biri geleceğe dönük edimsellik, diğeri geçmişe dönük virtüellik olmak üzere, daima bu iki yönde bölünür. Geçmiş bilinci koşullandırırken yalnızca kendinde saklanır. Geçmişin varlığını sürdürüyor oluşunun yadsınması, varlığın şimdi/mevcut-olma ile karıştırılmasından kaynaklanır. Anımsamaların psikolojik bileşeni, eylem için yararlı olmalarında, şimdi olmalarında yatar. Fakat anımsama, şimdide olmanın yanı sıra, saf belleği, etkin ve psikolojik olmayan varlığı – kendi içinde geçmişin saf virtüel ontolojisini beraberinde getirir.⁴²

Geçmiş yalnızca edimselleşerek psikolojik bellekte şimdi haline gelir, şimdiden yalnızca derece olarak değil doğası itibarıyla da farklılaşır. Saf bellek şimdinin geçip gitmesini koşullandırırken, duyu-motor alışkanlıklar saf anıların şimdide cisimleşmesinin aracını sunar. Şimdideki algı, anımsamanın ayrımları dahil edeceği benzeşimleri soyutlar. Saf bellek, bilinçdışı anıları sağlarken, bunlar duyu-motor bağlantıda şimdi ve etkin hale gelirler. Duyu-motor alışkanlıklar geçmiş deneyimleri eylem halindeyken kullanır, ama yalnızca saf bellek bunun imgesini sunabilir. Sadece eylem halinde olan varlıklar olsaydık, şimdideki durumlara sırf geçmişteki durumlara benzerliklerinden yola çıkarak alışkanlıkla tepki veren dürtüsel yaratıklar olurduk. Sadece bellekte yaşıyor olsaydık da, bütünüyle geçmişte yaşayan, geçmişin kendine özgü bütün farklılıklarını aynı anda anımsayabilen ama asla eyleme geçmeyen hayalperestler olurduk. Oysa hiçbir zaman bunlardan yalnızca birinde yaşamıyoruz.⁴³

42 Bergson 1988: 133-134, 148-149; 1968: 87; Deleuze, *a.g.e.*: 54-56. Zamanın geçişinin ve yönünün izahında izlere başvuran çalışmalar için, bkz. Smart 1963 ve Mellor 1981: 168-171.

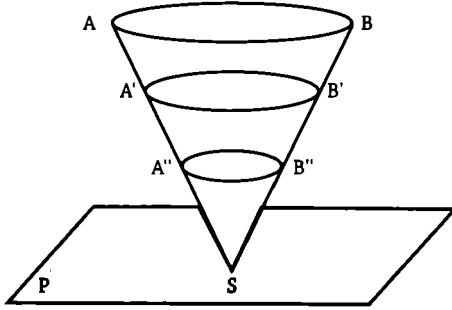
43 Bergson 1988: 151-155.

Geçmiş ve gelecek esasen yaşanan şimdide bir-arada-var-olur. Geçmiş şimdiden, bir zamanı endeksleyip, bu noktayı önce ve sonra ilişkilerinin arasına yerleştirerek ayırt etmek yetmez. Bu, geçmiş geçmişte olduğu şimdi ile geçmiş olduğu şimdi arasında sıkıştırmak demektir, öyle ki bu durumda geçmişe ait olan her şey çoktan şimdi olacak ve geçmiş olduğu şimdiden önce meydana gelecektir. Böylece geçmiş, endekslenmiş olan şimdiden sadece derece olarak farklılaşan başka bir şimdiden ibaret hale gelecektir. Bergson, geçmiş bir dizi şimdiden hareketle yeniden oluşturma'nın ayartısına kapılmamak gerektiği konusunda sürekli uyarır. Buradaki hata, geçmişin yalnızca şimdideki pratik ihtiyaçlara uyum sağlamak yoluyla edimselleştirilebilmesinden kaynaklanır. Oysa geçmiş virtüeldir; şimdinin geçebilmesi için zorunlu olan saf koşuldur. Şimdinin geçmesi için, bunu daha şimdiden yapabilmesi gerekir. Art arda gelen şimdiler yoktur, yeni bir şimdi ancak eski şimdinin geçmesiyle aynı anda ortaya çıkabilir. Şimdi, tüm şimdileri içeren bir geçmişle bir-arada-var-olarak sürekli geçer.⁴⁴

Bergson şimdi ile geçmişin bu bir-arada-varoluşunu, tepe noktası (S) bir düzlemle (P) birleşen bir koni (SAB) biçiminde gösterir (bkz. Şekil 8). Koni, süren ve şimdi ile bir-arada-var-olan geçmişin bütünlüğünü temsil eder. S geçmekte olan şimdiyi, geçmişin konisinin P düzlemi birleştiği yer ise evrenin S noktasının görüş açısından temsilini gösterir. Duyu-motor bağlantısının şimdideki algısı S'yi merkez alır, böylece P'ye ait olan beden imgesi ve geçmişten çağırılan anıimgeler S'de yoğunlaşır. S, P'den başlayan eylemlerin, beden imgesine çarpıp buradan kendisine geri döndüğü noktadır. Taban (AB), anımsamaların bütünlüğünü gösterir. S ve P sürekli ilerlerken AB tabanı hareketsiz kalır. Dolayısıyla P

44 A.g.e.; Bergson 1975: 157-160. Bu, bir kez daha, *durée*'nin McTaggart'ın A-dizisi gibi tanımlanamayacağını gösterir.

üzerindeki S noktasını merkez alan duyu-motor bağlantısını alışkanlık yönetir, onunla bir-arada-var-olan saf bellek ise, eyleme kılavuzluk edebilecek geçmiş anımsamaları sunar.⁴⁵



Şekil 8 Evrenin temsil düzlemiyle bir-arada-var-olan geçmiş gösteren SAB konisi

Kaynak: Bergson 1988: 162

S noktasında algılar kendilerini uygun tepkilere doğru devam ettirir. Algı kendi durumundan faydalı olan ne varsa onu çekip çıkarır ve gelecekte kullanmak üzere alışkanlık olarak korur. Algının odağı saf algıya ne kadar yakınsa, alışkanlık da tekrar eden unsurları o kadar çok birleştirebilir. Öte yandan anımsama, geçmiş duyu-motor bağlantıya dahil eder. Bu yolla, geçmiş olayların çokluğunu, eylem için gerekli olanları seçen algıyla birleştirir. Fakat anımsama, S'deki eylemin gereklerinden koparsa, geçmişin bir parçası üstünde diğerine nazaran daha fazla düşünmesi gerekmez. Dolayısıyla anımsama, geçmişin bütünlüğüne doğru (AB) genişler ve şimdiki duruma herhangi bir anı eşlik edebilir. Bilinç, motor tepkilerle uyaranlara yanıt vererek kendini edimsel şimdiye ne kadar

45 A.g.e.

fazla bağlarsa, S noktasına da o kadar fazla yoğunlaşır. Kendini eylemden ne kadar koparırsa, geçmişteki kesin ve açık imgeler çokluğunun üzerinde (AB) o kadar fazla yayılır. (Tamen farklılaşmış olan virtüel çokluklar, dalga formlarının üst üste binmesi gibi, birleşmeden bir-arada-var-olurlar.⁴⁶)

Bilinç, asla tam olarak erişilemeyen bu iki uç arasında durmaksızın salınır. Bu salınım, bilinç genişledikçe ve geçmiş şimdiye dahil olmak için daha fazla zorladıkça S'den AB'ye, bilinç yaşamın ihtiyaçlarını karşılamak üzere sıkıştıkça da AB'den S'ye bir devre oluşturur. S ile AB arasında, farklı genişleme-sıkışma düzeylerinde, A'B', A", B" gibi geçmişin bütünlüğünün sınırsız sayıda virtüel tekrarı olabilir (bkz. Şekil 8). Bilinç, kendi içeriğini bu çifte akım içinde genişletir veya daraltır, ama bellek ne kadar sıkışmış olursa olsun geçmişin bütünü şimdiyle bir-arada-var-olur. Anımsama genel olarak geçmişe, sonra da şu ya da bu düzeyde sıkışmış bir biçimde bütün bir geçmişi içeren belli bir düzeye sığar. Geçmişin bütün aşamalarında, tüm anılar parlayan noktalar gibi birtakım baskın anılar etrafında toplanır. Bellek genişledikçe baskın anılar çoğalır. Bu belirgin noktaların sayısı ne kadar artarsa geçmiş düzeyi de o kadar az sıkışır. Anımsama, ihtiyaç duyduğu anıları etrafında konumlandıracağı bu parlayan noktaları araştırmasına izin verecek kadar genişlemiş bir düzeye sığar. Saf geçmiş, ancak anımsama kendisine uygun koşulları, kullanışlı baskın anıları geçmişin sıçramış olduğu bölgesinde bulunduğu, psikolojik olarak edimselleşir.⁴⁷

Durée ve ontoloji

Edimselleşme, yeniliklerin sürekli yaratımının dağılımını gerçekleştirir. Bu süreç Yeni Platonculuktaki türümle benzerlikler taşısa da, varlığın olanakları bunların edimsel-

46 Bergson 1968: 69-70.

47 Bergson 1988: 103-105, 161-172.

liklerinden önce gelmediği gibi, varlık zaman içinde belirirken daha düşük bir düzeye de inmez. Virtüel olan, hiçbir kayba uğramadan kendini edimselleştiren zamansal bir oluşturdur. Bergson'a göre, *durée* form ve maddeye nazaran ontolojik bir önceliğe sahiptir. *Durée*, edimselleşen virtüele dayanır. Virtüel bütünde iç içe geçen farklar, doğa farklarına tekabül eden ıraksayan çizgiler oluşturarak ve belli düzeylerde çarpıcı noktaları somutlaştırarak edimselleşirler.⁴⁸ Virtüel bütünde ayrıştırılamayan farklar, edimselleşirken ayrışır. Virtüel bütün, bu çizgiler boyunca ortaya çıksa da, virtüelin edimselleşmeleri ne kendisine benzer ne de ona benzetilebilir. Burada hiçbir benzerlik yoktur, zira benzerlikleri ve olanakları yaratan edimselleşmenin kendisidir. Edimsel şeyler, benzer edimselleşme çizgileri tarafından üretilmiş olmaları gerekmeksizin birbirlerine benzeyebilirler.⁴⁹

Virtüel eğilimler, çevirme ve dönüş hareketleriyle kendi edimselleşme çizgilerini yaratırlar. Çevirme hareketinde, bütün bir geçmiş düzeyi şimdiyle bölünmeden kaynaşır; şimdiki deneyimle karşılıklı olarak karışır. Bu kaynaşma, ontolojik geçmişin bir düzeyini psikolojik bir imgeye çevirir, ama koninin diğer düzeylerinden geçmez. Geçmişin belli bir düzeyi şimdiyle kaynaşarak bir anı-imeye çevrilirken, anımsama şimdiye yönelerek, uygulamaya konabilecek en kullanışlı veçhesini sunar. Bu dönüş anı imgelerini yönlendirerek, geçmişten gelen yararlı ayrımları şimdiye doğru genişletir. Buna cevaben şimdideki algı da, çevirmeyi ve dönüşü birbiriyle uyumlaştırarak, bu imgeler üzerinde etki eder. Dahası, edimselleşme belleğin de buna dahil olmasını gerektirir. Bedenin yararlı hareketleri ve tutumları, işe yara-

48 Örneğin, farklı edimselleşme çizgilerinin benzer organlar ürettiği yaratıcı evrimde (Bergson 1944: 60-62).

49 *Durée*'nin ontolojisi için, bkz. Bergson 1944: 12-14; 1955: 45-46; 1965:44-51. Türem hakkında, bkz. bu kitapta IV. bölüm ve Bergson 1968: 87, 110, 123-124.

maz anıları filtreleyerek bu imgeleri kendi alışkanlıklarına uyumlu hale getirir. Böylece hem geçmiş hem de şimdi, geçmişin yeni bir şimdi tarafından cisimleştirildiği ve yerinden edildiği edimselleşmelere dahil olur.⁵⁰

Bilinç açılımını bu şekilde gösterse de, edimselleşme öznel değildir – şeylerin açılımı ontolojik *durée*'de gerçekleşmelidir. Zaman eyler, geciktirir ve detaylandırır; herhangi bir şey akıp gitmezken zaman akar. Zaman, farkları edimselleştiren, genişleme ve sıkışmanın bir-arada-var-olan düzeylerinde geçmişin varlığını sürdürmesini sağlayan, şeylerin belirlenimsizliğidir. Kendi *durée*'mizin sezgisiyle diğer *durée*'leri de kavrayabilir hale geliriz. Suyu şeker kattığımızda erimesi için beklememiz gerekir. Bergson bu bekleyişin zorunlu oluşunun, bilinçli *durée*'yi bir bütün olarak evrenin *durée*'sine bağladığını söyler. Bilinçte *durée* ve evrendeki *durée* aynı çokluğun veçheleridir. Bergson, ortak duyunun kişisel olmayan evrensel bir zaman hipotezini desteklediğini belirtir. Bu, öncelikle, bütün bilinçlerin aynı *durée*'nin ritmini yaşadıklarını önvarsayar. İkincisi, eğer her bilinç çifti, dışsal bir şeye dair en az bir ortak deneyime sahipse, bunlar bütün evreni kuşatan bir zincir oluşturabilirler. Son olarak da, dışsal şeyler kendilerini algılayan bir bilinç olarak aynı *durée*'ye katıldıkları için, bu bilinçler saf dışı bırakılabilir ve bütün evren kişisel olmayan tek bir evrensel zamana dahil olabilir.⁵¹ Bergson bu sonucu kabul eder, ama bunu doğrulamak ve fiziğin de kendi *durée* anlayışıyla bağdaştığını göstermek için özel görelilik teorisine başvurur.

Özel görelilik teorisi, geniş ve kısa mesafeleri benzer bir şekilde ele alabileceğimiz, yakın ve uzak olayların eşzamanlılığını da aynı şekilde ele alabileceğimiz şeklindeki ortak

50 Bergson 1988: 120, 129-131, 168-169. Bergson (1988: 92-99, 126-128, 174-177).

51 Bergson 1965: 46-47.

duyuya itiraz ediyor görünür. Lorentz dönüşümleri X koordinat sisteminde geçen zamanın X' e göreli olarak hareket eden X' koordinat sisteminde geçen zamandan daha uzun olacağını ortaya koyar.⁵² 1911 yılında fizikçi Langevin bunun, X' sisteminde hareket eden Paul'un X sisteminde hareket eden Peter'den daha geç yaşlanacağı anlamına geldiğini gösterir, zira bu koşulda Paul'un zamanı ve metabolizması Peter'e kıyasla daha yavaş olacaktır. Ama yine de, hangi sistemin sabit, hangisinin hareketli olduğu konusunda bir mutabakat olduğu için, X' sistemini durağan olarak kabul etmek, X' sisteminde geçen zamanın X sisteminde geçen zamandan daha uzun olacağı ve dolayısıyla Paul'un daha çok yaşlanacağı anlamına gelir. Bergson'a göre, özel görelilik teorisi bu farklı hızlara sahip zaman hipotezini desteklemez.⁵³ Bergson, Lorentz dönüşümleri matematiğinin, X ve X' sistemlerinde geçen zamanlar için farklı ölçümler vereceğini kabul eder, ancak bu ölçümlerin daha dikkatli yorumlandığında hipotezi desteklemediğinin görüleceğini öne sürer.

Bergson yalnızca gerçek zamanın algılanabileceğini savunur; algılanamaz olan zaman imgesel, yani sadece sembolik olacaktır. Dahası, zamanın hakiki bir ardışıklık olabilmesi için bellek veya bilinç gibi bir şeyin önce ile sonrayı birleştirmesi gerekir. Fizikçiler zamanı ölçebilmek için algılanan zamanın yerine bir çizgi koyarlar. Ne var ki bu çizgi-

52 Özel görelilik teorisi için, bkz. bu kitapta X . bölüm, "Ara söz".

Bergson'un görelilik hakkındaki tartışması için, bkz. Bergson 1965.

53 Bu konuların eksiksiz bir şekilde izah edilebilmesi için hızlandırılmış hareketi ele alan genel görelilik teorisinin de hesaba katılması gerekir. Standart fiziki açıklama, zamanların çokluğunu kabul eder, ama Paul'un yaşının Peter ile kıyaslanabileceği ortak bir koordinat düzleminde yer alması için dönmesi, yani hızlanması gerektiğine dayanarak tutarsızlığı reddeder. Fakat bu hızlanmalar Paul'un başlangıç noktasına geri dönebilmesi için koordinat sistemini değiştirmesi gerektiğine işaret eder. Bergson'un bu konular hakkındaki görüşlerine dair bir değerlendirme için, bkz. Capek 1991: 296-323; Gunter 1969: 123-250.

nin zaman olarak adlandırılmasının meşru olabilmesi için, bu yan yana gelişlerin bir ardışıklığa dönüştürülmesi zorunludur. Bergson fizikte kabul edilen iki anın eşzamanlılığının gerçek zamana ait olmadığını, yalnızca sembolik bir soyutlama olduğunu vurgular. Görelilik fiziği, iki saatin soyut, salt niceliksel eşzamanlılığını, bu saatlerin ölçümlerinin hangi durumlarda eşzamanlı olduğunu belirleyen bir uzlaşımına göre ölçer. Böyle soyut bir zaman hiç kimse tarafından yaşanıyor değildir. Paul'un de Peter'in da yaşadığı gerçek zaman değildir bu. Hatta her birinin diğerinin yaşadığını tahayyül ettiği zaman da değildir. Oysa gerçek zaman yaşanmalı veya yaşanabilir bir şey olarak düşünülebilmelidir.

Langevin'in iddiası, gerçek zaman ile teoremin matematiksel sembolizminin zamanını birbirine karıştırmaktan kaynaklanır. Bu sembolizmin, Lorentz'in yaptığı gibi, gerçek fiziksel değişimleri temsil ettiği veya Einstein'ın yaptığı gibi, uzak olayların eşzamanlılığını ölçmeye yarayan bir uzlaşım sağladığı kabul edilebilir. Bergson, ilk seçeneği deneyimle tutarsız olduğu için reddeder. Deneyim yalnızca gerçek *durée*'yi, yani sembolik soyutlamanın bir yan yana geliş olarak ele aldığı niteliksel ardışıklıkları ve bunlar yoluyla da akışların eşzamanlılığını verir. Akışların eşzamanlılığının deneyimlenmesi, geçen zamanı ölçmek için zorunludur, çünkü bir fenomenin saatin hareketiyle aynı anda gerçekleştiğinin gözlenmesi bu iki akışın gözlemcinin akışı tarafından kapsanmasını gerektirir. Bu akışlar yalnızca tek bir zamanın perspektifinden yaşanabilirler. Farklı akışların eşzamanlı olması için, bu akışları bir defada, tek bir bütünde birleşmiş ve çoklu akışlar şeklinde farklılaşmış olarak ele alabilmemiz gerekir. Dolayısıyla fizik, akışların deneyimlenmesine dayandığı için *durée*'yi reddedemez.⁵⁴

İki akışın birleştirilmesi için bir üçüncü akış tarafından kuşatılmış olmaları gerekir. *Durée*, diğer akışları kuşatarak

54 Bergson 1965: 64-66, 70-86. Stebbing de (1936) bu noktayı dile getirir.

bunları eşzamanlı ya da ardışık olacak şekilde bütünleştirir. Bilinç bu bütünleşmenin bir somutlaşmasıdır. Dahası, bilinç düşünüm yoluyla kendini de sınırsızca kuşatır. Bilinç bu sayede açığa çıkar ama sezgi yoluyla erişmeye imkân tanıdığı *durée*'yle aynı şey değildir. *Durée* bir ya da çokta indirgenmez, o kendini kendi edimselleşmesinde açımlayan saf çokluktur. Bu açılım edimselleşme çizgilerinin yaratılmasına dayanır – edimselleşme çizgileri boyunca akışların sonsuzluğuna doğru genişleyen tek bir zaman ama virtüel bir çokluk. Evren tek bir bellek, edimselliğe açılan, sürekli akışta iç içe geçen nitelik ve nicelik olarak, virtüel bir bir-arada-varoluş gibi davranır. *Durée* edimselleşirken anlarını giderek nicelikselleşen bir süreklilik üzerinde yayar, bunların iç içe geçişlerinin gerilimini dağıtarak bir diğerrinin belirmesi için diğerrinin yitip gitmesini sağlar.

Görelilik teorisi Riemann uzayında ortaya konan zamanın bütünü resmeder. Ancak bu bile zamanı tam anlamıyla uzaylaştıramaz, zira iki olay arasındaki uzay-zaman ayrımlarının formülü, uzaysal ve zamansal bileşenler arasındaki niteliksel farkı zamansal bileşenin göstergesiyle gösterir.⁵⁵ Görelilik teorisi zamanı tamamen edimselleşmiş olarak temsil etmek ister. Evreni tamamıyla edimsel, tamamlanmış bir şey olarak alıp, niteliksel çokluğu analiz yoluyla niceliksel çokluğa ayrıştırır. Bu yarı uzaylaştırma, virtüelin açılımını yeniden edimselleşmesine yerleştirerek, Bergsoncu *durée*'yle uyumlu hale gelir. *Durée* sürekli bir oluştur – kendini sürekli olarak edimselleştiren ama asla tam olarak edimselleşmeyen virtüeldir.

55 Bu denklem hakkında, bkz. bu kitapta X. bölüm, "Ara söz". Gösterge-
deki fark için, bkz. Mellor, *a.g.e.*: 69.

XIV. ZAMAN-OLUŞ |

Süre inşadır.
Paul Valéry

Gilles Deleuze (1925-1995) Bergson'un zaman yaklaşımına ait birtakım temaları ele alıp daha da geliştirir. Bergson felsefe tarihinde genellikle ayrıksı bir figür olarak kabul edilse de Deleuze onun felsefede nesebi belirsiz bir geleneğe ait olduğunu gösterir.¹ Deleuze, felsefedeki çağdaşlarının temalarına aykırı düşen temalar ortaya atan çeşitli düşünürleri birbirine bağlayan unsurları ele aldığı çalışmalarında, düşünce çizgisinde bir düşünürden diğerine sıçraya sıçraya, bu geleneğin bir soybilimini oluşturur. Deleuze bu soybilim girişimini bir bakıma zamana ilişkin transandantal problemlere getirdiği yak-

1 Nesebi belirsiz bu çizgi, soyadı olmayan ve dolayısıyla birbirinden görünüşte ayrı duran figürleri birbirine bağlayan bir soybilim çizgisidir. Deleuze, zaman üstüne tartışmasında Stoacıların, Duns Scotus'un, Spinoza'nın, Nietzsche'nin ve elbette Bergson'un belli temalarını, bu ana soy çizgisine bağlı olmayan Epikürosçuların, Leibniz'in ve Kant'ın içgörülerıyla birleştirir.

laşım ile güçlendirir ve geliştirir. Bu açıdan Deleuze, bu geleneğin içgörülerini ileri taşıyarak, zamanın transandantal rolünü, transandantal saha kavramını gerek Kant'tan gerekse fenomenolojiden farklı bir şekilde ele alan bir çeşit ampirizm içinde yeniden konumlandırır. Bu müdahale, yirminci yüzyılın üç felsefi geleneğinin zaman kavrayışları arasında birtakım karmaşık bağlantılar olduğunu gösterecektir.

Birinci ve ikinci zaman sentezleri

Deleuze açısından sorun zamanın A- veya B-dizilerinden oluşup oluşmadığı değildir. Şimdi ve geçmiş, her ikisi de B-ilişkileri barındırır, ama kendileri ne A- ne de B-dizilerinden oluşur. Deleuze geçmiş, şimdi ve gelecekte bahsettiğinde bile, bu terimler anlara, hatta anların gösterimlerine değil, sentezlere karşılık gelir. Husserl pasif sentezlerin transandantal fonksiyonunu görmüş, ama zamansal akışı yönelimsel olarak kurulan bir şey olarak ele almıştı. Husserl'e göre, pasif sentezler özdeşleştirici ve ayırt edici sentezden oluşuyordu ve bu sentezler her türlü vazetme karşısında nötrdü,² fakat ne derece üretici oldukları da bir o kadar belirsizdi. Mutlak bilinç, zaman akışını deneyimde, zamansal evreleri düzenleyen ve içeriklerini tekilleştiren sentezler aracılığıyla kurduğundan dolayı, zaman öznelliğe dayalıydı. Deleuze zamanın, transandantal veya içkin, hangi kisveye bürünmüş olursa olsun öznelliğe dayandığı fikrine katılmaz. Transandantal sahanın özne biçimine sahip olduğunu reddetmekle birlikte, herhangi bir ampirizmin transandantal sahanın sentetik işlevini yerine getiren hem nötr hem de üretici bir şeyi tanıması gerektiğini kabul eder. Deleuze'un ampirizmi, bütün bütünlükler ve birlikler de dahil olmak üzere, soyut olanın daima çokluklar olan şey durumlarıyla nasıl açıklanabileceğini sorar. Bu ampirizm yeni

2 Husserl 1982: 287.

olanın üretim koşullarını keşfetmeye çalışır.³ Bu yüzden de, zamanın kuruluşunu açıklarken nihayetinde, ne öznenin birliğine ne sınırlamalara ne de öznenin dayattığı düzenlemelere başvurabilir. Zaman problemi, daha ziyade, yeni olanın içinde üretildiği, her türlü öznelikten önce gelen ve öznenin de içinde üretildiği bir Olay olarak zamanın üretimiyle ilgilidir.

Birinci zaman sentezi, ardışık anları geçmiş ve gelecek şeklinde birbirine bağlayarak yaşanan şimdii üretir. Zaman sadece anların art arda gelişi olarak kurulamaz. Eğer böyle olsaydı, zamanın bir andan diğerine devam edemeyip her an yeniden başlaması gerekirdi. Ayrıca anlar soyuttur. Her bir an, kendisinden sonra gelenlerle bağlantılı olması gereken tekil bir unsurun ortaya çıkışını gösterir. Bağlayıcı sentez, bağımsız unsurları tek bir zaman içinde bağlayan, bir unsur ortaya çıktığında diğerini tutan, büzülüp gevşeyebilen bir kuvvettir. Önce gelen anları tutup sıkıştırarak bir geçmiş, bu aynı sıkıştırma sonra gelen unsurlara doğru açıldığı ve bunları kendine mal etmeye devam ettiği için de bir gelecek oluşturur. Geçmişten geleceğe giden düzen, eylemin tikel olandan genel olana, edimsel olandan olanaklı olana doğru giden düzenidir. Dolayısıyla bu sürekli sentez, tikel geçmiş anları içeren ama geleceğe açıldığı ölçüde genel de olan yaşanan bir şimdi üretir. Buna karşın, unsurlar geçmiş veya gelecek statülerini bağımsız bir şekilde değil, aralarındaki bağlantıyı kuran sentezin bir sonucu olarak edinirler. Geçmiş ve gelecek, bu unsurları bağlayan yaşanan şimdinin veçheleridir.

Birinci zaman sentezi, ardışık unsurları geçmiş ile gelecek arasındaki farkı çekip çıkararak kaynaştırma işlevi görür ve böylece görünüşte benzer olan unsurların tekrarını

3 Deleuze 1991: 108-109; 1990: 98-99, 105-106; Deleuze ve Parnet 1987: vii-viii.

üretir. Büsbütün özdeş anların bir tekrarı olmaz, zira böyle olsaydı, hiçbirini diğerinden ayırt edilemezdi. Tekrarları birbirinden ayırt eden bir fark olmalıdır, ama sentez bu farkı çekip çıkararak onları sürekli bir homojen dizi içinde birbirine bağlar. Bir an diğer bir ana, ancak her bir unsura içkin olan simetrisiz bir farktan doğan diferansiyel bir yer değiş-tirmeyle geçebildiği halde, bu böyledir.⁴

Bağlayıcı sentez, düşünöme ve belleğe öncel, unsurları çeşitli düzeylerde birbirine bağlayan, zamanın pasif bir sentezidir. Organik sentezler, duyum seviyesinin altında, organik unsurları bağlar; sözgeliimi, sıkışma ve genleşmeyi kasların, hücrelerin ve sinirlerin hareketlerinin geçmişi ve geleceği olarak kaynaştırır. Başka örneklerde, diğer organik sentezler organizmaları hücre kalıtımının geçmişi ve organik ihtiyacın geleceği şeklinde kaynaştırırken, duyusal sentezler temel uyarımları sonraki sentezlerin art arda ama başka bir düzeyde ilişkilendirdiği duyumsanan nitelikler şeklinde birbirine bağlar. Her bağlantı yaşanan bir şimdi üretse de bağlayıcı sentez ne düşünömlöyen bir öznenen ne de zihnin bir etkinliğinden kaynaklanır. Aksine, eylemleri ve etkin öznelöri olanaklı kılan, tekrar eden unsurların yaşanan bir şimdi olarak kaynaştırılmasıdır, öyle ki onlara ardışık şimdiler arasında, yaşanan şimdi içinde bir temel sunan bizzat bu kaynaşmadır.⁵

Birinci sentez geçmişi gelecekten ayırır ve bunları birbirine bağlar; yaşanan şimdi için bir temel sunar ama onu açıklamaz, zira birinci sentezin kurduğı yaşanan şimdi de gelip geçer. Bu geçiş, önceki şimdileri mevcut şimdiye bağlayan ardışık düzenin ötesine geçer. Çünkü şimdi, zamanla eşuzanımlıymış gibi kendi kendine geçemez. Yaşanan şimdi ancak anların sonsuz bir ardışıklığı olarak zamanla eşuza-

4 Deleuze 1994: 19-20.

5 A.g.e.: 70-79.

nımlı olabilir, ama anlar da ancak soyut oldukları takdirde sonsuzca yayılabilir. Birinci sentezde sıkıştırılan unsurlar, yayılımı değişebilen sınırlı bir şimdi oluşturlar. Bu sıkışmalar, hem yaşanan şimdiyi kurarlar hem de bu yaşanan şimdide onların da geçmeleri gerekir. Yaşanan şimdide, fenomenolojik bilinç ve temsilin veçhelerinden oluşan aktif bir sentez, pasif senteze ve onu üreten bağlantılı düzene dayanır. Çünkü birinci sentez bütün şimdileri olanaklı kılar. Aktif sentez şimdiyi ve önceki şimdileri zaman-ıçer bir şekilde kurar. Bu ise, yaşanan şimdinin ardışıklık çizgisinden farklı bir boyutu, yani her şimdinin kendi üzerine dönebildiği ve önceki şimdileri temsil edebildiği bir boyutu içermesini gerektirir. Bu boyut yönelimselliği akla getirir. Yaşanan şimdi önceki tikel şimdileri tutar; fakat bu şimdinin geçebilmesi için de, mevcut ve önceki şimdileri, yaşanan şimdide sıkıştırılan ve tutulan belirli bir geçmişe değil, genel olarak geçmişe ait bir biçimde yeniden üretmesi ve temsil etmesi gerekir. Bu görüş, Husserl'in geri yönelim ile yeniden üretim arasında öngördüğü ayrımı akla getirirse de, temeli yönelimselliğe dayanmaz, aksine yönelimselliği temellendiren odur.⁶

O halde birinci zaman sentezi zamanda gerçekleşir. Böyle olduğu için de, bunun gerçekleştiği başka bir zaman, genel olarak bir geçmiş de olmalıdır. Genel olarak geçmiş ile yaşanan şimdi arasında bir doğa farkı vardır. Yaşanan şimdide şimdi, daha sonra önceki bir şimdi haline gelecek bir an değildir. Hem kendini hem de önceki şimdileri geçip gidiyor olarak temsil eden odur. Bu geçişi temsil eden aktif sentez, şimdileri kendi içine gömerek, onlara birinci zaman sentezinde üretilen çizgiyi dik kesen bir boyuttan gönderme yapar. Dolayısıyla, aktif sentez, yani bilinç, birinci sentezi koşul olarak gerektirmekle birlikte, saf bir apriori geçmiş

6 Bkz. bu kitapta XI. bölüm, "Anımsama ve zaman bilinci" başlığı; Deleuze 1994: 79-80.

kuran ikinci sentez tarafından olanaklı hale getirilmek zorundadır, dolayısıyla onu da koşul olarak gerektirir.⁷ Bu geçmiş önceki bir şimdi değil, şimdiyi ve önceki şimdileri temsil etmeyi olanaklı hale getiren boyuttur. Bu geçmiş, tikel şimdilerin kendilerini koruduğu, böylece onlara odaklanmanın ve onları mevcut şimdide temsil etmenin olanaklı hale geldiği genel bir bölge oluşturur. Sonuç olarak, saf geçmiş, yaşanan şimdiyi kuran herhangi bir temsilin zorunlu bir olanaklılık koşuldur koşuludur ve yalnızca birinci sentezden, şimdiden ya da anları yaşanan şimdide endeksleyen herhangi bir temsilden türetilemez. O halde bu saf geçmiş, mevcut ve önceki şimdilerin korunmasını ve temsilini koşullandıran ikinci sentez tarafından kurulmalıdır.

İkinci pasif sentez, zamanda saf bir apriori geçmiş oluşturur. Bu sentez, saf geçmişin neden kendine özgü bir varlığa sahip olması ve asla şimdi olmamış olsa bile neden şimdiyle eşzamanlı ve eşzanımlı olması gerektiğini gösteren kurucu paradokslarla işleyen transandantal bir sentezdir.⁸ Şimdi, sırf yeni bir şimdi ortaya çıktığı için geçemez. Şimdinin geçebilmesi için geçmiş olarak kurulması gerekir ve geçmiş olarak kurulması için de, daha önce şimdi olduğunda geçmiş olarak kurulmuş olması gerekir. Çünkü geçmiş olan her şey çoktan kurulmuştur. O halde geçmiş, geçmişte olduğu şimdiyle eşzamanlı olmalıdır. Her şimdinin neden geçmesi gerektiğini buradan da anlayabiliriz; her şimdi şimdi olduğunda çoktan geçmiştir. Bu paradoks başka bir paradoksa yol açar: Geçmiş, kendisine göre geçmiş olduğu her yeni şimdiyle bir-arada-var-olur. Çünkü, eğer her şimdi şimdi olduğunda çoktan geçmiş ise, geçmiş tek bir şimdide ola-

7 Dolayısıyla, zamanın üçü pasif ve biri de bu pasif sentezlerin ürettiği bilincin aktif sentezi olmak üzere dört sentezi vardır.

8 Deleuze bu paradoksları Bergson'dan alır. (bkz. bu kitapta XIII. bölüm, "Virtüel bir-arada-varoluş" başlığı).

maz ve her yeni şimdiyle bir-arada-var-olur.⁹ Bu paradokslar McTaggart'ın paradokslarından köklü bir şekilde farklıdır, çünkü bunlar geçmiş ve şimdiyi tek bir dizi içindeki benzer belirlenimler olarak ele almazlar, ve dolayısıyla, bu kurucu paradokslara ancak üçüncü bir zaman senteziyle dahil olan geleceği de. Üstelik bu paradokslar, bilincin etkinliğini ve temsilin koşullarını üreten sentezler şeklinde işlev görürler.

Saf geçmiş ne önceki bir şimdi ne de mevcut bir şimdidir; yaşanan şimdide öncelik ve sonralık ilişkileri içinde bulunmaz. Saf geçmiş, asla yaşanan şimdideki ardışık şimdilerden biri olmamıştır. Daha ziyade, saf geçmiş bu ardışıklığın her bir üyesinin önvarsayımdır ve her yeni şimdiyi çağıran ve geçişini temellendiren genel bir koşuldur. Sonuç olarak, saf geçmiş bir zamanlar dizisinin parçasından ziyade, bütün bir zamanın sentezidir. Saf geçmiş ne ortaya çıkar ne de geçer; o tüm tikel zamanları içerir, yaşanan şimdinin dışında, bütün bir zamanın kendisi, her şimdiyle bir-arada-var-olan bütün bir geçmiştir.¹⁰ Birinci sentez açısından bakıldığında yalnızca yaşanan şimdi vardır ve bunun dışında kalan herhangi bir geçmiş var olamaz. İkinci sentez açısından bakıldığında, yaşanan şimdi apriori olarak kendisinin dışındadır ve olmuş olmaksızın, oluş halindedir. Geçmiş, önceki şimdilere öncel ama yine de onlarda var olan ve her yeni şimdide varlığını sürdüren bir koşul olarak, hâlihazırda kendinde var olmaktadır.

Yaşanan şimdi, geçmişi hâlihazırda gerçek olan, edimsel gerçekliği olmaksızın kendini sürdüren bir şey olarak önvar-sayar. Buna göre, saf geçmişin varlık kipi virtüeldir; varlığı her şimdinin bir koşuludur. Yaşanan şimdinin ona ait olmayan bir önvarsayımı olarak, virtüel geçmişin kendine özgü bir gerçekliği, ideal olan ama psikolojik olmayan bir varlığı

9 Deleuze 1994: 81-82.

10 Parçalar ve bütünler hakkında, bkz. bu kitapta XIII. bölüm, "Virtüel bir-arada-varoluş" başlığı.

vardır. Deleuze bu ideal varlık kipini tanımlarken Proust'a başvurur: Virtüel olan "edimsel olmaksızın gerçek, soyut olmaksızın idealdir."¹¹ Geçmiş, virtüel olduğu ölçüde bütün zamanı kapsar ancak bu bütün herhangi bir anlar veya unsurlar kümesinden temelden farklıdır. Unsurları ne kadar çeşitli olursa olsun bir küme daima göreceli olarak kapalı bir bütünlüktür. Yine de her küme daha büyük bir kümeye bağlanabilir ve bu bağlantılar virtüel olarak sonsuza gidebilir. Bütün, bir küme değil, her kümeyi daha kapsayıcı başka kümeler açan şeydir. Bir kümeyi diğerine doğru genişleterek geçişi sağlayan, bizzat bütündür.¹² Virtüel geçmişin şimdinin geçmesini nasıl sağladığı buradan da anlaşılabilir. Virtüel geçmiş, her şimdiyle eşzamanlı olarak var olan geçmişin bütünü olduğu için, şimdilerin her kümesini yeni bir şimdiye açar. Ayrıca geçmişin bütünü de -kendisinden sürekli farklılaştığından dolayı- açık olduğu için, zamanın geri döndürülemezliğini olanaklı kılan da odur.

Birinci ve ikinci pasif sentezler Bergson'un koni ve düzlem örneğini,¹³ bunların işlemlerini ve şimdinin karmaşık doğasını ayırt ederek daha da geliştirir. Birinci sentez ardışık bağımsız unsurları veya anları sıkıştırır, böylece şimdi bunların en yoğunlaşmış hallerinden oluşur. Bu sentez, ampirik şimdiler arasında edimsel ardışıklık, eşzamanlılık, bitişiklik, benzerlik ve nedensellik ilişkileri kurarak bir dizi oluşturur. İkinci sentez, ampirik şimdinin ötesine apriori geçmişe giderek, her şimdiyle bir-arada-var-olan geçmişin bütünüdür. Tüm farklar virtüel geçmişte farklı sıkışma ve gevşeme düzeylerinde bir-arada-var-olur. Birinci sentez ardışık unsurlardan farkı çekip çıkarırken ikinci sentez şim-

11 A.g.e.: 208; ayrıca bkz. Deleuze 1988: 96.

12 Deleuze 1986a:16-17; 1995: 55. Bu, Bergson'un niceliksel ile niteliksel fark arasında yaptığı ayrımı dayanır (bkz. bu kitapta XIII. bölüm, "Saf çokluklar" başlığı).

13 Bkz. bu kitapta XIII. bölüm, "Virtüel bir-arada-varoluş" başlığı.

diye diferansiyel bir bütün düzeyini dahil eder. Birinci senteze göre şimdi, ardışık unsurları birbirine bağlar ve geçmiş tek bir sürekli dizi şeklinde yayılırken, ikinci senteze göre şimdi, geçmişin bir-arada-var-olan çoklu düzeylerinin en sıkıştırılmış derecesini içerir.

Üçüncü zaman sentezi

Şimdi, hem ardışık şimdilerin yaşanan şimdide sıkışmasını hem de geçmişin en sıkıştırılmış düzeyini içerdiğinden, ikili bir yapıdadır, aynı anda hem edimsel hem de virtüel, hem şimdi hem de geçmiş, hem maddi hem de idealdir. Bu ikili yapı Deleuze'un zaman kristali adını verdiği şeyde ortaya çıkar. Virtüel ve edimsel, bu kristalin iki ayrı yanını oluşturur. Edimsel ve virtüel, bu kristalde sürekli etkileşim halinde birbirinin yerini alarak, kristalin bu iki yanının ayırt edilememesine yol açar. Kristal-imgeler bu tür bir ayırt etmenin olanaksız olduğu durumlarda, nesnel bir belirlenimsizlik bölgesinden kaynaklanan nesnel bir yanılsamada var olurlar. Aynada gördüğümüz görüntünün bir şey mi yoksa bu şeyin imgesi mi olduğuna karar vermek bunun bir örneği olarak alınabilir. Aynada görünmeyen şeyler erişilmez olsalardı, şeyleri imgelerinden ayırt edemezdik. İmge edimsel şeye nazaran virtüeldir, ama yalnızca aynada görülen şey edimsel imgeye nazaran virtüeldir. Ya edimsel olan görünür ve virtüel olan başka bir yere referans verir ya da tam tersi olur. İmgenin dışındaki koşullara erişilemediği takdirde, neyin açık neyin karanlık olduğu daima muğlak kalır.

Şimdinin edimsel mi virtüel mi olduğuna ancak kristalin dışından, şimdinin dışından, tamamen geçmişin bütününe veya önceki şimdilere referansla karar verilebilir. Ama şimdi ikili bir yapıdadır. Her şimdi hem genel olarak geçmişe hem de önceki şimdilere gönderilir; kristal hem önceki şimdilere doğru yayılır hem de geçmişin daha gevşek düzeyle-

rine doğru genişler. Dolayısıyla, kristalde edimsel olanla virtüel olanın ayırt edilemezliği devam eder. Virtüel geçmiş kendi tikel şimdisine aynadaki bir yansıma gibi tekabül eder, ama edimsel şimdi de kendi virtüel geçmişine yansımanın kendisi gibi tekabül eder. Her ikisinin de birbirinin rolüne üstlenmesi, aralarındaki ayrımı ortadan kaldırmasa da, sadece birinin şimdiye atfedilmesini olanaksız kılar. Kristalin nesnel yapısı içinde bunlar hem ayrı hem ayırt edilemez olmayı sürdürürler.¹⁴

Şimdi hem edimsel şimdiyi hem de virtüel geçmişi içerdiğinden dolayı, edimsel şimdi geçip giderken virtüel geçmişin kendinde muhafaza edilmesini sağlayacak şekilde, şimdinin yarıldığı bir işlemin gerçekleşmesi gerekir. Bu işlem, kristalde gerçekleşen, etkileri kristal-imgede algılanabilir olan üçüncü zaman sentezine karşılık gelir. Bu yarılma en temel zaman sentezidir, çünkü diğer iki sentezi farklılaştırır. Üçüncü sentez geçmişi, şimdisinin sonraki şimdi tarafından yerinden edilişiyle aynı anda kurar. Zaman, birisi şimdinin geçmesini sağlayacak şekilde geleceğe dönük olarak, diğeri daha önce olduğu şimdiyle tamamen bir-arada-var-olan geçmişe dönük olarak, iki heterojen simetrisiz yayılma ayrılır. O halde, diğer iki sentezi üçüncü sentez üretir. Zaman esas olarak bu yarılmaya, edimsel ile virtüel arasındaki bu dengesizliğe, bunların birbirini yerinden etmesine ve eşdeğerliliklerinin olanaksızlığına dayanır.

Deleuze bu üçüncü sentezle, ilk iki Bergsoncu sentezi Nietzscheci ebedi dönüşte temellendirerek, transandantal probleme ampirist bir çözüm getirir. Aktif sentezde temsil edilen zaman deneyimimiz, şimdilerin ardışıklığının geçişinin deneyimidir. Birinci ve ikinci pasif sentez bunun koşullarını verir. Bağlayıcı sentez bu şimdileri yaşanan şimdi de birbirine bağlar ve bir-arada-var-olan geçmiş düzeylerin

14 Deleuze 1989: 69-83.

birleştirici sentezi, aktif senteze geçişi temsil edebileceği bir boyut katarak, şimdinin geçmesini sağlar. Peki geçmiş eğer hiçbir etkililiği yoksa nasıl oluyor da şimdinin geçmesini sağlayabiliyor? Üçüncü sentez, kendisi pasif bir sentez olsa da yaptığı işlem aktif sentezde üretilen bilincin etkinliğini temellendirdiği için, ayırıcı ve üreticidir. Virtüel olanı edimsel olandan ayırır ve böylelikle geçmişin açık kalmasını, şimdinin yeni olanın üretiminde geçmesini sağlar. Üstelik, bunu şimdinin kendisinde yaparak, virtüel geçmişin ideal gerçekliğinin nasıl olup da deneyime ait olabildiğini gösterir. Birinci sentez şimdiyi, ikinci sentez geçmişini kurarken, üçüncü sentez virtüel olanı edimsel olandan ayırıp yeni olanı üreterek ve şimdinin geçmesini sağlayarak geleceği kurar. Üçüncü sentez, her anda yeni oluşların meydana gelmesi itibarıyla, Nietzscheci ebedi dönüşü anımsatır.¹⁵ Şimdiki anlar, sürekli edimsel şimdilere ve virtüel geçmişe bölünmesine yol açan gerilimlerden oluşur. Her şimdide yeni olan ortaya çıkar, maddenin derinlerindeki kalp atışı geçmiş ve gelecek zamana yayılır.

Şimdiden geçmişe ve geleceğe doğru gerçekleşen oluşlar, Stoacı iki zaman okumasını akla getirir.¹⁶ Bunlardan ilki zamanı Khronos olarak, bütünüyle şimdi olan cisimli bir zaman olarak okur. Bu anlamda yalnızca şimdinin var olduğunu söyleriz. Cisimlerin ve şey durumlarının maddi evreninde cisimler, nedenlerin birliği içinde, birbirlerine karışır ve nüfuz ederler. Meydana gelen her şey, yaşanan şimdide meydana gelir. Aktif sentezde (ve zamanın pragmatik analizinin de gösterdiği üzere) eylem, eylemden tutkulara giden yönü ve eylemlerle tutkuların ölçülebileceği uzanımı tayin ederek, böylece şeylere belli sınırlar koyarak yaşanan şimdide meydana gelir. Bu uzam, şimdileri birbirine bağlayarak geçmiş zamanların

15 Bkz. bu kitapta VIII. bölüm, "Nietzsche: ebedi dönüş" başlığı.

16 Bkz. bu kitapta III. bölüm, "Stoacılar: sürekli zaman" başlığı.

yalnızca önceki şimdilerden oluşmasını sağlayan birinci zaman sentezinin bir sonucudur. Tüm nedenlerin bir birliği, eylem ve tutkuların ilkelerinin bir birliğinden bahsedilebildiği ölçüde, Khronos bu yaşanan şimdiyi evrenin bütününe doğru uzatır. Ama Khronos yaşanan şimdiyi ancak nedenlerin birliğine dair kendi ölçüsünü koyabildiği oranda böyle uzatabilir. Khronos bu ölçüyü ancak bedenlerin karışımındaki nedenler (eylemler ve tutkular) şimdiyi sınırlayabilirse sunabilir. Böyle bir sınırlama, her şiminin veya kozmik şiminin tam olarak aynı şekilde geri dönmesini gerektirir. Çünkü şimdi ancak önceki veya henüz gelecek olan şimdilere ait olan başkaca nedenlere tabi olsaydı farklı olabilirdi, ki bu da onun tüm nedenleri içirme iddiasıyla çelişirdi.

Her şey Khronos'ta aynı anda var olsa da, Khronos ebediyet değil, dinamik ve çoklu bir nedensellik, bir yaşanan şimdidir. Bu yaşanan şimdi çoktan düzenlemiş olmadığı için, mutlak bir şimdiyi kapsamayabilir. Nedenlerin birliği yüzey etkileri doğurur ve Khronos da bunların edimselleşmesini sınırlar. Khronos, bir ölçü sunduğu sürece, bir döngü oluşturur. Yeni olan bir şey ortaya çıktığında, bu yenilik döngüde bir kırılma yaratır ve var olan şiminin birliğini ve ölçüsünü bozan oluşlar ortaya çıkar. Bu kırılmanın bir sonucu olarak, cisimlerin başına gelen olaylar şeklinde, yüzeyde oluşlar belirlir. Olayların cisimlerin derinliklerinden yüzeye çıkması için, oluşların bunların doğasını değiştirmesi, cisimlerdeki ve şey durumlarındaki nedenlerinden doğaca farklı olan saf ideal olaylar haline getirmesi gerekir. Saf oluşlar yüzeye çıkarken geçmişe ve geleceğe doğru ama asla şimdi olmayan yeni bir yönelim edinirler. Geçmiş ve gelecek birbirini dışlamaz, zamanlar arasında birlikte ortaya çıkarlar.¹⁷

Yüzeyde meydana gelen oluşlar, sürekli geçmişe ve geleceğe bölünerek saf olayları kurarlar. Zaman esasen, virtüel

17 Deleuze 1989: 61-65, 164-168.

olanı edimsel olandan ayırıp, aynı anda hem geçmişe hem geleceğe açılan, ideal bir oyuna benzetilebilecek bu sürekli gerçekleşen saf işleminden oluşur. Oyuncuların uyması gereken kuralları koyan sıradan oyunlar, insan etkinliğinin bir parçasıdır. Bu kurallar, yenme ve yenilme olasılıklarını reel ve numerik olarak ayrı olan hamlelere göre dağıtırlar (bu tür dağılımlar pratik yararı veya ahlakı taklit eder). Şans burada sadece belli noktalarda devreye girer. Sıradan oyunlar, analitik işlemlere açık, sabit ihtimallerin kapalı kümeleridir. Bundan farklı olarak, ideal bir oyun, herhangi bir insan etkinliğine öncel bir şekilde, her noktada şansı daha da çeşitlendiren olaylar kurar. Oyun kurallı olmakla birlikte, kurallar oyundan önce var değildir; her hamle ya da oyun kendi kurallarını yaratır. Dolayısıyla hamleler ne reel ne de numerik olarak ayrıdır; yenmelerin ve yenilmelerin bir dağılımını gerçekleştirmez. İdeal oyun edimselliklerin ve olanakların, problemlerin ve soruların ayrıştırıcı senteziyle kurulduğu bir ebedi dönüş, açık bir bütünlük teşkil eder.¹⁸

Stoacı ikinci okuma, zamanı ideal olayların cisimsiz zamanını gösteren Aion olarak ele alır. Aion yalnızca etkileri, eylemlerin ve tutkuların bir sonucu olarak cisimlerin yüzeyinde beliren cisimsiz oluşları içerir. Bu saf etkiler, etkililikten yoksun oldukları için, ne şey durumu ne şeylerin özelliklerine, ne fail ne de maruz kalana karşılık gelen ideal olaylar olarak belirirler. Olaylar şeylerde bulunurlar, ne eyleyen ne de üzerinde eyleyen kayıtsız ideallikler olarak var olurlar. Saf olaylar geçmişe ve geleceğe sonsuzca bölünebilirler, ama asla edimsel olarak şimdi değildirler; aynı anda iki yönde birden hareket ederler. Bu saf oluşlar ne yaşanan şimdide var olduklarından ne de tek bir yönde hareket ettiklerinden, maddi sınırları aşar-

18 A.g.e.: 58-61.

lar ve herhangi bir ölçüye de vurulamazlar.¹⁹ Olaylar ideal bir oyundaki hamleler gibi işlerler. Her olay sonsuzca dallanıp budaklanmış, geçmiş ve gelecek olarak bölünmüş şekilde, ölçülemez bir zamandaki zamanlar arasında meydana gelerek şimdiden kaçıp kurtulur.²⁰

Olaylar maddi nedenlerin etkileri olarak ortaya çıksalar da, Aion'da, yani bütün olayların Olayında birleşmek üzere, bağlanmalarında, birleşmelerinde ve birbirlerinden ayrışmalarında birbirlerinden bağımsız bir şekilde yankılanırlar. Aion zamanın boş formu, tüm değişimlerin değişmez apriori formudur. Aion ideal oyunu oynayarak, şansı sonsuzca çeşitlendirir. Sınırsızlığı sayesinde, olanaklar ve edimsellikler kümelerini sürekli daha büyük başka kümelere açık bırakır. Bu yüzden Aion'un geometrisi geçmişten geleceğe uzanan kesintisiz bir çizgi değildir. Geçmiş ve gelecek, zamanın ampirik belirlenimleri değil, Aion'daki apriori boyutlardır.²¹ Aion geçmişini gelecekte sürekli uzaklaştıracak şekilde, çözümlür, sonsuzca bölünür. Sıfırdan büyük ama birden küçük boyutlu fraktal bir geometriye sahiptir. Aion olayların içinde meydana geldiği ve birbirleriyle iletişime girdiği formdur, başka bir deyişle cisimsiz etkilerin odağıdır. Aion, zamanlar arasındaki bir boşluğu ya da çatlağa, olayların kavranabilir en küçük zamandan daha küçük bir zamanda gerçekleştiği ve birbiriyle iletişime girdiği Olaya dayanır.²²

Aion kavranabilir en küçük zamandan daha küçük bir zamanı kaplar, çünkü yaşanan şimdide ölçülmekten kaç-

19 Platon, evrenin kendinden hem daha yaşlı hem daha genç hale gelmesi dışında, zamanda olamayacağını kabul ettiğinde olayların bu boyutunu da görmüştür (bkz. bu kitapta I. bölüm, "Ebediliğin hareketli imgesi: Platon" başlığı).

20 Aion bu açıdan Epikürosçu *clinamen* kavramına benzerdir (bkz. bu kitapta III. bölüm, "Epikürosçular: zaman-atomlar" başlığı).

21 Deleuze 1994: 89.

22 Bkz. bu kitapta III. bölüm, "Stoacılar: sürekli zaman" başlığı; Deleuze 1990: 5, 58-64, 77, 162-168.

rak, bir şimdi ile başka bir şimdi arasındaki yer değiştirmeyi betimler. Fakat Aion aynı zamanda kavranabilir en büyük zamandan daha büyük bir zamandaki tekil bir olayı da meydana getirir. Çünkü tüm olayları tek bir form içinde kapsaması ve sınırlı şimdinin ölçüsünü aşması bakımından olayların apriori formunu oluşturur. Aion tüm olayları arıdışık bir biçimde kapsar, çünkü geçmiş gelecekte sürekli uzaklaştırır. Ayrıca Aion, zamanlar arasındaki çatlakta tüm olayları kuşattığı için, tüm olayların ona göre eşzamanlı olacağı tekil bir noktadır. Olaylar Aion'da meydana gelir, ama tekil oldukları ve dolayısıyla sınırsız olup sonsuzca bölündükleri için, bunlar Aion'u oluşturmaz veya onu bir boşluğu gelip doldurur gibi doldurmazlar.²³ Her olay tekil bir nokta, ideal oyundaki benzersiz bir hamledir, ama aynı zamanda da saf bir çokluk, tekilliklerin sınırsızca dallanıp budaklanan bir dağılımıdır. İdeal olaylar, sürekli değişen bir dağılımda birleşen tekillik kümeleridir. Aion, yani Olay, tüm olayların iletişim kurduğu tekillik, zamanın boş formudur.

Bu açıdan Aion, olaylar dizisi boyunca sürekli yer değiştiren, diziyi düzenleyen ve sınırsızca dallandırıp budaklandıran tekil bir noktadan oluşur. Düz çizgiyi çizen bu tekil nokta, onun fraktal formunu meydana getirir. Bu nokta, Aion'u Khronos'tan ayıran, zaman kristalindeki ayırt edilemezlik noktasına karşılık gelir. Cisimler ile olaylar arasındaki sınıra yerleşen, zamanların arasına saf şansı dahil rastlantısal bir noktadır. Bu tekillik paradoksal bir unsura, olay dizileri boyunca ve bu diziler arasında sürekli yer değiştirerek bu dizileri birleştiren esas itibarıyla kısmi bir nes-

23 Tekillikler matematiksel olarak fonksiyonun tanımsız olduğu noktalar, örneğin çatallanma ve bükülme noktaları olsalar da, olaylar olarak alındıklarında tekillikler erime, kaynama, yoğunlaşma, çökme gibi kritik noktalarda cisimleşir. Deleuze 1990: 52-53. Tekillikler-olaylar tüm sürekli ölçümleri, bunların metriklerini temellendirerek koşullandırır.

neye dayanır. Biri edimsel ve maddi, diğeri virtüel ve ideal olmak üzere iki simetrisiz kısma sahip olduğundan, bu paradoksal unsur kısmidir, yarılmıştır ve tamamlanmamıştır. Dahası, kendisine göre daima bir dengesizlik halinde olduğundan, kendi özdeşliğini sürekli yerinden ettiğinden dolayı da hem kısmi hem de paradoksaldır. Paradoksal unsur sürekli yer değiştirerek sonsuz ayrıklıklar üretir.²⁴ Farkın ebedi dönüşünü, üçüncü zaman sentezini üreten bir farklılaştırıcı [*differentiator*] olarak işler.²⁵ Paradoksal unsur kısmi olması nedeniyle şimdinin başka bir şimdi tarafından yerinden edilerek geçmesine sebep olabilir. Edimsel şimdiyi bu şimdinin virtüel ikizini üretip aşması sayesinde, her şimdiyi geleceğe açar. O halde üçüncü zaman sentezi diğer iki sentezi de üretir. Bu paradoksal unsur hem virtüel hem de edimsel olduğundan dolayı, geçmiş ve şimdinin eşzamanlılığını ve bir-arada-varoluşunu kurarken, sınırsızca dallanıp budaklanması da edimselleşme çizgileri yaratarak geçmiş gelecekte ayrır. Sürekli yer değiştirmesi, her şimdiyi virtüel ardılına bağlayarak, şimdinin, tam da kendinden önceki şimdiden farkı ebediyen geri döndüğü için, geçmesini sağlar.

Transandantal problem

Paradoksal unsur zamanın en temel sentezini oluşturduğundan dolayı fenomenler üzerinde bir sınır koşulu, yani onların karanlık öncüsü ve transandantal koşuludur. Fakat Deleuze transandantal problemin hem Kantçı ve fenomenolojik yorumunu hem de çözümünü reddeder. Olanaklılık koşulunu oluşturan bir transandantal saha anlayışını reddederek, edimselliklerin saf eğilimlerini, virtüel koşullarını araştırır. Problemin bu daha sınırlanmış biçimi, Deleuze'ün

24 Deleuze 1990: 66-67; 1994: 119-124.

25 İmladaki bu değişiklik (*differentiation-differenciation*), farklılaşmanın özdeşlikleri sınıflandırmakla kalmayıp, herhangi bir özdeşliğin kuruluşundan da önce geldiğini gösterir.

ampirizmine de daha yakındır, çünkü deneyimin koşulları, yani olanaklardan ziyade virtüellikler koşullandırdıkları şeyin daha ötesindeki hiçbir şeyi koşullandırmazlar.²⁶ Her şey virtüel ve edimsel olmak üzere ikili bir yapıdadır, ama bu aralarında bir birliği veya benzerliği ima etmez. Transandantal saha birlikler, benzerlikler ve özdeşlikler üretmek durumundadır. Bu saha, ister düşünme edimi, ister anlama yetisinin saf kavramları, isterse yönelimselliklerin bağlantısı şeklinde olsun, çoktan birlik halindeki bir bilinç ya da özne biçimine sahip değildir. Tüm bunların saf çokluklardan üretilmeleri gerekir. O halde problem, evrensel olanın yeniden tesis edilmesi veya çeşitliliğin apriori bir birlikte temellendirilmesi değil, yeninin üretiminin koşullarını bulmaktır.

Bu transandantal ampirizm Duns Scotus'un ontolojik önermesine bir geri dönüştür: Varlık tekanlamlıdır.²⁷ Bu yalnızca tek bir varlık olduğu değil, varlığın tek bir sestene konuştuğu, varlığın varlıkların farklı çoklukları için tek bir anlamda söylendiği anlamına gelir. Varlık, her şeyin ondan ıraksadığı, dallanıp budaklandığı ve içinde diğer tekil noktaların yankılandığı bir tekillik, Olay olarak meydana gelir. Bu tekil Olay, bir paradoksal unsur topolojik düzlemler arasında, cisim-nedenler ile olay-etkiler arasında yüzeyler oluşturduğu zaman ortaya çıkar. Tekil noktalar cisimlerin yüzeyinde bulunmakla birlikte, orada cisimsiz olay-etkiler olarak varlıklarını sürdürürler. Olaylar cisimsiz olduklarından, şey durumlarındaki edimselleşmeleriyle karıştırılmamalıdır. Nedenlerin birliği cisimlerin derinlerinde var olurken Olay yüzey boyunca devam eden yarı-nedensel bir bağlantı aracılığıyla etkilerin bir-arada-varoluşunu ve iletişimini sağlar. Bu yarı-nedensel bağlantı, bir paradoksal unsur olay

26 Bkz. bu kitapta XIII. bölüm, "Durée ve uzaylaştırma" başlığı.

27 Deleuze (1994: 35-42) tekanlamlı varlığın Duns Scotus'dan Spinoza ve Nietzsche'ye kadarki evrimini takip eder.

dizilerini topolojik düzlemlerde dağıtarak, eklemleyerek ve birlikte-düzenleyerek dallanıp budaklandığında, böylece bunların bir-arada-var-olmasını ve iletişim içinde olmasını sağlayıp yüzeyde özerk ve anlaşılır bir örgütlenme oluşturduğunda ortaya çıkar.²⁸

Bu yarı-neden, anlaşılır bir örgütlenme üretmesine rağmen, anlamla birlikte var olan anlamsızı içeren bir paradoksal unsurdur. Olay, paradoksal unsur olayın yüzey üzerindeki örgütlenmesinin özerkliğini ürettiğinde, anlamsızdan ortaya çıkan bir anlamdır. Bu örgütlenmenin varlığı, hem meydana gelen şey hem de önermelerin ifade ettiği şey açısından tekanlamlıdır. Yüzeydeki örgütlenme, şeylere ve önermelerle ilişkili olarak, çeşitli topolojik düzlemlerde meydana gelir. Paradoksal unsur önermenin dışında, cisimlerin ve dilin tekanlamlı bir eklemlesişinin yarı-nedeni olur. Fenomenolojinin iddia ettiği üzere, hem şeyler hem de önermeler karşılık gelen eklemlesişleriyle birlikte anlamlıdır. Anlam önermelerde bulunduğu ve aynı zamanda şey durumlarına atfedildiği için, önermeler ile şeyler arasında bir sınır oluşturur. Paradoksal unsur yüzeyde şeyler ile önermeler arasında dolaşarak, önermelerin öznelere ve yüklemelere eklemlesişini sağlarken cisimlerin de nesnelere ve niteliklere eklemlesişini sağlar. Aynı şekilde, aynı anda hem geçmiş hem gelecek olan olaylar da şeylerin başına gelir, ama herhangi bir zaman kipiyle belirlenmeden önce master halde dilde bulunur.²⁹ Çekimsiz masterlar, yüzey eklemlesişlerini

28 Deleuze 1990: 94-99. Nedenler ile yarı-nedenler arasındaki ayrım Spinoza'nın neden kavrayışını akla getirir (bkz. bu kitapta VI. bölüm, "Tözün etkinliği: Spinoza ve Leibniz" başlığı). Nedenleri sonuçlara bağlayan ve bu sonuçların kendisini de sonraki nedenler olarak ele alan zincirler ampirik olarak keşfedilir. Bunlar tekil noktalar arasındaki yarı-nedensel bağlantılarda kurulum ve bunların anlaşılır örgütlenmesi önvarsayar.

29 Dolayısıyla, olaylar X. bölüm, "Kipler ve doğruluk değerleri" ile "Tercüme ve indirgeme" başlıklarında bahsedilen problemleri doğurmaz.

önceleyerek, varlıktan dile aktarılan tekanlamlılığı ifade ederler. Son olarak, paradoksal unsur önermelerde şeylerin adlandırılması ile anlamın ifadesinin arasından geçer.³⁰

Deleuze bir önermenin üç boyutunu analiz eder: işaret etme, dışavurma ve imleme. İşaret etme, kelimeleri şeylerle veya şey durumlarıyla ilişkilendirir, önermelere ise doğruluk ve yanlışlık değerlerine vurur. Dışavurma, önermeleri konuşan kişinin inançları ve arzularıyla ilişkilendirir, bunları hakikilik ve sahtelik değerlerine vurur. İmleme, kelimeleri, tanıtlamanın öncülleriveyası sonuçları olarak işlev gören önermeleri sözdizimsel olarak birleştiren genel kavramlarla ilişkilendirir, kelimeleri anlamsıza karşıt olarak, olanaklı doğruluk veya yanlışlık değerlerine vurur. Fakat bu boyutların hiçbiri, şeyler ile kelimeler arasında bağlantılar tesis eden bir anlam barındırmaz. İşaret etme, önermelerin şey durumlarına atfedilmesinin koşullarını sağlasaydı bir paradoksa yol açardı, çünkü kelimeler ile şeyler arasında tesis etmesi gereken karşılıklılığı önvarsaymış olurdu. Dışavurma, "ben" in tüm işaret etmelerin önvarsaydığı esas nokta işlev gördüğü konuşmada birincildir. Fakat konuşan kişi inançlarını veya arzularını kavramlar olmadan ifade edemez. İmlemenin kavramsal bağlantıları doğruluk koşullarını sağlasa da imleme kelimeler ile şeyler arasındaki bağlantıyı tesis edemez, çünkü bu bağlantı işaret etmeyi, yani doğru bir sonucun çıkması için öncülün doğru olmasını gerektirir. Çünkü edimsel doğruluk ve yanlışlık kendi koşullarınca belirlenmez. Daha da önemlisi, sonucun çıktığı önermenin doğruluğu da, birtakım öncüllerden hareketle tanıtlanmalıdır, ki bu da sonsuz bir ge-rilemeye yol açar.³¹

İmleme doğruluk koşullarını, yalnızca önermenin koşullanandan görelî koşullarına geçtiği olanaklar olarak sunar.

30 Deleuze 1990: 37, 184-185.

31 A.g.e.: 14-22. Bu, Lewis Carroll'un kaplumbağanın Aşil'e söyledikleri yoluyla ifade ettiği paradokstur.

Ama kavramsal olanakların bu gerilemesinden ziyade, dil ve doğruluk koşullarının koşullandırılmamış bir şey tarafından aynı anda üretilmeleri gerekir. Deleuze işaret etme, dışavurma ile imleme arasındaki bu *de facto* döngüsel ilişkinin yanı sıra, Olayın dilin nasıl olanaklı olduğu şeklindeki *de jure* soruya da yanıt verdiğini gösterir. Olay önermeyi koşullandırırken, üç boyutunu birbirinden ayırt edip, şeylerin idesel yüklemeleri (örneğin, algısal eylemlerin yönelimsel karşılıkları) ile bunların önermelerdeki ifadeleri arasındaki ve şeylerin işaret edilmeleri ile anlamın ifadeleri arasındaki cisimli yüzeyi üretir. Olay, dili tümünden olanaklı kılan anlamın ifadesidir. Şey durumlarına anlam yükler ve bunu önermelerde ifade eder. Anlam şeylerin bir niteliğinden ziyade ideal varlık olmak birlikte, yine de önermeden ayrı ve şeylere içsel olan bir nesnellığe sahiptir. Dili ve şeylerin anlaşılabilirliğini, kendisinin sürekli merkezsizleşen tekilliği etrafında, zamanlar arasındaki çatlakta, yani Aion'un cisimsiz çizgisi boyunca örgütleyen şey saf Olaydır.³²

Olaydaki tekillikler tüm fenomenleri, bunların birliğini ve özdeşliğini koşullandırır. Daha önceki düşünürler transandantal sahayı önermenin yalnızca bir boyutu üzerinde temellendirmişlerdir; Kant imlemeye transandantal bir önem kazandırmıştır, fenomenoloji ise işaret etmeyi, Lockeçu ampirizm dışavurmayı yüceltmıştır. Deleuze, transandantal sahanın ürettiği ampirik alana benzerliği üstüne inşa edilmesine döngüsel olduğu için itiraz eder. Transandantal problem, önermenin veya şeylerin anlaşılabilirliğini temellendirmek için önermenin boyutlarından birine başvurmakla çözülemez. Transandantal problem, daha ziyade, bir şeyin önermeyi tüm boyutları itibarıyla nasıl oluşturduğunu sorar.

Tekillikler, nesnel olarak belirlenmemiş olmaları bakımından, önermeye değil problematiğe aittirler. Problematik ne öznel bir bilgi kategorisidir ne de eksik bir yöntemin

32 A.g.e

göstergesidir. Problematik hem nesnel bir varlıktır hem de çözümlerin oluşumunu yönlendiren bir tür bilgidir. Hiçbir ampirik önermenin uygun düşmediği koşullandırılmamış İdeaların nesnesi olarak işler³³ ve beliren her şeyin ufkunu oluşturur. O halde transandantal saha, genel olarak bir nesnenin özdeşliğinin formundan ziyade, tekilliklerin birey-öncesi, birey dışı, kavram dışı sürekliliği, saf bir çokluk, nesnel bir belirlenimsizlik bölgesidir.³⁴ Bu saha tekillikler yayar, farkları dağıtır, bunlar arasında yankılanmalar üretir ve böylece Olayın kendi kendini birleştirmesini sağlar. Transandantal saha virtüel olanı edimselleştirerek, bilincin birliği de dahil olmak üzere birlikler ve diziler üretir. Transandantal saha, virtüel olanı edimselleştirerek anlaşılır bir dünya örgütler, bir kristal gibi kenarlarından genişleyen topolojik bir yüzey oluşturur.

Bu transandantal saha tarafsız olmalı, anlaşılabilirliğin her veçhesini, ister önermede ister şeylerde olsun, problematik olarak askıya almalıdır. Tekillikler-olaylar tüm bu veçheleleriyle bir defada oluşurlar: Bunlar çokluktur, nicelikleri yoktur; tekanlamlıdırlar, gerçek, olanaklı ve olanaksız olan için de geçerlidirler; birey-öncesidirler, ne tikel ne de evrensel-dirler; birey dışı ve kavram dışıdırlar, ne maddi ne zihinsel ne de kullanışlıdırlar; problematiktirler, ne olumlayıcı ne de olumsuzlayıcıdırlar; dolayısıyla da önermenin hiçbir boyutuna ait değildirler. Olay, bu tarafsızlığına rağmen, tekillikler yayarak, diziler üreterek ve bunları kuşatarak önermelerin ve şeylerin anlaşılabilirliğini sağlar.³⁵

Zamanın açılımı

Bu tarafsızlık aşkın sahanın şey durumlarının ve önermelerin anlamını üretme gücüyle nasıl uyumlu olabilir?

33 Kant 1965: 308-309.

34 Nietzsche buna güç istenci der. (bkz. bu kitapta VIII. bölüm, "Nietzsche: ebedi dönüş" başlığı).

35 Deleuze 1990: 100-105.

Hem tarafsızlık hem de üretkenlik bir paradoksal unsura aittir. Anlam ve anlamsızlık bu unsorda bir-arada-var olduklarından dolayı, bu unsur tüm anlam karşıtlıkları açısından tarafsız kalmaya devam eder. Paradoksal unsurdaki anlamsızlık transandantal sahanın problematik yapısını oluşturur, çünkü problemler sorular üretir ama cevaplar açısından tarafsız kalır. Bu problematik, ontolojik açıdan, nesnel bir belirlenimsizlik bölgesine, diğer tekillikleri kuşatan rastlantısal bir tekil noktaya tekabül eder. Bu tekillik, noktaları, paradoksal unsurun kendilerine karşılık gelen topolojik düzlemler arasında yer değiştirmesi ve dolaşımı yoluyla, bağımsız bir anlam örgütlenmesi üreterek dağıtır. Topolojik düzlemlerin sınırlarında ortaya çıkan paradoksal unsur şeyler arasında, şeyler ile önermeler arasında ve önermelerde dolaşır; olayları dille bir araya getirir, şeylere anlam atfeder ve bunu önermelerde ifade eder. Paradoksal unsur, etkilerine içkin olan bir yarı-neden gibi işler; çatallanır, diziler üretir ve diğer noktaları düzenler.

Çoklu ve çeşitli olan paradoksal unsur, paradoksun tarafsızlığını ve üretici gücünü diyagramlaştıran bir soyut makine ortaya çıkarır.³⁶ Paradokslar dile içsel olan problematiği kurar ve önermenin boyutlarını üretir. Paradokslar epistemolojik bir başarısızlıktan ziyade olumlu ontolojik ve mantıksal etkilere işaret eder. Paradokslar sonsuz gerilemeler ve kısır döngüler, yani diziler ve kuşatımlar üretir. Çeşitli belirlenimler farklı topolojik düzlemler arasında dolaşabilen paradoksal unsurun işlevini yerine getirebilirse de, paradoksun bu soyut diyagramının en iyi örneği, semantik ve küme teorisine dayalı paradokslardır.

Önermeler anlamı, yani şeylere ve şey durumlarına işaret edebildikleri koşulları ifade eder. Önermeler apriori anlam taşır, paradoks ise bir önerme kendi anlamını işaret

36 Deleuze ve Guattari 1987: 141-148; Deleuze 1986b: 70-93.

ederse ortaya çıkar. O halde bir önermenin sadece doğru olduğunda bir anlamı olurdu. Oysa önermenin anlamı doğru veya yanlış olmasının koşullarını sağladığından, önermenin anlamı doğru ve yanlış açısından tarafsız olmalıdır; dolayısıyla anlam doğruluk değerinden önce önermenin kendisine aittir. Paradoks bir kısır döngü yaratır. Bu döngüler, her biri diğerinin anlamına işaret eden iki önermeye ve daha karmaşık varyasyonlara doğru genişler. Hiçbir önerme kendi anlamına işaret edemese de başka bir önerme, birincinin anlamına işaret edebilir, yeter ki bu birinci ikincisinin anlamına işaret etmesin. Bu yöntem kısır döngüye düşmüyorsa, bir *pi* önermesinin *si* anlamını işaret eden her *pj* önermesi için, *pj* önermesinin *sj* anlamına işaret eden başka bir *pk* önermesinin olacağı diziler biçiminde bir sonsuz gerileme ortaya çıkacaktır. Bu ise, birbirinin yerini alan iki heterojen önerme ve anlam dizisini zorunlu olarak içeren (derece veya tür olarak ayırt edilebilir) homojen bir önermeler dizisi oluşturur. Paradoksal unsur, iç içe geçmiş heterojen dizilerin bu ikiliğine yol açar ve bunlara karşılık gelen topolojik düzlemleri birbirine bağlayarak bu diziler arasında dolaşır.

Üçüncü sentezin kendisi de ikizdir. Paradoksal unsur hem ayrıştırıcı hem de gerileyici sentezi harekete geçirir. Doğası gereği tamamlanmamış olan bu unsur, yarılr, asla kendisini göstermez, ama her iki tarafta da görünüşler üretir. Kendi anlamına işaret eden bir önerme anlamsızdır. Bu anlamsızlık, her düzeyde durmaksızın takip etmekte olduğu anlamın daha yüksek türde bir önermede sürekli yeniden belirttiği sonsuz bir gerileme yaratır. Gerileme her aşamada, noksan olan anlamı ifade eden bir virtüel ikize bölünmesiyle durdurulabilir. Bu virtüel ikiz önermenin boyutlarını aşar, ikizleştirdiği önermenin boyutlarındaki karşıtlıklar karşısında tarafsız kalır. Bu sürekli fazlalık, hareketli bir olanaksız nesnenin, paradoksal unsurun yer değiştirmesine işaret

eder. Anlamsızlık ve anlam, doğru ve yanlış gibi birbirinin alternatifi olan değerler değildir ve birbirilerini dışlamazlar. Paradoksal unsurun anlamsızlığı anlamın koşuludur ve dolayısıyla ikisi hep bir-arada-var-olur. Anlamsızlık, gizli kalan veya daha üst düzeydeki bir önermede beliren bir anlam fazlalığı üretir. Paradoksal unsur kendisiyle daima bir denge-sizlik içinde ilerler, kendini durmaksızın yerinden eden saf bir farklılaşmadır o.

İki önerme birbirinin anlamına işaret ettiğinde, her birinin anlamının, bu anlama sahip olan önermenin içine girdiği bir alternatif belirlemesiyle bir kısır döngü meydana gelir. Böylece paradoksal unsur, kendi ürettiği ayrışmalar-daki bağdaşmaz alternatiflere ait olabilir; paradoksal unsur hem ayrışmaları üretir hem de bunları kuşatır. Paradoksal unsur, heterojen dizileri, yer değiştirip bunlar arasında dolaşarak ve böylelikle tam da çoklu ayrışmalarda birbirlerinden durmaksızın ıraksamalarını sağlamak suretiyle yakınsamalarını sağlayarak birlikte-düzenler. Bu birlikte-düzenlenen diziler, işaret edilmeleri ancak olanaksız nesneler yoluyla mümkün olsa da, anlamı olan çelişkili belirlenimler içerirler. Onları virtüel varlığını, çelişmezlik ilkesine tabi olan olanaklıdan ayıran şey tam da budur. Paradokslar, sürekli çoklu ayrışmalara bölünen tarafsız koşullar olduklarından dolayı, olanakları, çelişmezlik yasasını ve üçüncü halin olanaksızlığı ilkesini doğururlar ama bunlara asla tabi olmazlar.³⁷

Zaman sentezleri paradoksun diyagramını somutlar. Üçüncü sentez paradoksal olduğu için etkili olan, anlam ifade eden ontolojik bir ilke olarak iş görür. Tamamen anlamsız olan bu sentez, tüm anlamları tek seferde tekanamlı bir biçimde Aion'un boş formunda ifade eder. Paradoks, anlamı ve anlamsızlığı aynı anda olumlayarak her iki yöne de açılır. Aion'un çizgisini kateden rastlantısal tekil nokta, her iki ta-

37 Deleuze 1990: 28-41.

rafta da anlam yaratacak şekilde, virtüel olanı edimsel olandan ve dili şeylerden ayıran topolojik düzlemler arasında eşitsiz bir sınır oluşturur. Geçmiş ve geleceğin sürekli bölünüşü, bir mastar tarafından tekanlamlı bir şekilde ifade edilen bir olay olarak meydana gelir.³⁸ Tüm anlam anlamsızlığından türediği için, paradoksal unsur ayrıştırıcı bir sentez gerçekleştirir. Farklılıkları daha kapsayıcı bir özdeşliğe havale eden ve bunları dışlayıcı ayrışmalarda olumsuzluk veya karşıtlık aracılığıyla kavrayan bir analizin aksine, farklı olayları kapsayıcı bir ayrışmada toplayıp, tüm ayrımlar boyunca, yani paradoksal unsurun yer değiştirmesiyle birbirinden uzaklaşan pozitif tekilikler boyunca yankılanmalarını sağlar.

Üçüncü sentez, kendisiyle sürekli bir dengesizlik içinde ve dolayısıyla sürekli yer değiştirerek, paradoksal unsurun kendi eşitsiz taraflarıyla birlikte ebedi dönüşünde sonsuzca dallanıp budaklanır. Yeni olan, bu anlamsız ve rastlantısal noktanın sürekli yer değiştirmesinin Aion çizgisini katetmesinden kaynaklanır. Bu yer değiştirme, sürekli olarak geçmiş ve geleceğe ayrılan, birlikleri ve özdeşlikleri dağıtıp genişletirken onları bir yandan da istikrarsızlaştıran, nedenine içkin bir sonuç olan Olayı oluşturmak üzere, şimdiler arasında meydana gelir.³⁹ Bağdaşmaz farklılıkların bir-arada-varoluşunda, Olayın açılımında iletişim kuran bir anlamlar çokluğunda kümeler bütünlere açılır ve şeyler özdeşliklerini yitirir. Ebedi dönüş bu saf Olayı, diğer tüm olayların iletişim kurduğu bu açık bütünü seçerek, bunlar arasındaki farkları geçmiş ve geleceğin birbirinden sürekli uzaklaşması yoluyla olumlar. Bu ayrılma ve uzaklaşma tutarlı bir dünyayı değil onun transandantal öncüsünü oluşturur.

38 "Olmak" (*to be*) varlığı ifade eder, ya da daha doğrusu, "haline gelmek" (*to become*), Heidegger'in birlik nostaljisinin tersine, sürekli dallanıp budaklanan Olayı ifade eder (bkz. bu kitapta XII. bölüm, "Ekstaz ve zamansallık" başlığı).

39 Bkz. bu kitapta VI. bölüm, "Tözün etkinliği: Spinoza ve Leibniz" başlığı.

Üçüncü zaman sentezinde bu transandantal öncü, nesnel geçiş problematiğinin kurucusudur. Virtüel olan ile edimsel olanın sürekli yer değiştirmesini sağlayarak, geleceğin virtüel geçmiş ile edimsel şimdi arasındaki sürekli yer değişimini ifade ettiği kristali oluşturur. Olaylar, geçmiş ve şimdiyi kristalleştirecek şekilde kendi sınırlarından genişler. Üçüncü ayrıştırıcı sentez bir yandan birinci, bağlayıcı zaman sentezi olarak işleyip, şimdilerin dizisini yayan sonsuz bir gerileme, diğer yandan ikinci, birleştirici zaman sentezi olarak işleyip, bu dizileri geçmişin açık bütünü içinde kuşatan kısır bir döngü üreterek, bu genişlemeyi gerçekleştirir. Üçüncü sentez, bu simetrisiz sentezleri paradoksal formundan üreterek ve farklılaştırarak birbirleriyle yankılanmalarını sağlayarak aktif sentezi – anlaşılır deneyimi üretir. Birinci sentezde olaylar, önceki şimdilerin sürekli dizisini üretecek şekilde birbirini sürekli yerinden eden şimdiler arasında, geçmiş ve gelecek olarak açılır. Paradoks, Aion çizgisinde bir yeri olmaksızın, bu çizgi üzerinde anı sürekli yerinden eder. Fakat paradoks her homojen dizide birbiriyle yankılanan iki heterojen diziye eşzamanlı olarak ürettiğinden, her edimsel şimdi kendi virtüel geçmişi ile bir-arada-var-olur. Bu virtüel geçmiş kendi şimdisine benzemez veya onu kopyalamaz, sadece onu kendi geçmişinin bütünüyle ikizleştirir. Virtüel geçmiş, yeni şimdilere açılan geçmişin bütünlüğünü içinde barındıran bir bütünde kendi geçmiş şimdilerini birleştirir ve kuşatır.

Şimdi dizilerinin virtüel geçmiş tarafından çoklu bir şekilde kuşatılması, yalnızca şimdi dizilerindeki heterojen yarılardan kaynaklanmaz, bu aynı zamanda bilincin ve temsilin aktif sentezini de koşullandırır. Üçüncü sentezdeki paradoks, geçmişi şimdiden sürekli kopararak, geçmiş ile geleceği birbirinden uzaklaştırarak ve geçmişi açık tutup birinci ve ikinci sentezleri üreterek, durmaksızın yeni olanı meydana getirir. Paradoks, paradoksal unsurun yer değiştirmesi sayesinde şimdi dizilerinde somutlaşan ve yaşanan şimdide

bağlanan sonsuz bir gerileme üretir. Paradoks aynı zamanda, şimdilerin dizisinin geçmişin tümünde kuşatılması yoluyla zamansal geçişin temsilinin koşulunu sunan kendi üzerine dönüşlülük boyutunu ortaya çıkaracak şekilde, bir kısır döngü, böyle bir dönüşlülüğün kapalılığını da üretir. Deneyimde beliren şey, virtüel geçmiş ve edimsel şimdinin, şimdide bir-arada-var-olmalarını sağlayan zaman kristalinde döngüsel bir biçimde sürekli yer değiştirmelerinden doğar. Bu bir-arada-varoluş birinci sentezde üretilmiş olan her şimdiye anlamını verir ve onu bir işaret etme nesnesine dönüştürür.⁴⁰ Dahası, bu döngüsel sentez şimdilerin dizisinin, şimdileri virtüel geçmişten referans vererek kendi içlerine gömen geçmişin bir-arada-var-olan bütünüyle çakışmasını sağlar. İkinci sentezin oluşturduğu bu kuşatım, önceki şimdilerin geçmiş olarak anlaşılmasını sağlar ve olanaklılıklarını kurar. İkinci sentez anlamı homojen şimdi dizisi boyunca dağıtırken, onu her unsuru geçmişin bütününe içeren heterojen bir diziyle ikizleştirir. Sonraki kuşatımlar bu heterojen dizilerin, sonsuz bir kendi üzerine dönüşler dizisini açığa vuran kapsayıcı ayrışmalarda iletişime girmesini sağlar.⁴¹

Üç pasif sentez böylece aktif sentezi, deneyim ve temsillerin anlaşılır örgütlenmesini üretir. Yaşanan şimdi, bu aktif sentezde, önceki şimdilere ve bunların olanaklarına ayrılışını ayırt eden imlemelere ve dışavurulan öznelere verilir.⁴² Bu anlaşılır

40 O halde, şimdi, şeylerin anlaşılır düzenlenişi dahilinde apaçıklık statüsüne sahiptir. Şimdinin anlamı ve temsili birlikte üretildiğinden, bu statü temsile paraleldir ama ona bağlı değildir. Dolayısıyla, oluşumunun koşullarını göz ardı edersek, bilincin aktif sentezi önceki edimsel şimdiler ile gelecek potansiyel şimdiler arasında bölünür (bu da fenomenolojinin kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği yanıtı kabul etmek demektir) (bkz. bu kitapta XI. bölüm, "Ara söz").

41 Bkz. Deleuze 1990: 109-126.

42 Bkz. bu kitapta XI. bölüm, "Anımsama ve zaman bilinci" ve "İçkin içeriğin kuruluşu" başlıkları; XII. bölüm, "Aşkın zamansal nesnelerin kuruluşu" başlığı.

örgütlenme, fenomenolojinin tarif ettiği fenomenleri kurar. Fakat anlamın önermelerdeki ve şeylerdeki boyutlarını kuran, Husserl'in bireyleştirici biçimi veya Heidegger'in ilksel birliğinden ziyade, zamanın pasif sentezlerinin çoklu farklılaşmasıdır. Böylece bunların oluşumu, bu ampirik sahanın herhangi bir içeriğinin transandantal bir statüye yükseltilmesi gerekmeden açıklanabilir. Dahası, fenomenolojinin kendisi de McTaggart'ın A- ve B-dizilerinin deneyimlenmesindeki kuruluşa dair bir açıklama getirir. Önceki şimdilerin anımsamada yeniden temsil edilecek şekilde kaçması, McTaggart'ın A-dizisini oluşturuyordu.⁴³ Pasif sentez bu temsili ve anımsamayı koşullandırır. B-teorisi, fenomenoloji ve Bergson edimsel zamanların nicelleştirilmesinin B-dizisini oluşturduğu konusunda hemfikirdirler. Fakat fenomenoloji B-dizisini sadece bilince verili olduğu haliyle nesnel zamanın bir vechesi olarak görür, Bergson ise bunun niceliksel çokluğunun somut deneyimden bir soyutlama olduğunu iddia eder.⁴⁴ Edimsel zaman, yani şimdi dizisi, aktif sentezin hâlihazırda kurulmuş olan anlaşılır örgütlenmesi içinde, bir B-dizisi oluşturur. Oysa tüm nicelikler ve ölçü olanakları da dahil olmak üzere, aktif sentezi ve onun anlaşılır örgütlenmesini üreten, zamanın pasif sentezleridir. Aktif sentez ve kapsadığı diziler asla tam olarak edimselleşemez. Yeni bir şey meydana geldiği sürece, şimdi dizileri asla kapalı bir küme oluşturamaz ve Khronos'un yaşanan şimdisi de kendi ölçüsüne asla erişemez. Üçüncü sentez, şimdi dizisinin ve bunun anlaşılabilirliğinin tarafsız ve üretici öncüsüdür. Bu gelecek sentezi, farkın ebedi dönüşü, bir-arada-var-olan geçmiş ile şimdi arasındaki yarığı açar ve tam anlamıyla yeni olanı üretir.

43 Bkz. bu kitapta XII. bölüm, "Mutlak zamansal akışın kuruluşu" başlığı.

44 Deleuze 1990: ayrıca bkz. bu kitapta XIII. bölüm, "Durée ve uzaylaştırma" başlığı.

KAYNAKÇA |

- Alexander, H.G. (1956) *The Leibniz-Clarke Correspondence* (yay. hz. ve çev. H.G. Alexander), Londra: Philosophical Library, Inc.
- Allison, Henry E. (1983) *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Aristotle (1941) *The Basic Works of Aristotle* (yay. hz. Richard McKeon), New York: Random House.
- (1984) *The Complete Works* (yay. hz. Jonathan Barnes), Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Augustine (1961) *Confessions* (çev. R.S. Pine-Coffin), Londra: Penguin Books.
- (1988a) *City of God and Christian Doctrine*, Philip Schaff (yay. hz.) *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, c. II (çev. Marcus Dods) içinde, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- (1988b) *On the Holy Trinity*, Philip Schaff (yay. hz.) *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, c. III (çev. Marcus Dods) içinde, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Ayer, A.J. (1956) *The Problem of Knowledge*, Londra: Macmillan.
- Barnes, Jonathan (1982) *The Presocratic Philosophers*, Londra: Routledge.
- Bergson, Henri (1944) *Creative Evolution* (çev. Arthur Mitchell), New York: Modern Library.
- (1955) *An Introduction to Metaphysics* (çev. T.E. Hulme), Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.
- (1960) *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (çev. F.L. Pogson), New York: Harper & Row.

- (1965) *Duration and Simultaneity: With Reference to Einstein's Theory* (çev. Leon Jacobson), Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill Company, Inc.
- (1968) *The Creative Mind* (çev. Mabelle L. Andison), New York: Greenwood Press.
- (1975) *Mind-energy: Lectures and Essays* (çev. H. Wildon Carr), Westport, CT: Greenwood Press.
- (1988) *Matter and Memory* (çev. Nancy Margaret Paul ve W. Scott Palmer), New York: Zone Books.
- Berkeley, George (1977) *The Principles of Human Knowledge, With Other Writings*, Glasgow: William Collins Sons&Co. Ltd.
- Boyer, Carl B. (1949) *The History of the Calculus and its Conceptual Development (The Concepts of the Calculus)*, New York: Dover Publications, Inc.
- (1985) *A History of Mathematics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Broad, C.D. (1938) *An Examination of McTaggart's Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1959) "A reply to my critics," Paul A. Schilpp (yay. hz.) *The Philosophy of C.D. Broad* içinde, La Salle, IL: Open Court.
- Brough, John B. (1993) "Husserl and the deconstruction of time," *Review of Metaphysics* 46: 503-536.
- Burtt, Edwin Arthur (1954) *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Garden City, NY: Doubleday&Co. Inc.
- Cairns, Dorion (1959/60) *Husserl's Theory of Intentionality*, c.I, II, ve III, New School for Social Research'teki derslerin transkripsiyonu.
- (1968) "An approach to phenomenology," Martin Farber (yay. hz.) *Philosophical Essays in Honor of Edmund Husserl* içinde, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Callahan, John F. (1968) *Four View of Time in Ancient Philosophy*, New York: Greenwood Press.
- Capek, Milic (1961) *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, Princeton, NJ: D. Van Nostr and Company, Inc.
- (1988) "What survives from the classical concept of absolute time," P. B. Scheurerve G. Debrock (yay. hz.) *Newton's Scientific and Philosophical Legacy* içinde, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- (1991) *The New Aspects of Time: Its Continuity and Novelities, Selected Papers in the Philosophy of Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Carriero, John (1990) "Newton on space and time: comments on J.E. McGuire," Phillip Brickerv R.I. Hughes (yay. hz.) *Philosophical Perspectives on Newtonian Science* içinde, Cambridge, MA: MIT Press.

- Christensen, Ferrel (1974) "McTaggart's paradox and the nature of time," *Philosophical Quarterly* 24(97): 289-299.
- Cipolla, Carlo M. (1978) *Clocks and Culture 1300-1700*, New York: W.W. Norton Co.
- Claggett, Marshall (1959) *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- (1968) *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions: A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities Known as Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Cochrane, Charles Morris (1954) *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Londra: Oxford University Press.
- Danto, Arthur C. (1965) *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press.
- Davidson, Donald (1984) "Truth and meaning," *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Deleuze, Gilles (1983) *Nietzsche and Philosophy* (çev. Hugh Tomlinson), New York: Columbia University Press.
- (1986a) *Cinema 1: The Movement Image* (çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- (1986b) *Foucault* (çev. Seán Hand), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- (1988) *Bergsonism* (çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam), New York: Zone Books.
- (1989) *Cinema 2: The Time Image* (çev. Hugh Tomlinson ve Robert Galea), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- (1990) *The Logic of Sense* (çev. Mark Lester ve Charles Stivale), New York: Columbia University Press.
- (1991) *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature* (çev. Constantin V. Boundas), New York: Columbia University Press.
- (1993) *The Fold: Leibniz and the Baroque* (çev. Tom Conley), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- (1994) *Difference and Repetition* (çev. Paul Patton), New York: Columbia University Press.
- (1995) *Negotiations* (çev. Martin Joughin), New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (çev. Brian Massumi), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

- Deleuze, Gilles ve Parnet, Claire (1987) *Dialogues* (çev. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam), New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (1973) *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* (çev. David B. Allison), Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Descartes, René (1972) *The Philosophical Works of Descartes*, c. I ve II (çev. Elizabeth Haldane ve G.R.T. Ross), Cambridge: Cambridge University Press.
- Dieks, D. (1988a) "Special relativity and the flow of time," *Philosophy of Science* 55: 456-460.
- (1988b) "Newton's conception of time in modern physics and philosophy," P.B. Scheurer ve G. Debrock (yay. hz.) *Newton's Scientific and Philosophical Legacy* içinde, Dordrecht: KluwerAcademic Publishers.
- Donnellan, Keith (1966) "Reference and definite descriptions," *Philosophical Review* 75: 281-304.
- Duhem, Pierre (1985) *Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds* (yay. hz. ve çev. Roger Ariew), Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Dummett, Michael (1978) "The reality of the past," *Truth and Other Enigmas*, Londra: Duckworth.
- Dunne, J.W. (1958) *An Experiment with Time*, Londra: Faber&Faber Ltd.
- Duns Scotus, John (1975) *God and Creatures: The Quodlibetal Questions* (çev. Felix Alluntis ve Allan B. Wolter), Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Einstein, Albert (1952) "On the electrodynamics of moving bodies," H.A. Lorentz, A. Einstein, H. Minkowski ve H. Weyl, *The Principle of Relativity: A Collection of Original Memoirs on the Special and General Theory of Relativity* içinde, New York: Dover Publications, Inc.
- Epicurus (1926) *Epicurus: The Extant Remains* (çev.ve notlar Cyril Bailey), Westport, CT: Hyperion Press.
- Findlay, J.N. (1967) "Time: a treatment of some puzzles," Richard M. Gale (yay. hz.) *The Philosophy of Time: A Collection of Essays* içinde, Garden City, NY: Anchor Doubleday & Company, Inc.
- Frankfurt, Harry G. (1972) *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, IL: University of Notre Dame Press.
- Friedman, Lawrence (1954) "Kant's theory of time," *Review of Metaphysics* VII, Mart: 379-388.
- Gale, Richard M. (1962) "Tensed statements," *Philosophical Quarterly* 12: 53-59.
- (1963) "A reply to Smart, Mayo and Thalberg on 'Tensed statements'," *Philosophical Quarterly* 13: 351-356.

- (1964) "Is it now now?" *Mind* LXXIII: 97-105.
- (1966) "McTaggart's analysis of time," *American Philosophical Quarterly* 3(2): 145-152.
- (1967) (yay. hz.) *The Philosophy of Time: A Collection of Essays*, Garden City, NY: Anchor Doubleday & Company, Inc.
- (1968) *The Language of Time*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Galilei, Galileo (1914) *Dialogues Concerning Two New Sciences* (çev. Henry Crew ve Alfonso De Salvio), New York: Dover Publications, Inc.
- Goldschmidt, Victor (1953) *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Goodman, Nelson (1951) *The Structure of Appearance*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gotshalk, D.W. (1930) "McTaggart on time," *Mind* 39: 26-42.
- Gould, Josiah B. (1970) *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden: E.J. Brill.
- Gunter, P.A.Y. (yay. hz.) (1969) *Bergson and the Evolution of Physics*, Knoxville, TN: University of Tennessee Press.
- Hall, Everett W. (1934) "Time and causality," *Philosophical Review* XLI-II(4), Temmuz: 333-351.
- Hardin, C.L. (1978) "Spinoza on immortality and time," Robert W. Shahan ve J.I. Biro (yay. hz.) *Spinoza: New Perspectives* içinde, Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Hawking, S.W. ve Ellis, G.F.R. (1973) *The Large Scale Structure of Space-Time*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (1970) *Hegel's Philosophy of Nature* (çev. A.V. Miller), Oxford: Clarendon Press.
- (1977) *Hegel's Phenomenology of Spirit* (çev. A.V. Miller), Oxford: Oxford University Press.
- (1989) *Hegel's Science of Logic* (çev. A.V. Miller), Atlantic Highlands, NJ: Humanities Paperback Library.
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time* (çev. John Macquarrie ve Edward Robinson), New York: Harper&Row.
- (1972) *On Time and Being* (çev. Joan Stambaugh), New York: Harper&Row.
- (1982) *Basic Problems of Phenomenology* (çev. Albert Hofstadter), Bloomington, IN: Indiana University Press.
- (1984) *Early Greek Thinking: The Dawn of Western Philosophy* (çev. David Farrell Krell ve Frank A. Capuzzi), San Francisco, CA: Harper&Row.
- (1985) *History of the Concept of Time: Prolegomena* (çev. Theodore Kisiel), Bloomington, IN: Indiana University Press.
- (1992) *Parmenides* (çev. André Schuwer ve Richard Rojcewicz), Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Hesiod (1982) *Theogony* (çev. Norman O. Brown), Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.
- Homer (1967) *The Iliad* (çev. Richmond Lattimore), Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Husserl, Edmund (1970) *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (çev. Dorion Cairns), The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- (1981) "Philosophy as rigorous science," Peter McCormick and Frederick Elliston (yay. hz.) *Husserl: Shorter Works* içinde, Notre Dame, IL: University of Notre Dame Press.
- (1982) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* (çev. F. Kersten), The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- (1991) *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)* (çev. John Barnett Brough), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hyman, Arthur ve Walsh, James J. (yay. hz.) (1983) *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 2. basım, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Ishiguro, Hidé (1972) "Leibniz's theory of the ideality of relations," H.G. Frankfurt (yay. hz.) *Leibniz: A Collection of Critical Essays* içinde, Notre Dame, IL: University of Notre Dame Press.
- Jarrett, Charles E., King-Farlow, John ve Pelletier, F.J. (1978) *New Essays on Rationalism and Empiricism*, Ek cilt. IV, Guelph, Ontario: Canadian Association for Publishing in Philosophy.
- Jaspers, Karl (1962) *Plato and Augustine* (çev. Ralph Manheim), New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Jordan, Robert (1955) "Time and contingency in St. Augustine," *Review of Metaphysics* 8: 394-417.
- Jordan, Robert Welsh (1974) "Intentionality in general," John Sallis (yay. hz.) *Research in Phenomenology*, c. 4 içinde, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Kant, Immanuel (1956) *Critique of Practical Reason* (çev. Lewis White Beck), Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill Company, Inc.
- (1960) *Religion Within the Limits of Reason Alone* (çev. Theodore M. Greene ve Hoyt H. Hudson), New York: Harper & Brothers.
- (1965) *Critique of Pure Reason* (çev. Norman Kemp Smith), New York: St. Martins Press.
- Kirk, G.S., Raven, J.E. ve Schofield, M. (1974) *The Presocratic Philosophers: A Critical History with Selected Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Kline, Morris (1972) *Mathematical Thought: From Ancient to Modern Times*, 3 cilt, Oxford: Oxford University Press.
- Klossowski, Pierre (1977) "Nietzsche's experience of the eternal return," David B. Allison (yay. hz.) *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* içinde, New York: Delta Publishing Co.
- Kojève, Alexandre (1969) *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit* (çev. James H. Nichols, Jr.), Ithaca NY: Cornell University Press.
- Koyré, Alexandre (1957) *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York: Harper Torchbooks.
- Kraus, Oskar (1976) "Towards a phenomenology of time-consciousness" Linda L. McAlister (yay. hz.) *The Philosophy of Franz Brentano* içinde, Londra: Duckworth.
- Kripke, Saul (1971) "Identity and necessity," M.K. Munitz (yay. hz.) *Identity and Individuation* içinde, New York: New York University Press.
- Lacey, A.R. (1989) *Bergson*, Londra: Routledge.
- Landes, David S. (1983) *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*, Cambridge, MA: Belknap Press.
- Le Goff, Jacques (1988) *Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Ages* (çev. Patricia Ranum), New York: Zone Books.
- Le Poidevin, Robin (1991) *Change, Cause, and Contradiction: A Defense of the Tenseless Theory of Time*, New York: St. Martin's Press.
- Le Poidevin, Robin ve MacBeath, Murray (yay. hz.) (1993) *The Philosophy of Time*, Oxford: Oxford University Press.
- Le Poidevin, Robin ve Mellor, D.H. (1987) "Time, change, and the 'indexical fallacy'," *Mind* 96: 534-538.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1902) *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld, Monadology* (çev. George Montgomery), La Salle, IL: Open Court Publishing Co.
- (1981) *Leibniz: New Essays on Human Understanding* (yay. hz. ve çev. Peter Remnant ve Jonathan Bennett), Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989) *Philosophical Essays* (çev. Roger Ariew ve Daniel Garber), Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co.
- Lloyd, G.E.R. (1976) "Views of time in Greek thought," in *Cultures and Time*, Paris; Unesco Press.
- Locke, John (1959) *An Essay concerning Human Understanding*, 2 cilt, New York: Dover Publications, Inc.
- Lorentz, H.A. (1952) "Michaelson's interference experiment," H.A. Lorentz, A. Einstein, H. Minkowski ve H. Weyl, *The Principle of Relativity: A Collection of Original Memoirs on the Special and General Theory of Relativity* içinde, New York: Dover Publications, Inc.

- Lorentz, H.A., Einstein, A., Minkowski, H. ve Weyl, H. (1952) *The Principle of Relativity: A Collection of Original Memoirs on the Special and General Theory of Relativity*, New York: Dover Publications, Inc.
- Lowe, E.J. (1987a) "The indexical fallacy in McTaggart's proof of the unreality of time," *Mind* 96: 62-70.
- (1987b) "Reply to Le Poidevin and Mellor," *Mind* 96: 539-542.
- (1992) "McTaggart's paradox revisited," *Mind* 101: 323-326.
- Lucretius, Carus Titus (1975) *De Rerum Natura* (İngilizce çevirisiyle birlikte Latince W.H.D. Rouse), Loeb Classical Library (Latin yazarlar), no. 181, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mabbot, J.D. "Our direct experience of time," R.M. Gale (yay. hz.) *The Philosophy of Time: A Collection of Essays* içinde, Garden City, NY: Anchor Doubleday&Company, Inc.
- McCall, Storrs (1976) "Objective time flow," *Philosophy of Science* 43: 337-362.
- McCormick, Peter ve Elliston, Frederick (yay. hz.) (1981) *Husserl: Shorter Works*, Notre Dame, IL: University of Notre Dame Press.
- McDowell, John (1978) "On the reality of the past," Christopher Hookway and Philip Pettit (yay. hz.) *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of the Social Sciences* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.
- Macintosh, J.J. (1978) "Berkeley's views on time," Charles E. Jarrett, John King-Farlowand F.J. Pelletier, *New Essays on Rationalism and Empiricism*, Ek cilt IV içinde, Guelph, Ontario: Canadian Association for Publishing in Philosophy.
- Mackay, D.S. (1935) "Succession and duration," Stephen C. Pepper vd., *The Problem of Time* içinde, Berkeley, CA: University of California Publications.
- McTaggart, John Ellis (1908) "The unreality of time," *Mind*, New Series, no. 68: 457-474.
- (1927) *The Nature of Existence*, c. I ve II (yay. hz. C.D. Broad), Cambridge: Cambridge University Press.
- Maimonides, Moses (1963) *The Guide of the Perplexed* (çev. S. Pines), Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Marcus, Ruth Barcan (1961) "Modalities and intentional languages," *Synthese* 130: 303-322.
- Marhenke, Paul (1935) "McTaggart's analysis of time," Stephen C. Pepper vd., *The Problem of Time* içinde, Berkeley, CA: University of California Publications.
- Massignon, Louis (1951) "Time in Islamic thought," *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*, c. 3 içinde, New York: PantheonBooks.

- Mates, Benson (1986) *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, New York: Oxford University Press.
- Mayo, Bernard (1950) "Events and language," *Analysis* 10(5): 109-114.
- Mellor, D.H. (1981) *Real Time*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mink, Louis O. (1960) "Time, McTaggart and Pickwickian language," *Philosophical Quarterly* 10: 252-263.
- Moore, A.W. (1990) *The Infinite*, Londra: Routledge.
- Moore, F.C.T. (1996) *Bergson: Thinking Backwards*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moravcsik, J.M.E. (yay. hz.) (1968) *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, Londra: Macmillan.
- Mumford, Lewis (1934) *Technics and Civilization*, New York: Harcourt Brace&Co.
- Mundle, C.W.K. (1959) Paul A. Schilpp (yay. hz.) *The Philosophy of C.D. Broad* içinde, La Salle, IL: Open Court.
- Newton, Isaac (1952) *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica, Inc.
- (1962) *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton* (yay. hz. A. Rupert Hall ve Marie Boas Hall), Cambridge: Cambridge University Press.
- (1969) *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, c. 3: 1670-1673, New York: Cambridge University Press.
- Newton-Smith, W.H. (1980) *The Structure of Time*, Londra: Routledge&Kegan Paul.
- Nietzsche, Friedrich (1966) *Beyond Good and Evil* (çev. Walter Kaufmann), New York: Vintage Books.
- (1967) *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* (çev. Walter Kaufmann), New York: Viking Press.
- (1968a) *The Portable Nietzsche* (çev. Walter Kaufmann), New York: Viking Press.
- (1968b) *The Will To Power* (çev. Walter Kaufmann), New York: Vintage Books.
- (1974) *The Gay Science* (çev. Walter Kaufmann), New York: Vintage Books.
- (1986) *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits* (çev. R.J. Hollingdale), Cambridge: Cambridge University Press.
- Oaklander, L. Nathan (1994) "McTaggart's paradox revisited," L. Nathan Oaklander ve Quentin Smith (yay. hz.) *The New Theory of Time* içinde, New Haven, CT: Yale University Press.
- Oaklander, L. Nathan ve Smith, Quentin (yay. hz.) (1994) *The New Theory of Time*, New Haven, CT: Yale University Press.

- Odegard, D. (1978) "Locke and the specious present," Charles E. Jarrett, John King-Farlow ve F.J. Pelletier, *New Essays on Rationalism and Empiricism*, Ek cilt IV içinde, Guelph, Ontario: Canadian Association for Publishing in Philosophy.
- Owen, G.E.L. (1976) "Aristotle on time," in Peter Machamer and Robert Turnbull (eds.) *Motion and Time, Space, and Matter: Interrelations in the History and Philosophy of Science*, Ohio: Ohio State University Press.
- Pears, D.F. (1956) "Time, truth, and inference," A.G.N. Flew (yay. hz.) *Essays in Conceptual Analysis* içinde, Londra: Macmillan&Co.
- Pepper, Stephen C. et al. (1935) *The Problem of Time*, Berkeley, CA: University of California Publications.
- Perry, John (1979) "The problem of the essential indexical," *Nous* 13: 3-21.
- Plato (1961) *Plato Collected Dialogues: Including the Letters* (yay. hz. Edith Hamilton ve Huntington Cairns), Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Plotinus, (1991) *The Enneads* (çev. Stephen MacKenna), Londra: Penguin Books.
- Prior, Arthur N. (1958) "Time after time," *Mind* 67: 244-246.
- (1959) "Thank goodness that's over," *Philosophy* 34: 12-17.
- (1967) *Past, Present and Future*, Oxford: Oxford University Press.
- (1968) *Papers on Time and Tense*, Oxford: Oxford University Press.
- Quine, Willard Van Orman (1976) "Mr. Strawson on logical theory," *The Ways of Paradox and Other Essays* içinde, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rankin K.W. (1958) "Order and disorder in time," *Mind* 66: 363-378.
- (1981) "McTaggart's paradox: two parodies," *Philosophy* 56: 333-348.
- Reichenbach, Hans (1966) *Elements of Symbolic Logic*, New York: Free Press.
- Rist, J.M. (1969) *Stoic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, Bertrand (1903) *Principles of Mathematics*, 2. Basım, New York: W. W. Norton & Co., Inc.
- (1989) *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Wolfeboro, NH: Longwood Academic.
- Sambursky, S. (1987a) *The Physical World of the Greeks* (çev. Merton Dagut), Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1987b) *The Physical World of Late Antiquity*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1987c) *Physics of the Stoics*, Londra: Routledge&Kegan Paul.

- Sambursky, S. ve Pines, S. (1971) *The Concept of Time in Late Neoplatonism: Texts with Translation, Introduction and Notes*, Kudüs: Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Scheurer, P.B. ve Debrock, G. (1988) *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Schilpp, Paul A. (1959) *The Philosophy of C.D. Broad*, La Salle, IL: Open Court.
- Schlesinger, George (1980) *Aspects of Time*, New York: Hackett Publishing Co., Inc.
- Schrader, George (1951) "The transcendental ideality and empirical reality of Kant's space and time," *Review of Metaphysics* IV(4): 507-536.
- Sextus Empiricus (1990) *Outlines of Pyrrhonism* (çev. R.G. Bury), Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Shahan, Robert W. ve Biro, J.I. (1978) *Spinoza: New Perspectives*, Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Sharif, M.M. (yay. hz.) (1963, 1966) *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, 2 cilt, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Shoemaker, Sidney (1969) "Time without change," *Journal of Philosophy* LXVI: 363-381.
- Shorter, J.M. (1984) "The reality of time," *Philosophia* 14: 321-340.
- Simplicius (1992) *Corollaries on Place and Time* (çev. J.O. Urmson, notlandırılan Lucas Siorvanes), Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Smart, J.J.C. (1956) "The river of time," in A.G.N. Flew (yay. hz.) *Essays in Conceptual Analysis*, Londra: Macmillan&Co.
- (1963) *Philosophy and Scientific Realism*, Londra: Routledge&Kegan Paul.
- Smith, Quentin (1994a) "The infinite regress of temporal attributions," L. Nathan Oaklander ve Quentin Smith (yay. hz.) *The New Theory of Time* içinde, New Haven, CT: Yale University Press.
- (1994b) "The logical structure of the debate about McTaggart's paradox," L. Nathan Oaklander ve Quentin Smith (yay. hz.) *The New Theory of Time* içinde, New Haven, CT: Yale University Press.
- Sokolowski, Robert (1964) *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1974) *Husserlian Meditations*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Sorabji, Richard (1983) *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Spinoza, B. (1992) *Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters* (çev. Samuel Shirley), Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co.

- (1905) *The Principles of Descartes' Philosophy*, La Salle, IL: Open Court Publishing Co.
- Stambaugh, Joan (1972) *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- (1987) *The Problem of Time in Nietzsche* (çev. John F. Humphrey), Londra: Bucknell University Press.
- Stebbing, L. Susan (1936) "Some ambiguities in discussions concerning time," R. Klibansky ve H.J. Paton (yay. hz.) *Philosophy and History* içinde, Oxford: Clarendon Press.
- Stein, Howard (1968) "On Einstein-Minkowski space-time," *Journal of Philosophy* 65: 5-23.
- Stobaeus, Ioannes (1860) *Eclogae* (yay. hz. A. Meinecke), Leipzig: Teubner.
- Strong, Edward W. (1935) "Time in operational analysis," Stephen C. Pepper vd., *The Problem of Time* içinde, Berkeley, CA: University of California Publications.
- Taylor, Charles (1975) *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Richard (1955) "Spatial and temporal analogies and the concept of identity," *Journal of Philosophy* 52: 599-611.
- Toulmin, Stephen (1959) "Criticism in the history of science: Newton on absolute space, time, and motion," I ve II, *Philosophical Review* 68: 1-29, 203-227.
- Wheelwright, Philip (1968) *Heraclitus*, New York: Atheneum.
- Whitrow, G.J. (1980) *The Natural Philosophy of Time*, 2. basım, New York: Oxford University Press.
- Williams, Donald C. (1967) "The myth of passage," R.M. Gale (yay. hz.) *The Philosophy of Time: A Collection of Essays* içinde, Garden City, NY: Anchor Doubleday & Company, Inc.
- Wisdom, John (1929) "Time, fact and substance," *Proceedings of the Aristotelian Society* 29: 67-94.
- Wolfson, Harry Austryn (1919) "Note on Crescas' definition of time," *Jewish Quarterly Review* X: 1-17.
- (1958) *The Philosophy of Spinoza*, New York: Meridian Books, Inc.
- Wood, David (1989) *The Reconstruction of Time*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc.
- Zerubavel, Eviatar (1981) *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Philip Turetzky, bu kitapta zaman felsefesinin Antik Yunan'dan Batı felsefesindeki çağdaş yaklaşımlara kadar Avrupa düşüncesi içindeki gelişimini takip ediyor. Zaman felsefesinin tarihine odaklandığı ilk kısımda, antik ve modern felsefe içinde geliştirilen zaman teorilerini Aristoteles'ten Nietzsche'ye kadar uzanan kronolojik bir sıra içinde sunuyor. İkinci kısımda ise, yirminci yüzyıla damgasını vurmuş üç büyük felsefe geleneğinin bakış açılarını zaman felsefesi temelinde karşılaştırıyor. McTaggart ve Mellor gibi filozofların temsil ettiği analitik felsefe, Husserl ve Heidegger'in geliştirdiği fenomenoloji ve son olarak, Bergson ve Deleuze'ün de dahil olduğu ayrık gelenek arasındaki bağlantıları ve ayrımları zaman problemi etrafında yeniden ele alıyor. Turetzky böylece zaman üzerine incelemesini alternatif çözümleri sıralamak yerine problemin kendisini geliştiren bir tarihyazımına dönüştürüyor.



XXXXXX



9 786057 872074

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com

