

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

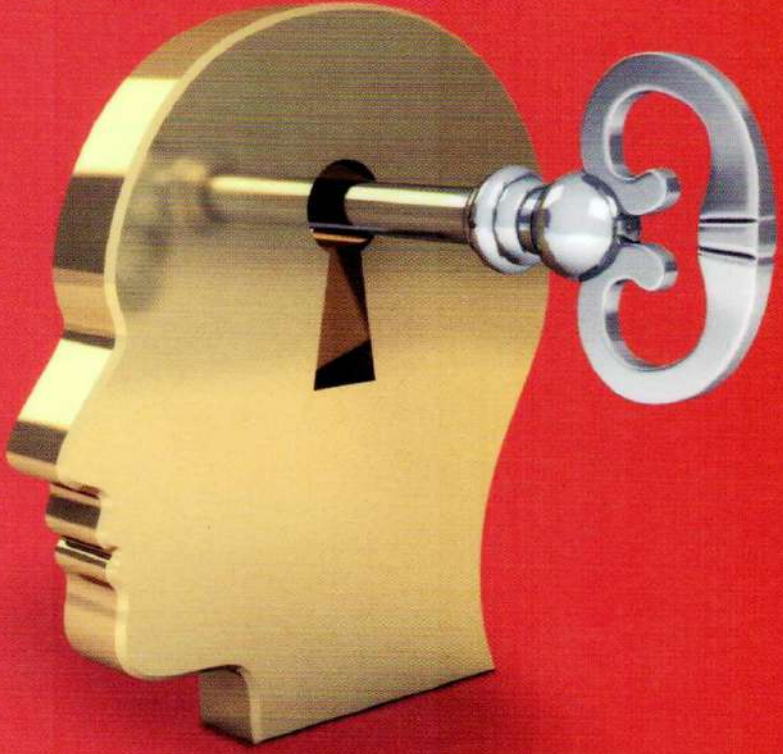
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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 ÜZERİNE

FELSEFİ SORUŞTURMA



Prof. Dr. Milay Köktürk

ZAMAN ÜZERİNDE

FELSEFİ SORUŞTURMA



Prof. Dr. Milay Köktür

ÖTÜKEN

ZAMAN ÜZERİNE

Felsefi Soruşturma

Prof. Dr. Milay Köktürk



ÖTÜKEN

YAYIN NU: 1271
KÜLTÜR SERİSİ: 733

T.C.
KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
SERTİFİKA NUMARASI
16267

ISBN 978-605-155-634-5

Kitabın bütün yayın hakları Ötüken Neşriyat A.Ş.'ye aittir.
Yayınevinden yazılı izin alınmadan, kaynağın açıkça belirtildiği
akademik çalışmalar ve tanıtım faaliyetleri haricinde, kısmen veya
tamamen alıntı yapılamaz; hiçbir matbu ve dijital ortamda kopya
edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ÖTÜKEN NEŞRİYAT A.Ş.®
İstiklâl Cad. Ankara Han 65/3 • 34433 Beyoğlu-İstanbul
Tel: (0212) 251 03 50 • (0212) 293 88 71 - Faks: (0212) 251 00 12
İnternet: www.otuken.com.tr
E-posta: otuken@otuken.com.tr

Editör: Göktürk Ömer Çakır
Kapak Tasarımı: Zafer Yılmaz
Dizgi-Tertip: Ötüken
Kapak Baskısı: Yeditepe Ofset
Baskı: İmak Ofset Basım Yayın Tic. ve San. Ltd. Şti
Merkez Mh. Atatürk Cd. Göl Sk. No:1
Yenibosna - İST. Tel : 0212 656 49 97
Sertifika No: 12531
İstanbul-Aralık 2017

PROF. DR. MİLAY KÖKTÜRK; 1961 yılında Zonguldak'ta doğdu. Kastamonu Göl Öğretmen Lisesi'ni bitirdi. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1984 yılında mezun oldu. Yüksek lisansını Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1987'de tamamlayan Köktürk, Burdur ve Manisa illerindeki değişik liselerde 1986-1995 yılları arasında felsefe öğretmenliği yaptı. 1995 yılında Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne araştırma görevlisi oldu. Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, *Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar* adlı teziyle, 2001'de doktorasını verip aynı yıl yardımcı doçentliğe atandı. Aralık 2007'de doçent, Mart 2013'te profesör oldu.

Çalışmalarını bilgi, bilim, kültür ve siyaset felsefesi ağırlıklı olarak sürdüren Köktürk'ün *Hedef Ülke Türkiye'de Birey Toplum ve Siyaset, Kültür Bilimi Yazıları ve Kültürün Dünyası/Kültür Felsefesine Giriş* adlı telif eserleri vardır. Filozof Ernst Cassirer'den *Sembolik Formlar Felsefesi I-Dil, Sembolik Formlar Felsefesi II-Mitik Düşünme, Sembolik Formlar Felsefesi III-Bilginin Fenomenolojisi, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, Rölativite Teorisi Üzerine, Sembol Kavramının Doğası*; Max Weber'den *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserleri çevirip yayımlamış olan Milay Köktürk Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

İÇİNDEKİLER

Önsöz	11

GİRİŞ ZAMAN ÜZERİNE

1. Zaman problem midir?.....	16
2. Zamanın görünüşleri	40
3. Zaman sorusu.....	65

I. BÖLÜM ZAMAN PROBLEMİNİN KISA TARİHİ

1. Platon	77
2. Aristoteles	84
3. Augustinus	95
4. Bergson.....	110
5. Heidegger	130

II. BÖLÜM ZAMAN YARGILARININ ELEŞTİRİSİ

1. Zaman sorununun kapsamı.....	160
2. Zaman akıyor mu?	169
3. Zamanın algılanışı.....	175
4. Zaman mitosu mu?	179
5. Fizikçinin zamanı	182
6. Metafizikçinin zamanı	193
7. Eleştirinin zamanı	201
8. Varoluş ve zaman.....	211
9. Bergson'un zamanı.....	220
10. Heidegger'in zamanı	234
11. Sosyolog'un zamanı.....	245
12. Zaman içinde olmak.....	251

III. BÖLÜM

GERÇEKTEN DE ZAMAN NEDİR?

1. İncelemenin amacı.....	268
2. Zamanın fiziği ve metafiziği.....	273
3. Zamanı algılıyor muyuz?	280
4. Zamanın varoluşsal temelleri	284
5. Varoluş seli.....	294
6. Akış ve ritim.....	307
7. Gerçekten varolan nedir?	336
8. Makro bölümler: Geçmiş, şimdi ve gelecek.....	348
9. Mikro bölüm: An	356
10. Çoklukta birlik: Şimdi.....	362
11. Belirsiz bölümler: Süre, önce ve sonra	377
12. Zaman ve mekân	384

IV. BÖLÜM

BİLİNÇ VE ZAMAN

1. Bir meçhul: Bilinç.....	407
2. Şimdi bilinci	430
3. Zamanı yaşamak.....	446
Kaynakça	469

Sevgili eřim Emine'ye,
Sevgili çocuklarım
Gökçen'e ve Çağrı'ya
Zamanın ayak izlerini sizler örtmektedirsiniz.
Sizler varken zaman olmamalı!

ÖNSÖZ

FELSEFE ontolojiyi terk edeli çok oldu. Böylece asıl kaynağından uzaklaştı. Felsefenin soruları ağırlıklı olarak varolan varlığa değil de varolanın çeşitli görünümüne yöneldi. Oysa varolan her şeydi ve her şey varolandı. Onun görünümüleriyle uğraşmak yerine bizzat kendisine dönük düşünsel bir pence-re açılması gerekirken, görünüm, görünen biçimiyle felsefenin merkezine yerleştirildi. Bu, felsefeye zemin kaybettirdi ve gelişimin son perdesini oluşturdu. Lakin varlık çekip gitmedi. O, hep bizimleydi biz de onunla idik. Onun kendini gösteriş biçimleriyle çevrili olsak bile, bu biçimlerin altında yatan varlık bize hep bir yerlerden seslendi. Görünümlemlerle uğraşırken de varlık bize hep bir anahtar sundu. Bu anahtarın çevrilmesi, kapının açılması, varlıkla yeni bir çağda ve yeni bir biçimde yüzleşmek gerekir. Varlığı ve dolayısıyla kendi varlığını çözüm-leyemeyen bilinç sadece gölge oyununda aktörlük yapıyor demektir. Böyle bir bilinç, içinde gözünü açtığı ve varlığa geldiği hayatı bile çözümleyemez. Varlığın sunduğu bu anahtar ise “zaman”dır. Çözümlemeye zamandan başlamak lazımdır.

Zamana kapılıp gittik ve zamanı kaybettik. Bu demektir ki felsefenin asli ve temel sorusunu felsefi çabanın doğası olan hikmet ve hakikat arayışından çıkarıp attık. Varlık nedir? Kadim çağlardan beri, hikmete ve hakikate meftun olan filozofların her biri bu soruyu cevaplamaya çalıştı; ama tüm cevapları hükümsüz kılan bir cevap verilemedi. Modern çağlarda da bu soru artık sorulmaz oldu. Artık çözüm ve hakikat keşfi görevini doğa bilimleri üstlendiklerinden, filo-sofia etkinliği, hikme-

te duyulan sevgiden doğan hakikat arayışı başka sorunlara yönelebilirdi. Çözüm özellikle doğa bilimlerine devredildiği yahut soruya doğa bilimleri el koyduğu için, felsefe bir gün bu bilimlerin kesin cevaplar verebileceğine kani olarak, başka sorunlara daldı. Bu bilimler maddenin derinliklerine indi; ama varlık sorusunu aydınlatamadı. Bu nedenle varlık, varoluş ve bu bağlamdaki sorular halen mevcudiyetini sürdürmektedir. Bu yüzden de varlığı yeniden gündeme taşımak gerekmektedir.

Ontolojiden niye kaçalım?

Varlığın bilinmesi işi doğa bilimlerine havale edilmiş olsa ve bunda haklılık payı bulunsa bile, doğa bilimleri olup bitenlerin değişmeyen ve hep geçerli olan bağıntılarını herkesçe aynı anlaşılan “yasalar” halinde önümüze getiriyor olsalar da, onların her biri, varlığın belli bir varoluş durumunu, esas aldıkları bir kesitten hareketle inceliyorlar. Örneğin biyoloji hücre hareketini, hücrenin içyapısını, onların bütünlüğünün işlevsel birlikteliği olarak canlıyı, fizik maddenin ve onun etrafında, hatta onun içinde olan olaylar dizisini araştırır. Ancak hiçbiri bize bütüncül bir varlık açıklaması sunmaz. Varlık ve varoluş, hep önümüzde durmaktadır. Varlık halen üzerinde tartışılmayı beklemektedir.

Ontolojiden kaçmanın ilk nedeni, doğa bilimlerinin muazzam bilgi birikimine vakıf olmağdaki güçlük, ikincisi kanıtlanmış başarılarına dayanarak doğa bilimlerinin varlığı felsefeden daha kesin şekilde açıklayabilecekleri kabulüdür ve bu kabul pek de dile getirilmez. Oysa bilinmelidir ki, doğa bilimlerinin inceleme alanı varlık değil, bir varolanlar grubu, varolanların bir türüdür. Ontolojiyi terk etmenin diğer nedeni, Kant’ın felsefenin yönünü zihne döndürmüş olmasıdır. Belki Kant “ontolojiyi bırakma” talimatı vermedi, ama onun izinden gidenlerin 20. yüzyıl düşüncesindeki egemenliği bu sonuca yol açtı. Gerekçe de şuydu: “Kendinde şey”, doğası gereği bizden ayrı/apayrıdır. Elimiz ona uzanamaz. Olsa olsa, onun bi-

linmesinin zihindeki temeli ve koşulları ortaya konabilir. Ona el uzatamayız ama kendi mülkiyetimiz olarak zihni ve onun bilme koşullarını ele geçirebiliriz. Kant buna gerekçe olarak, metafizikçilerin varlık dünyasının yasalı yapısı hakkında hiçbir şey söylemeyen spekülasyonlarını gösterdi. Bu yüzden, insanlığı boş kavgalardan kurtarmak için metafizikçilere işten el çektirmeliydi. Öyle de oldu. Lakin varlık sorunu yine de çözülemedi.

Peki varlık sorusuna doğa bilimlerinin verilerinden hareketle ötekinden daha net cevap verebiliyor muyuz? Hayır. Doğa bilimlerinin varlığa ilişkin tespitleri insanın dünyadaki yeri hakkında doğru ve tatmin edici bir konum ve açıklama sunuyor mu? Hayır. Kendi yerimizi, varlık düzeni ile ilişkimizi şimdi çok daha dengeli belirleyebiliyor muyuz? Hayır. Yani Kant varlığı felsefi düşünüşe kapattı, ama felsefe, bilme yetimizin keşfi çabası dışında, çok da gelişip genişlemedi. Bu yüzden yeniden ontolojiye dönmek gerektiğini düşünüyor, zamanı da bunun anahtarı olarak görüyoruz. Daha önemli bir nokta var: Hayatın içinde mevcut olan bir vakıa olarak zaman... Bir bilinç unsuru olarak zaman... Neler yapıyoruz? Olayları konumlayıp sıralıyoruz. Geçip gitmiş olanlar da dâhil, olaylar toplamı içinde kendi yerimizi belirliyoruz. Gündelik yaşantıda, işlerimizi organize edip yürütüyoruz. Zaman cetvelini fiziksel dünyaya bir şablon gibi oturtup bu dünyayı daha iyi algılayıp anlıyoruz. Olmuş, olan yahut olacak olanlar üzerine tasarım geliştiriyoruz. Olup bitenleri birbiriyle karşılaştırabiliyoruz. Kendi yarınımıza ilişkin tasarı yapabiliyoruz. Hayatın içindeki zamanın işlev ve görünümülerinden bazıları bunlar. Zamanın bizatihi kendisi ise meçhul kalmaya devam ediyor.

Sözün özü: Bu kitap bir felsefi inceleme olma iddiasındadır. Konusu da zamandır... Zaman sorununu görsel anlatımla değil kavramların soyut ve anlam yüklü gücüyle ele alma, sorunu önce işaret edip ardından da kılı kırk yarıcı biçimde çözümleyerek cevabı açığa çıkarma peşindedir. Kitabın ilerle-

yen sayfalarında birtakım tekrarlar gözlemlenecektir. Problem belli kavramlar etrafında yoğunlaştığı için belli bilgileri tekrarlamak bazen zorunlu olmuştur. Bazı kısımlarda da, yeni yapılan değerlendirmeleri önceki yargılara bağlamak için tekrara gidilmiştir. Bir de; artık terimleşmiş iki sözcük vardır; ontik ve ontolojik. Bu kavramlar genel olarak “varoluşsallık” manasında kullanılmıştır. İki kavramın çoğu kez titiz bir ayırımına gidilmemiştir.

Zaman sorunuyla eğlenceli bir dille yüzleşmeyi arzu edenler görsel anlatımlı eserleri tercih etmelidir. Görüntünün dili, kolay anlaşılan ama analitik olmayan, çok yönlü olmayan bir dildir. Düşünmeyi azaltıp temaşayı çoğaltır. Kavramlar ise düşünmeyi gerektirir. Felsefenin dili kavramsaldır. Zaman sorunuyla derinlemesine uğraşmak isteyenler de felsefenin dilini seçmelidir. Zamanı deruni bir problem olarak görenler felsefenin diliyle tanışmalıdır.

Zamanı merak edenler de zamana zaman ayırmalıdır; tabii şayet varsa!

Denizli, Eylül 2017

Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK

GİRİŞ

ZAMAN ÜZERİNE

Kadim anlamıyla hikmet sevgisi, yani felsefe, dolayısıyla bu sevginin yolundan gidenler ilk başta varlığın hakikatini keşif ve ilan etmeyi öncelikli problem olarak gördüler. Elbette bu, doğası bilinmeyen ve bilinmek istenen varlık dünyasıyla kuşatılmışlığın doğal ve zorunlu sonucuydu. Mademki varlık dünyası, olup bitenler sır dolu mevcudiyetleriyle bilincin önünde uzanıp gitmekte ve var olmaya devam etmektedir; ama aynı zamanda onlara tanıklık eden bilinç “nedir” diye sorarak onları adeta sabitleştirmektedir; öyleyse kendini gösteren bu varlık alanının açıklanması gerekmektedir. Bu da yetmez, bir de, bilincin somut varolandan farklı olan mevcudiyetini de açığa çıkarmak lazımdır. Ya varolanlar olmuş oldukları veya olmakta oldukları haliyle duysal tanıklığın nesnesini teşkil ediyorlardır ya da onlar, tanık olunan görünümünden farklı olmalıdır. Her ikisi birden de söz konusu olabilirdi. Bu bilinmezlik düğümü, bilen bilince göre değişmeyen, nasılsa o şekilde olan hakikat keşfedilince çözülebilir. Bilinmezlik düğümlerinin başında ise zaman gelmektedir. Ya da en azından böyle var-sayılmaktadır.

1. Zaman problem midir?

Güncel yaşantımızı sürdürürken zamanın varlığından çok eminiz ve onun bizi, dünyayı, eylemlerimizi kuşattığını varsayarız. Zamanın ne olduğunu düşünmeye başlayınca, varsayımımız ile varolan arasında kopukluk olduğunu fark ederiz. “Zaman hakikaten kuşatıcı olduğuna göre, orada bir yerlerde kendini göstermeliydi” diye düşünürüz. İşte bu olmayınca, problemle bir şekilde temas etmiş oluruz. Algıladığımızı yahut hissettiğimizi düşündüğümüz zaman ile tanıklık ettiğimiz olaylar dizisinin, var olmak bakımından birebir ilişkilendirilemediğini görürüz. Kesinlik yargısı belirsizliğe dönüşür. Bilfiil gerçekliğe ve varoluşa sahipmiş gibi kendini gösteren bu şey, biz onun doğasını kavramaya çalışırken adeta kılık değiştirir; sanki arkasında bir şey barındıran veya bir şeyin arkasında barınan bir şey olur. “Şimdiki an”da elimin altındaymış gibi gördüğüm şey, onu varlık ve olaylardan çekip ayırmaya ve onun kendinde varoluşunu yakalamaya çalıştığımda buharlaşıp gider ve geride sadece varolanlar kalır. Zamanı kavramaya çalışınca, tıpkı bir sihirbazın gösterisinde olduğu gibi, başta karşımda olmakta olanla sonuç olarak karşılaştığım şeyin varoluş ve nedensellik ilişkisinin koptuğunu görürüm. Zaman üzerine tefekkür edenlerden, şu yargılara benzer yargılar ve sorular duyarız: “Zamanın var olduğunu düşünüyorum. Çünkü buna dair pek çok ipucum var: Büyüyorum, geçmişimi anımsıyorum, geleceğe dair planlar yapabiliyorum. Ne yaşadıklarımı geri getirip o ana dönebiliyorum, ne de gelecekte yaşayacaklarımı vakti gelmeden yaşayabiliyorum. Fakat var olduğuna inandığım zaman kavramını tanımlayamıyorum. Onu algılayışım da duruma göre farklılaşıyor. Elimde iki saatim olsun. Çok sevdiğim bir insanla geçireceğim iki saatle hiç hoşlanmadığım bir ortamda ge-

çireceğim iki saat arasında dağlar kadar fark olur. Sevdiğim insan yanımdayken su gibi akıp geçen zaman, istenmeyen bir ortamda geçmek bilmiyor. Öyleyse neden?”

Bu ifade ve sorular karşısında, hemen soralım: Büyümek, geçmişini anımsamak yahut gelecek planları yapmak, zamana dair ipucu mudur? Yoksa bu etkinlikler, kendi başlarına ve kendilerinde etkinlikler midir ya da bunların ipucu olduğunu mu varsayıyoruz?

Varmış gibi görünen bir şeyin, varlığının gerektirdiği varoluş koşullarına uymaması veya onun varoluş durumuyla gerçeklik tablosunun birbirini desteklememesi, hakikaten varolduğunu varsaydığım şeyin gerçekliğini ve aynı zamanda bilincin gerçeklik kabulünü yaralar. Varolan, varoluşunu her daim bir şekilde sergilemeli ve o da bilincin bir şekilde keşfine açık olmalıdır. Oysa zaman, kendini hep gizleyen bir şeymiş gibidir. Bu, hayret verici bir tablodur. İşte zaman hakkındaki büyük kuşku böyle doğar. Büyük kuşkuyu taşıyanlardan biri de Augustinus’tur. Onun kuşkusunun nedenleri de, kuşkusunu dile getiriş biçimi de, çözümleyişi de eşsizdir.

Zaman üzerine yapılan felsefi incelemelerin hemen tümünde Augustinus’un şu sözlerine yer verilir: “Ondan söz edince kesinlikle onu anlıyoruz; bir başkası ondan söz edince de gene anlıyoruz. Öyleyse zaman ne? Eğer hiç kimse benden bunu sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum.”¹

Augustinus’un bu yargıları, zaman hakkında en ilginç ve en çarpıcı yargı örneği olarak zikredilir. Ancak Augustinus’un bu düşüncesiyle neyi işaret etmek istediği üzerinde pek durulmaz. Gerçekte ise, özellikle “hiç kimse benden bunu sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum” ifadesiyle dile getirilen şey, sözünü

¹ Aurelius Augustinus, “İtiraflar”, Çev. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1993, s. 83.

ettiğimiz büyük kuşkudur. Kaldı ki, “sorulmasa bile” zaman üzerine düşünmeye girişmeden yapamıyoruz. Bizde barınan ve bizimle mevcudiyet kazanan zaman, ona elimizi uzattığımızda sanki sisin dağılıp gitmesi gibi kaybolmakta, onun yerinde, somut varoluşuyla nesne dünyasının uzandığını görmekteyiz. Bunun sonucunda ise, uzakta duran belirsizlik tablosu daha da yakınımıza yerleşiyor. Tablo herkes için böyle gerçekleşiyor. Bu da bireylerdeki kuşkuyu besliyor.

Kuşku zihni kemiren bir kurt gibidir ve giderilmeden durulamaz. Bu iç gerilim, bilinci, gereğini yapmaya zorlar; en çok da düşünen düşünceleri. Elbette sadece hikmet peşinde olan değil, temel ve kuşatıcı bir hakikat peşinde olmayan, içine doğduğu toplumsal çevrede yahut doğa dünyasında yaşantısını sürdürmekle yetinen bir insan da, güncel yaşamı aşan, yaşama pratikleriyle doğrudan ilişkili olmayan olgu veya kavramları düşünme konusu yapabilir. Ama düşündüğü konuda derinleşmek yerine, hemen üzerini örtmeyi tercih eder. Zira bu kavramlar, sözü edilen bireyin yaşantısını belirleyecek veya yaşama sürecinde bükülmeye yol açacak ağırlıkta bir konum işgal etmezler. Zaman da bu bireyin yaşantısının içindedir. O birey her şeyden önce biyolojik bir varlıktır. Henüz yaşanmamış “an”ları yaşamakta, sonra bu anlar çekip giderken geride biyolojik yıkım bırakmakta ve adına ömür denilen yaşam içinde olma hali yavaş yavaş sona ermektedir. Ölüm, yaşam içinde oluşun, yaşam denilen bilinçli varoluş bütünlüğümüzün tükenmesidir. Bunun failinin, duyan-düşünen ve hisseden varoluşu tüketen asıl etkenin zaman olduğu var sayılır. Şöyle düşünüp sormaya başlarız: “Zaman yaşam, insan yaşamı. Plan oluşturmaya etki eden zorunluluk. Saatlerin ve yılların ortaya çıkmasına sebep olan şey; ama genellikle kısa denir. Hatta ömür söz konusu olunca, kısıtlılık yargısı işin içine girer. Zamanın kısa olması han-

gi zamana göre adlandırılmış? Yani insan ömrü gerçekten kısa mı? Yoksa onu kısaltan ve kısıtlayan biz miyiz? Eğer zaman kavramını oluşturmaysaydık bir şeyleri neye göre planlar veya yaşardık? Zaman düzenin zorunluluğu mudur?” Bu soruların cevabı bir yana, hakikat her ne ise, hükmünü icra etmektedir. Muazzam kuvvetiyle bireyin her hücresinin kontrolünü elinde tutan bir güç bireyi beraberinde sürüklemektedir. İnsan bir gün şimdi olduğu gibi olamayacağını ve başka bir şey olmaya doğru ilerlediğini bilmekte, ama bu sürece karşı koyamamaktadır. Bu, yavaş yavaş ve bilen bilincin gözü önünde olmaktadır. Büyük kuşku böylece gittikçe daha da büyümektedir.

Zaman varoluşumuza sonradan eklenmez. Varoluşumuz zamanın özdeşidir. Her ikisi birden, sanki bir ve aynı şey olarak vardır. Birinden söz edilince zorunlu olarak diğ erinden de söz edilir. Dünyaya doğmakla fiilen zamana batmış olmaktayız. Deyim yerindeyse onun girdabında yavaş dibe çekilmekte, biz varolmadan önce de var olmuş ve bizimle birlikte var olmaya devam etmekte olan dünyayı biz doğmadan önceki varoluş düzeni içinde bırakarak çekip gitmekteyiz. Bu, bilfiil mevcut durumdur. Bunu fark etmek de duyan düşünen varlığımızın trajedisidir. Bu trajediyi iliklerine kadar hisseden insan onun ezici tahakkümünden kurtulmak için kendini yaşam uğraşlarına vakfeder; ama biyolojik işleyiş hep onunla beraberdir. İnsan, bakışlarını kendine her çevirişinde, istese de istemese de bu tahakküm eden gücü düşünür. Bu güç asıl ve temel belirleyici olduğu halde, belirtildiği üzere, hep kendini gizler. Hatta onu, kendimize ait kabul etsek bile, o hep belirsizliğe mahkûm gibidir. Düşünmeye devam ederiz: “Zaman kavramı aslında ne zaman başlıyor bilmiyoruz. Bizden önce zaman vardır; ama belki de o zamanın bizimle alakası yoktur. Bizim için zaman bizim doğumumuz ile başlayıp ölümümüzle biten bir şeyse, bireylere bağlı oldu-

ğu için, birey varken var yokken yoktur. Lakin hep sormak zorunda kalıyoruz, o nedir ve nerededir?”

Zaman sadece varoluşsal bir sorun değildir. Toplumsal ve bireysel yaşama sürecinden dilsel iletişime kadar, varoluşun açığa çıktığı her vakıya sinmiştir. Dilden zaman kiplerini kaldıralım; neredeyse tüm anlatım imkânlarını kaybederiz. Bilen ve algılayan özne olarak zaman bilincini kaybettiğimizde, tüm zihinsel yetilerimiz sakatlanır. Bu ve başka birçok neden dolayısıyla zamana kayıtsız kalamayız. Onun var olması gerektiğini düşünürüz. Çünkü olmaması durumunda, doğan boşluğu dolduracak başka bir şey yoktur.

Kendinde her şeyi kuşatıcı bir güç taşıdığına inanılan zamanın akıp gittiği düşünülür. Gündelik yaşamın kaygılarına gömülen insan, kendi sonunu hazırlayan bu şeyin akış sürecinde işlerini yoluna koyar ve yaşama ritmini ona göre düzenler. Çünkü zaman, kendi trajedisinin bilincinde olan insan da dâhil olmak üzere, her şeyi beraberinde götürür. Kendisi de sürüklenen insanın zamanla ilişkisi, daha çok onu ölçme ve kullanma yönündedir. Bu insan işlerini zamana göre düzenlerken ve dış dünyada olup bitenlere tanıklık ederken, onun olup olmadığını düşünmez. Zaman vardır ve kişi de onu kullanmaktadır. Belki de zamanın olduğuna ilişkin yargı sadece bireyin tasarımıdır. Belki de dış dünyada zaman tasarımına aykırı düşmeyen ve onu yanılsamayan, onun kavramsal varlığını imkânsız kılmayan bir şey mevcut ve biz ona zaman demektediriz! Ama pratik yaşamın akışı bu beklentinin kesinleşmesine bağlı değildir. Zamanın var olması iyi bir şeydir. Belirtildiği gibi hem güncel yaşantı için hem de olup bitenleri uzun soluklu sıraya dizebilmek için. Yani zaman olayların bitimsizce akışında yerimizi belirlememize imkân verdiği gibi, biyolojik varoluş bakımından eşitlik sunar. Herkes ölür; imparator da ölür dilenci de! Bu vakıda kimileri

mutlak adaleti, kimileri yakıcı ve kaçınılmaz sonu, kimileri yaşamın niteliğini görür. Bu görme biçimleri, zamanın anlamıyla bağlantılıdır. Demek ki zaman tek anlamlı bir olgu veya kavram değildir. Diğer yandan, zamanın olduğunu varsayan sokaktaki insan, onun varlığının kanıtı yahut kendisi olarak güneşin hareketini, gündüzün geceye, gecenin gündüze dönmesini, gündüz ile gecenin bölümlerini ve bunların aralıksız birbirini izleyişini düşünür. Belki geçen ve tanımlanamayan bir şey vardır ve onun doğasına akıl sır ermez; belki de bu şey güneşin hareketinde somut hale gelir. Olup bitenleri daha derinlemesine düşünen insan, gelip geçenin aslında olaylar dizisi olduğunu fark eder. Onlar arasından, sadece bizi meşgul eden yahut yaşantıyı etkileyenler dikkati çeker. Bir yaşama sahip olup sadece bunun gereğini yapmayı yeterli gören insanın dünyasında “zamanın gerçekte ne olduğu” sorusu ertelenir. Zaman geçmektedir ve bu da bazen iyi bazen kötüdür.

Zamanı düşününce ilk kurgumuzun, onu güneş hareketiyle özdeşleştirmek olduğunu ifade ettik. Güneş doğup batmaktadır. İşte buna zamanın geçişi deriz. Bu, insanın doğayı sistematik biçimde anlama çabalarının ilk kez ortaya çıkışından beri böyledir. Yüzeysel bakışla, zamanla böylece temas etmiş olmaktayız. Oysa zamanı güneş hareketiyle ilişkilendirmek önemli sorular doğurmaktadır. Güneşin doğuşu ve batışı sadece güneşin doğuşu ve batışıdır ve başka bir şey değildir. “Zamanın geçip gitmesi güneşin hareketidir” diyorsak, geçip giden şey, zamanın kendisi değil güneşin kendisi olduğundan, bu ilişkilendirmeye, zamanın varoluşu büsbütün kuşkulu hale gelir. Zamanı güneşin hareketine dayandırdığımızda, onun güneşi kendine perde yaptığını ve kendisinin hep karanlıkta barındığını söylemiş gibi oluruz. Diğer yandan, zamanı algılamakta ve bölümlendirmekte, elimizde güneşten daha güçlü bir veri de yoktur. Bu durumda “artık olmayan” bir güneş hareke-

tine geçmiş, “henüz olmayan” güneş hareketine ise gelecek deriz. Aslında genel olarak bakınca görürüz ki, olup biten sadece güneş hareketi değildir. Bu esnada her varolan varolmaya, eylem yetisi olan eylemine devam eder. Her şeyden önce, bireyin sahip olduğu biyolojik varoluş dilimi, tükenişini sürdürür. İnsan zamana, bu vakıadan hareketle bakmaksızın yapamaz. Kendi yaşamı üzerinden, geçmiş, şimdi ve gelecek bakımından zamanı düşünen insanın “önce”si onun peşini bırakmaz. Dünya ile ilk bilinçli temasını kurduktan sonra, insan, dünyayı mülkiyeti altına alma sürecini muhakeme eder. Ne olmaktadır ki dünya adeta şimdi elinin altında bulunuyor ve bir gün elinin altından kayıp gidecek? İnsan bu durumda ne yapmalı?

İnsan hep gelecek tasarımıyla, henüz yaşanmamış olası gerçekliklere ilişkin beklentileriyle birlikte hayatını sürdürür. Zaman o noktada, henüz olmayan ama onu kendine çeken bir güç olarak vardır. Hâlbuki yaşamın bizatihi kendisi gerçekte yaşandığı “an”dır ve şimdidedir. İnsan yine aynı soruyu sorar: Nedir bu zaman? Teorik ilgi ve düşünme burada başlar. Hemen her insanın gerçeği olan bu olguyu felsefenin ele almaması düşünülemezdi. Mademki o en temelde yatan bir şeydi, bir hakikat arayışı olarak felsefe onun özsel doğasını soruşturmalıydı. Zaman tartışması buradan doğdu.

Zamanın var olduğu kabulünün nesnedeki temelini aramadan onun doğasını keşfe çalışmak, zamanı bilme çabalarını sonuçsuz bırakır. Zaman bilfiil gerçeklik olarak mevcutsa eğer, onun doğası yine kendinde barınıyor demektir. Çünkü gerçekten varolan, kendisi olarak ve doğası kendinde olarak varolandır. Kendi doğası kendinde olmayan bir varolan kendisi olmayandır. Öyleyse bu varolan, varlığını onayladığım bir varolan olmaz ve başka bir şey olmuş olur. Bu nedenle zamanın doğası onun varoluşunda aranmalıdır.

Varolan salt varoluşu bakımından ve ne ise o olarak, apaçık ve aracısız kavranan bir gerçeklik olarak kendini sunmayabilir. Görünenle, onun kendini bana sunduğu şekilde karşılaşırım ve ona vakıf olurum; onun bu şekilde varlığını onaylarım. Görünüm budur. Görünüm, görünenin bana görüldüğü biçimiyle varoluş tarzıdır. Görünenin görünümü onun özsel doğasını perdeleyen nitelikler toplamı olabileceği gibi, görünen özsel doğasını apaçık sergileyebilir de! İkinci durumda, görünen varolanın varoluşuna ilişkin kuşku ya hiç yoktur ya da pek azdır. İlk durum ise tepeden tırnağa kuşku doludur. İşte görünenlerin bu iki türlü mevcudiyetleri karşısında, zamanın payına bunlardan hangisinin düştüğüne bakmak lazımdır. Zaman, apaçık varoluş tarzı ile var değildir. Farklı görünümüleri zaman ile bağıntı içine sokmaktayız. Bu da şunu göstermektedir: Zamanın görünümü ile hakikati arasında kopukluk vardır. Bu nedenle, zamanın özsel doğasını zamana ilişkin yahut bizzat zamana ait çeşitli görünümlerden adeta süzerek çıkarmak, bu görünümlemlerle onun hakikati arasındaki kopukluğu yahut -varsa- çelişkiyi ortadan kaldırabilir. Belki de bu görünümlemlerin bizatihi kendileri vardır. O takdirde bu demektir ki gerçekten varolan, zaman diye adlandırılan bir şey, varlık, varoluş ya da güç değil, bu görünümlemlerdir. Varolduğuna hükmedilen “zaman” ise, bilincin üst-genel tasarımıından başka, yani sadece türetilmiş bir kavramdan başka bir şey olmamış olur.

Zaman olgusunun problemliliği şundan kaynaklanır: Temaşa edilen veya yaşanan ile muhayyilede olan, nelik, gerçeklik ve kimlik unsurları bakımından örtüşmemektedir. Hatta üzerinde daha derin düşününce, temaşa edilenle muhayyilede olan arasında bir çelişki olduğu bile gözlemlenir. Bu, tuhaf bir durumdur. Çünkü üzerinde düşünmeyince, zamanın gerçeklik bağıntısı sorunu hiç de ilgimizi ve dikkatimizi çekmez. İki tutum sergilenebilir: İlki, mu-

hayyilede olanın varolanlar dünyasında karşılığının olduğu kabul edilir; ikincisi, bu karşılıktan emin olmayınca, söz konusu ilişki sorunu sorgulanır. Şu var ki, muhayyiledeki zaman kavramı keyfi olarak tasarlanmış bir şey de olamaz. Aksi halde zamanın genel zihinsel bir mevcudiyetinden değil öznel varlığından söz edilebilirdi! Ayrıca dış dünyada olup bitenler onu yanlışlayabilir. Bu bakımdan, her bir tutum sorun teşkil etmektedir.

Dış dünyadaki karşılığı kesin ve net biçimde gösterilemese de, zamanın dış dünya ile büsbütün ilişkisiz olmadığı anlaşıyor. Dolayısıyla zaman sorunu, muhayyile veya bilinç içeriği ile dış dünya ilişkisinin yeniden yorumlanmasını gerektiriyor. Dış dünyaya sırtımızı dönerek, orada sanki zamana ilişkin veya zamana kaynaklık eden bir şey yokmuş gibi de davranamayız. Orada, yani dış dünyada ne var ki, bizde zaman diye bir tasarım var olmakta yahut oluşmaktadır? Başka bir deyişle zaman ya gerçekten kendini hep gizleyen, başka başka görünümüler altında veya onları maske gibi kullanarak varlığına ilişkin izler sunan, keşfi zor bir şey; ya da zaman, onu apaçık algılamaya veya kavramaya çalıştığımda kesinlikle başarısız olduğum metafiziksel bir şey! Onun varolmayan bir şey olması ise diğer bir ihtimal... Birincisi, zamanı bilmenin büyük bir problem olduğunu anlatır. İkincisi, zamanı akılcı yoldan bilme çabalarını ve zamana ilişkin tüm deneyimleri boşa çıkardığı gibi, hem nesne dünyasını kavrayışımızda büyük bir çatlak oluşturur hem de kabulü adeta imkânsız bir olguyla bizi karşı karşıya bırakır. Şayet zaman metafiziksel bir şeyse, fiziksel bir şeyde kendini gösteren ve hatta fiziksel şeyleri kuşatan, varoluşlarını belirleyen, onların tamamını beraberinde sürükleyen ama fiziksellelikle hiçbir ilişkisi olmayan bir şey olmuş olur. Üçüncüsü ise, yani zaman diye bir şeyin mevcut olmaması vakıası, zamanın tamamen bir mitos haline geldiğini anlatır. Bu da daha trajik bir sonuca

yol açar. Zamanı bir mitos, dış dünyada bir karşılığı olduğu kabul edilen ama hakikatte bizatihi gerçekliği olmayan büyük bir anlatı olarak kabul etmek, tüm evren ve kendilik kavrayışımızı, “sırf kurguya kurban etmek” anlamına gelir.

Şayet zamanın durumu böyleyse, algılayan ve imgeleri saklayan, karşılaştıran, yeni yeni kararlar verip “geleceğe” adımlar atan her insanın algısı, hatta insanlık tarihi bir yanılgı üzerine kurulu demek olur. Bu da derin bir hayal kırıklığından başka bir şey değildir. Öznel ya da nesnel de olsa, tüm gerçekliğin yanılsama üzerine kurulması, her şeyi anlamsızlaştırır, Ayağımızı bastığımız her zeminin kayganlığı trajik bir durumdur. Yaşamak anlamlı yaşamaktır, anlam yükleyerek yaşamaktır, yüklenmiş anlamları yaşamaktır. Diğer yandan, bu yanılgının, bireyi varoluştan koparmadığını düşünürsek, bu ürkütücü duygu yok olmaktadır.

Özetle ifade etmek gerekirse; zaman üzerine büyük kuşku hiç de nedensiz değildir. Felsefe tarihinde de bunu açıkça görüyoruz. Aristoteles ile Kant’ın zaman hakkındaki yorumları büyük kuşkunun en açık ifadesidir. Aristoteles’e nesne dünyasının bir bileşeni gibi görünen şeyi, Kant, deneyimi mümkün kılan apriori kategori² olarak kabul eder. Büyük filozof Augustinus’un zamanın hakikatini kavrama talebi teolojik kaygılardan kaynaklansa bile zaman üzerine akılcı bir analizdir. O, özü itibarıyla, yukarıda dile getirilen iki karşıt yargının tam da ortasında durmakta, bu büyük kuşkunun pençesinde kıvranmaktadır. Demek ki zamanın dış dünyada apaçık gerçekliğe sahip olması bir yana, örtülü gerçekliği bile kuşku doludur ve böyle birbirine taban tabana zıt yahut birbirinden tamamen farklı yargılar orta-

² Kant’ın bilgi yorumuna göre, zihinde/kavrama yetisinde doğuştan getirilen bazı kategoriler vardır. Dünyayı onlar yoluyla biliriz. Bu kategoriler deneyimden önce ve deneyim dışıdır. İşte Kant’ın apriori kavramı bu anlamda deneyimden önce ve deneyim dışı olmayı ifade etmektedir. Zaman da bunlardan biridir.

ya konmuştur. Felsefe tarihinde bu konuda sayısız örneğe rastlıyoruz. İlk büyük tartışma ise Parmenides ile Herakleitos'un tartışmasıdır. Elbette tartışma nedensizce ortaya çıkmış değildir.

Herakleitos ile Parmenides arasındaki oluş tartışmasına temel teşkil eden problem görünüş-gerçeklik ayırımıdır ve kuşku durumlarının da asıl nedenini oluşturmaktadır. Bu tartışmayı kısaca hatırlayalım: Parmenides oluşun hakikat olamayacağını, oluşun gerçek olduğunun söylemenin mantıksal bakımdan çelişki teşkil ettiğini; bana görünenin hiçbir şekilde hakikat olmadığını öne sürmekteydi. Herakleitos ise bana görünen oluş ve değişimin gerçeklik taşıdığını, yani görünenin gerçek olduğunu, fakat asıl gerçekliğin, görünenin arkasında barındığını ve görünenin görünümünün nedenini oluşturduğunu söylemekteydi. İşte yukarıda dile getirilen kuşku da gerçeklik konusundaki bu ayırmadan hiç de farklı değildir. Kuşku, zamanın görünümü ile gerçekliği sorunu olarak karşımızdadır.

Aristoteles'in adlandırmasıyla "ilk felsefe", hakikatin, en temel ilke ve prensiplerin keşfini şöyle formüle etti: Varolan olarak varlığın bilinmesi... Varlık nasıl varolmuşsa ve varolmaktaysa onun o varoluşu içinde açığa çıkarılması; onu başka bir görünümle varlığa getiren bir örtü varsa onun sıyrılması ve varolanın nasılsa o şekilde, özsel doğasıyla kavranması. Platon varolanı ideaların gölgesi saymakla, insanı kuşatan varlık dünyasının bilfiil gerçekliğini ortadan kaldırdı. Aristoteles ise hocası Platon'un yerinden ettiği varlığı yerine iade etti. Onun idealar dünyasından yeryüzüne indirdiği "gerçekten varolan", kendini tüm örtülerinden sıyrılmış olarak gösteriyor değildi. Bu gerçekten varolanın değişen ve değişmeyen varoluş nitelikleri olmalıydı. Değişen nitelikler de gerçek olmakla birlikte, o varlığın asıl gerçekliği değişmeyen bir şey olarak onun tözü idi. İşte zamanın ve ondan ayrı düşünilemeyen

mekânın ele alınışındaki problem burada başladı. Zaman ve mekân, varolan varlığın değişen niteliklerinin taşıyıcısı olan ve kendisi hep aynı kalan tözün kendini gösteriş biçimi, varoluş kategorileri olarak görüldü. Onlar artık renk yahut nicelik gibi özelliklerden sayıldı. Tüm nitelikler gibi onların da bir gerçekliği vardı; fakat asıl gerçeklik fiziksel olanın arkasında barınmaktaydı. Diğer yandan, zaman ve mekân aynı zamanda varolan varlığı saran bir gerçeklik olarak da görüldü. Her varolan, zamanda ve mekânda varolandı; ama onları kuşatan zaman ve mekân aynı zamanda ikincil kategorilerdi. Aristoteles onların ne olduğunu soruştursa da, “Gerçekten var olanlar mıdır?” sorusunu net olarak cevaplamadı.

Parmenides’in meşhur yargılarını hatırlayalım. O gerçekten mantıksal olarak doğru bir çıkarımda bulunmuştur. Varlık vardır ve varlığın varolmadığını söylemek imkânsızdır; çünkü varolmayan düşünülemez, bilinemez ve dile getirilemez.³ Varolan, hakkında konuşulabilendir. Zaten genel bir etkinlik olarak konuşmak, bir şey hakkında konuşmaktır. Varolmayanın var olmadığı bile söylenemez. Var olmadığını söylemek, bir şeyin var olmadığını söylemektir. “Bir şey” demek bir tür tanımlama, varoluşu yahut herhangi bir şekilde varlık kazanmış olmayı onaylamaktır. Varolan hakkında konuşurken, ilk başta onun ne tür bir varolan olduğunu belirlemek gerekir. “Varlık hep bir varolanın varlığıdır”⁴ yargısından, varolmanın sadece varlığa ait ve ilişkin olduğu sonucu çıkmaz. Bu demektir ki, üzerinde konuşulan varolanın, şu anda burada bulunan, ete kemiğe bürünmüş, kendi sınırlarına sahip nesne türü bir şey olması zorunlu değildir. Varoluş bilfiil dış dünya-

³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1995, s. 118.

⁴ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Türkçesi: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, s. 9.

da mevcut olanı kapsadığı gibi, zihinsel veya kavramsal türde varolanı da içine alır. Varolmaklık ise zaten varlıkta içkindir. Varolmayanın varlığından söz edilemeyeceğinden, üzerinde konuşulan varlık varoluşla varlığa gelmiş varlıktır. Varolan, varlık olarak varolan ve varlık yapısında olmayan varolan olmak üzere, iki tür varolan olarak düşünülmelidir. Diğer yandan varolanın varlığından söz eden de bir bilinçtir. Hakkında konuşmak kendisinden söz edileni gerektirdiği kadar söz edeni de gerektirir. Söz eden, bir bilinçtir. Söz edenin sözü “bir şey” içermelidir. Probleminiz çerçevesinde ifade etmek gerekirse; zamandan söz ediyorsak, varolan bir şeyden söz ediyoruz demektir. O, ya varlık türünde ya da varlık olmayan türde bir varolan olabilir. Bunu açığa çıkarmak için zamanın ne türden bir varolan olduğunu soruşturmak lazımdır. Zamandan konuşuyor olmak, onun ne olduğunu söylemek değil, hakkındaki konuşulan şeyin var olduğunu zımnen onaylamaktır. Bilinmeyenin doğası açığa çıkarılırsa bilinen olur, mevcut olduğu ifade edilirse değil! Amaç, zihnin aydınlanması, bilinmeyenin bilinen olmasıdır. Dolayısıyla zamanın tasvirinden ziyade onun doğasını açığa çıkarmak lazımdır. Varolan bir doğaya sahip ve nitelikler toplamı olarak vardır. Ona rastlayabilmemiz gerekir. Şayet doğasını keşfedebileceğimiz bir varolanla karşılaşabilirsek, bu demektir ki gerçekten vardır ve ne olduğu bilinebilir; ama zaman denilen varolana rastlayamaz da evrenin başka varolanlardan oluştuğunu görürsek, onun sadece bir kurgu olduğunu söylemek gerekecektir.

Zamanın doğasını kavrama güçlüğüünün asıl nedeni, onun bendeki varlığıyla kendinde varlığı arasındaki kopukluk gibi görünüyor. Zamanın bendeki varlığı onun algılanışını yahut ona ilişkin tasarımı anlatır, onun kendinde varlığını değil. Algı hep bir şeyin algısıdır. Algılamayla o sözü edilen bir şeyi kendinde mevcudiyeti bakımından

değil bana göre ve bana görünen varlığı bakımından ele geçirmiş olmaktadır. Bu durum aynı zamanda algılanan şeyin kendinde varlığının var olduğunu da gösterir. Zamanı soruştururken, onun hangi mevcudiyetini ortaya koymak lazımdır?

Zamanın bendeki varlığı yanında, onun, bendekinin dış dünyadaki nesnesi olarak bizatihi varlığı da ele alınmalıdır. Bendeki varlık demek bilinçteki varlık demektir. Bende bilinç ve bilinçteki onaylamadan başka bir şey yoktur. Başka bir şeyin olduğu veya olmadığı, bilinçle ve bilinçlilikle söylenebilir. Zaman sorunu bu nedenle zaman bilinci bir kenara bırakılarak çözülemez. Zamanın ne olduğundan konuşulacaksa, zamanı, sadece ne ise o olan mevcudiyetinden hareketle değil, bendeki mevcudiyetinden hareketle de incelemek icap etmektedir. Bu demektir ki, zaman bilincine olduğu gibi zamanın kendinde varoluşuna da yolculuk yapmak lazımdır. İlk başta da felsefe tarihindeki zaman tartışmaları ve yargıları ele alınmalıdır. Amaç öznedeki veya nesnedeki zamanı keşfetmektir. Problemimiz zamanın belirlenmesi, bölümlenmesi veya ölçülmesi olmadığı gibi, zamanın algılanışı da değildir. Problemimiz, doğrudan doğruya, nesne dünyasını kuşatan bir varolan olarak düşünülen zamanın ne olduğu sorusudur.

Algılama epistemolojik bir sorundur. Algılarımız algı nesnesi hakkında bir fikir verdiğine göre, epistemolojiyi ontolojiye giden yol olarak görmek gerekir. Soru sormak, hakkında soru sorulan şeyi bilme etkinliğinin hedefi yapmak, giderek de onu bilgi dünyasına taşımak demektir. Soruya verilen cevap, soru sorulan her ne ise onun hakkındaki bir “bilgi”dir. Şayet bu bilgi varolanın doğasına ilişkinse ontoloji olmuş olur. Bu nedenle epistemolojisiz ontoloji mümkün değildir. Her ontoloji epistemolojiyi gerektirir.

Varlığa ilişkin soruşturmanın hedefi varolan varlığın özniteliğinin açığa çıkarılmasıdır. Varlık ve varoluş egzistansiyalistlerin iddia ettiği gibi iki ayrı vakıa gibi görünse de, varolanlar arasında kalmış olan ve varlığı bilen öznenin önüne serilen, varolan varlıktır. Varlığı varoluştan ayırma ya kurgusal bir işlem veya zihindeki bir soyutlamadır ya da -problemimiz çerçevesinde- ikinci dereceden bir problemdir. Dolayısıyla zamanın varlığı ve varoluşu diye bir ayırım yapmayacağız. Mümkün varlık henüz varoluş elbisesini giymemiştir ve bizatihi var olmamıştır. Bu nedenle “mümkün varlık” ifadesi sadece bir beklentiyi adlandırmaktır. Onun hakkında konuşulabilmesi onun varoluşundan değil zihindeki beklentiden söz etmek demektir. Varoluşçu filozoflar haklı gibi görünür. Her şey varolandan kalkarak belirlenebilir. Varlık ve varoluş ayrımı genel bir kavram olarak varlıktan değil varoluş sahibi varlıktan hareketle yapılabilmektedir. Ben de dâhil her şey mümkün varlık kategorisinde olsaydı, varlık veya varoluş üzerine konuşulamayacaktı. Varolan üzerinde konuşulabilir demek, “şayet mümkün varlık diye bir varlık kipi varsa, varlık henüz bu varlık kipindeyken onun üzerine konuşulamaz; konuşulabilmesi için onun gerçekliğe geçmiş olması gerekir” demektir. Öyleyse konuşan veya konuşulandan birinin varolan varlık olması zorunludur. “Üzerine konuşma” konuşan konuştuğu takdirde olabilir. Demek ki konuşanın varlığı önceliklidir. Konuşanın üzerine konuşacağı bir şey olmadığında da konuşma olamayacağı için, üzerinde konuşma zorunlu olarak hem konuşulanın hem konuşanın varoluşunun onaylanmasıdır. Bu durumda, zamandan söz ettiğimizde, onu varolanlar kategorisine yerleştirmiş olmaktayız. Varolan bir doğaya, özniteliklere sahip olarak var olduğuna göre, zaman gerçekten varsa, onun doğası ve öznitelikleri de vardır. Onun doğasını tespit etmek için ise zamanın varoluşsal karakterine bakmak

lazımdır. Bir doğaya sahip olmak bizatihi gerçekleşmiş varoluşsallığı kesinleştirir. Dolayısıyla problemimiz zaman denilen şeyin -varlıksa eğer varlığın, değilse, her ne ise o olanın- anlamı değil varoluşsal karakteridir. Yani varolan bir şey olarak zamanın ne olduğunu çözümleme peşindeyiz. Şayet zaman varolan bir şey değilse onun var olmadığını, zamanın varoluşsal kipi bilinen anlamıyla varolandan farklıysa, onun varoluşunun ne türden bir varoluş olduğunu söyleyeceğiz.

Zamanın algılayana “göre” ve ona “bağlı” olduğu iddia edilir. Buna kanıt olarak da, rüyada görülenlerin saatlerce sürmüş gibi hissedildiği öne sürülür. Bu, çok anlamlı olmayan bir kanıttır. Zamanın öznel yahut algılayana göre olması, onun geçişiyle bağlantılıdır. Gerçi geçip giden bir zaman var mıdır? Kuşkuolu olmakla beraber, en azından “geçmesi istenen” bir şey veya “geçmesini isteme” duygusu vardır. Şimdilik bu genel kabulü kullanalım. Rüyaya gelince; bizatihi eylemin gerçekleşmediği iç yaşantı olarak rüya ve ona ilişkin yargılar, deneyim yaşantısındaki algı ve olaylara karşı kanıt olarak gösterilemez. Deneyim yaşantısında bizzat olayın içindeyiz ve içinde olduğumuzu duyusal olarak fark ettiğimiz gibi, fark ettiğimizi de fark ederiz. Eylemle, eşya dünyası üzerinde bir tasarrufta bulunuruz. Eylemden geri çekilince de o tasarrufumuz yerli yerinde durur. Cama bir taş atarım ve kırılır. Eylemin bitiminde, eylemin sonucu, yani kırılmış cam orada durmaya devam eder. Rüyada ise imgesel bir dizilenme vardır. Bu dizilenmenin süresini, olup bitenler sanki nesne dünyasında gerçekleşmişler gibi, onlarla karşılaştırarak belirleriz. Lakin bu karşılaştırma “hissedilen” üzerinden yapılır ve “bilfiil varolan” a uymaz. Tüm yaşamı olası bir rüyaya indirgemek ve bu imgesel dizi karşısındaki duygumuzu zamana ilişkin kanıt olarak göstermek, tüm deneyim yaşantısını ve varoluşu boşa çıkarmak olur. Yaşama rüya gibi sanal, bilfiil

olmamış ama olmuş gibi algılanan, olmuş gibi değeriendirilen bir şey değildir. Zamana ilişkin yargıları bu türden örneklere dayanarak kanıtlama çabaları, zamanın gizemli varoluşu karşısında başvurulmuş basit gerekçelendirmeler olarak görülmelidir. Rüyanın rüyaca, deneyim dünyasının ve deneyim yaşantısının da bilfiil gerçekliği vardır. Deneyim yaşantısından kuşku duyulup “acaba o da rüya olamaz mı” diye düşünülse bile, eşya dünyasında bıraktığımız izler rüyaca gerçekliğe indirgenemeyecek kadar hakiki ve kalıcıdır. Rüya ise, zihnimin, benim kontrolüm dışında, kendi içine dönmüşken benim üzerimde icra ettiği bir etkilemeden başka bir şey değildir. Onun dış dünyada kalıcı bir karşılığı yoktur. Bu nedenle, ikisi birbiriyle karşılaştırılarak zamanın varoluşsal doğası hakkında bir sonuca ulaşamaz.

Sadece dış dünyadan kaynaklanan yahut kendi bedeni merkezli duyusal izlenimleri algılamakla kalmayan, onları algıladığını, dolayısıyla algılayan bir beni olduğunu fark eden; böylece bakışlarını kendine de çevirebilen bir varolanın varlığı ve bu varolanın olup biteni kavrama çabası, sırf algılama anı ile sınırlanmış değildir. Varolanlar sadece algılandıklarında var değildir. Hem benim zihnimde hem de bilfiil gerçeklik dünyasında, varolanların varoluşunun, var oldukları andan öncesine dayanan mevcudiyetleri vardır. Yapılabildiği ölçüde onların birbiriyle karşılaştırılması, zaman üzerine yaptığımız ölçüm ve nicelikselleştirmelerin dayanağıdır. Bu vakıanın çözümlenmesi de varlığın varoluş biçimini açığa çıkarır. Varolanların zamansallığı diye adlandırılabilir olan “öncesi olma” durumunun, nesne dünyasında olduğu gibi bilinçte de karşılığı vardır.

Zamanın kuşattığı ve beraberinde süpürüp götürdüğü varlık dünyasını keşfe çıkan akıl, varlığın kurallı ve düzenli varoluşunu kavrar. Aslında bu kavrayışta sözü edilen kurallılığın ve düzenliliğin ne ve nasıl olduğunu düşününce

şu sonuca varırız: İlk başta varolanlar, bizatihi varoldukları anda birbirini ortadan kaldırmamış olmalıdır. Ayrıca olup bitenler de sıra ile ve hep aynı şekilde gerçekleşmiş olmalıdır. Varolanların tüm yapısını ve özelliklerinin tamamını olmasa da, genel varoluş düzenini ilk planda böyle görürüz. Kurallılık ve düzenlilik olgusu, kendini önce hareketli bir yapıda gösterir. Hiçbir oluşun olmadığı sabitlikler ortamında kurallı işleyişten söz edilemez. Çünkü işleyiş yoktur. İşleyişin olmadığı yerde, onun hep aynı biçimli olup olmaması da söz konusu olmaz. Kurallılık, aralıksızca gidiş gelişli veya değişime tabi durumlarda yahut eylemlerde, “hep aynı ilişki biçimi”nin gerçekleşmesidir. Akıl keşfedebildiği kadarıyla tanıdığı veya keşiflerinden hareketle tasarlayabildiği evreni böyle görür.

Akılcı düşünüş öncesi egemen bilgi olarak görülen tüm mitolojiler kaostan kozmosa geçişle başlar ve kozmosu anlatır. Kozmosun içyapısını, kozmosta kalarak ve kozmostan hareketle akılcı yoldan kavrama girişimi felsefenin doğuş anı olarak kabul edilir. Evrende varolanların tamamını kuşatıcı en temel ilke, hedeflenen bilgidir. Evren tek tek varolanlardan oluşur. Ancak tek olan tek başına ve kendi sınırlı varoluşu içinde varlığını sürdürür. Varolan genel hakikat sadece tek tek nesnelerde bulunuyor olamaz. Bu nedenle, bireysel varoluşların üstünde kalan ve onların varoluşunun özünü oluşturan, o olmazsa o tek varlığın var olamayacağı en temel yapıtaşı olmalıdır. Arke arayışı bu kaygıdan doğar. Bilindiği gibi arke, Thales’in ortaya attığı bir kavramdır ve evrenin en temel yapı taşı anlamına gelir. İlk başta somut bir şey olarak düşünülen bu yapıtaşı, Herakleitos ile Parmenides arasındaki oluş tartışmasıyla düşünsel bir zemine taşınır ve ilke haline dönüşür. Logos kavramı bu anlamda bir yasa olarak telaffuz edilir. Herakleitos’un iddia ettiği bu üst ilke, yani varoluşu idare eden ama kendisi duyusal olarak algılananlara karışmayan lo-

gos, gerçekten var mıdır, yoksa varlığın varoluş düzeni, doğası gereği böyledir de biz logos türü üst ilkeyi bu varoluşsal doğaya dayanarak mı türetiyoruz? Metafizik işte bu minvaldeki sorularla varlık açıklaması olarak belirme-ye başlamıştır. Herakleitos'un bir üst yasa olarak gördüğü logos, her şeyin, gök cisimlerinin, hatta tanrıların bile boyun eğdiği ilke, evrenin hâkimi durumundadır. Hiçbir şey ona karşı koyamaz. O her şeyi kuşatır. Bu düşünceye göre şunu söylemek gerekiyor: Varoluşun esası değişimdir. Değişim ile zaman birbirinden ayrılabilir şeyler olarak değerlendirilmemektedir. Bu nedenle, Herakleitos'un logos'u, zaman tasarımına eşdeğer gibi görünmektedir. Bugün de, güncel bakışla, zamanı her şey üzerinde etkisi olan kuşatıcı bir güç, karşı konulmaz ve geri döndürülemez, kendi hükmünü icra eden bir şey olarak görmüyor muyuz? Geçmişte metafiziksel kavramlarla dile getirilen anlayış, bugün güncel yaşantı ve algıda, sanki gerçeklik dünyasına inmiş olarak tasarlanmaktadır.

Bu ve benzeri yargılardan hareket edince, ilahi varlık inancı ile zaman tasarımı arasında uzlaşmaz bir çelişki doğduğu görülmektedir. Herakleitos'a göre tanrılar bile logosa boyun eğmekteydi. Oluş ile zamanı ayıramayacağımız, zaman da logosun mevcudiyetinden ayrılamayacağına göre, "evrensel varolan" ile zaman ilişkisi sorunu burada kendini göstermektedir. Bu tablo tanrı-zaman ilişkisi sorununun uç vermeye başlamasını anlatıyor gibidir. Daha sonraki yüzyıllarda, teolojik temelli felsefe dönemlerinde bu soru üzerinde yoğun tartışmalar yapılmıştır.

Tek tanrı inancına göre, Tanrı her şeye kadirdir ve onun üstünde bir güç yoktur. O'nun zamana tabi olması tanrılık vasfıyla bağdaşmaz. Evrene hâkim olan bir güç varsa, o da Tanrı olabilir. Zamanı Tanrı yaratmıştır. Zaman da Tanrı'nın egemenliğinde olmalıdır. Evrene egemen iki rakip güç olamaz. Bireyin algıladığı kadarıyla ve algılarından çı-

kardığı sonuç gereğince, varolan, zaman içinde var olandır. Burada Augustinus'un cevaplamaya çalıştığı “Tanrı zamanı yaratmadan önce ne yapıyordu?” sorusu gerçekten de sorulmalıydı ve sorulmuştu. Ama devamında soru netleştirilmeli, daha da açılmalıydı. “Yaratılmış ve Tanrı’nın kontrolünde varlık üzerinde hükmünü icra etmekte olan zaman ile Tanrı’nın ilişkisi nedir? Benim için şimdi vardır. Acaba Tanrı için benim şimdiki ne ifade etmektedir? Tanrı’nın zamandan münezze olmasa, zamanın O’nun üzerinde belirleyici olmaması, onun varoluşu ile zaman denilen varlığı kuşatıcı şeyin bağlantısız olmasıdır. Tanrı hep var olduğu gibi “şimdi”de de var olduğuna göre, benim şimdiki ile Tanrı’nın ilişkisiz olması düşünülemez. Benim şimdiki ile Tanrı’nın ilişkisi nedir?” soruları da telaffuz edilmeliydi. Bu çağlarda, her daim sınır aşımı kaygısının duyulduğu bir çözümleme biçiminin öne çıktığını, teolojik kaygılarla, bu çerçevedeki sorunların çok serbest tartışılmadığı bir üslubun kullanıldığını gözlemliyoruz. Belirtildiği gibi, Batı ve İslam Ortaçağı’ndaki felsefi çözümlemelerde bu ve benzeri sorular bir kenara bırakılamazdı. Tanrı’nın zamandan münezzeliğini kanıtlamak için teoloji zaman sorununa eğilmek zorunda kalmıştı. Sonuçta, “Tanrı zamanı yaratmadan önce zamanın var olmadığı” söylendi, fakat zamanın ne ve nasıl bir şey olduğu söylenemedi. Her ne kadar bu çağlarda bazı din felsefecileri zamandan münezze bir Tanrı anlayışında tadilata gitseler de sorun çözülmüş değildir. Zamanın doğası sorunu orada bir yerde durmaktadır; hareket noktası da, zamanın bizatihi mevcut olduğu kabulüdür. “Zaman gerçekten mevcuttur” dindikten sonra onun nasıl bir şey olduğu açıklanmaya çalışılmaktadır. Tanrı’nın “zamansal” olduğu kabul edilse bile, sıradan insanların nezdinde klasik inanç esasları ile bu kabul çelişmektedir. Bütün bunlar bize, zaman sorununun, akılla inancın buluşma, karşılaşma ve bazı felsefelerce de kavga veya karşıtlık

zemini olduğunu göstermektedir. Aynı durum mekân için de geçerlidir. Fakat mekân pasif, zaman etkin ve güç sahibi görünümlü olduğu için, zaman, daha açık bir problem demetinin barınağı olarak öne çıkar. Çünkü zaman mekândan daha soyut ve kuşatıcı olmasının yanında, mekânda varolduğu düşünülen bir şeydir; ama özellikle “zamanın akıcılığı” tasarımı ve “zamanın aktığı” algısı, sabit ve durgun mekân karşısında, düşünmemizi harekete geçirici bir rol oynar. Yan yana yahut başka şekillerde eklemlenmiş birimler toplamı olarak mekânın dışına düşünsel olarak çıkmak yahut -daha doğru bir deyişle- çıkmayı tasarlamak, bu bitişikliğin dışında ve üzerinde bir Tanrı’nın var olduğunu kabul etmek, fazla irdelenmedikçe problemsizmiş gibi görünür. Zaman ise ele avuca sığmaz ve akışkanlığıyla her mekânı yalayıp geçen ama -hep varlığını hissettirmekle ortadan kalkma anlamında- geçip gitmeyen ve sürekli süpürüp götüren soyut bir şey olarak her varlığı kendi akışına kattığı için, Tanrı’nın varoluşuyla zamanın temas etmesi sorunu daha çarpıcıdır. Bu da düşünen zihinleri düşünmeye davet eder.

Varlıkların varoluşunu belirleyen zaman diye bir gerçeklik mevcutsa, onu varolan bir şey olarak ne kadar açıklamaya çalışırsak çalışalım, Tanrı ile zaman ilişkisi hep bir problem olarak kalır. Tanrı’nın mutlak güç ve egemenlik sahibi oluşu onun zamandan münezzeh olmasını gerektirir. Yaratılanlar zamana tabi olduklarına ve zaman da sınırlılık olduğuna göre, Tanrı da bu sınırlılıkla bağlantısız olacağından, zamansal sınırın nerede başladığı, münezzeh olma veya olmamanın nasıl bir şey olduğu soruları hep önümüzde durur. Tanrı ile zamanın ilişkisi sorununu çözenin en uygun yolu ise, problem doğuran bu varoluş kabulünün, yani var olduğunu düşündüğümüz şekliyle zaman diye bir şeyin gerçekte mevcut olmadığını ortaya koymaktır. Aşkın varlık olarak Tanrı ile içkin mevcudiyet

olarak zamanın ilişkisi ve bağlantısı sorununu zihninin tüm sorularını ortadan kaldıracak şekilde çözümlemek, başka türlü mümkün değil gibi görünmektedir.

Demek ki, ister teolojik bağlamda isterse varoluş ve varlık bağlamında ortaya çıksın, zaman sorununun çözümü, zamanın doğasının açığa çıkarılması, sadece varolan bir şeyi anlamakla, onun özüne nüfuz etmekle sınırlı olmayıp ondan daha fazla bir şeydir. Bütün bunlar, zaman sorununun insanlığın kadim problemlerinden birini teşkil etmesinin nedensiz olmadığını gösteriyor. Bu soruna el atan herkes, bizzat kendi varoluşunu olduğu gibi nesne dünyasının varoluşunu da zamanın akışına tabi varoluş olarak algılamış yahut düşünmüş; sonra dönüp her şeyin bağımlı olduğu bu zaman denilen varolanı kavramaya çalışmıştır. Zamanın ne olduğu açığa çıkartılmaya çalışılsa da, işin gereği tam manasıyla yerine getirilememiştir. “Nedir” sorusu nihayetinde bizi, soru konusu olanın “varlığını ve var olduğunu kanıtlama” yoluna sevk eder.

Zamanı açığa çıkarma girişimlerinde, onun varlığı ve var olduğu baştan kabul edilmiştir. Diğer yandan, zamana ilişkin kavrayış ve bilgidaki değişim sadece zamana bakışımızı değiştirmez. “Zaman anlayışının değişmesiyle evrenin ve varlıkların açıklanması da değişir. Varlığı, evreni ve insanı anlamak için zamanı anlamak ve kavramak gerekir.”⁵ Zaman üzerine sorulan tüm soruların cevabını arama çabası varlık dünyasını açığa çıkarmaya, bu da insan ile varolan varlığı ilişkilendirmeye sevk eder. Bu ilişkilendirmeye yönelmeyen zaman sorusu, varoluşa ilişkin bir belirleme içermeksizin herhangi bir şekilde cevaplanırsa bile, zamanın ne olduğunu apaçık ortaya koyamayacağından, sonuç itibarıyla cevaplanmış olmaz. Böyle bir cevapla, zamanın kendisinin ne olduğu değil, zaman üzerine bir

⁵ A. Kadir Çüçen, “Ortaçağ Felsefesinde Zaman Kavramı”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 20, Bahar 1996, s. 73.

şeyler söylenmiş olur. Varlık zaman ile ve zaman içinde varolan ise eğer, o takdirde zaman tüm varolanların iliklerine işlemiş gibi durur. İlk başta elimizde bunun aksi bir kanıt da yoktur. Bilinç bu varolandan hareket ederek ve varolanda kalarak zamanı keşfe çıkar. Varolanı içten ve dıştan ele geçirmiş olup varolanda kendini gösterir gibi yapan zamanı bu asli dayanağından ve barınağından bilfiil ayıramayacağımıza göre, zamanı bu barınakla bağlantısız bir şeymiş gibi bilmeye çalışmak, onu bilme yolundaki biricik köprüyü yıkıp sonra da bu köprü sanki varmış gibi geçmeye çalışmak demek olur.

Varolan varlığı bir açıdan da olsa belirginleştirmeyen bir cevap, adeta başka ve yabancı bir şeyi dışta kalarak tasvir etmekten öteye geçemez. Zamanı varolanlar arasından dışladığımızda, onu bilincin bilme ufkundan öteye yerleştirmiş oluruz. Bilinç, bilen bilinç olarak, tanıklık ettiği varolanların dışına taşamaz. Böylece varolan ile zaman özsel olarak birbirinden ayrı, belki sadece dıştan ilişkili şeyler haline getirilir. Bu tabloda bilinç ise varolanla zamanın dışında kalıp sadece onlara tanıklık eden ama asla varolanla zamanı birleştiremeyen ve varoluş düzenini içselleştiremeyen yabancı gözlemci demektir. Nasıl içinde var olduğumuz dünyayı bu varoluşumuzun zorunlu sonucu gereği gerçekleşen tanıklığımıza dayanarak çöze-
mezsek, tek başına zamanı da dıştan ve üstelik kendisine giden köprünün yıkılmışlığı içinde çözemeyiz. Tanıklık tanık olunanın dışında kalarak onunla dışsal bir ilişki kur-
maktır. Doğrudan zamanın varoluş tarzını yahut dolaylı olarak da zamanın “nedir”ini sormakla, hep dışta kalan tanıklığımızla vakıf olduğumuz gerçekliği değil, doğrudan içinde ve bir parçası olduğumuz gerçekliği sormaktayız. Bu demektir ki soran da diğer varolanlarla birlikte varolan ve zaman içinde varolmaya devam eden varlıktır. Bu nedenle zaman üzerine söylemler varlık üzerine söylem-

leri de içermelidir. Belirttiğimiz gibi, zaman problemini çözmeye çalışmak varlık problemini çözmeye çalışmak; zamana yönelmek tüm varlığa yönelmek demektir. Zaman kavramını soruşturmak, zaman diye adlandırılan şey her ne ise işte sadece onu soruşturmayı aşan bir şeydir. Zamanın kuşatıcı bir şey olduğu kabul edilince, varılacak mantıksal sonuç budur. Bu nedenle zaman, belirtildiği gibi, bizi, varlığa bir bütün olarak veya başka bir açıdan bakabilmeye götürecek yolun anahtarı gibi görünmektedir. Bu anahtarı alıp varlığa giden yolun kapısını zorlamak gerekir. Bu yönelim ve bu kapıyı çalma gerekliliği sadece dış dünya bakımından değil, kendi varoluşumuz açısından da zorunludur. İçinde bir konum edindiğimiz ve kuşatıldığımız varlık dünyasında, olup bitenleri birbiri karşısında konumlandırmadığımızda, kendi varoluşumuzla varolan varlığı ilişkilendirmediğimizde, varoluş sürecinde yerimiz belirsiz kalır. Yaşamamanın anlamı bu konumlamalardan ve ilişkilendirmelerden geçer. İnsan aslında bu belirlemeyle kendi yaşamının anlamını inşa etmek ister. Dünyada var olmuş olmak, sadece yeri yurdu olmak değildir. Varolmak bir durumda ve bir konumda, bir ilişkiler sistemi içinde varlığını sürdürmek; aynı zamanda bunun bilincinde olmaktır. Varolmak, bu anlamıyla, sadece kendimiz olarak var olmak değil, ötekilerle birlikte var olmaktır.

Genel olarak bakınca, zaman çözümlemelerinin karmaşık bir görünüm almasının nedenlerinden biri, varoluşsal bir gerçeklik olarak kabul edilen zamanın gerçekten var olup olmadığını soruşturmamaktır. Zamana bahsedilen gerçeklik, zamanın varoluşu, kuşatıcı niteliği onun gerçekliğini soruşturmanın en büyük engeli olmuş gibi görünmektedir. Elbette tüm zamanlarda ve zihinlerde var olduğu bilinen, hiç kimsenin onsuz yapamayacağı, her olup biteni belirginleştiren ve kalıcı kılan bir unsurun bilfiil var olmaması diye bir vakıa söz konusu olamazdı. Evren-

sel kabul gerçekten varolmanın kanıtı olarak zihinlerdeki yerini almıştır. Bazen de zaman varoluşsal değil zihinsel bir gerçeklik olarak görülmüş, ama nesne dünyasında bu gerçekliğe denk düşen varoluş biçiminin doğası da pek soruşturulmamıştır. Üzerinde ağırlıklı olarak durulan problem ise zaman tasarımı ve algısının nesne dünyasındaki dayanaklarını işaret etmek olmuştur.

Kültür tarihi bize, insanın olup biteni kavrama ve bunu sistemli hale getirip muhafaza ve nakletme eğiliminin çok eskilere dayandığını göstermektedir. İnsanlık tarihindeki büyük anlatılar bu eğilimin mirasıdır. Kavramak, zihindeki ide yahut tasarımlarla ilişkilendirerek ona bellek şemasında belirgin bir yer verebilmektir. Kavrama konusunu oluşturan şey nesne dünyasına ilişkin bir şeyse, dış dünya yok sayılamaz. Çünkü bu şey, zihindeki ilişki şemasına, bizatihi kendi varoluşu gereği sahip olduğu bağlantıları bakımından yerleştirilir. Nesne dünyası böylece aydınlanır. Örneğin modern fizik atom altı varolanlar dünyasına indi. Modern biyoloji canlı parçacıklar olarak genetiği çözmeye soyundu. Fakat hiçbiri kendi mikro dünyalarında zamanın doğasını aydınlatamadı. Doğal olarak şu soruyu sormak gerekti: Zamanın varlığı ve doğası gerçekten karmaşık bir sorun mudur, yoksa onu ele alan bilge kişilerin elinde mi karmaşık hale geldi?

2. Zamanın görünümüleri

İster algılanan bir şey olsun ister tasarlanan, “zaman kavramı”nın varlığı kesin gibi görünmektedir. Bu kavramın delalet ettiği “zaman olgusu”nun da mevcudiyetine kesin gözüyle bakılmaktadır. Doğası itibarıyla da bu kavram ve onun delalet ettiği olgu, durağanlığı olmayan, daima akan bir şey olarak düşünülmektedir. Yine bu kabule göre, o ge-

çip gider ve geçip giden kısmı asla geriye gelmediği gibi, yeni yeni kısımları hep geçip gitmeye devam eder. Onun akışının kesintiye uğraması söz konusu değildir; geçip gitmeyen kısmı da yoktur. Bu kabul altında zaman, ele avuca sığmaz, yakalanıp tutulamaz karakteriyle algı ve tasarım dünyamızdaki yerini alır. Akış, akan her ne ise onun kaynaktan çıkıp gelmesi, bireyin karşısında bilfiil gerçeklik kazanarak bilinmeyen bir yere doğru hareketini sürdürmesidir. Henüz kendisinden çıkılıp gelinmemiş kaynak gelecek zamanı, gelip de bilfiil karşıda olma durumu şimdiki zamanı, bilinmeyen bir yere çekip gitme vakıası da geçmiş zamanı oluşturur. Yani akış algısı hemen geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman kipine dönüşür. Zamanın görünümlerinden bazıları bu kiplerdir. Elbette zamanın başka görünümleri de vardır. Ancak zaman kendini en yaygın biçimde bu üç kipte sergilemektedir. Bir de geniş zaman denilen bir kip daha vardır ki, ona, belirli bir zaman kipi değil belirsiz bir zaman kipi demek lazım. Bu kip, kullanılıncaya, geleceği düşündürür. Dildeki zaman kipleri algılama etkinliğinden deneyim birikimine, tasarı ve beklentiden problem çözümüne ve sair düşünsel etkinliklere kadar, her türlü insani varoluşun vazgeçilmez kategorileridir. Olup bitenler ve olup bitecek olanlar veya henüz gerçekleştirilmemiş eylemler bu kiplerden birine yerleştirilerek dile taşınır. Her türlü anlatım ve algılama bu kiplerle gerçekleşir. Zaman kavramını, tasarımını ve algısını kaldırın, her şeyi ortadan kaldırmış değil kaosa sokmuş olursunuz! Zamansızlık zihin dünyasında bir kaostur.

Dünyayı kavrama ve varolan varlığın varoluş düzenini çözme sürecinde kaostan kozmosa geçişin bir eşik olduğu ifade edildi. Belirttiğimiz gibi, varolan varlığı düzenli varoluş tasarımı altında kavrayışın öncesine hemen bir kaos yerleştirilir. Sonra da düzenli varoluş dünyası olarak kozmosa adım atılır. Bu konumlamayı, düşünme biçiminde bir

devrim olarak görmek gerekir. Çünkü bu konumlamada, insanlık düşüncesinin ilerleyişinde başka bir perdenin açılması, mantıksal bir inşa yetkinliğine ulaşılması, bir temellendirme vakıası dile getirilmektedir. Bu bakımdan, onun üzerinde durmak lazımdır.

Neredeyse tüm mitolojilerde ortak olan “varolanın önce kaosa doğduğu” düşüncesi, muhakkak ki olup bitenlerin niteliği ve evrenin yapısı hakkında açıklaması olmayan bir bilinç durumunun eseri olmalıdır. Duyusal olarak aldıklarını birleştirmeye, gözü önünde cereyan edenleri kavramaya çalışan bir bebeğin zihninde, varolmuş olanlarla varolmakta olanların toplamı acaba nasıl bir görünüm taşır? Belki de makro ölçekli olup bitenler karşısında, ilk başlardaki bilinç durumu da buna benziyordu. Yani kaos düşüncesi ve kaos algısı, kendi içinde, bize bilincin yapısıyla ilgili temel bir fikir vermektedir. Dünyayı öyle gören bilinç, olup bitmiş yahut olmakta olanlar arasındaki ilişkiyi ve varolma biçimini algılasa da, onları ilişkilendirip çözümleyemeyince, bu tanıklığından hiç de hoşnut olmamış ve bu tablonun adına, olumsuz bir şey anlamına gelmek üzere kaos demiş olmalıdır.

Kaos, ne olduğu ve olacağı bilinmeyen karmaşık ve rastlantısal bir durum tasarımıdır. Lakin kaosun kaos olduğunu anlayabilmek için kaosun karşıtı bir tasarıma da sahip olmak yahut kaotik olmayan bir dünya tablosuna tanıklık etmek gerekir. Tanıklık içeriksiz bir bilinçle yapılıncı, buradan, olup biteni ilişkilendirici bir kavrayış gelişemez, ancak geride bırakılıp bir üst düzeye çıkıldığında kaosun kaos olduğu bilinir. Buna karşılık kaos karşıtı tasarım en baştan kendini gösterseydi, kaos tasarımı mevcut ve anlamlı olamazdı. O takdirde tüm kozmogoniler düzenlilik varsayımıyla başlardı. Varoluşunu sürdürenler yahut yeni var olmaya başlayanlar birbirini bitimsizce ortadan kaldırmadıklarına ve varoluş düzenini belirsizliklere boğmadık-

larına göre, bilincin, karşısında var olduğunu zannettiği “kaos” tablosu olsa olsa onun iç yapısının henüz ilişkilendirme işlevini icra edemeyişinden kaynaklanıyor olmalıdır. Bu da zihinde doğası gereği kaos karşıtı bir iç yapının olduğu, ancak henüz açığa çıkmadığı anlamına gelir. Bu kaos karşıtı iç yapı ise “ilişkilendirebilme” işlevidir ve ilk ilişkilendirme olup bitmiş olanlarla olmakta olanlar arasında yapılır. Bu, ilk düzenlemedir. Önce ve sonra geçmiş ve gelecek kipi olur. Olup bitenlerin hep bu sıralamayla olmakta olmaları ve olmakta oluşlarına hiç ara vermemeleri, henüz gerçekleşmemiş olan varoluşların da gerçekleşeceği beklentisi doğurur. Bu bakımdan yapılmış veya yapılmakta olan tanıklıkta gelecek kipi içkindir.

Demek ki zamanın kipleri düzenleyici ilkelerdir. Bu kiplerle varolanların düzenlenişi, kiplerin doğasının ne olduğu sorusuyla veya bunun cevabıyla ilişkisizdir. Geçmiş, şimdi ve geleceğin varoluşsal bir gerçekliğinin olmaması, olup bitenlerin dilsel olarak düzenlenişini etkilemez. Lakin düşünen düşünce bunların ne olduğunu sormaksızın da yapamaz. “Geçmiş”in “artık varolmayan” olduğu söylenir. Bu genel bir kanaattir. Kanıt olarak da, daha önceki deneyimlerin asla yeniden yaşanamaması gösterilir. Acaba geçmiş hiçbir iz bırakmadan geçip gitmiş, varolup varlıktan kesildikten sonra “sanki hiç varolmayan bir şey gibi” olmuş bir “artık varolmayan” mıdır? Yoksa geçmiş, kendi şimdiliğini kaybettikten sonra olup bitmişler kategorisine dâhil olan ve varolmaya halen devam eden mevcudiyetler gibi var olmayan, ama kendi şimdiki zamanındaki olmuşluğunu varoluştan kesildikten sonra beraberinde götürmeyen, dolayısıyla var olmaya devam eden diğerleri üzerinde somut izlerini sürdüren bir mevcudiyet mi? Bu soru bizi zamanın “geçmiş” denilen kısmı üzerinde yeniden düşünmeye sevk eder. O takdirde de “geçmiş” kavramının bilinçteki mevcudiyetine rastlarız. Fakat alışılmış anlamıyla

“geçmiş”in gerçekte belirginleştirilemeyecek kadar kalabalık bir çoklukla yüklü, dolayısıyla apaçık gösterilebilecek bir içerikten yoksun bir kavram olduğunu anlarız. Yani tek başına bir varolan olarak geçmiş yoktur.

Peki ya gelecek? Gelecek de “henüz varolmayan” olduğuna göre, elimizde sadece “şimdi” kalmaktadır. Onun da doğasını sormadan yapamayız. Zaman üzerine yapılan felsefi tartışmalar büyük ölçüde “şimdinin varoluşsal doğası”ndan hareketle yürütülür. Şimdi ise elde avuçta tutulamaz bir şeydir. Kesin olan ise geçmiştir. Genel bir geçmiş tasarımı bizi tarihsel zamana, yani zamanın kendini bir diğer gösteriş biçimi olan tarihselliğe götürür.

Kendi algımız veya yaşantımız dışındaki geçmiş zamanın en genel tanığı tarihsel gerçekliktir. Geçmiş, tüm insanları kuşatan bir gerçeklik olarak, tarihte ete kemiğe bürünmektedir. Bu da zaman kavramının geçmişi kapsayan kısmının kesin kanıtı olarak düşünülür. Ancak bu noktada, yaşamış olan tarihsel zaman ile tarihselci filozofların tanımladığı tarihselci zamanı ayırt etmek lazımdır.

Tarihsel zaman, bireyin yaşayıp geride bıraktığı, onun yaşama deneyimlerinin artık gerçeklikten kesilmesi olarak bireysel “geçmiş” değil, insanlığa yahut topluma ilişkin yaşanmışlıklar toplamıdır. Bu toplamı oluşturan tek tek unsurları kronolojik olarak, yani gerçekleşme sırasına göre, bu sırayı da elimizdeki dizileme sistemiyle eşleştirerek ardı ardına dizeriz. Tarihsel zaman elbette kronolojik zamana özdeş değildir. Kronolojik zaman, olup bitenlerin birbiri ardına basitçe dizilişidir. Hatta kronolojik zaman, olup bitenlerden soyutlanan bir ardışık diziliş olarak da tanımlanabilir. Ama kronolojik zamana dayalı tarih yazmak, dizilişi olaylarla eşleştirmek demektir. Genel anlamıyla tarih yazımı yaşanmış ve iz bırakmış olayların öncelik ve sonralık sırasına göre dizilerek kayda geçirilmesidir. Kronoloji olmaksızın tarih yazılamaz. “Tarihçinin geçmişteki olayları

sıra ile izlemesi, onun ölçülebilir zaman olarak “kronolojik zaman” a başvurması anlamına gelir. Kronoloji ...insanların ve toplumların başlarından geçen önemli olayların bu sürenin hangi anlarında geçtiklerini bilmek, yani “tarihleme” yapmak için gereklidir.”⁶ Tarihleme, olup bittiği için gerçeklik sahnesinden çekilip sanki hiç varolmamış gibi olmaya mahkûm olanı, gerçekleşmekteyken taşıdığı hakikat ve icra ettiği rol aşkına yokluğa karışmaktan çekip çıkarmak için, insan tarafından tasarlanan ve bu nedenle apaçık bilinir bir şey olan bir dereceleme cetveliyle bağıntıya sokmak, söz konusu bu şeyi tasarlanan cetveldeki seçilen başvuru noktalarına adeta yapıştırmak anlamına gelir. İlkel bilinç bunu kendi kavrayışındaki boşlukları doldurmak için yapıyor olmalıydı. Zaten bu çevrelerdeki tarihleme, olup bitenlerin tamamını kuşatan bir sistem üzerinde değil sadece dereceleme sistemini olaylarla ilişkilendirerek yapılır. Bilincin gelişimiyle tarihlemenin anlamı da değişmiştir. Bilinç geride bırakılan bu süreci kendi merkezli değil de öteki merkezli, örneğin kendinden sonraki kuşaklar için dizileyip anlatı haline getirdiğinde, bu bilinci taşıyan insan artık “salt doğanın parçası olan insan” olmaktan çıkmıştır. Çünkü bu dizileme eylemi için üç önemli unsur ortaya çıkmalıydı. Bunlardan biri değer dünyası -çünkü yeni kuşak onun için anlamlı ve önemlidir- oluşumu, diğeri hem kendisinin hem kendinden sonrakilerin geleceğine ilişkin beklenti, yani genel olarak ifade edersek “gelecek beklentisi”, bir de bu ikisinin zorunlu kıldığı deneyim birikimi ve birikimin nakledilmesi! Kültürün zamansallığını okumaya buradan başlanabilir. Şunu da ifade edelim. Herhangi bir rolü ve etkisi olmayan olaylar tarihlendirmeye tabi tutulmaz. Zaten tarihte de sıradan olup bitmelere yer verilemez. Haklarında dile getirilebilecek bir özellik olmadığı-

⁶ Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1999, s. 162.

dan, sıradan olup bitmeler kayda geçirilemez. Bir işlev, bir özellik, sarsıcı yahut ivmelendirici bir olay kaydedilebilir. Çünkü bu takdirde hakkında hikâye yazılacak unsurlar, o unsurların ardışık hikâyesi var demektir. Diğer yandan, deneyim birikimi tek bir olayla sınırlı olmadığından, daha doğrusu benzer alandaki deneyimler benzer olgularla iç içe olarak kazanıldığından, bu edinimleri tarihlendirirken dizileme ilkesine uyulmaz. Dolayısıyla şu veya bu insanın eseri olup ortak mülkiyete dönüşen ürünlerin vücut bulması böylece gerçekleşir.

Tarihsel zaman ise, ister tek bir toplum açısından ister insanlığın tamamı açısından bakılsın, insan varlığının yaşanmış geçmişinin, bu yaşanmışlıklar dizisinde olup bitenlerin, üretilenlerin “toplu” görünümüdür. Kronolojik zaman bu görünümü oluşturan unsurları birbiri karşısında konumlamaya yarar. Bu anlamda tarihsel zaman açısından şimdi, bu toplu görünüme eklenecek olan yeni görüntülerin bilfiil gerçeklik kazanma dilimidir. Bu bakımdan, şimdinin varoluşsal bir değeri vardır. Şimdinin yaşanmış geçmişle bağlantısı olsun veya olmasın, şimdi, yaşanmış geçmişin toplu görünümüne yeni unsurlar eklemesi ve bu görünümü zenginleştirmesi yahut farklılaştırması, ama her halükârda genişletmesi bakımından anlam taşır. Daha önemlisi, şimdi, sözü edilen toplu görünümün canlılık ve etkililik gösterisi, bir gösteri alanıdır.

Tarihselcilerin zaman tasarımı hem bu anlamda tarihsel zamandan hem de kronolojik zamandan farklıdır. Tarihselcilere göre “zaman, bir belleğe ve yaşantılara sahip toplumsal varlık olarak insan açısından, geçmiş ve şimdi halinde ve bir gelecek beklentisi eşliğinde, her şeyden önce, aynı insanın toplumsal edimleri doğrultusunda gerçekleştirdikleriyle koşut olarak yaşadığı bir şeydir. İşte, insanların ve toplumların, kendi niyet, amaç, değer, ide, ideal çıkar vd. motiflerle gerçekleştirdikleri her şey, bunların gerçek-

leştirildiği zamanı “tarihsel zaman” kılar.”⁷ Tarihselcilerin zamanını “tarihsel” kılan, aslında geçmişteki yaşama sürecini dolduran eylem, ürün ve üretimler yanında, onların bireysel bilinçlerde bugüne taşınması ve bugünde uç vermesidir. Şimdi, bu etkilenmişlikle gerçekleşen bir yaşama dilimidir. Bundan kopuk bir şimdinin salt şimdi olarak anlamı yoktur. Tarihsel olan, şimdide ses verdiği takdirde şimdinin zamansal değeri onaylanır. Ancak bu şimdi, bireysel bilinçteki şimdidir.

İster yukarıda tanımladığımız şekilde tarihsel zaman diyelim isterse tarihselci zaman, bu çözümlemelerde zamanın ontolojisi değil, zaman içinde gerçekleştiği varsayılan eylemler yahut sözü edilen hangi zamansa ona rengini veren toplu kabuller ele alınmaktadır. Diğer yandan, tarihsellik vakıası toplum halinde varoluşun arka planda kalan nedeni gibi görünmektedir. Tarihsel gerçekleşmişlik olup bitmiş olanların düzenli dizilenişini ve her olup bitenin kendi sırasında olmuş olmasını anlatır ve bu da büyük uyumdur. Üstelik bu uyum doğada değil insan topluluklarının yaşama sürecinde gerçekleşmiştir. Şimdide var olan toplumsal yaşantı da tarihsel büyük uyumun bugüne uzanmasıdır. Toplu yaşayıştaki büyük uyumun kökenlerini keşfe çıktığımızda, zamanın başka bir biçimiyle karşılaşırız. O da toplumsal zamandır. Toplumsal zamanın iki yönlü uyuma dayanması söz konusu; biri dikey uyum, diğeri yatay uyum.

Bir arada yaşamak, bireylerin çeşitli nedenlere dayalı eylem şemalarının birbiriyle uyumlu olmasına bağlıdır. Bu da beraberinde herkesin aynı biçimli olarak kabul ettiği bir kıstası, üzerinde uzlaşmaya varılmış kavram ve algı haritasını gerekli kılar. Böylece toplumsal ortamı oluşturan ve büyük çoğunluğu birbiriyle bilfiil ilişkili olmayan bireyler, eylemlerinin her anında kesintisiz iletişim kurmaya gerek

⁷ Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, s. 162.

duymadan günün hangi diliminde neyi yapacaklarını veya yapmaları gerektiğini bilirler. Yatay uyum budur ve bu büyük uyumu sağlayan da zamandır. Öyleyse zaman, ilkönce toplumsal bir olgu olarak kendini gösteriyor demektir. Belli saatte işe gitmek, otobüse belli saatte binmek, ihtiyaçlarımı belli saatlerde almak zorundayım. O saatlere uyduğumda, yapmak istediğimi yapabileceğimi bilirim. Bunu kendileri vasıtasıyla gerçekleştireceğim diğer şahıslar da bu şemaya uyduklarından, o saatte mekânlarında hazır bulunurlar. “Zamanın kavram ve kurum olarak varolduğu bir toplumda “zaman” kavramı, felsefecilerin zihinlerinde oluşmuş ve karşımıza felsefe kitaplarında çıkan bir düşünme enstrümanı değildir. Böyle toplumlarda yetişen herkes, “zaman”ı oldukça erken yaşlarda, sosyal bir kurum olarak tanır ve öğrenir.”⁸ Sonuçta kişi, ötekilerle uyumlu şekilde davranır. Toplumsal yaşantı uyumlu eylemler dizisiyle mümkündür. Bu nedenle de saatler olmaksızın yapılamaz. İşlerin hassas biçimde düzenlendiği modern toplumda saatler nasıl toplumsal düzen için vazgeçilmezse, yoğun ve öteki bireylere bağlı iş yükünün olmadığı, daha doğrusu işlerin çok hassas uyumlulukla yürütülmesine ihtiyaç duyulmayan feodal toplumlardaki zaman göstergeleri de toplumsal düzenin vazgeçilmez unsurudur.

Yukarıdaki ifadede, “kurum ve kavram olarak zaman” nitelemesi dikkati çekmektedir. Bu manada zaman, sosyal zeminde bir sözleşme olduğu gibi tasarım birlikteliği ve eylemleri gerçekleştirme formu da olmaktadır. Olayları algılama da bu bağlamdadır. Başka bir deyişle, bu tanımlamada zaman, Kant’ın öznesindeki kavrama yetisi kategorilerinin toplumsal dünyadaki karşılığı gibi durmaktadır. Çünkü içine doğduğumuz böyle bir toplumda, zaman kav-

⁸ Norbert Elias, *Zaman Üzerine*, Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 24.

ramını, her birimi düzenlenmiş haliyle önümüzde hazır bulmaktayız. O bizim için deneyim öncesi ve deneyim dışı bir şeydir. Onun dış dünyada var olup olmadığını düşünmeden, onu toplumsal eylem sözleşmesinin sabit ve kesin temeli olarak kabul ediyoruz.

Görünen o ki, kendisine sadakatle uyduğumuz zaman olmasaydı toplumsal yaşantı tehlikeye girerdi. “Sosyolojik açıdan zamanı incelediğimizde, zamanın koordine edici ve bütünleştirici bir işlevi olduğunu görürüz.”⁹ Bu işlevin nesne dünyasındaki dayanak noktası ise güneş hareketidir. Gündüz yaşama sahnesine çıkar, geceleyin dinlenmeye çekiliriz. Bir anlamda bizi bu tasarıma, yani sosyal zaman oluşturmaya iten, gökcisimlerinin hareketi olmaktadır. Sosyal zaman, yaşama sürecindeki zorunlu eylemlerin, güneşin hareketiyle ayrılmaz bağlantısı ve toplumdaki bilgi birikimi sonucu oluşmuş olan tasarım biçimidir. Zamanın bir diğer kültürel anlamı burada yatmaktadır. Burada hem bir sözleşme ve uzlaşma dili, hem de kültürün anlam dünyasını belirleyici bir unsur görülmektedir. Bu açıdan doğadaki zaman ile toplumsal zaman aynı madalyonun iki yüzü gibidir. Biri arka arkaya gelen olayların ve oluş aşamalarının birbirini izlemesi, diğeri insan eylemleri ve ilişkilerinin karşılaşma şeklidir. Bu bağlamda şöyle söylenebilir: Zamanın olmaması eylemleri olduğu gibi, varoluşu ve onlara ilişkin bilme etkinliğini ve bilgiyi de belirsizliğe mahkûm eder. Dolayısıyla zaman bizim için var olmak zorundadır. Bu nedenle de şunu öne sürmek mümkün: Zaman diye bir gerçeklik yoksa bile, insanlık onu icat etmek zorunda kalmıştır.

Zaman konusuna sosyolojik perspektiften bakan Elias üç boyutlu mekâna eklenen zaman boyutunun yanı sıra, saat gibi sembolleri anlamlandıran insanların dünyasını da buna dâhil eder. Asıl sorun, bu zaman boyutunun ne

⁹ a.g.e., s. 78.

olduğu ve nereden alınıp mekâna eklendiğidir. Örneğin saatin zamanı bildirdiğini söylemek mümkündür. Yani Elias, zamanın ontolojik olarak varoluşunu onaylama ile onu salt insan tasarımı olarak görme seçenekleri arasında gidip gelir ve sonunda yine toplumsal tasarım ve işlev noktasında durur. Ona göre sembolleri anlamlandıran insanlar algıladıkları biçimi kendilerine özgü tasarımlarla, belirli anlamlarla ilişkilendirmektedirler. Zamanın başka hiçbir ilişkide rastlanmayan kendine özgü yanı, bu bağlamdaki sembollerin fiziksel-biyolojik, sosyal ve bireysel bütün düzlemlerdeki olay akışlarına uygulanarak bu düzlemlere ait amaç ve faaliyetleri bütünleştirmesidir.¹⁰ Felsefede zaman problemini ortaya çıkartan da budur. Zira bu olgusal tespit bize zamanın ne olduğunu söylememektedir. Zamanın varlığı ise sanki apaçık bir gerçekliktir. Filozofun zihninde beliren problemler de varlığın varoluşundan toplumsal yaşantının uyumlu devamına kadar her şeye sirayet etmiş olan bu zaman denilen şeyin doğası; onun “gerçekten var olup olmadığı”, “varsa ne olduğu”, şayet yoksa “varolan şeyin ne olduğu” sorularıdır.

Zamanı belirlemek ve zamanca belirlenmiş olmak bir zorunluluk gibi durmaktadır. Genel ve evrensel kabul böyledir. Olaylar aralıksızca olup bittiği ve yerlerini hep yeni olay dizilerine terk ettiği için, onları sabitleştirme gereği ve ihtiyacı duyarız. Aksi halde olup bitenler birbiriyle ilişkilendirilemeyecek ve yaşanmışlıklar dizisi karmakarışık olacaktır. Yani “silsile içinde birbiri ardından gelen durumların ve süreçlerin, aynı andaymış gibi yan yana konmalarının ve birbiriyle doğrudan karşılaştırılmalarının mümkün olmayışı nedeniyle”¹¹ de zamanı belirlemek zorundayız. Mekân da bu bakımdan zamana benzer. Elias’a göre, sosyal eylemlerin ve kurumların belirli tiplerini

¹⁰ a.g.e., s. 28.

¹¹ a.g.e., s. 22.

temsil eden zaman ve mekân, insanların belli noktalara veya bu noktalar arasındaki mesafelere göre yerlerini tayin etmelerini sağlar. Her türlü olay hem aynı büyük akış içindeki diğer olaylara göre konumlanır, hem de ölçü işlevi gören başka bir akıştaki koşut ögelere göre konumlanır.¹² Fakat burada da söz konusu edilen şey, zaman ve mekân kavramlarının doğası değil, kullanımı ve işlevidir. Basit bir akıl yürütmeye, “olmayan bir şeyin kullanımı veya işlevi olamayacağına göre, kullanılan ve işlev gören şey her ne ise var olan bir şey olmalıdır” sonucunu çıkarmak, zaman etrafında doğan soruları cevaplamaya yetmemektedir. Zamanın doğasını kavramak istediğimizde, olup bitenlerden kanıt arasak da, onun gerçekliğini nesne dünyasından kanıtlarla gösteremediğimiz için, belirsizliğe batmaktayız. Ona ilişkin algılamalarımız çeşitli görünümeler içinde gerçekleşmektedir.

Zamanın belirlenmesi, deneyimlerin birbiriyle sabit bir dizi tasarımı altında ilişkilendirilmesiyle gerçekleşebilir. Buna, hem kendi yaşantımızı sürdürebilmek ve yaşamış deneyimlerin üzerine yenilerini eklemleyerek bütüncül ve tutarlı bir yaşam sürmek için, hem de olup bitene vakıf olabilmek için ihtiyaç duyarız. Bu yönüyle zaman belirleme hem bireysel hem öznel zorunluluktan doğar. Arkadaşımla buluşacaksam, belli bir “olay kesiti”ni seçerim. Bu olay ise, aynı biçimli, sabit bir gerçekleşme ve geçiş özelliği taşımalıdır. Bu, pratiktir. Diğer yandan olmuş bir olayı diğerleri arasında bir yere konumlamak veya bir diğeriyle bir şekilde ilişkilendirmek isterim. Onun içinde, onu hep gerçekleşen bir olay ve olay dilimiyle ilişkilendirerek tanımlamak yerine, sabit/tek biçimli aktığını düşündüğüm soyut bir sistemle uyumlu kılarım. Örneğin İstanbul’un bir bahar günü fethedildiğini değil, 29 Mayıs 1453 günü fethedildiğini söylerim. Çünkü bu olayı ilişki-

¹² a.g.e., s. 132.

lendirdiğim “bahar günü”, diğer benzer günlerle ve olay dizileriyle karıştırılır. Bu olay bir kere olmuştur ve onu da bu “bir kereliğine uygun” bir sistemle ilişkilendiririm ki, diğerlerinden ayrılsın ve diğerleriyle oluş sırasına göre ilişkilensin! Bir de, olup bittiğini anlatan bir ifade kullanırım. İşte bu bağlamda, zamanın kendini gösterdiği bir diğer biçim, dilsel ifadelerdir. Belirtildiği ve sonra da belirtileceği üzere, dil kullanımındaki zaman ifadeleri bize her olup biteni konumlama ve birbiriyle ilişkilendirme imkânı sunar. Dil asıl ve başka bir sözleşmedir. Dilsel yapıdaki zaman belirlemeleri de, anlatılan şeyi, ilişkilendirilmesi mümkün olan ne kadar deneyim varsa onların hepsiyle ilişkilendirmeyi sağlar. İlişkilendirdiklerimiz ve birbiri karşısında konumladıklarımız ise varoluş yahut olay kesitleri veya öncelik sonralık içinde gerçekleşen yaşama deneyimleridir.

Zamanın oluşturduğu muammaya, zaman kavramının, sanki zamanın başına buyruk, bağımsız bir varlığı varmış gibi kullanılmasına baktığımızda, toplumun geneline yayılmış bir sembolün, gözlemlenebilir bütün verilerden kopartılıp yalıtılarak insanların dillerinde ve düşüncelerinde kendine özgü bir varoluş biçimi elde edişine çarpıcı bir örnek görürüz.¹³ Bu demektir ki, zaman nüfuz edilemez, sır dolu bir şey değildir. Fakat onun bu sembol karakteri kazanmasının temelinde büyük astronomik olaylar yatıyor gibi görünmesine rağmen, büyük boyutlu olmayan dünya olaylarının da bu tasarımla çelişmemesi, örneğin büyük ölçekli olayların olmadığı bir ortamda bile, bilincin, zaman tasarımına bir dayanak temin edebilmesi, varolanın doğasını soruşturmaya götürmek zorundadır. Bu türden bir bilme isteği nereden kaynaklanırsa kaynaklansın, zamana ilişkin bilinmezlik durumu ve kuşku, örneğin şöyle dile getirilebilir: “Zamanın var olduğunu düşünüyorum.

¹³ a.g.e., s. 157.

Çünkü buna dair pek çok ipucum var: Büyüyorum, geçmişimi anımsıyorum, geleceğe dair planlar yapabiliyorum. Ne yaşadıklarımı geri getirip o ana dönebiliyorum, ne de gelecekte yaşayacaklarımı vakti gelmeden yaşayabiliyorum. Fakat var olduğuna inandığım zaman kavramını tanımlayamıyorum.” Burada zamanın varoluşuna dair ipucu olarak gösterilenler, gerçekten zamanın varoluşuna işaret eder mi? Zaman, sözgelimi biyolojik varoluşta yahut yaşanmışlıklarda mı kendini gösterir?

Bu soruları cevaplama girişimi bizi zamanın öznel boyutunu aramaya götürür. Zaman, öznel zaman olarak da kendini göstermektedir. Bu görünümde kendini gösteren zamanı -deyim yerindeyse- hep yanımızda taşırız. Zamanın öznel boyutu bir vakiadır ve bu da öznelci zaman anlayışlarına zemin hazırlamıştır.

Bazı yorumlara göre, öznelci zaman anlayışı, asıl ve apaçık ifadesini Augustinus'ta bulur. O, zamanın kavranamaz olduğunu, ancak içsel bir şey olarak yaşanıp farkına varılabileceğini söyler. Zaman eşit dilimlere bölünerek hesaplama konusu yapılabilir. Ancak bu bölümlenmede yaşantı değil zihinsel bir işlem söz konusudur.¹⁴ Varılan bu sonuç, Augustinus'un “ne gelecek var ne geçmiş ne de geçmiş, şimdiki, gelecek zaman diye üç zaman var” demek yerine belki şöyle demek yerinde olur: Üç zaman vardır: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman, gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman”¹⁵ yargısından çıkarılmış olmalıdır. Oysa Augustinus zamanın nesne dünyasındaki varoluşsal temellerini bulamadığı için, zihindeki zaman tasarımına başvurmuştur. Lakin onun var olduğunu söylediği “geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman, gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman”, salt öznel karakterli varo-

¹⁴ Özlem, *Siyaset Bilim ve Tarih Bilinci*, s. 159.

¹⁵ Augustinus, *İtirafı*, s. 88-89.

luş biçimleri olarak anlaşılamaz. Şayet değişen öznelere rağmen bu zaman formları değişmiyorsa, onlar bilinen anlamıyla özne zaman, yani sadece öznede ve özne için var olan, özneye göre değişen zaman sayılamaz. Şöyle de düşünebiliriz: Pekâlâ nesnel zaman var olan bir şeydir de, Augustinus bunu yakalayamadığı için onun yansıması olabilecek olan “zihindeki zaman”ı zamanın özsel doğası olarak görmüş olabilir. Özne zamandan anlaşılması gereken, bizatihi o özneye sınırlı ve o öznede temellenen, dış dünyada herkesçe onaylanacak bir karşılığı olmayan zaman algısıdır. Halbuki Augustinus’un “geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman, gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman”ı herkeste aynı içeriğe sahiptir.

Özne zaman kavramıyla, ilk başta genellikle sadece o özneye ait olması anlamında, bilfiil var olan bir şey olarak “iç zaman”dan söz edilir. Daha sonra da algılanan zaman buna eklenir. İç zaman ise iki kategoride ele alınır. Birincisi biyolojik zaman, ikincisi sezgisel zaman. Örneğin hücrelerimiz gittikçe yaşlanır ve biyolojik varlığımız gittikçe yıkıma uğrar. Aynı yaş gruplarında üç aşağı beş yukarı aynı/benzer fizyonomiler gerçekleşir. Zamanın ömrü tükettiği yargısı aslında bizim kontrolümüz dışında olup olumsuzluğa doğru giden hücre hareketini anlatır. Bunun yanında bir de, insanın kendini zamansal olarak programlayabilmesine tanık oluruz veya bizzat bunu yaşarız. Örneğin akşam yatarken sabahleyin belli bir saatte uyanma konusunda kendimize yoğun bir telkinde bulunursak, sabahleyin o saat civarında uyanırız. Bunun nasıl gerçekleştiğini bilemeyiz; o, bizim kontrolümüzde de değildir. Buna, sezgisel zaman veya zaman sezgisi demek daha uygun gibi görünmektedir. Bunlar üzerine düşünülse de, “zamanın ontolojik varoluşu” açığa çıkınca, bu olayların gerçekte ne olduğu daha net anlaşılıp açıklanabilir.

Zamana ilişkin her sınıflamada yer verilen öznel zaman, tam bilinçli olarak kavradığımızı düşündüğümüz, yani algıladığımız zamandır. Örneğin geçmesini istediğimiz iki saat ile geçmesini istemediğimiz iki saat arasında dağlar kadar fark olduğunu bizzat yaşayarak öğreniriz. Biri adeta su gibi akıp giderken, diğeri geçip gitmek ve tükenmek bilmez. Miktarı aynı bu iki zaman dilimindeki algı yaşantısının birbirine tam karşıt olmasının nedeni nedir?

Zaman algısından konuşmak, adına zaman denilen şeyin kendinde varoluşundan değil, zaman hakkındaki bilgimizden, onun bize kendini gösterişinden, onu bilme tarzımızdan konuşmaktır. Zaman bize kendini kendisi olarak gösteriyor değildir. Algıladıklarımız, olayların aşamalarının birbirini izleyişidir. Ama onları bütünleştirir ve zaman olarak kurgularız. Çünkü algılama duyu verilerini kopyalamak değil, onları anlamlandırmaktır; duyu verilerinin bilince bir şey “ifade etmesi”dir. Anlamlandırma ise bu duyu verilerine, onları diğer zihin içerikleriyle ilişkilendirerek zihin şemasında bir yer ve konum tahsis etmektir.¹⁶ Zamanı belirlemenin algılamayla ilişkili olduğu konusunda herhangi bir kuşku yoktur. Belirlemek karar vermektir, konumlamaktır. Konumlama ise farkında olmaksızın olan biten bir şey değildir. Olup bitenleri öncelik ve sonralıkları bakımından ilişkilendiririz. Doğrudan tanık olmadıklarımızı ise müşterek bir dizileme sistemi ile sıralarız. Bu konumlama kişiye göre değişmediği için nesnel bir tespit gibi görünür. Ancak oluş sırasına uygun olarak belirleme, bir dizileme işleminden fazla bir şey değildir. Dizilemeyi sağlayan zaman algısına, bir de anlam belirleme eşlik eder. Zaman algısı da niceliksel ve niteliksel olarak ikiye ayrılabilir. “Çok zaman geçti” demekle belirsiz nicelik içeren bir yargı dile getirilmiş olur. Yukarıdaki çokluk ifadesinin

¹⁶ Milay Köktürk, “Zaman Algısının Değişimi ve Tarihselci Söylemler Üzerine”, *Hece Dergisi*, sayı: 138-139-140, Haziran 2008, s. 72.

anlamı en azından bir süre geçmesi durumunda, kişiye göre değişir. Niteliksel anlam ise, arka arkaya veya öncelik sonralık ilişkisi içinde gerçekleşen olayların “toplu görünümü”nün bilince bir şey ifade etmesidir. “Modern çağlar” deriz, “zaman değişti” deriz. Aslında zaman algısı diye adlandırılan algılamamanın fiziksel boyut dışındaki kısmı, olup bitenlerin toplu algılanışından bilincin çıkardığı sonuç, bilincin kendisi için onlardan yaptığı anlam ve değer yüklü sentezdir.

Genel manada algılama, gerçekte zamanın doğasını değil olup bitenlerin arka arkaya geliş yoğunluğunu, onların önceki ve sonrakiyle bağlantısını fark etmek ve bunun imgesini zihindeki oluş cetveline yerleştirmektir. Değer ve anlam yüklü sentez içeren algılamada ise olay merkezli algılama değil duygusal duruma uyan bir farkındalık hali söz konusu demektir. Yani ister fiziksel zaman olsun ister sosyal veya bireysel zaman, zamanı bu yönüyle algılamak, “zaman içindeki hayata ve dünyaya anlam yüklemek”le eşdeğer gibi görünmektedir. O takdirde zaman bizim için sadece fiziksel zaman olmaz. Zamanın başka bir görünümü, örtüsünü açar. Bu bağlamda, bireysel anlam yükleme yanında, olup bitenlerin özellikle insan eylemlerinin yahut insanlık durumunun toplu görünümüne müşterek anlam yükleme de söz konusu olur. Örneğin “zamanın ruhu” kavramı! Bu kavramla da aslında zamanın bir başka anlamına işaret edilmektedir.

Gerek fiziksel dünyada gerekse toplumsal hayatta, tabii özellikle toplumsal hayatta olayların arka arkaya ve öncelik sonralık bağıntısı içinde gerçekleşmesi, bu gerçekleşmenin “toplu görünümü” bilince “bir şey” ifade eder. Aslında zaman algısının fiziksel boyutu dışında kalan kısmı, bu toplu görünümün ifade ettiği veya onlarda ifade edildiğini varsaydığımız içeriktir. Burada söz konusu olan, sadece dışta olup bitenin algılanması değildir. Olup

bitenin toplu görünümüne, onların şimdideki durumuna ve daha sonraki aşamalarda alması muhtemel biçime yüklediğimiz anlam ve değer, zaman algısının içeriğini oluşturur. Eylemlerimize yön veren iç etkenler, istek ve eğilimler işte bu zaman algısı çerçevesinde şekillenir. Toplumsal ve bireysel yaşantımız bu anlamlandırma içinde gerçekleşir. Yani zaman algısı, basitçe, zaman denilen şeyin bilinmesine giden yol veya o zaman denilen şeyle ilişki kurma tarzı olmaktan çıkmış, şimdide olup bitenlerin ruhunu, bu olup bitenlere değer biçerek algılama haline dönüşmüştür. Örneğin iki dünya savaşı zamanının ruhu kan ve vahşet dolu “kötü zamanlar”dır. 21. yüzyılda yaşanan olaylar, gerçekleşen değişim ve dönüşümler bizde “kötü bir zaman”da olduğumuz veya geleceğin daha da kötü olacağı kanaati uyandırabilir ya da tam tersi! Yani bu anlamdaki zaman algısı, yaşama dünyasında, bireyin kendi hayatına bakışında kendini göstermektedir. Bu ise, yaşanan hayatın eylem planını belirleyen en önemli etken gibi durmaktadır. Böyle bir zaman algısı yaşanmış deneyimlerin hafızadaki izleri olarak geçmişin, bilincin varolanla bilfiil temas anı olarak şimdinin, olay kesitlerinin gerçekleşmesi ve bilinçle temas etmesi beklenen aşamaları olarak geleceğin algılanışını, dolayısıyla gelecek karşısındaki duruşumuzu da etkiler.¹⁷

Yaşantımı sürdürmek için zaman kavramına, ekmek gibi su gibi ihtiyacım var mı? Güneşin doğmasına ve batmasına ihtiyacım var. Ama zamana sadece kendim için, algı ve kavrayışım için, ötekilerle işbirliği için ihtiyacım var. Demek ki zaman doğal zorunluluk değil, insani zorunluluk. Kaç yıl yaşadığımı bilmeye, yaşantımı sürdürmek için değil, kendim hakkında bir bilğim olması için ihtiyaç duyuyorum. Yaşama dünyasında, insani zorunluluklardan dolayı ihtiyacım olan zamanı böler parçalarım yahut ölçerim. Ona dayanarak tasarılar, planlar ve projeler yaparım.

¹⁷ Köktürk, *Zaman Algısının Değişimi*, s. 73.

Ötekiler de “aynı” noktayı, sözgelimi bir astronomik olayı başlangıç yahut mihenk noktası olarak alırlarsa, aradaki dilimleri de aynı ritmiklikte kurarsak, kişiye göre değişen bir ölçü değil, özneler arası bir ölçü elde ederiz. Yaşantı devam ettikçe bu da böyle olmaya devam eder.

Yaşamak olup bitene tanıklık etmektir. Tanıklığın ayrıntıları uçar gider, geriye sadece ana hatların dizilenişi kalır. Dolayısıyla en fazla vakıf olduğumuz şey, bu dizilenmişliklerin önceliği ve sonralığıdır. Zaman büyük kısmıyla işte bu geçmiş yaşantılar dizisi gibi durur. Onun toplu anlamı, benim için, “kat ettiğim zamanın anlamı”nı oluşturur. Yaşama dünyasında, doğal ritme, kendi oluşturduğum sistemin yapay ritmine ve duygusal durumumun ritmine tabi olurum. İçinde ve arasında olduğum ritimlerden bazıları sadece bana özgüdür, bazılarını ötekilerle aynı şekilde paylaşırım. Zamanı algılayışım bunların tamamının sonucudur. Diğer yandan bu ritimler hareketinin içinde ben de sürüklenirim. Bu, biyolojik varlık olmaktan kesilmeye doğru giden bir yolculuktur. Biyolojik varlıktan kesilmek, ölmektir. Yaşamak ölüme doğru yol almaktır. Bundan kaçınılamaz. Bu süreçte, atılan her adım, sergilenen her davranış, her eylem bu yolculuğun geride bırakılan ve böylece dizilenen kısımlarıdır. Bütün bunlar iradeye yahut bilince bağlı değildir. Ancak bu sürece yüklenen anlam tamamen bilincin eseridir ve anlamın içeriği bilince göredir. Bireyin yapıp etmelerini, üretimlerini, dünya içindeki varoluş biçimini belirleyen ise, bu anlamdır. Kültürün zamansal temellerinden biri de burada yatmaktadır.

Zamanın sahip olduğumuz bir şey olduğunu varsayalım. “Zamanımız var”dır yahut “zamanımız yok”tur. Gerçekte burada sahip olduğumuz şey nedir? Gerçekten zamansa, bu takdirde zaman, herkesin kendinde var olan bir mülkiyet olur. O mülkiyet ayrıca dış dünyada da var demektir. Lakin dış dünyadaki şey bana ait olmadığı gibi benim ta-

sarrufum altında da değildir; o, herkese/her şeye aittir. Nasıl oluyor da ben, kuşatıcı olmak bakımından evrensel olan bu şeyi bireysel sahiplik nesnem haline getiriyorum? Onu birine veya bir şeye “ayırabiliyorum?” Yoksa benim kişisel olarak sahip olduğum şey başka bir şey de, onu “zaman” adıyla mı dile getiriyorum?

Zamanı olmak, zamanını almak veya zaman ayırmak deyimlerinin anlamı bile bize zamanın doğası hakkında bir fikir verir. Bu ifadelerle kastedilen, zamanın sahip olunan bir şey olması veya bu sahipliği birine tahsis etmek değildir. Gerçekte bize ait olan, eylem dizilerimizdir. Yaşamın herhangi bir diliminde, ister faili biz olalım isterse olup bitmekte olanın bir parçasında yer alalım, olup bitenler içindeki rolümüz, teorik veya pratik uğraşlarımız, yaşantımızın içini doldurur. Bilincimiz de bu ritmiklikle rolünü icra etmektedir. Bir kişinin zamanının olup olmaması, yaşantının herhangi bir anındaki oluş dizisinden ayrılıp başka bir oluş dizisine geçebilme imkânını ifade eder. Burada sahip olduğumuz şey sadece uğraşlarımızdır. Bir uğraşından, ötekinin talebi ile onun dilediği başka bir uğraşıya geçtiğimizde, gerçekte uğraşımızı ötekine tahsis etmiş oluruz. Zaman ayırmak hayatı sürdürürken gerçekleştirilen böyle bir değişimi ifade eder. Bir başkasının uğraşı dizisini, onun onayı olsun veya olmasın, kendi istediğimiz yöne sevk etmek, onun zamanını almaktır. Yani bu kavramlar öznel bir şey olarak zamanı değil sadece yaşantının içeriğini oluşturan eylemlerin değişim imkânını ifade etmektedir.

Öznel zamanımızla birlikte yaşarken, sırf öznelere bağlı olmayan, tüm özneler için aynı anlama gelen başka bir zaman tablosu olduğunu fark ederiz. Örneğin bir gün herkese göre 24 saattir ve özneden özneye değişmez. Bu da zamanın nesnel formda kendini göstermesi demektir. Var olduğunu kabul ettiğimiz bu “nesnel zaman”da, dilediğimiz şeylere ilişkin olarak belli bir ölçü içeren bir zaman

belirleriz. Örneğin “kaplumbağanın ömrü ortalama 70 yıldır” deriz. Bu ne demektir? Buradaki 70 yıl ifadesi, kabul edilen zaman şemasında, seçilen iki olay noktası arasındaki aralıktır. Aynı şemayı kabul eden her insan için bu sayısal değer aynı anlama gelmesi bakımından “nesnel” olarak görülür. Hatta daha da ileri gidilerek, sözü edilen sayısal değer fiziksel dünyaya ait bir şey gibi değerlendirilir. Elbette zamanı bu şekilde yaygınlaştırma, sadece insana bağlı, keyfi bir eylem değildir. “İnsanlar olayların zamanını belirleme doğrultusunda attıkları ilk adımdan itibaren, hep doğal, fiziksel evrenin içindeki insanlardı ve oldum olası bu doğal evrenin bir parçası olarak davranıp hareket ettiler.”¹⁸ Özellikle belirtildiği gibi güneşin hareketi (yani dünyanın güneş etrafındaki hareketi) yaşama ritminde her daim asıl belirleyici olmuş olmalıydı. Tabii bu güneş hareketinin sonucu olarak ortaya çıkan mevsimler, mevsimlerin aralıksız tekrarlanması, gün diye adlandırılan birimin genişletilerek “yıl” düzeyinde daha büyük bir birim elde edilmesi; işte makro düzeyde ritmik bir olay üzerine inşa edilen bir sistem böyle elde edilmiştir. Tüm zaman ölçümlerinin ve zamanı bölümleme işlemlerinin “nesne dünyasındaki temeli” en sonunda buna dayanır. Ancak bölüm aralıkları oluşturma ve birimleştirme ile birlikte niceliksel değer işlemi sırf insani bir etkinliktir. Dolayısıyla iki nedenden dolayı; biri fiziksel dünyada olup bitene dayanmasından, diğeri de herkes için aynı anlama gelecek şekilde bir bölümleme ve nicelikselleştirme sisteminden dolayı, insanın kavradığı zaman, nesnel bir şey olarak kabul edilir. Zaman burada, doğanın bileşeni, hatta tüm varolanların varoluş temelini oluşturan düzen sağlayıcı bir şey olarak görülür. Zaten doğa yasaları hep aynı şekilde gerçekleşme durumunun, olup bitenler arasındaki değişmez ilişkinin ifadesidir.

¹⁸ Elias, *Zaman Üzerine*, s. 121.

Bu değişmez ilişkiler matematiksel dille ifade edilir. Bu formüllerde zaman, mutlak sabit değer olarak yerini alır.

Sayısız olay kendi çizgisinde kendi aşamalarıyla varolmaya devam ederken, onlardan birinin bazı kısımlarını makro ölçekli olaylarla veya karşılaştırma noktası olarak seçtiğimiz olayların belli kesitleriyle karşılaştırır ve eşleştiririz ya da ilişkilendiririz. Bir başlangıç ve bir bitiş noktası seçeriz. Süre, işte seçtiğimiz olay aralıklarıdır. “Zamanı belirlemek, insanların, sürekli değişimlerin oluşturduğu sürelerden en az ikisini birbiri ile ilişkilendirme, bunlardan birini öteki için zaman ölçüsü olarak kullanma yeteneğine dayanır.”¹⁹ Bu, bilincin yetisi olarak görülmelidir. Çünkü bu ilişkilendirmeyi bilerek ve farkında olarak yaparız. İlişkilendirilecek olanlar herkes için aynı niceliksel ve varoluş özelliği taşıdığı için, aslında bilincin eseri olan sentez adeta nesnel, yani nesne marifetiyle ve nesenin belirleyiciliği altında yapılan bir şey gibi görünür. Gerçekte ilişkilendirme temsil edenle temsil edilen arasında sembolik bir işlemdir. Bunun icra edildiği sürece de sembolik süreç denir. “Sembolik süreçte temsil edenden temsil edilene sürekli gidiş-geliş gerçekleşir. Bağıntı da burada yakalanır. Bilinçte deneyim öncesi var olan bağıntı formlarından söz edilemez. Temsilde veya algıda olduğu gibi, bilincin kendisinde de bir sembolik fonksiyon vardır. Bir sembolde sistemi özetleme ve sembolde içerilmiş sistemin özetini kavrayabilme, bilincin sembolik fonksiyonudur.”²⁰ Bu tablo en çok matematikte gözlemlenir.

Zaman bir de doğa bilimleri içinde karşımıza çıkar. Doğa bilimleri zaman olmaksızın işlerini yapamaz. Zamanla ilgili bilim dalları hangileridir diye sormaktansa, zamanla ilgisiz bilim alanlarını sormak daha doğrudur.

¹⁹ a.g.e., s. 102.

²⁰ Milay Köktürk, *Kültür ve Sembol*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2014, s. 129.

Kendi alanındaki açıklamalarında zamana yer vermeyen ve buna ihtiyaç duymayan bilim alanı, olsa olsa geometri veya matematik olabilir. Özellikle matematik salt kurgusaldır. Nasıl dünya algısında zamanı yok saydığımızda olup bitenler bütün düzenliliklerini kaybediyorsa, doğa olgularını açıklarken zamana yer verilmediğinde, yani zamansallık içeren olayların yasalı ifadesinden zamanı çıkardığımızda, bu bildirim tüm açıklayıcılık özelliğini kaybeder. Doğa bilimleri zamanı doğa nesnesi gibi kabul eder ve etmek zorundadır. Açıkladıkları şey doğa olguları olunca, olgunun nasıl olup bittiğini ortaya koyan denklemde zaman da varsa, o olgudan hareketle açıklanma sözkonusu olduğu için, bu bilimler olgunun içine olgu dışı bir şey yerleştiremezler. Zaman kavramı veya bu kavramın nicelikselleştirilmiş değeri bu ilişki düzeniyle de çelişmez. Lakin doğa bilimleri zamanın ne olduğunu bize söylemez. Çünkü bu bilimlerin araştırma alanı zaman veya varlık değil, varlığın varoluş düzenidir. Örneğin hareketi açıklarken, onun ortaya çıkış ve gerçekleşme biçiminde etkili faktörler ne ise onlar ve onların ilişkileri formüle yerleştirilir. Fakat bunun dış dünyadaki karşılığının ne olduğu üzerinde durulmaz.

Zamanın varoluşuna ilişkin yargı yahut kanaatlerin en önemli dayanaklarından biri, zamanın ölçülmesi vakıasıdır. Max Planck ölçülebilir şeylerin hepsinin var olduğu önermesini, fiziksel nesne kıstası olarak gösterir ve bu da fiziğin duruş noktasından bakınca, tam olarak yeterli görülebilir.²¹ Dolayısıyla güncel bakış açısından bakınca şöyle söyleriz: Zamanı ölçtüğümüze göre, var olduğu söylenebilir. Oysa ölçme zihin eseri olan birtakım temel kabullere dayanan kıstaslar vasıtasıyla yapılan bir işlem; nesneye ait değil, nesne üzerine yapılan bir işlemdir. Öl-

²¹ Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara 2008, s. 19.

çüm, ölçülen bir şeyin var olduğunu gösterir. Ama biz, bir şeyi ölçmekle, ölçtüğümüz bu şeyin gerçekten o şey, yani zaman olduğuna dair kanıta sahip değiliz.

Ölçme nesne dünyasından alıntı değil, zihnın nesne dünyası üzerine uyguladığı bir işlemdir. Böylece realist bakış açısında kendinde varoluşu kabul edilen nesne, zihnın onu ölçüm dairesine almasıyla, zihince belirlenen bir mevcudiyet haline gelmiş olur. Saat dışındaki tüm ölçme araçları ölçtükleri şeyle temas ederler. Oysa saat zamanla temas etmez. Bu nedenle, saatle ölçüm yapılmakla, onun ölçtüğü şeyin zaman olduğuna dair bir kanıt öne sürülemez. Saat denilen ölçme aracıyla güneş hareketinin aşamalarını ölçmemiz, bilfiil zamanı ölçtüğümüz manasına gelmez. Bu aşamaların ölçümü gerçekten hatasız olabilir. Ama güneşin hareketiyle saatteki hareket birbirinden bağımsızdır. Birini diğerine tam denk getirdiğimiz için, aralarında zamansal özdeşlik bağı kuruyoruz. Oysa varolma bakımından ikisi de birbirine bağlı değildir. Zaten ölçme, bizim inşa ettiğimiz ritmik temelli bir sistemle yapılan karşılaştırmadır. Örneğin metre mekânsal ritmiklikle, birim açıklığı hep aynı olan bölümlmelerin ardışık olarak dizilmesiyle oluşturulmuş bir vasıta. Bu vasıtadaki birim açıklıkları, birim açıklıkların eşitliği ilkesini ihlal etmeden, birim açıklıkların uyumluluğunu gözeterek, dilediğimiz gibi büyütür/çoğaltır veya küçültür/azaltırız. Daha büyük dilimleri kendi içinde eşit olarak daha küçük, onları da aynı şekilde daha da küçük mesafelere ayırabiliriz veya tam tersini de yapabiliriz. Bu vasıta, aynı zaman bir sistemdir. Bu vasıtanın her unsuru birbirini tamamlar ve sonuçta bir bütünlük oluşmuş olur. Saat de özü itibarıyla aynı şeydir. O, kendi içinde düzenli/ritmik işleyen, hareket eden bir göstergeye sahip bir mekanizmadır ve bu göstergenin ivmesi sıfırdır. Saatte, hep aynı biçimde hareket eden hareket göstergesinin eksenini “ritmik mesafe

dilimleri”ne ayrılmıştır. İşte bu sistemle biz zamanı değil de başka olay dizilerini karşılaştırmaktayız. Ölçtüğümüz/ölçeceğimiz zaman ise ortalıkta görünmemektedir.

Zamanı ölçme eyleminin başka problemleri de mevcuttur. Çünkü biz zamanı ölçmekle kalmıyor, onu uzun-kısa, az-çok diye vasıflandırıyoruz. Peki neye dayanarak? “Zaman aralarını algılıyor, aralarında karşılaştırıp kimine daha uzun kimine daha kısa diyoruz. ...Ama biz onu algılamakla ölçtüğümüzde, geçen zamanı ölçüyoruz; oysa artık olmayan geçmiş zamanı, ya da henüz olmayan gelecek zamanı, varolmayan şeyi ölçebileceğini söylemeye kalkan biri dışında, kim ölçebilir? Demek ki zaman geçtiği zaman algılanabilir ve ölçülebilir, oysa geçince bu olanaksızdır, çünkü yoktur artık.”²² Başka bir ifadeyle “...geçmiş zaman artık yoktur, gelecek zaman henüz yoktur. Bu nedenle “uzundur” diyemeyiz; geçmiş için “uzun oldu”, gelecek için de “uzun olacak” deriz. ...Nitekim uzun dediğimiz geçmiş zaman artık geçmiş zaman olunca mı geçmiş zaman olmuştur, yoksa önceden, henüz şimdiki zamanken mi? Çünkü uzun olacak bir şey olursa işte o zaman uzun olabilirdi. Oysa geçmiş zaman artık yoktu, bu yüzden de hiç mi hiç olmadığına göre, uzun da olamazdı. Öyleyse “geçmiş zaman uzun oldu” demeyelim. Çünkü geçtiği zaman artık olmadığına göre, onda uzun olacak bir şey bulamayız. O zaman şöyle diyelim: “O şimdiki zaman uzun oldu. Çünkü şimdiki zaman iken uzundu. Nitekim henüz varolmamaya geçmemiştii ve yalnızca onun uzun olma olanağı vardı. Oysa geçtikten sonra uzun olmayı bırakmıştır, çünkü varolmayı bırakmıştır.”²³

Demek ki zamanı ölçme denilen eylem, beraberinde birçok soru işareti ve problemler taşımaktadır. Belki de ölçtüğümüz başka şeydir ve ölçtüğümüzü söylediğimiz, ama

²² Augustinus, *İtiraflar*, s. 86.

²³ a.g.e., s. 84.

artık olmadığı için ölçülmesi akıl düzenine göre mümkün olmayan geçmiş zaman yoktur! Keza gelecek zaman da... O takdirde Augustinus “ne gelecek var ne geçmiş; ne de geçmiş, şimdiki, gelecek zaman diye üç zaman var demek yerinde. Belki şöyle demek yerinde olur: Üç zaman vardır: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman, gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman”²⁴ diye düşünmekte haklı olmaz mı?

3. Zaman sorusu

İster duyusal yoldan algıladığımızı düşünelim ister olup bitenlerden hareketle bilincimizin geliştirdiği bir şema olarak kabul edelim; zaman sorunu ontolojik bir sorundur. “Zamanın ontolojik statüsü, varlıklar arasındaki yeri bugün hala açıklanabilmiş değildir. Zaman üzerine kafa yorarız; ama karşımızda ne türden bir şeyin bulunduğunu doğru dürüst bilemeyiz. Zaman bir doğa nesnesi midir? Yoksa zaman sözcüğünün dilbilgisel tanımında bir isim olması, onun bir nesne olduğu yanılsamasını mı yaratmaktadır? Saatlerin zamanı gösterdiğini söylediğimizde, aslında onlar neyi göstermektedir?”²⁵ Gözlerimiz onu aradığında, orada bir yerlerde sanki var ve yok gibidir. Olmaması tüm bilme kategorilerimizi ve bildiklerimizi birbiriyle ilişkilendirme yetimizi altüst eder. Var kabul edilmesi onun ne olduğu sorusunu sormayı gerektirir. Çeşitli biçimlerde kendini gösterdiğini var saydığımız, kendini gösteren her ne ise ondan kendisine ilişkin kanıtlar getirdiğimiz, kullandığımızı düşündüğümüz “zaman”ı keşfetmek lazımdır. Doğrudan doğruya sorulması gereken ve bizim de sordüğümüz soru, “Zaman nedir?” sorusudur.

²⁴ a.g.e., s. 88-89.

²⁵ Elias, *Zaman Üzerine*, s. 25.

Heidegger “Varlık nedir?” sorusunun yanlış bir soru olduğunu ilan etmiş ve doğru sorunun “Varlığın anlamı nedir?” sorusu olduğunu söylemişti. O, kendinde varolan olarak varlığın ele geçirilemeyeceğini kabul ettiği için soruyu baştan değiştirmişti. Anlam özne için geçerlidir ve bir varlık kipi değil bilme kipidir. Anlam arayan özne, varlığın bizzat kendine hareket etmez. Özne, “kendini gösteren” varlığa kendi zihin şemasına göre yükleyebileceği özsel niteliklerin peşindedir. Anlam, anlamı aranan yahut bulunduğu düşünülen unsurun, öznenin zihnindeki kavram şemasında yerleştiği konumdur. Onun öznedeki temelendiği açık ve seçik olarak söylenemez. Anlam, anlam taşıyanın anlamıdır. O da bir şey ifade ediyor demektir. Lakin ifade edenin ifade ettiği şeyin, sadece kendinden kaynaklanıp kendinde temellendiği söylenemeyeceğine göre, bu şey öznenin ellerinde şekilleniyor demektir. Varlığın anlamı sorusunu odak noktasına yerleştirmek, hep aynı biçimli varolması bakımından kendi bütünlüklü mevcudiyetinin kesinliğinin garantörü olan varolanlar dünyasına sırtını dönmek demektir. Oysa doğru soru, genel ve soyutlama eseri bir kavram olarak “Varlık nedir?” değil, “Varlığın varoluşsal karakteri, varlığın varoluş biçimi ve varoluş tarzı nedir?” sorusu olmalıydı. Yani Heidegger’in sorusu problemlidir. Heidegger’in varlık sorusundaki bu problemliliği gördükten sonra, “Zamanın anlamı nedir?” diye soramayız.

Zamanın anlamı sorusu, onun özneye ne ifade ettiğini veya özne tarafından nasıl görülüp algılandığını sormak demektir. Elbette anlam sırf zihindeki soyut bağlantılardan ibaret kalmaz. Anlamı sorulan şeyin dış dünyadaki veya dış dünya ilişkimizdeki işlevleri de bu bağlantılar cümlesindendir. Zamanın anlamını belirleyen diğer etkenler de onun işe yararlığı ve kullanımıdır. Heidegger “Varlık nedir?” sorusunun cevabını aranırken, felsefe tari-

hi boyunca onun tümelliği, tanımlanamazlığı veya kendiliğinden anlaşılabilirliği tezlerinin öne sürülmesiyle, bizzat sorunun kendisinin karanlıklar içinde kaldığını öne sürer.²⁶ İlk bakışta bu tez haklı gibi görünür. Fakat ayrıntılı olarak düşününce, bir soruya karşıt ve farklı cevaplar verilmesinin soruyu karanlığa mahkûm etmeyeceği, tam tersine sorunun soru olarak yerini muhafaza ettiği ve cevap beklediği sonucuna varırız. Gerçi “nedir”i ele geçirilmeye çalışılan şeyin genel niteliğini de hesaba katmamız gerekir. “Varlık nedir?” sorusunun asıl problemi, belli bir varolanı değil her şeyi kapsamasıdır. Bu, tümellik diye adlandırılabilir. Ancak buradaki tümellik içeriksizleşmiştir. Heidegger varlık sorusunun cevaplarına ilişkin teşhisinde haklı gibi görünmekteyken, ondan çıkardığı sonuç “çıkarılması zorunlu olan” değil “kendisi tarafından çıkarılan” sonuç olmuştur. “Varlık nedir?” sorusuyla, sayısız çeşitlilikten oluşan varolanlar soruşturulmaz; bu varolanların sadece var olma durumları soruşturulmuş olur. Dolayısıyla bu sorunun cevabı da, varlığa derece derece içerik yüklenecek aranabilir. Aristoteles beş tümel ile bunu yapmıştır. Beş tümel, varolanın varoluş kipleri, aynı zamanda varlığı tanımlama biçimleridir. Beş tümeli oluşturan cins, tür, ayırım, özgülük ve ilinek ayrımlarının varlık sorusunu tam olarak cevaplamadığı öne sürülebilir. Ama bu, “Varlık nedir?” sorusuna başka cevapların verilmesi gerektiğine işaret eder, sorunun kendisindeki sakatlığa değil! Zaman kavramı ise varlık kavramı gibi içeriksiz tümeli değil tek bir olguyu içerdiği için, “Zaman nedir?” sorusu “Varlık nedir?” sorusunun taşıdığı güçlükleri taşımaz. Ama bu soruda, “nedir”in kendine özgü güçlükleri barınır.

“Nedir” diye sormakla, kendisi hakkında soru sordüğümüz her ne ise onun doğrudan içine girmek, özünü yakalamak, onu varoluşsal nitelikleri bakımından bilgi

²⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 2-4.

dünyamıza taşımak isteriz. Gerçi bu soruyu sorunca, soru sorulmanın varlığını onaylamakla kalmamış, aynı zamanda onun o varlık olduğunu kayda geçirmiş oluruz. Bu, soru sorulan için bir ön kavrayışımızın ve bilgimizin olduğunu gösterir. Soru sorabilmek sorulan hakkındaki bilgisizliğin değil onu bir ölçüde biliyor olmanın ifadesidir. Bir yönden bakınca, sanki mevcut bilgimizi sınamayı ve genişletmeyi amaçlamış sayılırız. Hakkında hiçbir bilgimizin olmadığı bir şey ile ilgili olarak hiçbir soru soramayız. En azından, soru konusu olanın neliği var demektir. Dolayısıyla “nedir” sorusu, varolan neliği mütekâmil kılmaya, apaçık hale getirmeye, ardından da neliğin zorunlu kıldığı gerçekliği keşfetmeye davet eder.

Hakkında “nedir” diye sorulan, bu soruyu hak etmekle, kendisinin belirsizlik içindeki bir nelik olduğunu da fısıldar. Onu ancak belli varoluş nitelikleri ile belirsizlikten kurtarabiliriz. Bu yüzden kategoriler ihdas ederiz. Kategoriler, nedir’e konu teşkil eden şeyi algılayış biçimleri olmakla beraber, algılanan şeyin kendini gösteriş biçimidir de! Bu noktada kategorilerin varolanın bizatihi kendisinde mi yoksa bilen özünde mi olduğu sorusu sorulmadan yapılamaz. Oysa varolan, kendi varoluş nitelikleri ile birlikte varolandır. Kategoriler onu var kılan kalıplar olamaz. Varolan vardır ve onun varolmak için kategorilere ihtiyacı yoktur. Kategori bilmek içindir, bilgimiz içindir. Lakin kendinde kategorik kalıp taşımayan varolan, bir biçimde, bir kılıkta veya görünümde var olmalıdır. Aksi halde “vardır”dan daha başka bir şey söylenemez. Biz onun varoluş biçimlerini bilgi dünyamızda kategori olarak tanımlarız.

Kavram bir şeyin zihindeki tasarımı olarak tanımlanır. O, doğrudan bir şeye ait veya bir şeye ilişkindir. Herhangi bir şeyin belli bir “an”ının tasarlanması olan hayalden, bir an ile kayıtlı olmayan tek bir görüntünün canlandırılması olarak imgeden farklıdır. Kavram, kavramı olduğu şeyin

türsel ve zamansal anlamda özetidir. Kavram bir kez varoluş kazanmakla zaten nesnenin zihindeki özeti olarak var olmaktadır. Kavram dış dünyadaki bir şeye ilişkinse, özeti dış dünyadaki karşılığına gerçeklik deriz. Gerçeklik varolanın gerçekliğidir.

Varolan ya kendisi olarak varolandır veya bir varolana eklemlenmiş ve varolanı görünür kılan nitelikler bütünü olarak, yani salt görünüm olarak varolandır. Kendisi olarak varolan ya apaçık varolandır ve kendini katışıksız şekilde sunar ya da apaçıklığını örten nitelikleriyle. O takdirde nitelik örtüsü altından “özel varoluş”u çekip çıkarmak ve apaçık hale getirmek icap eder. Şayet varolan görünüm olarak var olansa, görünümün arkasında barınan ve görünenen başka bir şey olan o şeyin ne olduğunu açığa çıkarmak gerekecektir. Görünüm bir varolanın görünümüdür, fakat varolanın kılık değiştirmiş biçimiyle kendini sunması anlamında bir varoluş tarzı olması da mümkündür. Bu tabloda, salt görünüm olarak karşımızda durandan arkada barınana gitmek lazım gelir. Bu da ontolojik analiz ile mümkün olabilir.

Varolandan daha açık biçimde kendini sunan bir şey yoktur. Varolanın kendini sergilemesi varoluşun doğası gereğidir. Başka türlü, varolanın varolduğu bilinemez ve varolduğu söylenemez. Bu da varolmayı anlamsız hale getirir. Varolan, aynı anda bilinebilir olan ve mümkün bilginin konusu olandır. Diğer yandan, varolan birçok varolan arasında bulunan ve onlar tarafından çevrelenen bir varolandır. Bu demektir ki, varolan sırf kendi başına bir şey olarak, hatta onun genlerine sinmiş nitelikler yok sayılarak bilinemez. O, ötekilerle özellikle mekânda birlikte varolan olduğundan, onun varoluşu her şeyden önce “ilişkili varoluş”tur. Varolmak konumlanmış olarak var olmaktır; bir şeyin yanında veya uzağında, aşağısında veya yukarısında yer almaktır. Zaman sorununu kendine problem

edinen bilinç de bir varolan ise eğer, bir şeyle bağlantılı varolandır. Zaten her bilincin bir şeyin bilinci olduğu kabul edilmiyor mu? Dolayısıyla bilinç bir şeyle şu veya bu ilişki biçimi içinde ilişkilenererek bu bir şeyin farkındalık durumu olarak var olur. Fazladan ise bilinç, konumlanan olarak varolanlar arasında bir varolanmış gibi görünmesine rağmen hem kendi konumlanmışlığının farkındadır hem de “konumlayan”dır. Diğer yandan bilincin ve bilinç dışında varolanın varoluşu, zorunlu olarak taşıdığı ilişki biçimlerine karışıp kaybolmamalıdır da! Öyleyse varolanı çevreleyen ilişkilenişlerin, varolanın varoluşuyla bağlantısı bakımından çözümlenip tanımlanması gerekir. Daha sonra ele almayı planladığımız kültürün temelini burada aramak yanlış olmayacaktır.

Gerek zamanın gerekse bilincin varoluşu dikkate alınca, ilk başta, bilinçteki içeriği itibariyle zaman kavramının varoluşunda herhangi bir sorun yokmuş gibi görünür. Böyle bir tasarım vardır ve gerek düşünüşte gerekse ilişkilendirmelerde çelişki doğurmamaktadır. Yüzeysel bakışta bu durum bizim için yeterli gibi görünür. Ayrıntılı düşününce ise ilk baştaki sorunsuzluğun sadece genel bakış altında öyle görüldüğü anlaşılır. Kılı kırk yarıcı çözümleme yapılarak bu kavramın neliğinin belirgince ortaya döküldüğü söylenemez.

Zihindeki tasarım, kurgusal nitelikli olsa da bir içeriğe sahiptir ve birtakım bileşenlerden oluşur. “Zaman kavramının bileşenleri nedir?” diye sorulunca, bu kavram apaçık hale gelmez. Neliğe sahip olmak apaçık neliğe sahip olmak değildir. Şayet zihindeki o “bir şey” dış dünyada bilfiil var olup zihinde özetlenmişse, zihinde varolan tasarım en azından düşünen bireyin kendisi tarafından iç gözlemle temaşa edilebilir. Zaman kavramını iç gözleme tabi tuttuğumuzda da zihinde net bir içerik bulamamaktayız. Zaman kavramı açısından, bu vakıa bir sorundur. Zaman soruş-

turmasında asıl sorun, onun gerçekliği idi. Çünkü zaman dış dünyada ve dış dünyaya ilişkin bir şey olarak görülmektedir. Zamandan söz eden filozoflar buna, gerçeklik temeli bulmaya çalışarak bir cevap vermeye çalıştılar. Onun varolan bir şey olmadığı net biçimde telaffuz edilemediği gibi, bu çerçevede imalı anlatımlar olsa bile, onunla ilişkili olarak dış dünyada varolanın ne olduğu tartışılmadı.

“Zaman nedir?” sorusuyla onun hem neliğini hem de gerçekliğini sormuş oluruz. Fakat nedir sorusunun gerektirdiği cevap biçimleri net telaffuz edilmeyince, bunlardan birini açıkladığımızı düşündüğümüzde, soruyu bir bütün olarak cevapladığımızı zannedebiliriz. Doğru soru ise şudur: “Zamanın varoluş tarzı nedir?” Bu soru hem zamanın neliği hem de gerçekliği sorununu içine alır. Her ikisi de açıklanmadan zamanın ne olduğu sorusuna cevap verilmiş olmaz.

Bir şeyin “varoluş tarzı”, onun bizzat kendisi olarak doğrudan varlığa gelmişliği içinde, kendini farklı görünüm-lerle gösterdiği varoluşudur. Zaman doğrudan varoluş olarak kendini gösteriyorsa, onu doğrudan temaşa etmek ve bundan hareketle zihinde ona ilişkin kavram oluşturmak mümkündür. Bu takdirde onu bize kimse sorsa da sormasa da, onun zihindeki tasarımına veya dış dünyadaki varoluşsal doğasına vakıfız demektir. Lakin ikincisinde, yani zamanı görünümlerin arkasından çekip çıkarırken, hep farklı görünümler arkasına saklanmış olan varolanı, onu örten perdeyi aralayarak keşfe çıkmamız gerekir. Bu perde, kendisi somut bir şey olmakla beraber bilfiil el atarak sıyrılamayan, ancak düşünsel yoldan çekilip alınabilecek olan bir maskedir. Bilincin karşısındaki varolan, kendini ikincil bileşenlerin hepsinden soyutlamış ve özsel niteliklerini yüklenmiş halde bulunuyor değildir. Varolan kendini apaçık sergilemiyor da başka bir şeymiş gibi gösteriyorsa, ya gerçekten o “başka şey” vardır ve var olduğu düşünülüp

doğası aranan şey yoktur, ya da aranan varolan gerçekten başka bir şeyin arkasına saklanmış halde varolandır. Bu durumda da onun kendini sergilemiş biçiminin, mümkün görünümlerden biri olduğunu kanıtlamak, ardından varolan görünümün maskesini çekip almak gerekmektedir. Bunu yapabilmek için görünenin doğasını, yani karşımda kendini sergileyen varolanın hakiki varolan olup olmadığını kavramak ve kanıtlamak lazımdır. Dolayısıyla “Zamanın varoluş tarzı nedir?” sorusunun gerektirdiği “tüm varoluş tarzlarını açığa çıkarma” yükümlülüğünün gereği yapıldığında, “Zaman nedir?” sorusunun cevabı da verilmiş olur.

Nedenden bağımsız bir varoluş yoktur. Bu neden ise varolanın içinde veya dışında mevcut olabilir. Zaman diye bağımsız bir varolan varsa, ya o kendi kendisinin nedeni olarak var olmalı, var olmak için sadece kendine dayanmalıdır, ya da varoluşunun dayandığı başka bir neden olmalıdır. Dolayısıyla zaman üzerine ontolojik bir soruşturma, zamanın bilfiil var olan bir şey olduğu kabulünden yola çıkıp onun doğasını açığa çıkarma çabası olursa, zamanın nedenini soruşturmaksızın yapamaz. Aristoteles haklıdır, çünkü “bilmek nedenleriyle birlikte bilmektir.” Bir şeyin niçin o şey olduğunu ve başka bir şey olmadığını, bir şeyin nasıl olduğunu ve bundan dolayı neden başka türlü olmadığını ancak nedenler bize verebilir. Fakat zaman diye adlandırabileceğimiz kendinde var olan bir gerçeklik mevcut değilse, bu takdirde zaman algısının yahut zaman tasarımının nedenlerini, onun tasarımının niçin öyle olduğunu ve başka türlü olmadığını ortaya koymak gerekecektir.

“Zaman nedir?” yahut “Zamanın varoluş tarzı nedir?” sorusu, zamanın her türden varoluşuna ilişkin olarak, en baştan ve kökten kuşku taşımamaktadır. Zaman kavramının nesne dünyasındaki karşılığı belirsiz olsa da, bilen bilinç onu aradığında bilinmezlikler içinde yüzüyorsa da, bu kavram salt bir kavram olarak var demektir. Aslında

Augustinus'un "kimse sormasa biliyorum" dediği budur. Hakkında soru sorulan şey bir türde ve bir varoluş biçimi içinde varolan bir şey olduğuna göre, bu soru bile varolanın var oluşunun onayı gibi durmaktadır. Onaylanan varolan, zihindeki mevcudiyeti ve bilfiil varoluşu bakımından apaçık kılınan bir şey durumundadır. Varolanın var olduğunu söylemek onun gerçekten ve kendinde nasılsa o şekilde var olduğuna dair bir kanıt olamayacağı gibi, bilfiil varoluşunun kesinliği de değildir. Kavramsal varoluşla reel varoluş aynı karakteristikteki varoluşlar olamaz. Bahse konu olan ve o olmadan varlık ve varolan üzerine konuşamadığımız bu zaman kavramı gerçekte kendi içinde neyi toplamaktadır? Zaman kavramı fiziksel dünyada mevcut bir varolanı dile getiriş biçimimiz mi, yoksa fiziksel dünyadaki varolanlardan ve varoluş sürecinden hareketle geliştirdiğimiz bir tasarım mı? Zaman, her şeyden olduğu gibi bilinçten de bağımsızca varolan ve akıp giden nesnel bir varolan mı, yoksa salt özneye bağlı, öznenin tasarımından ibaret ve deneyimden önce varolan bir kurgu mu? Yoksa zaman, deneyimle elde edilen ve deneyimde kökleri olan bir bilgi mi? Şayet böyleyse, birbirinden tamamen bağımsız tasarım yetisine sahip olan ve yine bağımsız ve sayısız farklı deneyimler yaşayan bireylerde nasıl oluyor da "aynı biçimli bir kavram olarak zaman kavramı" var oluyor? Zamanın problemliliği veya kavranması zor bir şey olarak görülmesi nereden kaynaklanmaktadır? O ya doğası gereği gizlenmiş ve kendini bilince vermeyen bir şey olmalıdır, ya da "nedir"ini soruştururken seçilen yanlış hareket noktasından veya en başa yerleştirilen yargılardan dolayı bilinmezlik zırhına bürünmüştür!

Sorumuz, zamanın varlık olup olmadığı değildir. Varlık çeşitli tanımlamalara konu olsa da, burada boyutları ve sınırları belli bir varolan anlamında kullanılmıştır. Her varolma hali varlığa geliş ve varlık olmak değildir. Sadece

kendi yapısal bütünlüğüne sahip ve sınırları belli olan bir varolan, varlık diye adlandırılabilir. A ile B arasında bir nedensellik ilişkisi kurduğumuzu varsayalım; A B'nin nedeni veya B'nin olması için A'nın zorunlu olması durumunda, aralarında bir ilişki “var” demektir. İlişkinin varoluşu varolan varlığın varoluşu gibisinden bir varolma hali sayılamaz. Bahsedilen varolan yapısal bütünlüğe sahip olmak bir yana, “yapı”ya bile sahip değildir. Nedensellik ilişkisi, sadece etkileme ve etkilenme olup bittiği anda oluşan, bir bünyeye sahip olarak varolanın bünyesindeki yapısal bileşenleri oluşturmayan, sadece bileşenlerin bir araya gelişine yön veren geçici bir durumdur. Bu türden varolanlar dinamik bir durum olarak var olur ve yok olur. Zaman da bir varolan olarak kabul edilir; ancak o, kendi bünyesine, kendi yapısal bütünlüğüne ve öteki karşısındaki sınırlarına sahip bir var olan mı, yoksa bir durum olarak var olan mıdır? Her varolan kendisi olarak var olmakla, özünü kendinde taşıyan bir varolandır. Kendisi olmak kendi özüne sahip olmaktır. İster durum olarak varolsun ister bünyeye ve sınırına sahip olarak, her varolan ötekinden ayrı ve dolayısıyla kendine özgü mevcudiyeti içinde varolandır. Bunlar da ancak “nedir” ile ele geçirilebilir. Dolayısıyla “Zaman nedir?” sorusu zamanın özünü açığa çıkarmayı hedefler. Yanlış bir soru değildir. “Zamanın varoluş tarzı”nı soruşturmak, zamanın “nedir”ini de içerir. Çözümlemelerimizin bize zamanın ne olduğunu söylemesi umulur. Sonuçta belki zamanın ne olduğu ortaya konabilir, belki de olmayan bir şey olduğu!..

I. BÖLÜM

ZAMAN PROBLEMİNİN

KISA TARİHİ

MİTOLOJİK anlatılarda akılcı bir zaman tasarımına ve zaman açıklamasına rastlanmaz. Bir süreç vardır ve olup bitenler bu sürecin ilerleyiş aşamalarında gerçekleşir. Mitik hayal gücünde zamanın doğası tartışılmaz. Mitik düşünce, bu meyanda, tartışılacak bir şey de görmez. Mitik yahut duygusal hayal gücünde, mitik anlatılarda zaman olay örgüsüne sinmiş durumdadır. Asıl gerçeklik, olup bitenler ve olup bitenlere ilişkin hayal gücü temelli tasarımlardır. Bunun doğal sonucu olarak da, mitik düşüncede, bağımsız bir bilinç durumu olarak zaman kavramına rastlanmaz.

Mitolojik bilinçte zamanı soruşturmaya kalkarsak, elimizde sadece Yunan mitolojisinden Kronos kalır. Bunu ifade etmekle, mitolojik hayal gücünde çeşitli zaman unsurlarına verilen doğaüstü anlam ve içerikleri konu etmiyoruz, bunları sadece zaman kavramına ilişkin olarak söylüyoruz. Zaten bu kısımda, insanlığın bilgi dünyasının ilk çağlarında, akılcı bakış açısı altında ele alınan zamanı soruşturmaktır. Evreni akılcı yoldan kavrama çabası olarak filo-sofia etkinliği de, kurgulayan öznenin tasarım dünyasında şekillenmiş olanı değil bizatihi kendinde ve dolayısıyla tüm öznelere için gerçek ve hakikat olanı keşfetmeyi hedeflemekteydi. Bu demektir ki, tüm insanlar için geçerli

bir hakikat ancak filo-sofia etkinliği ile elde edilip ortaya konabilirdi. Bundan dolayı tüm ifade etkinliklerinde zaman üzerine neler söylendiğine bakmaktan ziyade, filozofların zaman üzerine neler söylediğine bakmak daha makuldür.

Diğer yandan herkes için geçerli bir kavram yahut olgunun, özellikle hep aynı biçimli olduğu kabul edilen varlık dünyasında hüküm süren bir gerçekliğin hakikati halen aranıyorsa veya üzerinde tartışılıyorsa, kadim zamanlarda da onun neliği soruşturulmuş olmalıdır. Gerçekte dar anlamda felsefenin, geniş anlamda insanlığın genel problemleri aynı zamanda tarihsel kökene sahiptir. Tarihsel köken, problemin geçmiş yüzyıllarda ortaya çıkışından ziyade, ortaya çıkmış olan problemi çözme ve çözümleme çabalarının toplamıdır. Asıl insanlık mirası budur. İnsanlığın bilgi ve düşünce birikimi de bu süreçte gerçekleşir. Bu nedenle tarihsel problemleri ele alırken, onlar daha önce hiç ele alınmamışlar gibi yapılamaz. Birikimi yok sayarak problemler çözümlenemez. Bu yapılırsa, ya tekrara düşülür ya da eksik çözümlenir. Diğer yandan düşünen düşünce kendi sözünü söyleyecekse, daha önce söz söylemiş olanlara da saygı göstermeli, belki onlarla hesaplaşmalı, onları yargılamalı veya onaylamalı ya da onlara uzak durmalıdır. Ama her hal ve şart altında, onların düşünsel birikime katkısını kişi kendi çözümlemesine taşınmalıdır. Bu nedenle, bilinen zamanlardan beri zaman konusunda söylenenlere de kulak vermek lazımdır. İlk halkaya Sokrates ile Platon'u yerleştireceğiz. Sonra Aristoteles'i ele alacağız. Augustinus olmaksızın felsefe tarihinde zaman problemi incelenmiş olmaz. İşte Ortaçağ Batı felsefesinin bu önemli simasının zaman tartışmasına göz atacağız. Ortaçağ İslam Felsefesi dönemi ise daha geniş biçimde incelenmeyi gerektirmektedir. Burada alt konu başlığı olarak ele almak yetersiz olurdu. Bu nedenle bu dönemi incelememizin dışında bıraktık. Devamında günümüze geleceğiz ve Bergson ile Heidegger'i

göreceğiz. Yakın yüzyıllardan Kant’a ayrı bir bölüm ayırmadık; onun görüşleri zaten, zaman ve mekânın, duyum yetisinin kategorisi olduğu yargısıdır. Fakat onun bu yargılarını tartıştık. 20. yüzyıl felsefesinde zaman konusunda farklı görüşler dile getiren filozoflardan biri de Cassirer’dir. O, zamanı tamamen bilinç ürünü bir sembolik sistem olarak görür. Bu nedenle Cassirer zamanın ontolojisine ilişkin bir soruşturma yapmaz ve bilinç ürünü olarak kabul ettiği zamanın zihindeki mevcudiyetini veya eşya dünyasındaki karşılığını aramaz. Yani Cassirer’de zamana ilişkin ontolojik bir bakış yoktur. İncelememizde ise ağırlıklı olarak ontoloji ile bağlantılı veya pür ontolojik tezleri ele aldık. Belirttiğimiz gibi, nedeni de şu: Eğer zaman diye adlandırılan bilfiil mevcut bir gerçeklik varsa, gösterilmeli; şayet yoksa, bu tasarımın bilfiil varolanlar evrenindeki kökeni ve karşılığı bulunmalı! Bundan dolayı ontolojik çözümleme yaptık ve Cassirer’in görüşlerini buraya dâhil etmedik.

1. Platon

Sokrates varlık veya doğa araştırmasını bilgeliliğin asıl hedefi olarak görmez. Eşyanın özüne ve başlangıcına ait sorunlar çözülememektedir. İnsanın ne olması lazım geldiği, hayatın anlam ve gayesi, en yüksek iyinin ne olduğu bilinebilir. En sağlam ve faydalı bilgi budur. Hakikat arayışının asıl hedefi ahlak yaşantısı ve insandır.¹ Platon Sokrates’in felsefeye çizdiği yeni hedefi reddetmese de, hocasını yine de varlık ve var olanlar üzerine konuşturur. Gölge varoluşlar olarak tüm varolanlar idealara bağlıdır ve en temel gerçeklik idealardan ibarettir. Dolayısıyla gözümün önünde aktığını düşündüğüm “zaman” da, olsa

¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1993, s. 42.

olsa gölge dünyanın bir görüntüsü olabilir. Onun hakikati idealarda olmak zorundadır. Bu demektir ki, zamanın asıl gerçekliği, onun gölge dünyadaki görünümünün dışında bir mevcudiyet olmalıdır.

Lakin bu noktada ciddi bir sorun barınır. Değişim, dönüşüm yahut oluş, gölge dünyanın bileşenleridir. Zaman denen vakıa da değişim yahut dönüşüm olgusu olmaksızın varlığından söz edilemeyecek bir şeydir. Şayet zaman idealar dünyasının bir gerçeği ise, o takdirde sabit ve değişmeyen bir şey olmalıdır. Bu da, akıcı bir şey olarak zaman kavramının tam tersidir. İdea, gölge dünyadaki yansımasına, kendi varoluş çizgisi ve çerçevesi içinde varlık verir. İdeanın, bir gölgeye, kendi asli mevcudiyetinin tam karşıtı biçimde pay vermesi söz konusu olmaz. Bu durumda, gölge dünyada akıcılığı ile karakterize olan zaman, idealar dünyasında da buna benzer bir karakteristiğe sahipse, idealar dünyasındaki varoluş ilkesiyle çelişir. Çünkü idea tek, değişmez, tam ve mükemmel “ilk örnek”tir. Onda değişim ve dönüşüm yaşanmaz. Öyleyse zaman, olsa olsa sabit bir mevcudiyet olarak tanımlanmalıdır. İşte bu çelişkili durumun çözümü zordur. Platon, bunun farkında olduğundan olsa gerektir, sorunu mitik yahut dinsel temelden bağımsızca ele almaz. Onun zaman ile ilgili yargılarında, mitik ve dinsel söylem karışmış gibidir.

Evreni yaratan güç onu daha önce var olan örneğe benzetmeye devam etti. Örnek ölümsüz bir canlıydı ve bu nedenle evrenin de ölümsüz olmasını istedi. Ancak ölümsüz örnek olan canlı varlık ile evren tam uyumlu olamamaktaydı. Sonuçta gökyüzünü kurarken farklı türden bir ölümsüzlük inşa etmeye karar verdi ve bu ölümsüzlüğe zaman adını verdi. Bu ölümsüz zaman hareket-siz, sayıların orantısına göre var olan bir şeydi.² Zamanın

² Platon, *Timaios*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 46, (38).

“hareketsiz olması ve sayıların orantısına göre varolması” onun ölümsüzlükten yola çıktığını gösterir. Ölümlülük bir değişimdir, ölümsüzlük ise gerçekte biriciklik ve hareketsizliktir. Zamanın hep aynı biçimli ilerleme adımları da bu biricikliği ve sabitliği anlatır. Sabitlik denince, bunun, zamanın hareketliliğiyle çeliştiği düşünülebilir. Ama zamanın hep aynı biçimli sayısal aralıklı geçişinde, başka bir sabitlik ve değişmezlik durumu vardır. İdea türünde var olan bir hakikat gölge dünyaya bu şekilde pay vermiş olmalıydı. Demek ki evreni yaratanın uyduğu ölümsüz ilk örnek, zamanın ideasını teşkil etmişti. Fakat biz, duyusal olarak, yani gölgeler dünyasında, ölümsüz ilkörneği ya-hut ona benzetileni değil, algıladıklarımızı bulmaktayız. Zamanın ilerleme adımlarının aynı biçimli olduğu tespiti, bize, Platon’un duyusal algıya kayıtsız kalmadığını düşündürmektedir. Gerçekten de Platon ilk başta duyusal yoldan gerçekleşen bir algıdan yola çıkar. Ona göre görme yetisi en önemli şeydir. Şayet gökcisimlerini, güneşi ya da gökyüzünü görmeseydik, evren konusunda yaptığımız açıklamaların hiçbirini yapamazdık. Zamanın bilgisini edinmemizi, sayıyı bulmamızı ve gece ve gündüz, mevsimler, aylar ya da mevsim değişiklikleri gibi konularda bilgi sahibi olmamızı sağlayan, görmedir.³ Belirtildiği ve belirtileceği üzere, gördüklerimiz gölge dünyanın bireyleridir. Bunlar bize zamanın bilgisinin gölge dünyadan alınan bilgi olduğunu anlatır. Bu da, idealar görüşü temelinde düşününce, Platon’un zaman çözümlemesinin problemli olduğunu gösterir.

Platon’un diyaloglarında da zamanla ilgili tartışmalar bulmaktayız. Özellikle Parmenides diyalogundaki tartışma, Bir’in zamansızlığını kanıtlamaya yöneliktir. Bir zaman ilişkisi taşıyorsa, bazı soru ve sorunların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. İşte bunlar ele alınırken, Platon

³ Platon, *Timaios* s. 58 (47).

zamanın doğasından yola çıkar. Zamanın bir başlangıcı olması gerektiğini düşünen Platon'a göre, gökyüzü olmadan önce aylar, yıllar, günler, geceler yoktu. Evreni yaratan, gökyüzünü oluştururken bunları da oluşturmaya karar verdi. Bu şeyler zamanın parçalarıdır.⁴ Bu demektir ki, zamanın parçalarıyla iç içe yaşamaktayız ve bu parçaları bilfiil algılamaktayız. Onların hepsi gökyüzünün yapılmasıyla başlar. Doğal olarak da onlar gölge dünyanın unsurları olmuş olur. Peki zaman nerededir? Zaman, ilk örneğe göre oluşturulan ve ölümsüzlüğe benzeyen bir şeydir. Onun görünür hale gelmesi gökyüzünün yapılmasıyla gerçekleşir. Zaman ve gökyüzü "birlikte" varlık kazanmışlardır.

Lakin bu noktada, varlık sistemi çerçevesinde, bir problem ortaya çıkması kaçınılmazdır. Hakikaten var olan idealarsa ve gölgece var olan da idealardan pay alıyorsa, zaman pay alan bir şey mi? Zaman da gökyüzü de idea türü bir mevcudiyet mi? Zamanın ölümsüz bir ilk-örneğin olduğu söylendi. Gökyüzünün böyle bir örneği var mı? Diğer yandan, zamanın parçaları gölge dünyada varolanlar olduğuna göre, aylar, yıllar yahut geceler, kendi idealarından pay alıyor demektir. O takdirde de, zamanın parçalarının da ideası olmalıdır. Şayet parçaların ideası yok da zamanın ideası varsa, bu ideanın gölge dünyada kendi yansımasına değil de parçasına pay vermesi, idealar anlayışına uymamaktadır.

Platon zaman ile gökyüzünü birliktelikle birleştirir. Zaman ve gökyüzü, ileride yok olmaları gerekirse, birlikte yaratıldıkları için birlikte yok olacaklar. Zaman, ona mümkün olduğunca benzesin diye ölümsüz töz örneğine göre oluşturuldu. Gökyüzü tüm zaman boyunca var oldu ve var olacak, zaten örneği de öncesizlikti. Tanrı bu düşünceden hareket ederek zamanı yaratmak istedi ve güneş, ay gibi şeyleri oluşturdu. Zamanı ifade edebilmek ve koruyabil-

⁴ Platon, *Timaios*, s. 46 (38).

mek adına diğer beş gökyüzü cismini, yani gezegenleri yarattı.⁵ Zamanı koruması gereken gökcisimleri kendilerine uygun şekilde hareket ettirildiler, canlı bağlarla bağlandılar ve kendilerine emredildiği gibi dönmeye başladılar.⁶ Bu durumda da, gölge dünyadaki mevcudiyetler, idea türü bir karaktere sahip bir şeyi, yani zamanı koruma görevi yüklenmiş olmaktadır. Lakin zamanı, pay alınan bir şey, bir idea karakterinde tasvir etme zorunluluğu vardır. Zaten zaman ölümsüzlük örneğine göre bu dünyada yaratıldığına göre, bir yönüyle idea gibi bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla zamanın gölge dünyaya dönük yüzü gün-ay-yıl ve geceyi oluşturur, arka planı ise idea türü bir varoluş anlamına gelir.

Platon zamanı “pay alınan” olarak gösterir. Parmenides diyalogundaki Bir tartışmasında buna yer verilir. Bir’in zamandan pay almasının sonuçları ve dolayısıyla anlamı şöyle ortaya konur: Zamandan pay almak demek kendi kendinden ve öteki nesnelerden hem daha yaşlı hem daha genç olmak, hem daha yaşlı hem daha genç hale gelmek demektir. Diğer yandan, pay almak kendinden veya öteki nesnelerden daha genç ve daha yaşlı olmamak demektir.⁷ Neden? Zamandan pay alan bir, gelecek zamanda, o andakinden daha yaşlı olacaktır. O anda, gelecekteki yaşlılığından daha genç durumda demektir. Yani o andaki bir olası gelecekte genç, geride kalmış andaki varoluşundan daha yaşlıdır. Tam karşıtı durum ise, yani kendinden yahut öteki nesnelerden daha genç yahut yaşlı olmamak ise şu demektir: “Varolmak, şimdiki zamanla birlikte varlıktan pay almaktan başka bir şey değildir.”⁸ Dolayısıyla va-

⁵ Platon, *Timaios*, s. 47 (38-39).

⁶ Platon, *Timaios*, s. 47 (39).

⁷ Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Ankara 2014, 151 e.

⁸ Platon, *a.g.e.*, 152 a.

rolan, pay aldığı anda var olur. Bu da onu yaşlı yahut genç yapmaz. Varolmak şimdide var olmaktır, geçmişte alınan pay ve geçmişte sahip olunan varoluş artık yoktur. Başka bir açıdan düşününce ise, şimdinin geçmiş ve gelecekte soyutlanması da mümkün değildir. Olmuş olan geçmiş zamanda varolmaktan pay almış, olacak olan da gelecek zamanda pay alacak demektir. Bizatihi varolmaya devam eden ise şimdiki zamanda var olmaktan pay alarak var oluyordur. Ama bu tablo olan, olmakta olan ve olacak olanın bağlantısı olduğu kadar, olmakta olanın olmakta oldukça, kendisinden/kendi olduğundan daha da yaşlanması demektir. Zamanla birlikte ilerleyen kaçınılmaz durumu budur. Platon'a göre "idi" ile "olacak" arasında olagelen, şimdiki zaman içinde daha yaşlı olur. Çünkü geçmişten geleceğe giderken "şimdi"yi atlamaz. Şimdiki zamanla karşılaşınca, daha yaşlı olagelmesinde bir duraklama olur, artık daha yaşlı hale gelmez, daha "yaşlı"dır. İlerlediğine göre şimdiki zamanca tutulamaz. Çünkü ilerlerken, hem şimdiki zamanla hem de gelecek zamanla, şimdiyi bırakarak, geleceği alarak, gelecekle şimdiki zaman arasında olduğundan, her ikisiyle bu şekilde ilişkidir.⁹ Oluşan her şey şimdiki zamanı atlamak zorundadır.¹⁰ Çünkü oluş halinde olma akış halinde olma demek olacaktır. Şimdiki zaman ise akış içinde şimdiki zamanlığını kaybedecektir. Böylece oluşan şeyde asla şimdiki zaman olmayacaktır. Şimdiki zaman, oluşun bitmesidir.

Dikkat edilirse, Platon'un zaman çözümlemesinde şimdiki zaman yorumu çelişkilidir. Bir yerde varoluşun zorunlu adımı olarak görülen şimdiki zaman, diğer yerde oluşun zorunlu geçiş noktası, bir başka yerde oluşun atladığı şey olarak gösterilir. Gerçi idealar dünyasındaki asli mevcudi-

⁹ Platon, *a.g.e.*, 152 b-c.

¹⁰ Platon, *a.g.e.*, 152 d.

yet sabit ve değişmez olarak tanımlanır. Ama bunun gölge dünyaya pay vermesi sorunlu görünmektedir.

Hal böyle iken, var olanın var olmaktan pay aldığını, var olmaktan pay almanın da zamandan pay almak olduğunu ifade eden Platon, geçmiş ve geleceği de yok sayamaz. Lakin ona göre geçmiş ve gelecek kavramları ise ölümsüz tözden bahsettiğimizde kullandığımız ve kullanma nedeni de bilgisizliğimiz olan kavramlardır. Tözden söz ettiğimizde var, vardı, var olacak gibi ifadeler kullanıyoruz. Oysa kullanılabilecek tek ifade, “vardır” olmalıdır. Çünkü vardı ya da var olacak gibi şeyler sadece doğmuş ve zamanla farklılaşmış şeyler için söylenir. Çünkü onlar değişimi ifade ederler.¹¹ Diğer yandan, zaman hareket ve değişimden bağımsız bir şey olarak da düşünülmez. Her şey zaman içinde olur. “içinde hiçbir şeyin devinmediği ya da durmadığı bir zaman yoktur.”¹² Hareket de değişmez varoluş yahut durup kalma da zaman içinde gerçekleşir. Değişme, hareket sadece “an”da durur. “Çünkü an değişen bir şeyin her iki yöne doğru değiştiği bir şeyi gösterir gibi. Nitekim durağanlıktan çıkan artık durağan kalmaz. An devinme ile duradurma arasında bulunan garip bir şeydir.”¹³ An bir geçiş noktasıdır. Duran bir şey hareket etmeye doğru, “an”da başlar, hareket eden de duradurmaya an’da geçer. Duraduran yahut hareket eden zaman içindedir ve zaman içinde bu durumunu sürdürür, ama geçiş noktası olarak an, zaman içinde bir mevcudiyet değildir. An’ın bizatihi kendisinde değişim yahut değişmeme durumunun sürmesi söz konusu olmaz. An bu bakımdan hep aynı kalan bir şeydir. Onun zamana ihtiyacı da yoktur. Platon zamanın varoluşsal anlamını değişmenin dışında düşünmez. Her daim aynı kalan ve asla değişmeyen bir şey için zamanın

¹¹ Platon, *Timaios*, s. 46.

¹² Platon, *Parmenides* 156 d.

¹³ Platon, *a.g.e.*, 156 e.

bir anlamı yoktur. Gençleşmez, yaşlanmaz, onun için eskiden vardı ya da daha sonra var olacak gibi ifadeleri kullanamayız. O şeyde değişim yoktur. Değişiklikler duygu dünyasındadır.¹⁴

Bütün bunlardan nasıl bir zaman tasarımı sonucu çıkarmamız gerekir?

Gölge dünyadaki değişim yahut duradurma ve ikisi arasındaki geçiş, gökyüzü olduğu için gerçekleşir ve gökyüzü altında gerçekleşen makro değişimler, zamanın bilgisini edinme vasıtalarıdır. Bu noktada onların gölge oldukları adeta unutulmuştur. Dolayısıyla bu zaman anlayışına, “nesne temelli objektif zaman” demek lazımdır. Diğer yandan, değişimin olmaması, değişmeyen bir varlığın, değişimin gerçekleştiği koşullara yahut değişim nedenine ihtiyaç duymaması anlamına gelir. Bu nedenle ölümsüz olanın, yani ezeli ve ebedi gerçekliğin (ideanın), ölümsüzlüğe çok benzeyen/benzetilen şeyin (zaman ideasının) gölgelerde gerçekleşen zamana ihtiyacı yoktur. Zaman, idealar dünyasında, hep aynı kalan ve mutlak bir sabitlik, kesinlik içinde varlığını sürdüren bir şeydir. İşte bu zaman anlayışı da, “idea temelli objektif zaman”dır. Sonuç itibarıyla Platon objektif bir zaman tasavvur etmektedir. Bu zamanın bir yüzü nesnede kendini gösterir, diğer yüzü de idealar dünyasına dönüktür.

2. Aristoteles

Aristoteles insanın üzerinde yaşadığı, yaşarken hakikatini keşfetmeye çalıştığı, kuşkularını yahut reddiyesini bile içinde ortaya koyduğu nesne dünyasının, Platon tarafından ortadan kaldırılmasını kabullenmez. İnsanın içinde yaşadığımız dünya gölgeler dünyası olmadığı gibi, idealar dünya-

¹⁴ Platon, *Timaios*, s. 46 (38).

sı diye adlandırılan bir hakiki dünya da yoktur. Gerçekten var olan, “şu” diye gösterdiğimiz tek tek nesnelerdir. Bu fiziksel dünyanın doğası soruşturulmalı, orada var olduğu öne sürülen her gerçekliğin hakikatinin bilgisine ulaşılmalıdır. Varolmak bakımından varlıkları bilmek gerekliyse, varolmanın bir yüzü fiziksellik, diğer yüzü de meta-fizikselliştir. Şayet zaman diye bir varolandan söz ediliyorsa, onun hakikati de bilinmelidir. Bu kabulden yola çıkan Aristoteles zaman kavramını ilk defa ayrıntılı olarak tartışan kişi olmuştur.

Aristoteles’in yaptığı şey zamanın doğasını açığa çıkarmak değil, zamanın varoluşsal gerçekliğini kesinleştirmektir. Bu durum, Aristoteles’in de zamana ilişkin daha önce sözünü ettiğimiz o büyük kuşkuyu taşıdığını düşündürmektedir.

Aristoteles zaman konusunu tartışmaya “ilkin o varolanlardan mı, var-olmayanlardan mı; ikincileyin doğası ne, buna bakmak yerinde olur”¹⁵ diyerek başlar. Zamanı soruşturan tüm filozofların tartışmaları, ağırlıklı olarak zamanın doğasının ne olduğu sorusu etrafında cereyan etmiştir. Zamanın var olup olmadığı sorusunu en net biçimde soran, daha doğrusu soruşturmaya bu soruyla başlayan ilk filozof Aristoteles olmuştur. Diğerleri bu soruyu deyim yerindeyse kısık sesle sormuşlardır. Gerçi bu iki sorun, zamanın var olup olmadığı ve doğasının ne olduğu soruları birbirinden bağımsız olarak ele alınamaz. Varolan, bir nitelikler barınağı olarak var olandır. Herhangi bir şey için “bu şey önce varolandır, sonra da şu nitelikleri vardır” denemez. Elbette biz böyle düşünüyoruz, Aristoteles değil! Nitelikleri “şu” diye gösterebilmekteyiz. Onları bir kenara bırakıp önce soyut bir şey olarak varoluştan başlamak pek akılcı değil gibi görünmektedir. Diğer yandan ise, önümüze serili nitelikler sabit mevcudiyetler değildir ve

¹⁵ Aristoteles, *Fizik*, Çeviren: Saffet Babür, YKY, İstanbul 1997, 217 b 30.

değişebilir şeylerdir. Oluşa ve bozuluşa tabidir. Hal böyle olunca, değişebilir olandan başlamak değil de sabit, kesin ve değişmez olandan başlamak daha mantıklı durur. Özetle söylemek gerekirse, zaman sorununu ya öznelik araştırmasıyla ya da varoluş soruşturmasıyla başlatma gereği vardır. Her iki başlangıç da kendi içinde haklı nedenler ve itiraz gerekçeleri taşımaktadır. Ama ikisi birbirinden çok da ayrı olamaz.

Aristoteles her şeyin zaman içinde olduğu varsayımını incelemekle işe başlıyor. Ona göre, zamanın sardığı varolmayan nesnelerin kimi vardı, sözgelişi Homeros bir zamanlar vardı; kimi de, sözgelişi zamanın öyle ya da böyle bir biçimde saracağı bir nesne olarak gelecekte var olacak. Ama zamanın hiçbir yerde sarmadığı nesneler ne vardır ne var olacaktır.¹⁶ Şu diye gösterilebilmek el altında mevcut olmak demektir. Her varolan zamanca sarılmış, kuşatılmış durumdadır. Yani her varolan zaman içinde var olandır. Nasıl sayı içinde varolma durumunda daha büyük bir yapı kabul edilmiş oluyorsa, zaman içinde var olmanın kabulü de, zaman içinde var olandan daha büyük bir zamanın kabulünü gerekli kılar. Aristoteles bu kanaattedir. Tıpkı yer içinde olanın yerce sarılması gibi, zaman içinde olanı, bu daha büyük bir zaman kuşatacaktır. Zaman içinde olmak zamanca kuşatılmak demektir. Diğer yandan zamandan onların etkilenmesi gerekir. Her şey zamanla yaşlanır deriz ama zaman sayesinde gençleşti demeyiz; çünkü zaman kendi başına alındığında, daha çok bozulma, yok olma nedenidir.¹⁷

Bir şey tarafından kuşatılanın o şeyden etkilenmesinin doğal bir durum olduğu kabulünden yola çıkan Aristoteles, bu etkilenmenin varoluşsal bakımdan olumsuz olacağını ifade eder. Şu açık ki, zaman kendi başına, oluştan

¹⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, 222 a.

¹⁷ *a.g.e.*, 221 a 30.

çok yok oluş nedeni, ilineksel olarak da oluşun ya da varolmanın nedeni. Bir biçimde eylemden bağımsız hiçbir şey oluşmuyor, nesne hiç devinmiyorsa yok oluyor. Buna biz zamanla ortadan kalkma diyoruz. Aslında bunu zaman yapmıyor. Değişmenin oluşması da ilineksel anlamda zaman içinde. Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: Her değişme ve devinen nesne zaman içinde.¹⁸ Elbette zaman içinde olmak hiç de varolmayı garanti etmiyor, tam tersine varoluşun ortadan kalkmasının nedenini oluşturuyor. Öyleyse her varolan zaman içinde olmak bakımından değişmeye ve dolayısıyla da bozuluşa tabi olacağı için, varlık ve varoluştan konuşurken, kendinin nedeni olan bir durumdan değil başka ve zorunlu nedene bağlı sonuçlar dizisinden söz edilebilir.

Zamanın varlığı hareketten/devinimden bağımsız düşünülemez. Hareket eden nesne olduğuna ve nesne de zaman içinde var olduğuna göre, hareketin yokluğu nesnenin yokluğu anlamına gelir. Zamanı algıladığımızı düşündüğümüz büyük ölçekli kozmik olaylar karşısında, ilk bakışta, hareketle zaman arasında böyle bağlantı kurarız. Derinlemesine düşününce tekrar sorma gereği doğar: Acaba gerçekten de öyle midir? Kozmik hareketle zaman bağlantılı mıdır? “Zaman evren bütünüünün devinimidir” şeklindeki tanımı sorgulayan Aristoteles, zaman-hareket ve değişim ilişkisini inceler. Ona göre değişme ve hareket ya o nesnenin içinde veya bulunduğu yerdedir. Oysa zaman hem nesnede hem de yerde aynı. Üstelik değişme ve hareket hızlı veya yavaş olabilir, zaman ise öyle değil. Zira hızlı ve yavaş, zamanla belirlenir. Demek ki zaman devinim değildir. Ancak zaman devinim veya değişmeden bağımsız da değil.¹⁹

¹⁸ a.g.e., 222 b 20-30.

¹⁹ a.g.e., 218 b 10-15.

O halde zaman devinimin/hareketin nesidir? İkisinin nasıl bir ilişkisi vardır?

Devinim ile zamanı aynı anda algılıyoruz. Bedensel bir etkilenime uğramadığımız esnada ruhta bir devinim olduğunda, belli bir zamanın geçtiğini düşünürüz. Belli bir zamanın geçtiği düşünüldüğünde de bir devinim olduğu düşünülür. Zaman bir devinim olmadığına göre, devinime ait bir şey olmak zorunda.²⁰ Fakat nasıl? Devinime ait bir şey, ya devinimi meydana getiren ya da devinimin bir unsuru olmalı. Devinimin/hareketin kendisi bir durumdur, bir kendinde varolan değildir. Bu, şu demektir: Durum, varolanın unsurları arasındaki veya varolanlar arasındaki ilişki ve ilişkileniş vakıasıdır. Bu esnada etkileme/etkilenme, belirleme/belirlenme gerçekleşir. İlişkilenme başlar ve biter. Değişebilir, farklılaşabilir. İlişkilenen şey var olandır. Varolanı o ilişkilenişi içinde var kılan, onun varoluşudur. Varolanın o varoluş biçiminin değişimi yahut dönüşümü, gelip geçici bir haldir. Varolan, tüm bunlara rağmen var olmaya devam eder. Bu bakımdan, durum ile varoluş arasında fark vardır. Varoluş bir durumda varoluştur. Varolma değişmez, varoluş durumu değişse de var olma hali bundan hasar görmez. Hareket bir durumdu, zaman ise bir durum değildir, ama pekala bir varolan olabilir. Bu bakımdan, durum ile varolan birbirine tam denk olarak düşünülemez. Zaman hareket durumunda kendini gösteriyor demektir. Peki hareketsizlik durumunda bu zaman denilen varolan var olmaya devam mı etmektedir? Ruhta da herhangi bir vakıanın olmadığı mutlak bir hareketsizlik durumu yaşandığı esnada varolan şey nedir?

Zaman devinimin kendisinin ve devinimin varlığının ölçüsü olduğuna göre, devinim “zaman içinde” olmalıdır. Başka türlü, o ölçülemez. Yani zaman içinde olmak ile onun varlığının ölçülmesi aynı şeydir. Fakat zaman içinde

²⁰ a.g.e., 219 a 5.

olmak, zaman var olduğu sürece var olmak değildir. Nasıl tek, çift sayı içindeyse, önce ve sonra da bu şekilde zaman içindedir. Yani olup bitenlerin zaman içinde olması, onların sayı içinde olması gibidir. Veya devinim içinde olmak, devinim var olduğu sürece varolmak değildir. Öyleyse zaman içinde olan bir nesne için, o nesne var olduğu sürece bir zaman var, devinim içinde olan bir nesne için de, o nesne devinim içinde olduğu sürece bir devinim var.²¹ Buna göre de zaman, her şeyi içine alan bir kap değil, nesnenin hareketli varoluşuyla varlık kazanan bir şey olmuş olur.

Aristoteles'in zaman ile hareket arasında kurduğu bağlantının nedeni, zamanın kendini "hareket içinde gösterdiği" kabulüdür. Harekette aşamalar birbirini izlediği için, gerçekleşmiş olan aşama ile gerçekleşmekte olan aşama hep vardır. İşte Aristoteles bu bakımdan da hareketle/devinimle bağlantı kurar. O devinimde de "önce" ve "sonra"nın var olduğunu söyler. Devinimdeki önce ile sonrayı algıladığımızda zamanın geçtiğini söylüyoruz. Yani iki an var. Önceki an ile sonraki an. Önceki an sonraki anın başı, sonraki an önceki anın sonu. İkisini tek şey olarak algılasak zaman geçmemiş görünür. "Zaman geçti" diyebilmemiz için ikisinin ayrı olduğunu algılamak gerekir. Bu durumda zaman, önce ile sonraya göre devinim sayısı. Demek ki devinim zaman demek değil, devinimin bir ölçüsü.²²

Zaman devinimin/hareketin bir ölçüsü olduğuna göre, sayısal bir şey olmalıdır. Zira "yalnızca devinimi zamanla ölçmüyoruz, zamanı da devinimle ölçüyoruz; çünkü birbirince belirleniyorlar."²³ O takdirde bu demektir ki ya ikisi de aynı türden ya da biri belirleyen diğeri belirlenen... Aynı türden olsalardı, ikisinin de durum veya varolan ol-

²¹ a.g.e., 221 a 5-20.

²² a.g.e., 219 a 20-30, 219 b.

²³ a.g.e., 220 b 15.

ması gerekirdi. Oysa hareket bir hal, durum, değişken bir şey iken, zaman bir hal değil. Ayrıca biri sabitlik içermelidir ki, ölçü olma özelliği taşınsın. O halde zaman sabitlik içeren bir varolandır ve hareketi belirleyici bir şeydir. Ancak bu durumda zaman, nesne türü bir varoluşa değil de ölçme aracı türünde bir mevcudiyete sahip olabilir. Zamanın hareketi belirlemesi daha kolay anlaşılırdır; zaman hareketin miktarını önümüze serer. Peki ya hareketin zamanı belirlemesi nasıl olur? Hareket zamanı belirlemez, sadece varoluşsal olarak belirginleştirir, adeta görünür kılar. Ya da, hareket olduğunda onu saran bir zaman atmosferi var sayarız. Görünür kılma, tasarımlarımıza bir arka plan teşkil etme gibisinden bir şeydir.

Hemen şunu da belirtelim; Aristoteles hareketi karşıtıyla birlikte ele alır. Dolayısıyla şu sonuca varır: Mademki zaman devinimin ölçüsü, durağanlığın da ilineksel anlamda ölçüsü olacaktır. Çünkü her durağanlık bir zaman içinde. Zaman bir devinim değil devinim sayısı (ölçü sayısı) olduğuna göre, içinde durağanlığın da olması mümkün.²⁴ Zaman, belirtildiği gibi hareketin ölçü sayısı ise, azlıktan ve çokluktan ayrı olamaz. Sayısallıkta ise çokluk ve azlık içkindir. “Çok ile azı sayı aracılığıyla seçiyoruz, devinimin çokluğunu ya da azlığını ise zaman aracılığıyla. Demek ki zaman bir tür sayı.”²⁵ Sayı olan, sayılar dünyası içinde olan yahut varoluşsal olarak sayı bağlantısı taşıyandır. “Bir sayı içinde olmak demek nesnenin belli bir sayısının olması ve onun varlığının, içinde olduğu sayıyla ölçülür olması demektir. Dolayısıyla bir zaman içindeyse, zamanca ölçülecektir. Demek ki zaman, biri devinen öteki duraduran nesneler varolduğu için hem devineni hem duraduranı ölçecektir. ... Dolayısıyla devinen nesnenin kendisi bir nicelik olduğundan ötürü değil, onun devinimi bir nice-

²⁴ a.g.e., 221 b 5.

²⁵ a.g.e., 219 b 5.

lik olduğundan ötürü mutlak olarak zamanca ölçülebilir olacaktır.”²⁶

Sayı kavramının sayılan ve sayılabilir nitelikte olan bir şey olması yanında, bir şeyi sayma vasıtası olma özelliğine işaret eden Aristoteles, zamanın sayma vasıtası olmasından önce bizatihi sayılan şey olduğunu ifade eder. Bunları birbirinden ayırmak gerekir. Yani zaman-sayı ilişkisinde dört ayrı unsur yapısal ve işlevsel olarak birbirinden ayrılmalıdır. İlki, saymakta kullandığımız sayı, ikincisi bu sayıyla saydığımız zaman, üçüncüsü zamanı sayma vasıtası olarak kullanmak, dördüncüsü zaman denilen sayma vasıtasıyla saydığımız hareket. Başka bir deyişle, zamanı sayı ile, hareketi zaman sayısı ile sayıyoruz. Zaman sayısı anların sayısıdır. Şeylerin sayılması, onların andan ana değişmesini anlatır. Biz anları sayıyoruz ve onlar hep değişmektedir. An sayısı ile hareketi sayıyoruz, o da hep değişmektedir. Bütün bunlar söz edilenlerin hepsinin sürekli değiştiğini gösterir. Sayılamayan zaman olmadığına veya zamanın sayılmaması söz konusu olmadığına göre, sayma da anlardan ayrılamayacağından, “zaman olmasa an olamaz, an olmasa zaman da olamaz.”²⁷ An denince de şimdiki an kastedilir. Şimdiki anı zamanın sürekliliği ve bağlantısı olarak gören Aristoteles’e göre, geçmiş ve gelecek zamanı bağlaması bakımından an bir zamanın başı, ötekinin sonudur. Ayıran bir şey olduğu için hep değişik, bağlayan bir şey olduğu için de hep aynıdır.²⁸ Nasıl çember kendi içinde içbükey ve dışbükeyse zaman da tıpkı bunun gibi hep başta ve sondadır. Demek ki zaman bitmeyecektir, çünkü hep başlangıç içindedir.²⁹

Ya elimizde olan hangisidir?

²⁶ a.g.e., 221 b 10-15.

²⁷ a.g.e., 220 a.

²⁸ a.g.e., 222 a 10.

²⁹ a.g.e., 222 b 5.

Zamanın sadece “şimdiki an” parçası elimizde gibi görünmektedir. Aristoteles’e göre şimdiki an geçmiş ve gelecek zamanın sınırı; daha önce ve daha sonra, şimdiki ana uzaklığa göre belirlenir. Bu önce ve sonra zaman içinde olduğuna göre, şimdiki an da zaman içinde. Madem “daha önce” zaman içinde ve her devinimi izliyor, o halde her değişme ve devinim zaman içindedir.³⁰ Diğer yandan şimdiki an zamanın bir parçası değil, çünkü parçanın bir ölçüsü yoktur. Ayrıca geçmiş ve geleceği ayırır gibi görünen şimdiki anın hep bir ve aynı mı kaldığı, yoksa hep başka ve değişik bir şey mi olduğu sorusunu cevaplamak kolay değildir. Hiçbir an diğeriyle zamandaş olamaz, aksi halde önce ve sonra olmayacaktır. Diğer yandan şimdiki anın varolması için daha önceki anların ortadan kalkması gerekir.³¹ Onu ortadan kaldıran bir an ile ortadan kalkan bir anın birleşmesi imkânsızdır. Halbuki zamanın, onların birleşmesiyle oluştuğunu düşünürüz. Ayrıca ortadan kalkmış, yani artık olmayan bir an ile onun yerini alıp bilfiil mevcut olan şimdiki anın birleşmesi de çelişkilidir. “Zamanla ilgili bunca sorun söz konusu. Zaman ne, onun doğası ne, bu az önce üzerinde durduklarımızdan çıktığı gibi, bize aktarılanlara göre de belirsiz.”³²

Dikkat edilirse Aristoteles zamanı hareketle ilişkilendirerek açıklamaya çalışmıştır. Bir şeyi başka şeylerle ilişkilendirerek açıklamak, ya açıklanan şey ilişkilendiği şeylerle ontolojik olarak bağlantılı olduğu için yapılır veya açıklanan şey ilişkilendiği veya ilişkili görüldüğü şeylerle varoluşsal bağlantı taşımaz da, ilişkili görülen şeylerden türetilen bir tasarım olabilir. Bunlardan hangisinin geçerli olduğunu net biçimde anlamak için, açıklanan şeyin gerçekten varoluşa sahip olup olmadığı konusundaki tespite

³⁰ a.g.e., 223 a 5-15.

³¹ a.g.e., 218 a 5-15.

³² a.g.e., 218 a 30.

bakmak lazımdır. Kendileriyle ilişkilenen şeylerden hareketle zamanı açıklama çabası, ontik bir mevcudiyetin kabul edilmesi şeklinde yorumlanamaz. Net ve kesin şekilde verilemeyen bir karar örtük bir kabul; bundan hareketle “zamanın doğası”nı adeta el yordamıyla keşif söz konusu olur. Gerçekte doğa önce var kabul edilip sonra “var mı acaba” diye sorulmuş demektir. Zamanın varoluşsal durumu konusunda Aristoteles “şu” diye gösterilebilen varlık çözümlemesindeki rahatlığıyla karar veremez. O, zaman soruşturmasına “ya hepten varolmadığı ya da kaygan-ele avuca gelmez bir şey olduğu” seçenekleriyle başlar.³³ Oysa “varolan olarak varlık” incelemesinde, varlığın var olduğu, daha en baştan onaylanmıştır. Aslında onun “zaman varolanlardan mı varolmayanlardan mı” şeklindeki ilk sorusu zamanın varoluşsal görünümü ve durumu konusunda derin bir kuşkuyu dile getirmektedir. Devamında, zamanın varlığını temellendirerek onun doğasını ortaya koyan bir soruşturmanın değil, var olduğu, yani varolan bir şey olduğu ön kabulünden hareketle onu tanımlamaya çalıştığı görülmektedir.

Aristoteles zamanın varoluşsal doğasından neden kuşku duyar?

Ele alınan zaman, bir parçası varolmuş diğer parçası henüz varolmamış ama varolacak olan bileşenlerden oluşur. Dolayısıyla varolmayanlardan bileşik olan bir şeyin varlıktan pay almasının olanaksız olduğu açıktır. Parçalanabilen nesnenin parçalarından herhangi birinin varolması bile onun varoluşunu anlatır. Oysa zamanın sözü edilen bileşenleri yoktur.³⁴ Aristoteles nesne var olduğu sürece zaman vardır demekle, zamanın varlığın varoluşundan türetilen bir kurgu olduğunu mu kastetmiştir yoksa nesnenin varoluşuyla bilfiil gerçeklik kazanan bir şey olduğunu

³³ a.g.e., 217 b 30.

³⁴ a.g.e., 218 a 5.

mu? İkincisi söz konusu olmuş gibidir. Çünkü Aristoteles, zaman çözümlemesinde, bilfiil varolan bir şeyden söz etmektedir. Sayılan bir şey olması onu sayıdan farklı, ama kendi başına bir şey kılar; fakat onu hareketle kavrarız. Ya hareket yoksa! İşte Aristoteles o durumda, ruhtaki hareketi zamanın kavranışı için zorunlu görür. Acaba ruh olmasa zaman olabilir mi? Nasıl sayanın varlığı olmadığında sayılabilir bir şeyin ve dolayısıyla sayının da var olmaması kesin bir şeyse, sadece ruh ve ruhtaki akıl sayabildiğine göre, ruh yoksa zaman da var olamaz.³⁵ Aristoteles'in "ruh varolmazsa zamanın olup olmayacağı" sorusuyla önemli bir meseleyi dile getirdiğini söyleyen Ross ise onun bu soruya kesin cevap vermediği kanaatindedir.³⁶

Aristoteles'in öznesinin bilinci/aklı sayma işlemini yapar ve bu yüzden sayan yoksa sayılan, yani zaman yoktur. O, bilinçte şekillenen kavramlaştırmaları, an'ı, önce ve sonrayı, olay dizilerinin konumlanışını zamanın yapısal bileşenleri olarak tanımlamaktadır. Oysa kavramlaştırma, şemalaştırma bilince aittir. Bilinç bunu, nesnedeki temele bağlı olarak yapabileceği gibi (örneğin cins, tür ve ilinek) "nesnedeki temel"den yeni bir şema türetebilir. Tıpkı sayı doğrusu gibi! Bu durumda zamanı o öznel bir kurgu sayabilirdi. Fakat Aristoteles zamanı böyle görmedi. Aristoteles'in zaman çerçevesinde dile getirdiği sorulara ve ona ilişkin çözümlemelere bakınca, zamanı kendinde varolan bir şey olarak göremediği, fakat olmayan bir şey oluşunu da kabullenemediği için, onu "varolan olarak varlık" şeklinde veya bilincin tasarımı şeklinde tanımlayamadığı anlaşıyor. Aristoteles zamanın doğasından bahsederken, onun nesnel bir şey olmayabileceğinden kuşkullanmış, bu yüzden iki arada bir derede kalmış gibi görünüyor.

³⁵ a.g.e., 223 a 20-25.

³⁶ W. D. Ross, *Aristoteles*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Arslan, EÜ Yayınları, İzmir, 1993, s. 111.

O, büyük kuşkusunda yalnız olmadı. Bu büyük kuşku-yu yüzlerce yıl sonra Augustinus dile getirdi.

3. Augustinus

Felsefe tarihindeki en çarpıcı zaman soruşturmasını Augustinus yapmıştır. Onun şu sözleri çok meşhurdur: “Öyleyse zaman ne? Eğer hiç kimse benden bunu sormasa biliyorum, ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum.”³⁷ Adeta efsanevi bir söylem halini almış olan bu ifade, zaman üzerine yapılan felsefi incelemelerde hep zikredilir. Bu söz gerçekten üzerinde durulmayı da hak etmektedir. Burada zamanın ne olduğu değil, zamanı bilebilme ile bilememe durumunun ayrılamaz olduğu dile getirilmektedir. Bu ise tuhaf bir durumdur. Kişinin kendi başınayken ve sorulmadığında bildiği bir şey, başkasına açıklama söz konusu olunca neden “bilinemez bir şey” haline gelmektedir? Elbette bu, bir defalık ve ilk seferinde olan bir şey değil gibi görünmektedir. Bilinen bir şeyin bilinemezlik durumuna dönüşmesi, zamanın her sorulduğunda tekrarlanıyor olmalıdır. Şimdilik “burada gerçekten, zamanla ilgili büyük kuşku dile getirilmektedir” diyelim ve Augustinus’un zaman çözümlemesinin asıl nedenini ve içeriğini ele alalım.

Augustinus, teolojik kaygıyla zaman incelemesine girer. Onun çözmek istediği sorun, Tanrı ile zamanın ilişkisidir. Diğer semavi dinlerde olduğu gibi Hristiyanlıkta da aşkın varlık zamanla ve mekânla kayıtlı değildir. Lakin gören göz ve algılayan zihin, akmakta olan dış dünya ve olaylar karşısında, adeta ortalığı kuşatan zamanın gerçekliği karşısında, yaratıcının nasıl bununla bağlantısız olabileceğini çözememektedir. Bu da Tanrı’ya karşı çıkanların,

³⁷ Augustinus, “İtiraflar”, s. 83.

tezlerine gösterdikleri gerekçe olmaktadır. İşte Augustinus dindar zihinleri bile rahatsız eden bu sorunu ortadan kaldırmayı arzu eder. Zamanın varoluşsal doğasını açığa çıkarmak gibi bir amacı yoktur. Ama o, kendi, amacına erişmek için zamanı açığa çıkarmak zorundadır. Böylece Tanrı'nın zamandan münezzehe oluşunu açıklayabilecektir. Bu meyanda olmak üzere, çözümlemesinin devamında zamanın varoluş biçimini, zamanın ölçülmesini ve buna ilişkin sıfatları ele alır, zamanın bölümleniş ve doğası üzerinde durur.

Belirtildiği ve bilindiği üzere, semavi dinler Tanrı'yı zaman ve mekândan münezzehe olmakla tanımlarlar. Ancak zaman ve mekân dışı olmak, pür akılcı düşünüşün evren ve varlık tasarımıyla uzlaşmaz; kaçınılmaz olarak şu soru sorulur: “Mademki evreni Tanrı yarattı, evren de zamana tabi ve bir başlangıcı var; öyleyse Tanrı nasıl zaman dışı oluyor? Ayrıca Tanrı evreni yaratmadan önce, ortada ne vardı?” Augustinus'un zaman çözümlemesinin gerekçesi olan soru da şudur: “Zaman dışı bir varlık olarak Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu?” Bu soru özellikle semavi dinlerin Tanrı tasarımıyla sonra kaçınılmaz olarak sorulan ve cevaplanması hiç de kolay olmayan, adeta yakıcı bir soru olmuştur. Şayet zamana tabi bir Tanrı söz konusu edilecekse, böyle bir tasarım mutlak olarak her şeye gücü yeten ve muktedir olan bir Tanrı tasarımı ile çelişir. Zaman dışı bir Tanrı'dan konuşulacaksa, aklın, bireyin önünde dizilenen zamansal anların ilk halkasından öncesini de merak etmesi doğaldır. Ayrıca, her ne kadar Augustinus açıkça telaffuz etmemiş olsa da, bazı İslam filozoflarınca da tartışılan “zamana tabi ve zamanın içindeki birey zaman tarafından kuşatılmışken, zamansal anlar akıp giderken, bütün bunlar olurken, Tanrı'nın bu anlar dizisinin nasıl dışında olabileceği” sorusu da bir kenarda beklemektedir. Üstelik bu soru “yaratılanlar için uzayıp

giden zaman ve olaylar Tanrı için bir an gibidir” şeklinde, olup bitene tanrısal pencereden bakarcasına cevaplanamaz; çünkü sorunun muhatapları kendi insani varoluş pencerelerinden bakmaktadır. Dolayısıyla bir problem teşkil eden Tanrı-zaman ilişkisine varoluşsal bir zeminden hareketle cevap bulunmalıydı. Bu ve benzeri sorular Tanrı karşıtlığıyla ilgili olmayıp, tamamen akılcı, düşünen aklın cevabını bulmak istediği sorular kümesindendir. Akıl zamandan bağımsız bir Tanrı’ya inansa bile, bu türden soruların cevabını bulmadan sükûnete erişemez. İşte Augustinus bu nedenlerle zaman sorununa kayıtsız kalamamış, cevap arayışında bakışını varoluşsal gerçekliğe ve varolan bir şey olarak zamanın doğasına çevirmişti.

Augustinus zamanın varoluşunun nedenini Tanrı’nın yaratmasında görür ve böyle bir zamanın ne olduğunu sorar. Bu da onun zaman diye adlandırılan bir şeyin bilfiil varoluşunu daha en baştan kabul ettiğini anlatır. Ona göre, bütün zamanların yapıcısı Tanrı olduğuna göre, O, zamanı yaratmadan önce zaman geçmemiştir. Zamanın olmadığı yerde “o zaman” diye bir şey olmadığından, her şeyi yaratmadan önce Tanrı ne yapıyordu sorusu sorulamaz, çünkü “önce” diye bir zaman dilimi yoktur ve O’nun yapmadığı bir zamandan söz edilemez.³⁸ O halde, Tanrı’nın yaptığı bir şey olarak zaman nedir?

Hiç değişmeyen, hep aynı kalan ya da “akmayan” bir zamandan söz edilemez. Zamanın varoluşunun karakteristiği, “akıcılığı”dır. O, henüz var olmayan olmaktan artık varolmayan olmaya doğru hareket halindedir. Zaman var değilken var olan oluyor ve hemen ardından artık olmayan halini alıyor. Bu esnada da yerini henüz varolmayana terk ediyor. “Mademki varolmasının nedeni var olmayı bırakması oluyor, bu durumda varolmamaya gittikçe “za-

³⁸ a.g.e., s. 82-83.

man” olduğunu söylememiz doğru oluyor.”³⁹ Dolayısıyla ona “var” dememiz sorunlu bir yargı anlamına geliyor. Var denilen zaman henüz varolmayan yahut artık varolmayan olamayacağına göre, varolmakta olan olmalıdır. O ise belli bir kalıcılığa sahip değildir. Yani “var” diye işaret ettiğimiz zaman, gelecek, şimdi ve geçmiş şeklinde dilimlere ayrılan zamanın sadece bir “dilim”i ve bu dilim de öncekinin yerine geçerek varoluş kazanmaktadır. Önceki dilim yerinde durmuş olsaydı yeni dilim gerçeklik sahnesinde yerini alamayacaktı. Bu nedenle, sürekli değişen ve bu öz-niteliği dolayısıyla sabit mevcudiyet anlamında varoluşa sahip olmayan dilim yahut dilimler dizisi için “vardır” demiş oluyoruz. Böylece olmayan varolandan söz etmiş oluyoruz ki, bu bakımdan zamana “vardır” demek sorunlu gibi duruyor.

Diğer yandan, dilimler dizisinde iki dilim aynı anda var olamayacağından, bir dilim, yerini aralıksızca diğerine bırakmak zorundadır. Bundan dolayı, Augustinus’un öne sürdüğü gibi, zamanın varolmasının nedeni varolmayı bırakması mıdır? Varolmayı bırakan ve bıraktıkça var olan şey zaman mı, yoksa oluş dizisi mi? Şayet ilki kabul edilirse, varolmayı bırakan, yani zaman, varolmayı bıraktığı halde var olmuş olmaktadır ve üstelik varolmasının nedeni var olmayı bırakması olmuş olmaktadır. Başka bir deyişle, ortadan kalkan, ortadan kalkmakla ortadan kalkmamış, tam tersine ortadan kalkmakla tam ortaya gelip dikilmiş olmaktadır. Fail eylem yönü ve niteliği bakımından kendinin nedeni olursa, eylem de fail de eylem yönü de bu nedene bağlı olarak mevcudiyet kazanır. Bir neden kendisinin tam tersi bir durumun nedeni olamaz, sadece kendisinin nedeni olur. Yokolan yok olmanın nedenidir, var olmanın değil. Dolayısıyla burada gerçekten bir sorun mevcuttur.

³⁹ a.g.e., s.83.

Bu tablo, yani varken varolmayı bırakması zamanın “varoluşunun nedeni” değil, varoluş tarzı veya “varoluşsal doğası”dır. Üstelik genel görünüm ve genel kabul bakımından böyle söylenebilir. Zamanın bölümlenişinin temeli de budur. Varolmak bakımından zaman, herhangi ikisi asla bir arada var olamayacak olan üç parçaya ayrılarak bölümlendiğine ve bu bölümler için şu veya bu kipte de olsa “var” demek de sorunlu olduğuna göre, zamanı tanımlama güçlüğüünün asıl nedeni, onun bizatihi kendisi olmaktadır. Tabii zaman, her ne ise!

Her ne kadar zamandan söz etmekle sanki başka hiçbir şeyle karışmayıp tek başına varolanı anlatıyor gibi görünsek de, gerçekte kendinde varlık olarak zamandan değil, nesne dünyasındaki zamandan söz etmekteyiz. “Eğer hiçbir şey olmamış olsaydı geçmiş zaman olmazdı. Eğer hiçbir şey olacak olmasaydı gelecek zaman olmazdı; eğer hiçbir şey olmasaydı şimdiki zaman olmazdı.”⁴⁰ Zamanın var olduğunu söylerken zaman dilimlerine, zaman dilimlerinden söz ederken de gerçekte nesneler dünyasına dayanıyoruz. Zamanı tüm varolanlardan soyutlayamıyorsak, daha önemlisi de hangi zaman dilimi söz konusu olursa olsun, “şey”lerle zorunlu ve karşılıklı bağlantı içinde görüyorsak, şey ve zaman ikilisinden biri asli varolan diğeri kategori demektir yahut iki asli varolan vardır. Sorun da burada başlamaktadır.

Değerlendirmeye devam edelim... Zamana, şeylerin olmuş, olacak yahut oluyor olması ile varolan kategorisi verilmiş gibi görünüyor. Bunun doğal sonucu olarak da, Augustinus’un sorduğu “şu iki zaman -geçmiş ve gelecek- geçmiş artık olmadığına, gelecek de henüz olmadığına göre, ne biçimde vardır?” sorusu cevaplanamaz. Yine bunun doğal sonucu olarak, “şimdiki zaman eğer hep şimdi olsaydı, geçmişte kaybolmasaydı, artık ‘zaman’ olmazdı”

⁴⁰ a.g.e., s. 83.

sonucuna varmak gerekir. Şimdi hep kayboluyorsa ona “vardır” demekle neyi kastederiz? Diğer yandan “varolmamaya gittikçe zaman olduğunu söylemek” demek, yok olmaya mahkûm olan bir şeyi gerçekten var olanlardan kabul etmek demektir ki, bunun sorunlu olduğunu yukarıda ifade ettik. Ancak hemen ilave edelim ki, bu yargı temelsiz değildir; duyusal algılamayla desteklenen bir tasarıma dayanmaktadır. Örneğin, dün hiçbir şekilde olmasaydı, sadece bugün var olsaydı, hiçbir değişim olmamış olacak, zamana da ‘bugünün özdeşi’ denilecekti. Dün ile bugün arasında bir değişim var ve bu da kesin bir şey! En azından duyusal algılarımız bunu söylemektedir. Öyleyse soruyu yeni baştan soralım: Dün -her ne ise ve nereye gittiyse- ile bugün arasındaki fark ne? Dün ne olmuştu ve dünü düşündükten bugün yapan, bugünden bakınca da önceki bugünü dün yapan nedir? Bugün niçin bugündür ve dün yarın iken nasıl olup da dün olmuştur? Bu ve benzeri sorulardan önce, duyusal algının bize zamanın doğru kavranışını ve tam bilgisini verip vermediğini sormak gerekir.

Zaman soruşturmasından anlıyoruz ki, bu ve benzeri soruları Augustinus da sormuştur. Onun yorumlarını incelemeye neresinden başlarsak başlayalım, onda, zamanın bilfiil mevcudiyeti konusunda derin bir tereddüt sezilmektedir. Onun zamanın bölümleri ile ilgili sorgulamasını düşünelim... Şimdinin varlığı sorunsuz gibi durmakla beraber, sabit ve değişmez bir şimdi olmadığına göre, en problemsiz zaman parçası bile aydınlatılamaz haldedir. Tüm zamanlar gerçekten var iseler, bir yerde var olmaya devam ediyor olmalıdırlar yahut “yok” demek gerekir. Augustinus kendini sanki “var” demek zorunda hisseder ve ardından da zorunlu olarak “Eğer gelecek ve geçmiş varsa, nerede onlar?” diye sorar. Bunu bilmek ister, fakat başaramadığını itiraf ederek “her nerede iseler orada, on-

lar gelecek veya geçmiş olarak değil şimdiki zaman olarak vardırırlar”⁴¹ der.

Gerçekten de zaman ontik olarak gerçek kabul edilince bu sonuca varılır. Doğası “artık olmamak” olan bir şey, yani geçmiş zaman, bu niteliği ile ve bu niteliği bakımından bilfiil var olamaz. Varolmak şimdide varolmaktır. Doğası henüz var olmamak olan bir şey bilfiil varsa, ya “henüz var olmama” geçerli değildir veya var olma hali! “Henüz varolmayan” denilen bir şey bir yerlerde varsa, “varolan” olmuş olur; böylece o, var olması bakımından “henüz varolmama” özelliği taşımaz. Aynı şey “artık varolmayan” için de geçerlidir. Varolan var olmakta olan olmalıdır ve o da şimdidir yahut şimdidedir. Lakin bu ayrım sayısallaşmış ölçüm birimlerini de tartışılır kılar. Augustinus yüzyılın, yılın, ayın veya günün şimdiki zaman olamayacağını ifade eder. Çünkü onların parçaları olan ve yok olan veya arada kalandı. Ona göre “eğer zamanı anlamak istersek, şimdiki zaman diye -en küçüklerine değin- hiçbir parçaya ayrılamayacak o noktaya diyebiliriz. Ama o da gelecekte geçmişe öyle çabuk uçar ki, bir süreç içinde yayılması olanaksızdır. Çünkü eğer yayılsa geçmişe ve geleceğe bölünür; oysa şimdiki zamanın hiçbir yayılımı olamaz.”⁴² Yani Augustinus varoluşsal gerçeklik olarak şimdinin mevcudiyetini de kuşkulu bulmaktadır.

Şimdi, henüz yok olmaya gitmemiş zaman parçasının adıdır. Bu demektir ki, şimdi, yok olmaya gidecek ve şimdinin şimdiliği kalmayacaktır. Elimizde ise zaman adına şimdiden başka bir parça da yoktur. Ama bu şimdi, tıpkı Ali kavramının “bir bütün olarak Ali”yi anlatması gibi, tek bir bütüncül mevcudiyeti anlatır ve o da parçalanamaz bir şey olmalıdır. Bu varolan başı, ortası ve sonu olan, bileşenlerden oluşan sentetik bir parça değildir. Ona atfedilen

⁴¹ a.g.e., s. 87.

⁴² a.g.e., s. 85.

niceliksel değer, o sanki hep ve sürekli varmış gibi kabul edilebilseydi, diğer şimdi-birimlerine atfedilen değerlerle birlikte, tüm şimdiler dizilenmiş olurdu. Çünkü niceliksel değer atfetmek onu akıcılıktan kurtarıp sabitleştirmek demektir. Oysa şimdi olmak sabit olmamak demektir. Bu yüzden şimdiye sabit niceliksel değer atfedilemez. Büyük bir hızla yokluktan gelip yokluğa karışan “gelip geçici varolan”a, “sabit varolan” gibi davranmış oluruz. Bu bağlamda, zamanın doğasını soruştururken, zamanın bir parçası olarak görülen şimdinin problemliliği ortaya çıkmaktadır.

Augustinus zamana ilişkin başka yargıları, özellikle zaman ölçümünü de soruşturur. Zamanın herhangi bir dilimini uzun veya kısa diye nitelendiririz. Bu uzun veya kısa yargısı da kat edilmiş olana, geçmiş zaman diye adlandırdığımız dilime ilişkindir. Zamanın varoluşsal doğasını göz önüne alınca, özellikle ölçme sonucu telaffuz edilen uzun yahut kısa sıfatları tamamen problemlili nitelemelerdir. Geçmiş-şimdi-gelecek çizgisinde uzunluk veya kısalık nasıl söz konusu olabilir? Tek başına bir dilime uzun veya kısa denilemez. Uzun, bir şeyden uzun; kısa, bir şeyden kısa demektir. Uzun veya kısa diyebilmek için, üzerine yargıda bulunduğumuz kısmı dayanak olarak kullanıp bir diğer eşdeğeri ile karşılaştırmak gerekir. Geçmiş-gelecek çizgisinde ise karşılaştırılması gerekenler, yakalanamaz kısımlardır. Zamana varoluşsal gerçeklik tahsis ettiğimizde, Augustinus’un “Varolmayan bir şey nasıl “uzun” ya da “kısa” olur? Çünkü geçmiş zaman artık yoktur, gelecek zaman henüz yoktur. Bu nedenle “uzundur” demeyiz”⁴³ itirazına da bir açıklama getirmek icap etmektedir. Augustinus itiraz etmekle yetinmez, devamında bu fikirlerini temellendirir de! Augustinus’a göre geçmiş zaman hiç mi hiç olmadığına göre, onda uzun olacak bir şey bulamayız. Şayet geçmiş zaman uzun olsaydı, şimdiki zaman iken

⁴³ a.g.e., s. 84.

uzun olurdu. Geçtikten sonra varolmayı bıraktığından, uzun olmayı da bırakmış olmalıdır. Bu itirazıyla Augustinus varolmayan bir şeyin, varolanın taşıdığı niteliklere sahip olmasının mümkün olmayışından yola çıkıyor gibi görünmektedir. Tekrar ifade edelim; zaman için uzun veya kısa sıfatını kullanmak zaman dilimleri açısından sorun teşkil etmektedir.

Geçmiş zamanın da uzun olamayacağını iddia eden Augustinus “geçtiğinde artık olmadığına göre, onda uzun olacak bir şey bulamayız” derken, bizatihi gerçekliği olmayan bir şeyi varoluşsal gerçeklik masasına yatırmanın doğuracağı sorunu dile getirmiş olmaktadır. Geçtiğini söylemek veya geçtiğini kabul etmek, hakikaten geçip gitmiş olan ve adına zaman denilen bir gerçekliğin var oluşuna kanıt olamaz. Ancak güncel kabulde zaman “geçen bir şey”dir ve bu da onun gerçekliğinin kanıtı olarak görülür. Hemen ardından da, geçip gitmenin yok oluş olduğu kabul edilir. “Şimdi der demez bu şimdi geçip gitti” yakınması bunu anlatır. Oysa bize “zaman geçti” dedirten şey, varken hiç varolmamış gibi olmak değildir. Geçmek, varolduğunda varlık dünyasında bıraktığı izle ve açtığı delikle, onu geride bırakarak varoluştan kesilmek demektir. Bu noktada yeniden sormak gerekir: Varolanın izi burada/ geride kaldığı halde, neden o varolan -her ne ise- sanki hiç olmamış gibi kabul edilir? Gerçekten de uzun veya kısa olacak bir şey yok mudur veya, uzun veya kısa yargıları sırf öznel bir etiket midir?

Sondan başlayalım: “Gerçekten orada olup biten” ile “oraya ilişkin beklenti” veya yaşama deneyiminden kaynaklanan sıfat birbirinden farklıdır. Bazı haller, uzunluk veya kısalık durumları bilincin ihdas ettiği bir sıfat, bazıları ise “nesnedeki temeller”e sahip derecelendirmelerdir. Bu nesne temeli, kişinin uzunluk ya da kısalığı salt keyfi biçimde kurgulayamayacağı anlamına gelmektedir. Yani

zamana ilişkin niteliksel belirlemeler ya salt özneye bağlı olabilir veya karşılaştırmalı belirleme olursa, diğerine göre bir yapısal nitelikten söz edilebilir. Esas itibarıyla Augustinus'un bu yargısı, gerçekleşmiş, gerçekleşen ve gerçekleşecek olan sayısız olay kesitini özetlemek için dilde icat edilen zaman terimleri üzerine bir yorumdan fazla bir şey değil gibi görünmektedir.

Bizatihi kendisi olarak varolan, bir nitelikler toplamı olarak mevcuttur. Uzun veya kısa olmak da bu niteliklerdendir. Zamanın varoluşsal gerçekliği söz konusu olmadığında ise bu itiraz anlamsız kalır. Çünkü uzun veya kısa dediğimiz, bizatihi varolanın kendisi değil, seçilen belli başlangıç ve bitiş noktaları arasındaki olay dizilerinin kat ettiği ritim sayısıdır. Bu diziler birbiriyle karşılaştırılarak uzun veya kısa denir. Örneğin, şimdinin kısalığı veya uzunluğu söz konusu değildir. Diğer yandan, bu uzun veya kısanın öznel temeli de bir kenara bırakılamaz. Onlar kendilerinde ne kadarsa o kadardır, fakat karşılaştırmada, aralarındaki dizileniş farkı dolayısıyla herhangi bir sıfat kullanılır. Hangi sıfatın kullanılacağı, o noktada sırf öznenin tercihinine bağlı değildir. Bu seçenekte özne sadece karşılaştıracığı aralıkları seçebilir. Başka açıdan bakınca, seçilen sıfatın bireyin öznel algılamasından çıkardığı sonuç olarak dile getirildiği durumları da zikretmek lazımdır. Bu son seçenekteki uzun veya kısa, olay dizilerinin birbiri karşısındaki ritim sayılarını değil sadece yargıda bulunan öznenin beklentisini ifade eder.

Zamanı bizatihi varolan bir gerçeklik olarak kabul edip onu varolmak bakımından kavramaya ve onun doğasını aydınlatmaya çalıştığımızda, henüz varolmama-varolma-artık varolmama çizgisindeki bir şeyi açığa çıkarmaya çalışmış oluruz. Üç kısımlı bu çizginin sadece "varolma" kısmının varlığına tanıklık edebiliriz. Diğerleri ise, nedir ve nerededir diye sorduğumuzda, ortada bulamayız. Bilfiil

varolan “şimdi”dir. Lakin şimdi de, sınırları ölçülüp kesinleştirilebilecek bir şey değildir ve bu yüzden de “şimdi dediğimizde artık o şimdi yoktur” denilmektedir. Zaten zamanı soruşturan bir bilinç için en güç şey, “şimdi”nin bilfiil varoluşunu kavramaktır.

Diğer bir sorun da, mekân ile zamanın ilişkisinden doğar. Herhangi bir zaman, herhangi bir mekândaki zamandır. Örneğin elimin altındaki zaman olarak şimdi, şu anda burada varolandır. Yani varolan hep bir yerde ve konumda olarak vardır. Henüz gerçeklik kazanmamış olan ama kazanması beklenen bir zaman parçası olarak gelecek zaman gerçekten varsa, bir yerde barınıyor olmalıdır. Gelecek zaman denilen bu henüz gelmemiş zaman, bilinmeyen bir yerden çıkıp gelerek mi şimdiki zaman oluyor? Zaman şimdi halini almakla yok olmaya hazırlanmış demektir. Şimdi yalnızca şimdi olduğunda varolandır ve şimdideki şimdi kaçınılmaz olarak geçmiş olacaktır. Geçmiş olmaya giden yol şimdiden geçmektedir. Zamanı şimdi değilken şimdi kılıp sonra onu ortadan kaldıran bir güç yoksa, zaman kendi başına gelip kendini yokluğa mahkûm ediyor demek olur. Bu, kabul edilebilir bir tez gibi durmamaktadır. Çünkü onda barınan ve onu çekip çıkaran gücün, onun varoluşundan önce olması gerekir. Bu durumda şimdinin şimdi olması, onu var kılan kendi gücünün varlık kazanması ile oluyor demektir. Yani bir anlamda şimdi henüz tam kendiliği içinde şimdi olmadan önce bir öncü şimdi var demek olur. Bu tezin kabul edilemezliği buradan kaynaklanır. Şimdi kendi gücü ile şimdi haline gelmişse, aynı güç kendini niye yokluğa mahkûm etsin? Şayet şimdinin kendi öz gücü yoksa, o takdirde onu varoluş halinden çekip çöp kutusuna atacak bir dış güç, dıştan gelen bir güç gerekir. Çünkü geçmiş, zamanın çöp kutusu gibi işlev görmektedir. Fakat sormamız gerek; geçmiş gerçekten de zamanın çöp kutusu mu? Şayet böyleyse, o takdirde ge-

leceğin de, içinde açığa çıkmamış değerler barındıran bir hazine sandığı olması lazımdır.

Zaman bizatihi varolan reel bir şeyse, geleceğe yönelik tahmin -örneğin yarın sabah güneş doğacak yargısı- çok temelsiz bir şey olur. Bu takdirde “henüz yokken gelecekte olacaklar konusunda öndeyide bulunanlar, onları nerede görmüştür?”⁴⁴ diye itiraz etmek gerekir. Augustinus’un bu itirazındaki çelişkiyi, yani tahminin görülen bir şey olmadığı, sadece beklenti olduğu ve dolayısıyla “nerede gördüler” sorusunun sorulamayacağı hususunu bir yana bırakalım, başka bir açıdan değerlendirelim...

Henüz var olmayana ilişkin içeriksel veya biçimsel tahmin, onun gerçeklik kazanacağı beklentisi yüklüdür. Buna gelecek deriz. Şimdi içindeki her bilinçte bir gelecek tasarımı vardır. Olup bitene bakınca, her şimdi gelecek ile doyurulmuş bir şimdidir. Demek ki gelecek hakikaten gelecek olduğu için gelecek değildir; geleceği var kılan, beklentimizdir. Beklediğimiz şeyin hakikaten gelip gelmeyeceğinden asla emin olamayacağız. Şunu da biliyoruz ki, beklenti yoksa zaman ve parçaları da olamayacaktır. Eğer gelecek yoksa gelecek gelip şimdi olmayınca ve bu şimdi geçmiş haline gelmeyince yegâne karakteristiği akmak olan zaman akamayacak, dolayısıyla var olamayacaktır.

Geçmiş zamana niye “geçmiş” deriz? Adı üzerinde, henüz yok iken bir yerlerden gelmiş, sonra bir yerlere çekip gitmiş, “geçme durumu”nu tamamlamıştır. Zaman olma vasfını taşıdığı için de, bu gelip geçmiş toplam, bu gelip geçmiş olan her ne ise, o, “geçmiş zaman” adını almıştır. Geleneksel veya güncel kabul, genel algılama bu yöndedir. Şayet hep seyahat eden zaman diye bir şey olsaydı, bu doğru olurdu. Oysa “zamanın geçip gitmiş olanına geçmiş zaman deriz” cevabı temelsizdir. Bu bağlamda doğru soru şudur: Geçmiş zaman derken neyin geçip gitmişliğinden söz

⁴⁴ a.g.e., s. 86.

ediyoruz? Bu ve benzeri sorular hem Augustinus'ta hem de diğer filozoflarda problem olarak yerini korumaktadır.

Augustinus zaman analizini sonuçlandırırken şöyle söyler: “Ne gelecek var ne geçmiş, ne de geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman diye üç zaman var demek yerinde. Belki şöyle söylenebilir: Üç zaman vardır. Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman, gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman. Çünkü bu üç zaman zihinde (bellekte) vardır ve onları başka yerde görmem.”⁴⁵ O, bu yargısıyla, üç zamanın var olduğu yahut zamanın üç parçadan oluştuğu şeklindeki yargıyı geleneksel kabul olarak görüp son tahlilde zamanı zihinde varlık kazanmış bir şey olarak nitelendirir. Bazıları bunu, zamanın özneliği olarak yorumlar. Oysa bu çözümlemeye, salt bireysel kurgu anlamında bir var olandan söz ediliyor değildir. Ayrıca bu yargıda, geçmiş ve geleceğin bilfiil şimdiki zaman olarak ve şimdiki zamanda var oldukları öne sürülmemektedir. Öyle olsaydı apaçık çelişkili olurdu. Dikkat edilirse, geçmiştekilere, şimdidekilere yahut gelecektekilere “ilişkin” bir “şimdi”den söz edilmektedir. “Geçmişteki” veya “gelecekteki” kavramı olup bitenleri veya olup bitecek olanları içine almaktadır. Yani Augustinus'un dayanak noktası aslında olaylar olmuş olmaktadır. “Geçmiştekilere ve gelecektekilere ilişkin” olan, zihindeki imgeler olmalıdır. Bu demektir ki Augustinus bellek imgelerini ve geleceğe ilişkin tasarımları da şimdide zihinde var olmaları bakımından, zamanın örneklendirilişi olarak düşünüp şimdiyi temele yerleştirmiştir.

Augustinus zamanın algılanışı sorununa kayıtsız kalmaz. Ona göre zaman aralarını algılıyor, aralarında karşılaştırıp kimine daha uzun kimine daha kısa diyoruz. Ama biz onu algılamakla ölçtüğümüzde, geçen zamanı ölçü-

⁴⁵ a.g.e., s. 88.

yoruz.⁴⁶ Zamanın ölçülmesi, geçmesine bağlıdır; zaman geçmeden yahut geçip gittikten sonra ölçüm yapılamaz. Augustinus'un zamanı duyuşsal etkilere dayanarak ölçtüğümüz ve ölçülen zamanın şimdiki zaman olduğı yargısını da bazı yorumcular “öznel zamanın kabulü” olarak değerdendirseler de, gerçekte bu yargı onun, zamanı öznel bir şey olarak tasarladığını göstermez. O, zamanın doğasını soruşturunken, onun ölçümünü de ele almak zorundaydı. Ölçüm de öznel bir etki/izlenim çerçevesinde yapılabilir. Zaten etki/izlenim, şimdinin o anki o özne üzerine etkisidir. Bu özne, hem etkilenim olayında taraflardan biri ve hem de etkilenen olması bakımından başka öznelerden tümüyle farklı olan bir özne değildir. Onun özneliğini belirleyen şey, algılayan özne olmasıdır. Başka özne de onunla aynı şeyi, aynı şekilde algılayabilir. Ölçümü öznel etkiye dayanan bir şeyin, bunu ifade etmekle, sadece o özneye özgü olma anlamında öznel bir şey olduğı iddia edilmiş olmaz. Etki bizatihi gerçekleşmesi bakımından öznel, ama algılanabilirliği bakımından özneler arasındır.

“Artık olmayan” olarak, geçip gitmiş etkilerin tortusu olarak geçmiş zamanı herkes kendi bilincinde bulur. Lakin müşterek imgeler dolayısıyla bu etki tortularını, her insan birbiriyle uyumlu/uygun şekilde ardışık olarak demek zorundadır. Şimdinin yaşantısı özneli ve nesneli bir arada içinde taşır. “Nesnel”, zamanın ana yapısını, “öznel” ise bana göre içeriğini oluşturur. Şayet Augustinus zamanı sadece geçmişten ibaret saysaydı, o takdirde onun pür öznel zaman anlayışına sahip olduğı söylenebilirdi. Oysa zaman üç tür/çeşit şimdiki zamana ayrılır. Elimizde ne olduğı belli değildir. Şimdiki zamanın doğası, algılamamızla tanımlanabilir. Burada da zamandan değil onun bilinmesinden söz etmiş oluruz.

⁴⁶ a.g.e., s. 86.

Augustinus sadece “şimdiki zaman”ı gerçekten varolan olarak kabul etmesine rağmen, şimdinin anlamını soruşturmuş değildir. Zamansal anlar olarak geçmiş ve geleceği olmak-olmamak seçeneklerine göre vasıflandırıp tanımlamak daha kolaydır. “Artık olmayan”, olmuşluk durumunun, yerini yenilere terk edip sahnenin gerisinde bir yerlerde yer almasıdır. Ya şimdiyi nasıl tanımlayacağız? Şimdiyi, şimdi etrafında oluşan kavramların dışında, ona şimdi demeye yol açan niteliği bakımından nasıl ortaya koyabiliriz? O ontolojik gerçeklik midir, bilince göre belirlenen bir şey/varlık biçimi midir? Augustinus ve diğer filozofların “şimdi der demez onun hemen şimdi olmaktan çıktığı” şeklindeki açıklamaları şimdi hakkında bir şey söylememekte, sadece şimdinin sabit varoluşunun olduğunu göstermektedir.

Augustinus’un bazı kabulleri tartışmalı görünmektedir. “Zaman aralarını algılıyor, aralarında karşılaştırıp kimine daha uzun kimine daha kısa diyoruz” yargısında temele yerleştirilmiş olan algılama, gerçekte zaman aralıklarına mı yoksa olay kesitlerine mi ilişkindir? Bu, belirsizdir. Dolayısıyla ölçüp karşılaştırarak uzun veya kısa olduğu söylenen şeyin de zaman araları mı yoksa olay kesitlerinin dizilmişliği mi olduğu da belirlenmiş değildir. Şayet Augustinus zamanın algılanabilirliğinden yola çıkmasaydı, daha ilk başta söylediklerini söylemeyecek; “eğer hiç kimse benden bunu sormasa biliyorum, ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum” demek zorunda kalmayacaktı. Aslında o, bu meşhur tespitinde “artık bilmiyorum” demek yerine “görüyorum ama anlatamıyorum” deseydi, onun “tanımlanamazlar” cinsinden bir varolandan söz ettiğini söyleyecektik.

Sorun zamanın doğası gibi görünse de, aslında zamanın varoluşsal gerçekliğidir. “Zaman nedir?” sorusunun isabetli bir soru olduğu burada da görülüyor. Çünkü do-

ğasını/özünü bilmediğimiz şey için “Nedir?” diye sorarız. Bu soruya cevap ararken, gerçekten özsel nitelikleri mi arıyoruz yoksa baştan kabullendiğimiz gerçeklik biçiminin içini mi doldurmaya çalışıyoruz? Önce buna net cevap vermek lazımdır. Augustinus doğru soruyu sormuş, ama tam yetkin ve tatmin edici cevap verememiştir.

4. Bergson

Bergson felsefesinin en özgün yanının, pratiğe yönelik bilimlerde dile getirilen zaman sorununu eleştirmesi ve yaptığı yeni zaman açıklaması olduğu ifade edilir. Gerçekten de felsefe tarihinde zaman problemi denince akla gelen filozoflardan biri Augustinus ise diğeri de Bergson’dur. Augustinus’u bilinir kılan özelliklerden biri, onun, zaman sorununu çarpıcı biçimde işlemesi; diğeri de, semavi dinlerin Tanrı inancı bağlamında teolojik nitelik kazanmış olan bir problem olarak “zaman”ı felsefi çözümleme konusu yapmış olmasıydı. Bergson ise tüm felsefesini zaman problemi ve zamansal nitelikli kavramlar çerçevesinde ve onlar üzerine kurmuştur. Bergson felsefesi denince akla gelen kavramlar bilinç, zaman, mekân, süre, hayat hamlesi, yaratıcı tekâmül kavramlarıdır.

Bergson’dan önce zaman probleminin nasıl ele alındığını soruşturan M. Şekip Tunç, Kant’a gelinceye kadar zaman kavramının felsefede pek yer almadığını, dünyanın varoluşu ve hayatın gidişinde, değişmelerde asıl yasanın zaman olduğunu yalnızca Herakleitos’un gördüğünü öne sürer. Devamında da, diğer filozofların zaman fikriyle uğraşsalar da pek başarılı olamadıklarını, bu kavramı sadece dünyanın varoluşunu açıklarken kullandıklarını, klasik felsefede zamanın ihmal edildiğini veya belirsiz kaldığını ifade eder. Felsefelerini ölümsüzlük üzerine kuran bu filozoflar

ezeli hakikat peşinde koştuklarından, onlar için zaman ve mekânın önemi kalmaz. Kant ise zaman kavramıyla uğraşmakla beraber, tüm çabasını zamanın sübjektif bir olay olduğunu kanıtlamaya adanmıştır. Aynı durum Kantın mekân görüşü için de geçerlidir.⁴⁷ Bu felsefe tarihi okuması tam doğru sayılamasa da, tümüyle yanlış olarak değerlendirilmemelidir. Örneğin, Tunç Aristoteles ve Augustinus'un zaman incelemelerini gözden kaçırmıştır. Şurası bir gerçek ki, Bergson, önceki filozoflardan daha geniş kapsamlı, daha derinlikli ve farklı bir zaman çözümlemesi yapmıştır. Tunç'un açıklamalarına bakınca, hocası Bergson'un bu sorunu çözdüğü sonucu çıkmaktadır. Oysa sorunun, artık üzerinde hiçbir söz söylenmeyecek açıklıkta çözülmediğini, Tunç'un da yaptığı değerlendirmelerde hocasına ayrıcalıklı bir yer verme arzusu sezildiğini hesaba katmak lazımdır. Hemen söyleyelim, Bergson zaman probleminin çözümüne aslında hayli yaklaşmış görünmektedir.

Bergson akıl/zekâ bilgisi ile sezgi bilgisi arasında yaptığı ayırımdan hareketle asıl gerçekliği tanımlamaya başlar. Onun nihai amacı hakikat bilgisine götüren yolu aydınlatıp bilginin kaynağı sorunu çözmek değil, gerçekten var olanı, hakikatin bizatihi kendisini ortaya koymaktır. Dolayısıyla onun bilgi teorisini, bilgi problemi etrafındaki sorunları çözmeyi amaçlayan yargılar bütünü olarak değerlendirmekten ziyade, onun varlık anlayışına giriş kapısı ve varoluşsal hakikatin anahtarı olarak görmek gerekir.

Zekâ yoluyla bilinen gerçeklikle sezgisel yolla bilinen gerçekliğin farkı nedir?

Gerçekliği soruşturduğumuzda, pratik ilgilerimizden dolayı gerçek tekâmülü, tam oluşu göremiyoruz. Bütün bir oluşun içinden ancak halleri, süreden de sadece anla-

⁴⁷ M. Şekip Tunç, "Bergson'un Felsefesi", *Yaratıcı Tekâmül*, MEGSB Yayınları, İstanbul, 1986, s. XII.

rı görüyoruz.⁴⁸ Zekâ pratik ilgilere yönelir ve bize sadece “haller”i ve “anlar”ı gösterir. Ancak bir de, bir bütün olarak oluş, adeta anların arkasında saklanan süre gerçekliği vardır. İşte zekâ bizi onların keşfine götüremez. Asıl hakikat süredir ve onu yakalayamamanın sorumlusu da zekâdır. Zekâ kendini dar alanda sürekli oyalamakta, hiçbir gerçekliğe sahip olmayan bir şeyi değil, asıl gerçekliğin bir tür görünüşünü ele geçirebilmektedir. Bergson hakikatin tanınması için yegâne vasıtanın zekâ olduğu fikrinin Yunan akılcılığı ile başladığı kanaatindedir. Daha sonraki felsefeler zekânın türlü şekillerde kullanımını denemişler, sonuçta çıkmaza saplanmışlar ve böylece felsefenin hakikat davası batıl bir dava haline gelivermiştir.⁴⁹

Yunan akılcılığını hakikat keşfinden uzaklaşma olarak gösteren Bergson ile örneğin Platon arasında, gerçekte hakikat ve hakikatin bilinmesi problemi konusunda paralellik kurulabilir. Bergson’un “zekâ”sı Platon’un gölgeler dünyasına gömülmüş bireyine benzer. Aradaki tek fark, gölgeler dünyası bireyi duyularıyla o dünyada yer aldığı için, gerçekten var olma hakkı iptal edilmiş olanları, gölgeleri bilebilirken, Bergson’un öznesi de dünyada zekâsıyla yer alır ve böylece asıl gerçekliğin kendine dönük yüzünü, gerçekliğin ona kendini verdiği halini bilebilmektedir. Her ikisinde de asıl gerçeklik ötelerde bir yerlerde gizlenmiş haldedir. Platon’un “öte”si ise mekân-sal olarak bambaşka ve meçhul bir yerdedir. Biz ideaları duyusal algıdan başka bir yolla, akılla biliriz. Bergson’un asıl gerçekliği duyusal algıyla bilinen mevcudun ardında barınır ve sezgiyle bilinir. Yani aslında Bergson’un bilme yolu olarak zekâsı Platon’un duyusal yoluna, Bergson’un sezgisi ise Platonun akıl yoluna karşılık gelmektedir. Her

⁴⁸ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. M. Şekip Tunç, MEGSB Yayınları, İstanbul, 1986, s. 350.

⁴⁹ Nurettin Topçu, *Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002, s. 43-44.

ikisinde de, gerçeklik “gölgece gerçeklik” yahut “parçalanmış gerçeklik” olsun, nesne dünyasında varolan bilinç kusurlu bir varoluşa sahip olmuş olmaktadır. Bergson’da eşyada barınıp kendini bizden gizleyen bir şey olarak süre, Platon’un başka bir evrende ve başka türlü bir mevcudiyette sahip olan ideasından, sadece mekânsal bulunuşluluk bakımından ayrılmaktadır. Platon duyusal algıyı “hakikat olmayana götüren bir yol” diye ilan etmişti; Bergson’da bunun yerini alan zekâ, bu yanlış yolda duyusal algıyla iş görmektedir. Hayat akışının madde akışına karşı geldiğini düşünen Bergson’a göre, madde akışı hayat akışından bir şey alır. Organlaşma bir uzlaşmadır; bunun zaman ve mekânda tamamıyla ayrı parçalar halini alması, duyularımız ve zekâmız yüzünden olmuştur. Karmaşıklık ve anlaşılmazlığın nedeni zekâdır. Oysa irade melekesinde bulunan ruh gözüyle görmeyi deneyince, çelişki ortadan kalkar.⁵⁰ Zekânın bildiği ile (an) o bilinenin asıl barınağı (süre) ayırımından hareketle iki tür varoluştan da söz edebiliriz: İlki, somut şeylerin varoluşu, ikincisi ise bilinçteki soyut şeylerin varoluşu. Bilinç hem kendini hem somut şeyleri bilir. İster kendinde varlığın bilinmesi (nesnelci) ister dünyanın bilince göre oluşu (öznelci) olsun, dış dünyanın varoluşu nasılsa o şekildedir ve benim elimden çıkmamıştır. Dolayısıyla bilen özne süreyi yakaladığında, aslında kendinde varlığı yakalamış olacaktır. Bu da göstermektedir ki, Bergson felsefeye töz araştırmasına veda etmesini önerirken, klasik anlayıştaki sabit/değişmez töz yerine kendisinin dinamik tözünü geçirmiş olmaktadır.

Bergson varlığı yeni bir biçimde açıklamak zorundaydı. Çünkü metafiziği yeniden kurma amacındadır. Bunu da varlık açıklaması yapmadan gerçekleştiremeyeceği gibi, bu açıklama da yeni bir açıklama olmalıydı. Temaşa edilen varlık dünyasında hareketsiz madde ile canlı mevcudiyet

⁵⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 322-323.

bir aradadır. Yeni varlık açıklaması hiçbirine sırtını dönmemelidir. Bunlardan hangisinin asıl hangisinin ikincil olduğu, onların birbiri karşısındaki konumu, birbiriyle ilişkisi ortaya konmalıdır. Bergson'un varlık açıklamasında hareket noktası hayattır. Hayat bir tekâmüldür. Cisimlerin şekilleri her an değişmektedir. Daha doğrusu şekil yoktur. Çünkü şekil demek hareketsizlik demektir. Şekil, bir intikal üzerinde alınan bir lahzadan başka bir şey değildir. Algı yetisi reelin akıcı sürekliliğini süreksiz imajlarda katılaştırma yolundadır. Birbiri arkasına gelen imajlar birbirinden çok farklılık taşımadıklarında, bunları bir tek “orta” imaj çerçevesinde düşünmekte, onun büyümesi ve küçülmesi şeklinde değerlendirmekteyiz.⁵¹ Hareket yoksa hayattan ve dolayısıyla hamleden söz edilemez. Lakin algılanan varlık dünyasında hareketsiz olanlar da mevcuttur. Hareket dünyasındaki değişim vakıasını sabitleşmiş olana uygulamak için Bergson durağanlığı inkâr etmeliydi. Ayrıca o, düşüncenin sinematografik -yani imgeleri arka arkaya tasarlayan- mekanizmasını mekanik illüzyon diye değerlendirmektedir.

Gerçek zaman, kendini bilince ait gerçeklik alanında gösterir. Bilinç gerçekliği ile fiziksel gerçeklik arasında özsel bir fark vardır. İlki, niteliksel olan değişme, oluş ve hareketliliğe sahiptir. İkincisi niceliksel olan mekânsal durumu ifade eder.⁵² Bu gerçekliklerin keşif vasıtaları da farklıdır. “Sezgi ile zekâ şuurlu çalışmanın birbirlerine zıt iki istikametini gösterir. Sezgi hayat istikametinde gider, zekâ tabiatı icabı maddenin hareketlerine göre ayarlanır.”⁵³ Sezgisel keşfe konu olan hayat, aralıksız hamleler şeklinde varlık kazanır. Ona göre, hayat hamlesi bir yaratma isteğidir. Yalnız bu hamle mutlak olarak yaratamaz,

⁵¹ a.g.e., s. 387-388.

⁵² Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 77.

⁵³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 343-344.

çünkü daima maddeyle, yani kendi hareketinin zıddı olan zaruri bir hareketle karşılaşır. Fakat kendini de o sayede bulur.⁵⁴ Hayat hamlesi, varlığın nasılsa o şekilde varoluşuna neden olan, onun öyle varoluşunu sağlayan gizli güç gibi düşünülür. Dolayısıyla varlığın varoluşundaki sürekliliğin sorumlusu ve nedeni de bu güç ve hamledir. Zaten “hayat bir harekettir, maddede bu hareket tersine dönmüştür, hem de bu hareketlerin her ikisi de basittir; dünyayı teşkil eden maddede parçalanmaz bir akış olduğu gibi, canlı varlıkları bu akış içinde organikleştiren hayat da böyledir. Bu iki akıştan hayat akışı madde akışına karşı geldiği gibi, madde akışı da hayat akışından ne de olsa bir şey kazandığından, organlaşma denilen bir uzlaşma hâsıl olur.”⁵⁵ Psikolojik olgularla fiziksel olguları ayıran Bergson bütün evreni çatışma alanı olarak görür. Madde ve hayat, iki karşıt kuvvet olarak, hep çatışma içindedir. Çatışmanın bittiği noktalarda belli türden varoluş unsurları vücut bulur. Hamle onlarda da devam eder. Ama onlar belli işlevler kazanmıştır. Organlaşma budur.

Felsefe tarihi boyunca olduğu gibi duyusal algıya dayalı kavrayışta da zaman ile hareket birbiriyle ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle, Bergson da hareket çözümlemesi yapmak zorundadır. O, bir noktadan diğer noktaya geçiş olarak hareketin zihinsel bir sentez, ruhsal bir süreç, sonuçta mekânla ilgisi olmayan bir oluş olduğunu söyler. Çünkü mekânda sadece hareket edenin kat ettiği noktalar vardır. Hareket eden bir şey hangi mekân noktasında düşünülürse düşünölsün, sadece onun o anda bulunduğu nokta düşünölmüş olur. Bilinç hareket eden şeyin ardışık olarak bulunduğu yerleri hatırladığı ve bu hatıralardan sentez yaptığı için hareketi algılar. Ardışık duyumlar birbiriyle kaynaşır ve böylece niteliksel olarak bir birlik

⁵⁴ *a.g.e.*, s. 324.

⁵⁵ *a.g.e.*, s. 322.

kabul edilir.⁵⁶ Oluş ister düşünölmüş ister ifade yahut idrak edilmiş olsun, hepsinde bir nevi iç sinematografi işle-tilmekten başka bir şey yapılmıyor. Yani pratik bilgimizin mekanizması sinematografinin mekanizmasıdır. Sinema-tografik metot bilginin genel gidişini hareketlerin gidişine uydurmaktan ibarettir. Hareketlerin aydınlanması için de daima zekâ ile beraber gitmeleri lazımdır. Bu yüzden zekâ-nın hareketlere ayak uydurması gerekir. Hayatın nabızları süreksiz, dolayısıyla hareketler de süreksizdir. Buna da-yanan bilgi de süreksizdir.⁵⁷ Bir film şeridinin akıp gidiş i belli hızla olur ve bu hız da iç hayatımızın herhangi bir süresine karşılık gelir. Demek ki akıp giden film, onun ha-reketini düzene koyan şuura bağlıdır.⁵⁸

Bergson'un sinema olgusundan yola çıkarak ortaya koyduğu sinematografik dünya algısı örneği, zekânın dün-yayı bilme biçimine ve zamanın zekâyla kavranışına güzel bir örnektir.

Sinema olgusunda bir olayın geçişinin çok sayıda res-mi çekilir. Sonra bunların hepsi birbirinin yerine çok ça-buk geçecek gibi ekrana aksettirilir. Böylece olayın hare-keti yeniden yapılmış olur. Oysa film şeridine bakılırsa, kendisinde hareket olmayan sayısız nesnenin var olduğu, hareketin sinema makinesinden geldiği görülür. Yani film şeridinde görünmeyen hareketlilik, makineden gelen ha-reket sayesinde, sürekli hareket biçiminde canlandırılır. Sinemanın marifeti gibi bilgimizin de marifeti budur.⁵⁹ Si-nematografik dünya görüşü, değişmenin, değişen durum-lar dizisine göre biçimlendiğini kabul eder. Kökten yanlış

⁵⁶ Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. M. Şekip Tunç, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, s. 104.

⁵⁷ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 392-393.

⁵⁸ Henri Bergson, *Düşünce ve Devingen*, Çev. Miraç Katırcioğlu, MEGSB Ya-yınları, İstanbul, 1986, s. 17.

⁵⁹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 391.

olan bu görüş zekâ için uygundur ama gerçek değişmeyi ve zamanı açıklayamaz. Zekâ değişmeyi film kareleri gibi algıladığı için, sürekliliği kesik kesik durumların birbirini takip etmesi olarak görür. Bu durumların her birinin ölçülebildiğini kabul eder. Onun dünyası statiktir. Bu yüzden ki Elealı Zenon hareketi, değişmeyi ve sürekliliği inkârı varır. Ok paradoksunda Zenon'un hatası, okun hareketi ile okun geçtiği mekânı özdeşleştirmiş olmasıdır. Mekân bölünebildiğine göre hareketin de bölünebileceği sonucunu çıkarmış, o yüzden yanılmıştır.⁶⁰

Bergson hadiseye böyle baksa da, şu hususu düşünmeden yapamayız: Şayet eşyanın veya olup bitenin bir tür kayda geçirilişi ve bir tür tespiti olarak sinematografik kayıt, nesnesiyle bağlantısız olsaydı, onun tekrar nesnesine rücu etmesi, yani kaydedilmiş asli haliyle sunulması olarak yeniden canlandırmada ortaya çıkan görüntülerin eşya veya olayla ilişkisiz olması, hatta hiç örtüşmemesi veya örtüşmenin kusur içermesi gerekirdi. Perdeye yansıyan görüntüler hem unsurları ve içeriği itibarıyla hem de olayın kayıt başlangıcı ve sonu arasındaki süre bakımından, kayda geçirdiği eylemle aynı biçimlidir. Perdeye yansıyanla bizatihi olup biteni karşılaştırmak, bir test etme gibi düşünülmelidir. Perdeye görüntü yansıdığı anda, uygun hızla ışık önünden geçen görüntüler, hiç de kare kare gözlemlenmez. Hatta Bergson'un diliyle konuşacak olursak; sahnedeki görüntü bir bütün, onun aslının/esasının ise kare kare gerçekleştirmeler olduğunu sezgisel yoldan kavramak, varolanın yapısının böyle olduğu sonucuna varmak gerekir. Başka bir deyişle, aslında bütünlüklü bir süreç olarak oluşu, bitimsizliği içinde kavramak için sezgiye ihtiyaç yoktur. Duyusal algı bile bize bunu sunmaktadır. Yani bu sinematografiklik yargısı ve onun hakikat değerinin iptal edilmesi, problem doğurmaktadır. Diğer yandan, şunu da

⁶⁰ Gündoğan, *Bergson*, s. 79-80.

sormak gerek: Acaba sabit, hiçbir değişme yaşamayan bir nesnenin sinematografik yöntemle iş gören zekâ açısından görünüşü nasıl olur? Ona “azaltılmış hayat” denmesi bu sabit nesnenin varoluşunu ve görünümünü açıklamaya yetmemektedir. Zekâ burada arka arkaya gelen değişim kesitleri algılamayacağına göre, sinematografik görünümdeki sayısız kare nasıl teşekkül edecektir? Zekâ orada, kendi içinde arka arkaya kesit varsayacaktır. Yani sinematografik karakter eşyada olduğu kadar zihinde, zihinde olduğu kadar da eşyadadır.

Bergson’un yaptığı canlı-cansız varlık ayırımı ve bu ayrımın da hayat hamlesi çerçevesinde yapılması üzerinde durmak lazımdır. Hemen söyleyelim, bu çerçevedeki çözümlemeler, süre kavramına giden yolun kaldırım taşlarıdır. Bergson’un bu ayrımında ve ilişkilendirmesinde daha en baştan “hamle” öne çıkarılmış, hamlenin “hayatın payına düşen kısmı” varlığın temeline yerleştirilmiştir. Gerçekte hayatın azaltılmış veya çoğaltılmış olması yargısı pek de anlaşılır değildir. Daha doğrusu hayat azaltılıp çoğaltılabilecek bir şey midir? Bu belirsizdir. Onun yargılarından şu sonuçları çıkarmak mümkündür: Hücre hareketi temeline bağlı olarak varlığını sürdüren varlık bir de hareket sergileyecek, böylece varolmakta oluşunu hareketli mevcudiyetiyle de sergilemiş olacak; cansız nesne ise varolmakta oluşunu hareketsiz ama varolmakta olmakla ortaya koyacaktır.

Bergson canlı ve cansız ayırımını, eylem ve etkinlik sahibi olma anlamındaki hayat kavramını merkeze aldığından dolayı yapmaktadır. Hayat süren, hep bir hamle içinde olandır. Hücre hareketi, daha önce olmayan bir oluşun olmaya başlaması demektir ki, hamle, daha önce olmayan bir “yerinde duramama”nın, kendini daha da var kılacak ve bunu ötekine hissettirecek şekilde yerinden daha “ile-riye gitme”nin bilfiilliğini ifade eder. Hamle içinde olan,

kendisinin “hep etkin” varoluşunu “hep etkinlik halinde” ortaya koyar ve en azından bunu hücre hareketi ile hissettirir. Bunu yapan canlıdır. Durduğu yerden, durduğu durumdan doğrulup/çıkıp ya yeni bir yere adım atış veya durmakta oluşunu sezdiriş hali! Bunu, belirtildiği gibi, canlı varlık gerçekleştirir. Cansızın kendinden kaynaklanan bir “yerinden doğruluğu” yoktur. Bu durum karşısında, Bergson yerinden doğruluğun olmadığı tabloya/cansız varlık mevcudiyetine azaltılmış hayat diyecektir. Belirtildiği gibi, hayatın azaltılmışlığının anlaşılması pek mümkün olmamaktadır. O halde sormak lazım: Süre/hayat hamlesi canlı ve cansız niçin aynı derecede etkilemez?

Şuur hallerinin niceliksel değil niteliksel olduğunu ve bunların ölçülemeyeceğini ortaya koyan Bergson, hakiki zamanı, her anı farklı oluşlarla beliren sürekli değişme, durmayan bir oluş kabul eder. Saat kadranının çerçevesine indirgenen ve sonuçta mekâna dönüştürülen zaman boş ve soyut bir şeydir. Zihinci filozofların zaman kavramı da soyut ve boştur. Onların hareket diye tanımladıkları şey de, bölünür ve ölçülür bir mekândan ibarettir. Oysa ölçülen şey, ardışık noktalar arasındaki aralıklardır. Hakiki hareket oluş halindedir, niteliktir, somut ve canlı realitedir.⁶¹

Ancak burada şöyle bir sorun doğar: Hareket mekânsal bir şeydir. Dolayısıyla zaman ile bağlantı içinde düşünülen hareketin mekân ile bağlantısız olması söz konusu değildir. “Bütün felsefe tarihi boyunca zaman ve mekân aynı sıraya konulmuş ve bunlara, aynı cinsten şeylermiş gözüyle bakılmıştır. Bundan dolayı da mekân incelenmiş, bunun mahiyet ve görevi belirlenmiş, sonra da bundan elde edilen sonuçlar zamana taşınmıştır. Gerçek süreden ise yüz çevrilmiştir.”⁶² Duyularla algılanan zamandan söz edilmiş, bu zamanın bir ve bütün veya mutlak olduğu öne sürül-

⁶¹ Tunç, “Bergson’un Felsefesi”, s. XIV.

⁶² Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 8.

müştür. Oysa zekânın kavradığı mekân parçalıdır ve ayrı cinsten parçalar yığınıdır. Daha önemlisi, varoluşa ilişkin olarak zamandan çıkarılan sonuç mekâna taşınamaz. “Bir cinsten olan ancak mekândır. Birbirinden ayrı çokluğu teşkil eden de sadece mekânda bulunan şeylerdir... Bundan çıkan netice, şuurun anladığı manada mekânda ne süre ne de tevali (ardışıklık) olmadığıdır. Dışınızdaki âlemin mütevali denen hallerinden her biri ancak tek başlarına mevcutturlar.”⁶³ Onlar sadece bilincin sentez nesnesidir. Dış dünyadaki çokluk bilinçte iç içe geçer, kaynaşır. Böylece kesintisizlik tasarımına ulaşılır. Senteze sokulmadan önceki mekân, bilinen ve kabul edilen haliyle, çokluğun ve kesintililiğin barınağıdır.

Acaba dış dünyadaki ardışıklık hallerinden her biri sadece tek başına mı mevcut? Mekânı zaten ayrı bir varoluş ve çokluğu barındıran bir kap veya çoklukların ayrı yerleri olarak tanımladıktan sonra, bu sonuç doğaldır. Ya asıl temel mekân değilse! Bergson buna da açıklama getirir. Zaman üzerine yapılan yanlış değerlendirmelerin nedeni zamanı ifade eden kelime ve kavramlara mekânsal karşılık verilmesi, zaman ile mekâna aynı şeylermiş gözüyle bakıldığı için mekân konusundan söylenenlerin zamana da eklenmesi, böylece gerçek süreden el çekilmesidir.⁶⁴

Zaman ile mekânı iki ayrı ama şu veya bu şekilde ilişkili şeyler olarak düşündüğümüzde, onların ilişkisini tam olarak tanımak ve tanımlamak istediğimizde, sorunlu olduğu ortaya çıkar. Öyle ya, gerçekten algılanan zaman mekândaki zamandır. Ya da şöyle söyleyelim: Zamana ilişkin algı yahut tasarımlarımızın kaynağı mekânda kendini gösteren zaman imgeleridir. Mekânın kesintili olduğu apaçıktır. Çünkü mekândaki cisimler yer kaplar; hepsi kendi yerlerini kapladıklarına göre biri diğerinin yerini kaplama-

⁶³ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 112.

⁶⁴ Gündoğan, Bergson, s. 79.

yacak, bu da onları ayrı kılacaktır. Dolayısıyla mekândaki zaman da kesintili bir hal alacaktır. Bergson da haklı olarak şöyle diyecektir: Eş türden cisimleşmiş bir çevre olarak anlaşılan zaman, saf şuur alanına mekân fikrinin sokulmasından doğmuş köksüz bir kavramdır.⁶⁵ Oysa mekân saf bilinç alanına yapay biçimde sokulan bir fikir değildir. Duyusal algılamamanın bize taşıdığı bir tablodur. Mekânı algılamasaydık, varlık dünyasını algılamayacaktık. Varlıklar konumlanmış halde vardır. Konumlanmışlık da sabit değildir. Örneğin ardışık konumlanış, konumlanışın değişmesi... Bu da, bu mekândaki zaman algısını beraberinde taşır. Zamanı mekânda böyle algılarız. Sorun şu ki, saf bilinç halinin içeriği kesintisizdir. Çünkü o geçmişle şimdiyi içinde bir bütün olarak taşıdığı için bu kesintisizlik doğar. İşte bu içerik süredir. Bu kesintisiz içerikle kesintili yapıdaki dış dünya çelişkilidir.

Öyle görünüyor ki, Bergson'a göre mekân hayat hamlesinin açığa çıktığı temel ve zemindir. Başka açıdan bakınca aynı sonuca varılamayabilir. Örneğin mekânın, varolan varlıkların oluşturduğu aralık, açıklık ve konumlanış olduğu da öne sürülebilir. Bu durumda hamlenin kendisi esas alınıp onun gerçekleşme zemini başka bir yere nakledelemez. Hayat hamlesini suyun akışına benzetelim. Her yeri kaplayan devasa bir sel baskını düşünelim. Burada mekân da akmaktadır. Bu kütle önüne geleni bir ölçüde ve değişik şekillerde etkileyerek akar. Ama bir yere gelir, "daha aşağısı" kalmadığında gözlenecek şekilde akmaz olur. Bu devasa su kütlesi her şeyi sürükleyici bir şey olarak değil artık durgun/hareketsiz bir kütle olarak vardır ve öyle varoluşunu devam ettirmektedir. Akan su kütlesine sel, derin ve durgun durana göl deriz. İkisinin farkı, birinin ötekine nazaran hızlı ve gözlemlenebilir hareketi, diğerinin hareketten kesilmiş ama yine de kendinde varol-

⁶⁵ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 93.

maya devam eden durgun varoluşudur. Lakin bu durgun varoluşa tanıklık eden bilincin onu algılama dilimleri de bir tür akıştır. Hayat hamlesi durağan biçimde varlığı var kılmakta, ama bilinçte akmaktadır. Yer değiştirme hareketindeki varoluş dilimleri hem failde hem bilinçte vardır, süredurma esnasındaki dilimleri bilinç belirler. Bergsoncu kavramlarla -ama Bergson'dan farklı- konuşalım ve özetle söyleyelim: Mekân, Bergson'un düşündüğü şekliyle sadece hayat hamlesinin sığınağı ve muhafaza kabı değildir. Mekânın kendisi de hayat hamlesidir. Hatta bilinç de! Lakin Bergson bu fikirde değildir. Böyle bir hamle hareketi ölçme konusu yapılamaz. Oysa yaygın olarak kabul edilen manada zaman yahut mekân, parçaların eklemlenişinden oluşan, parçalarına ayrıştırılabilen, istenirse ölçülebilen bir şeydir ve Bergson bunu eleştirir. Ona göre dış dünya hiç de bu manada bir zamana ve mekâna sahip değildir. Bu, mekânlaşmış zamandır. İlkçağdaki paradoksların nedeni de, zaman ve mekânın doğru ilişkilendirilememesidir. Elealı Zenon'un paradoksu problemlidir. Bu paradoksun aksine, "ok geçtiği yerlerin hiçbir noktasında asla bulunuyor değildir."⁶⁶ Dolayısıyla paradokslardaki mekânlaşmış zaman anlayışının dışında, asıl gerçeklik, duyuşal olarak algıladığımız hareket ve bu harekette algılanan ardışıklıklar dizisi olarak zaman değil, kesintisiz süredir. Zaman hakkındaki tüm yanılgıların nedeni de, mekândaki zamanın esas alınması, başka bir deyişle, parçalı mekânda gerçekleşen değişimlerin zaman olarak görülmesidir. Oysa Bergson gerçek zamanı bunların tümünü aşan bir şey olarak görür.

Ok örneği ve paradoksu üzerinden kalkıp kendi açımızdan konuya devam edelim.

Hedefe fırlatılan ok, Zenon hareket edemez dese de, kendi güzergâhındaki temas noktalarını noktalaya nokta-

⁶⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 395.

laya onları kat etmektedir. Yani ok kendi noktalarını inşa etmiyor denemez, inşa eder; ama sadece kendi gidiş çizgisindekileri! Ok, sabit varlık kazandığı noktalar inşa etmez, kendi önüne sonsuzca nokta koya koya gider. Bu, okun, tıpkı bir hava tüneli inşa eder gibi kendi yolunu açması olarak düşünülebilir. Ok, içinde tünel açtığı ortamın varoluşsal manada bir parçası değildir. O, açtığı tünelin her milimetresinin adeta yapışığı olmaz. Tünel sadece güzergâhtır ve başıyla sonuyla bir bütündür. Oradan geçmek için sadece hizalamak yeterlidir. Şayet ok bu güzergâha temas eden değil de onun bir parçası olan bir nesne olsaydı, sonsuzca noktayı tüketemezdi. Halbuki bulunuş durumunda, varoluşsal bağlantı taşıyan herhangi bir nokta yoktur. Okun kendi önündeki noktaları noktalaması da bir bulunuşluluk durumu ve koordinatı olmaktadır, varoluşsal bir bağlantı değil. Ok giderken, geride sabit mekânın varlığı varolmaya devam eder. Bu mekânın okla yahut okun hareketiyle herhangi bir varoluş bağlantısı yoktur. Bu bakımdan, Bergson'un Zenon ve paradoks eleştirisi haklıdır. Zenon okla mekânı özdeşleştirmiştir. Fakat Bergson da, tıpkı Elealılar gibi yer/mekân ile hareketi ilişki içine sokmuştur.

Bergson aslında iki farklı varoluştan yola çıkar. Daha doğrusu Bergson hareketi yerden bağımsız ele alır; sinematografik algıyı ve bilmeyi burada temellendirir. Bu ele alış hiç de yanlış değildir. Ama bu ele alısta, aynı görüntü karesindeki sabit mekân hesaba katılmamıştır. Sinematografiklik hareket için söz konusudur. Sabit bir şey, örneğin yerdeki taş... Acaba sabit bir şeyin sinematografik olması söz konusu olacak mıdır? Çünkü sinematografiklik ile hareket adeta özdeş kabul edilir. Hareketi de mekândaki ve süredeki hareket olmak üzere iki kısımda düşünen Bergson, asıl ve temel hareket olarak, süredeki hareketi görür. Ya hareketsizliği nasıl açıklarız? Sabitçe duran taş

hareketsizlik timsali midir? Bergson harekete gitmek için hareketsizlikten geçtiğimizi, doluyu düşünmek için boşu kullandığımızı söyler.⁶⁷ Oysa hareketin yahut hareketsizliğin nesne dünyasındaki karşılığı ile bilinçteki karşılığı aynı değildir. Örneğin, hareketsiz olanın bilinçteki karşılığı, “hareketli bir hareketsiz”dir. O, “olmakta oluş durumunu devam ettiren” bir şeydir.

Bergson’un saat örneğinden devam edelim... O şöyle söyler: Bir dakika geçtiğini söylediğim vakit, bundan, saniyeleri vuran bir rakkasın altmış defa sallanmış olduğunu anlıyorum. Hepsini bir dakika olarak tasavvur ettiğimde, altmış vuruşun arka arkaya gelişini düz çizgideki altmış nokta olarak da düşünebilirim. Onlar adeta mekânda sıralanmış gibidir. Onların sıralanışı ise, gerçekte bilinçte, önceki vuruş/nokta ile birlikte gerçekleşir. Bilince sokulan mekânsallık budur. Oysa onları, bir melodinin notaları gibi sayıyla hiçbir ilgisi olmayacak şekilde, birbirine geçmiş ve aralarında kaynaşmış bir nitelik çokluğu halinde duyup saf süre hayalini elde edebilirim. Bu noktada ölçülebilir miktar fikri tamamen ortadan kalkacaktır.⁶⁸ Bergson mekânın bu sallanıştan hiçbir iz saklamadığını söyleyerek, ardışıklık ve bunu meydana getiren kesintiliğin saf süreyle çeliştiği ve süreyi gölgelediği kanaatinde-dir. Oysa şunu sorma gereği vardır: Melodideki notaların her birini iç içe geçmiş, kaynaşmış olarak ve sonuçta da kesintisiz sürenin belirginleşmesi olarak düşününce, rakkasın her vuruşu, olayın kendisindeki bu ardışıklık ve kesintililik yok mu olmaktadır? Örneğin her vuruş noktası, o nokta olma durumunu bırakıyor mu? Bergson, her ne kadar sentezi kabul ediyor görünse de, bilinçteki analiz ve sentez yetisini ihmal etmiştir. O, bilincin analizini hesaba

⁶⁷ a.g.e., s. 351.

⁶⁸ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 98-99.

katmamaktadır. Gerçekte bütün bu ikili görünüm, bilincin ikili işlevine, analiz ve senteze bağlıdır.

Bergson sürenin kanıtı olarak mekânın bölünebileceği, hareketin bölünemeyeceği fikrini sunuyor. Mekân bölünse de bütündür. O, sabit varolan bir bütünlüktür. Mekânın bölünmesi onun bu bütünlüğüne zarar vermez. Bölmekle ne yaparım? Mekânı, onun özsel varoluşunu ortadan kaldırmadan, kendi kullanımım için “işaretlemiş” olurum. Hareket de, bu şekilde işaretlediğimiz arka arkaya noktaların kat edilmesinden oluşan bir bütünlüktür. Burada reel/bilfiil parçalanmışlık değil varoluş güzergâhında mekânın doğasını etkilemeyen bir nitelik inşası, bunu böyle algılayan ve düşünen bilinçte de çözümlenmişlik vardır. Ancak hakikatte hareket parçalanmaz bir şeydir. Süre de buna dayanan bir bütündür.

Geleneksel kabulde sürenin, hareket eden bir şeyin yörüngesiyle ölçüldüğünü ve zamanın da bir çizgi olarak kabul edildiğini söyleyen Bergson’a göre ölçülen çizgi devinmez, zaman devinir. Çizgi baştanbaşa olup bitmiştir, zaman olup bitmekte bulunan ve hatta her şeyin olup bitmesini sağlayandır. Zamanın ölçümü, süre olarak süre ile ilgili değildir.⁶⁹ Süre varolanda bir kesintisizlik durumu, algılayanda ise bir zihin sentezi, ruhsal bir oluşturma; bir nitelikler yumağıdır ve sayı ile ilişkisi yoktur. Ölçülebilen, sadece mekândır. Mekânda süre ve süreklilik yoktur. Sayma işi sadece mekânda olur. Zamanın anları birbirine katılmak suretiyle toplanamazlar. Çünkü gerçek zaman olan sürenin özü, akıp gitmektir. Bundan dolayı süre sürekli yaratılış, yeniliğin kesintisizce fışkırmasıdır.⁷⁰ Aslında süreye ilişkin yargılar, yani ölçülmeyen ama kesintisizce varolan şey tasarımı, Newton’un mutlak zamanından farklı değilmiş gibi görünmektedir. Bu problem çerçevesinde

⁶⁹ Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 5.

⁷⁰ Gündoğan, *Bergson*, s. 82.

bakınca Newton'un filozoflaşmış versiyonu gibi duran Bergson, Newton'un eşya dünyasının dışında ve ondan etkilenmeyen bir şey olarak gördüğü mutlak zamanı, eşya dünyasının ve tek tek nesnelerin içine yerleştirmiş, sonra da bu zamana kendinde varolma, dolayısıyla yaratıcı enerji/güç vermiştir. Bergson, Newton'dan farklı olarak, sadece süreyi ölçüm dışı bırakmıştır.

Bergson zekânın dışında bir vukufiyet biçimi, sezgisel temelli bir bilme yetisi kabul etmekle işe başlar. Zamanı, daha doğrusu zamanın hakikatini kavrayabilme gücü bu yetiye tahsis edilir. Onu buna iten, zaman tasarımı ile dış dünya olgularının tam örtüşmemesi, ama ilişkisiz de olmamasıdır. Ona göre bu problemi zekâ çözemez. Halbuki zekânın, kılı kırk yarıcı düşünme ve nüfuz etme çabasıyla bu örtüşmeme durumunu çözemeyeceğine daha en baştan hükmedilmesi hiç de kabul edilebilir değildir.

Yukarıda değindiğimiz sinematografiklik konusuna tekrar dönmekte yarar var. Bergson, akıp giden filmin hareketini düzene koyan şeyin bilinç olduğunu söylemişti. Burada iki şey birbirine karıştırılmıştır. İlki, filmin akıp gidişi, diğeri de bilincin onu algılayışı. Varoluşsal bakımdan film bilince bağlı değildir. O, kendi kendinde akıp gider. Başka bir deyişle, varlığın varoluş kesitleri arka arkaya eklenir ve varlık var olur. Onun benim tarafımdan algılanmasında da esas belirleyici, bendeki algı ve tasarım içeriğidir. Biri diğeriyle uyuşur. Düz bir metalin/nesnenin cm çentiklerini kabul etmesi, onun, ölçü birimi ile uyuşması gibi bir şeydir. Elimize aldığımız 1 metre, metre olarak var değildir, ne kadarsa o kadar uzunlukta bir nesne olarak vardır. Ona ölçüyü ben yerleştirmekteyim. Onun doğasında olduğu için değil, benim tasarımlarımla uyuştuğu için! Nesne benim tasarımlarımla çelişmeyen bir varolandır. Metreyi niye akışkanlığa yerleştiremiyorum? Çünkü akışkan varolanla yerleştireceğim şeyin doğası örtüşecek

bir uygunluğa sahip değildir. Varlığın varoluşu, onun varoluşsal temelleriyle bağlantılıdır. Dolayısıyla “bir bardak şekerli su yapmak isteyince şekerin erimesini bekleme zarureti”⁷¹ olması, o varlığın süreyle, hayat hamlesiyle dolmasını beklemek değil, varolma dilimlerinin gerçekleşmesini beklemek demektir.

Zaman soruşturmalarında ve Bergson’da asıl sorun nasıl ortaya konmuştur?

Aslında sorun, zamanın varlığı ve yokluğu değil, zamanın fiziksel mi metafiziksel mi olduğu hususudur. Tunç’a göre Hegel zaman kavramını metafiziğe sokan filozoftur. Hegel’e göre mutlak hakikatin esas şartı oluş ve değişmedir. Fikirlerde de gelişme, oluş ve tekâmül vardır. Fakat Hegel’in zamanı Bergson’un zamanından çok farklıdır. Hegel’in oluş ve değişmeden kastettiği, olabildiğince belirli ve önceden takdir edilebilen bir oluşturmaktır. Oluş süreci kesin bir zorunluluk ve determinizme tabidir; burada hür ve yaratıcı bir zaman bulunmaz.⁷² Elbette oluş denince hareketi bir kenara bırakamayız. Hem yer değiştirme anlamındaki hareketi hem de süreç içeren olup bitmeyi ilişkilendirmek yahut açıklamak lazımdır. Aslında Bergson, başka açıdan bakınca görünüyor ki, Aristoteles’in “gerçek hareket”ini, yani maddenin formdan forma geçiş hareketini süre diye adlandırmıştır. Nasıl formdan forma geçiş metafiziksel hareketse ve görsel olarak kavranan kısmı da nesneler dünyasının fizik kısmına aitse, Bergson’daki zekâ-sezgi ayrımı da bunu yansıtmaktadır. Fizik dünyada büyük ölçekli hareketleri, yer değiştirmeleri, bizatihi olmakta olanı algılarız, -Bergson’un sözcükleriyle- zekâ ile biliriz. Ancak bu varolanların varoluşundaki kesintisizliğe de bu algılamayla birlikte, sezgisel yoldan vakıf oluruz.

⁷¹ Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 17.

⁷² Tunç, “*Bergson’un Felsefesi*”, s. XIII.

Bu, tıpkı Aristoteles'in "formdan forma geçiş hareketi"ne vakıf olmak gibidir.

Bergson'un zaman tasarımında geçmiş, şimdi ve gelecek nedir?

Geçmiş şimdide yaşar. Şayet bu olmasaydı, sadece anlık oluşlar olurdu ve süre ortadan kalkardı. Geçmişin biriktiği yer hafızadır. Geçmiş sürekli olarak kendi üzerine yığılır ve kendini korur. Geçmiş halde belirerek geleceği inşa eder. Süre tepeden yuvarlanan ve yuvarlandıkça büyüyen kartopu gibidir.⁷³ Zaten bizim dışımızdaki şeyler geçmiş zamanın izlerini taşımamaktadır. Geçen anların izlerini muhafaza eden süre, şuur için gerçek olan şeydir, burada artık aynı şartlardan bahsedilemez. Çünkü aynı zamanın iki defa tekrarlandığı asla görülmez.⁷⁴ Yani bilincin içeriğini oluşturan geçmiş zaman izlenimleri asla birbirinin aynısı olamaz. Bergson'a göre birbirine benzeyen iki derin ruh hali olmaz. Bu yüzden fizikçi aynı şartlar altında aynı nedenlerin aynı sonuçlara yol açacağını söyler. Oysa ruhsal olaylar böyle değildir.⁷⁵ Fizikçinin ele aldığı olaylar varlığın varoluş dilimlerinden öncekinin sonra gelene temel oluşturması ve sonrakinin de bu önceki üzerine bina olması; böylece varlığın varoluşunun bütünlüklü biçimde, hep aynı dizilenişle devam etmesidir. İnsanın iç dünyasında ise duyan, düşünen, kurgulayan bilincin imgeleri, bilincin dizmek istediği şekilde dizilir. Böylece oluşan tasarım her bilinçte olduğu gibi aynı bilincin farklı işlemlerinde de farklı ve kendine özgü olur. Bilinçte önceki imgeye sonrakini, dilediğimiz biçimi vererek eklemleriz. Bu, benim tasarım yetime bağlıdır. Varlık dünyasındaki eklemleniş ise "o varlık" olmaya bağlıdır. Varlığın, kendi doğasınca

⁷³ Gündoğan, *Bergson*, s. 84-85.

⁷⁴ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 182.

⁷⁵ a.g.e., s. 183.

varolmaktan başka seçeneği yoktur. Ama hepsinde asıl belirleyiciyi ve faili Bergson hayat hamlesi diye tanımlar.

Özetle söylemek gerekirse; süre hakiki ve kesintisiz bir mevcudiyet olarak kabul edilince geçmiş, şimdi ve geleceği ayrılmaz bir birlik olarak tanımlamaktan başka bir seçenek kalmaz. Bu da aslında Newton'un dile gelişidir. Newton gibi Bergson da zamanın varoluşunu soruşturmadan önce, onun doğasını soruşturmaya başlıyor. Süre, Bergson'un algılanan zamanının ardındaki asıl gerçekliktir. Başka bir deyişle süre mekânlaşınca algılanan zaman olmaktadır. Gün, gece, öğle, sabah vs. mekân parçalarına bağlı olarak da kesintili olmuş olur. Sürenin bizatihi kendisi ise kesintisizdir; her şeyde barınıp hayat hamlesi halinde açığa çıkar. Süre kiminde daha fazla hamle yapar, kiminde daha az! Newton'un "her şeyi saran ve kendinde akıp giden zaman"ı Bergson'da bu hamle ile "her şeyin içindeki hamle"dir. Newton'da olup biten her şey bu mutlak zamanın içinde gerçekleşir. Bergson'da olup bitenlerin faili hayat hamlesidir. Ama ikisi de kesintisizdir ve ikisi de mutlaktır. Newton'da zaman aşkın, Bergson'da hayat hamlesi içkindir. Bu açıdan bakınca, Bergson fizik formülleriyle uğraşmayan bir Newton gibi durmaktadır. Her şeyin içine yerleştirdiği bu itici güç, hayat hamlesi her varlıkta farklı bir oluşa neden olduğundan, onun, mekanizme karşı olmaktan başka seçeneği yoktur. Aslında her varlıktaki oluş halinin farklılığını Bergson böyle açıklamak zorundadır. O, mekanizmi mekâna ait saymakla da Newton'u onaylamış olmaktadır. Bu arada ifade edelim ki, Bergson hakikati gördü. Onun zekâyâ tahsis ettiği görünüm dizisi hakikatte olup bitenin oluş dizisidir ve bu da doğası gereği kesintili değil süreklidir. Aynı Bergson, ardından, sezgi, zekâ ve süre gibi kavramlarla, apaçık ortada olan şeyin üzerini örttü. Descartes varlık dünyasını keskin biçimde ikiye ayırmıştı, Bergson bu ikiye ayırma işlemini

zihinde yaptı. Zekâ ile sezginin, zihninin iki yetisinin bağlantısı koptu. Böylece o, hakikati görelî olarak bilinebilir hale getirdi. Sezgiye göre bilinen hakikat ile zekâyâ göre bilinen hakikat ayrıştı.

5. Heidegger

Heidegger varlığı soruştururken zaman ile varlık arasında apaçık ve zorunlu bir bağlantı kurar. Onun varlık yorumunda, zaman, varlığın niteliklerinden biri değildir. Varlık zamansal bir şeydir. Gerçi o, varlık ile nesneleri birbirinden ayırır. Nesneler ontik şeylerdir. Varlık ise ontolojiktir. Varlık, varlığın anlamı sorusuyla keşfedilebilir. Zaman işte bu anlamın anahtarıdır. Bu anahtar ilkönce Dasein'ı açacaktır.

Dasein'ın kendi varlığını anlamasını sağlayan yol zamansal, yani geçici olmaktır. Bu geçicilik geleneksel zaman gibi değil, önsel zaman ya da varoluşsal zamandır. Önsel ve varoluşçu zaman, varlıkları zaman içinde veya zaman ötesinde tutmaz; varlıkları kendi varoluşları içinde görünür kılar. Bu nedenle Heidegger zamanı varoluşsal, ontolojik ve geçici bir yapıda tanımlar. Aristotelesçi tanımla “önceye ve sonraya göre hareketin sayılması” olan zaman sağduyu verilerinin mükemmel şekilde formüle edilmiş bir ifadesidir. Hareketin ölçümü anlamındaki zaman Heidegger'e göre Dasein'ın günlük ilgiler dünyasındaki doğal ölçüm sistemidir. Bu durum ise zamanı halk zamanı, dünyasal zaman ya da gündelik zaman yapar.⁷⁶ Einstein'ın “zaman sadece içinde vuku bulan olaylar dolayısıyla vardır. Mutlak zaman yoktur” yargısını Aristoteles'in “zaman şudur ki, onun içinde olaylar vuku bulur” yargısıyla aynı gören

⁷⁶ A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Yayınevi, Bursa, 2000, s. 81.

Heidegger'e göre zamanın kendisi hareket olmadığı için, o herhangi bir şekilde hareketle ilişkili olmak zorundadır. Zaman ilkönce değişen varolanlarda ortaya çıkar.⁷⁷ Varolan var olmakla varolandır ama değişen varolan mutlak, sabit ve değişmez değil değişken ve dolayısıyla geçici varolandır.

Varlığın geçiciliği Antikçağ'ın zaman kuramı etkisiyle uzun süre unutuldu ve üstü örtüldü. Antikçağ zamanı ve zamansallığı varlıktan ayrı bir olgu olarak ele alıp inceler. Buna karşılık eğer varlık geçici bir anlayışla yorumlanırsa, zaman varlık için temel ilke olacaktır.⁷⁸ Felsefe varlık üzerine yapılan bir sorgulamadır ve felsefe varlıkla başlar. Bunun için, Heidegger'e göre, felsefe tüm nesne ve şeylerin kaynağı ve temeli olan varlıkla ilgilenir.⁷⁹ Bu da zamanı derinlemesine soruşturmakla işe başlamayı gerektirir. İlk defa Kant'ın -Antikçağ'ın zaman kuramı nedeniyle unutilan varlığın geçiciliği karşısında- zaman fenomenine eğildiğini, fakat zaman fenomeninin varlıkla olan temel ontolojik ilişkisini göremediğini söyleyen Heidegger şunu sorar: O halde zamanın bir "varlığı" vardır diyebilir miyiz? Eğer diyemezsek, o halde o bir vehim midir, yoksa her türlü olası varolandan "çok daha varolan" mıdır? Bu türden soruların izini sürecektir olan araştırmamız, daha önce hakikat ile varlık arasındaki rabitanın irdelenmesi sırasında karşımıza çıkan aynı "sınırlama" gelip çatacaktır.⁸⁰ Bir varolana onun temel niteliğini ödünç veren asıl varolan açığa çıkarılmadan, ödünç verilen bu temel nitelik anlaşılamaz. Zamansallık zaman nitelikli olma karakteristiğidir ve bu karakteristik zamanın mevcudiyetinden alıntıdır.

⁷⁷ Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, s. 109.

⁷⁸ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 80.

⁷⁹ A. Kadir Çüçen, "Heidegger ve Felsefe", *FLSF Dergisi*, 2006 Bahar, sayı: 1, s. 8.

⁸⁰ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. H. Kaan Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 445.

Dolayısıyla zamansallığın anlaşılması zamanın anlaşılmasına bağlıdır. Zaman ortaya konmalı ki zamansallık açıklığa kavuşsun! Anlamı açığa çıkarmaya davet eden soru “nedir”dir. “Nedir bu zaman?” sorusu sorulmadan yapılamaz. “Nedir”in peşinden gitmek zamana ulaştıracak bir yol tutup gitmektir. Yolların farklılığı temaşa edilenlerin ve hedefin farklılığı sonucunu doğurmuştur. Böylece zaman tanımlamaları da farklı olmuştur.

Aristoteles zamanı “bir-şey-için bakışsal ilgilenmeler sırasında görüldüğü şekliyle” tematize etmiştir. Buna göre zaman “sayılandır”, yani hareket eden saat göstergesinin (veya gölgenin) huzura gelişi esnasında dile getirilen ve ima edilmeye çalışılandır. Hareket edenin kendi hareketi içinde huzura getirilişi esnasında şöyle denilir: Şimdi burada, şimdi burada vs. Saat kullanımı sırasında “görülen” bu dünya zamanı minvaline biz şimdiler-zamanı diyoruz.⁸¹ Gerçekten de saatin ölçtüğü varsayılan zamanda odak noktası şimdidir. Belli bir saatte buluşmaya karar vermiş olabiliriz. Bu, teorik ve genel bir karardır. Saat asıl bunun gereğini yapmak için vardır. Her saat okumamız şimdi merkezli bir okumadır. Genel olarak zamanı merak ettiğimizde de saatin ekranından şimdiyi okuruz. Lakin şimdi hem bizatihi şimdidir hem de şimdi olmaktan daha fazla bir şeydir. Gelecek, şimdiden bakınca gelecek olmuş olur. Geçmiş, şimdiye göre geçmiştir.

Heidegger tüm şimdiler zamanını kolay anlaşılır olarak değerlendirir. Lakin “şimdi”, “sonra”, “daha önce” gibisinden şeyleri “kolaylıkla anlıyor olmamız” ve “doğal biçimde” ifade etmemiz kendiliğinden anlaşılır bir şey midir? Örneğin “şimdi-şu anda” dediğimizde, bunun menşei nedir? Bunları dünya içindeki varolanlar, yani mevcut-olanlar içinde mi buluyoruz? Herhalde hayır. “Şimdi” dediğimizde, açıkça dile getirmesek de, hep “şimdi şunlar

⁸¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 447.

oluyor” demiş oluruz. Acaba neden? Çünkü “şimdi”, varolanların huzura getirilişlerini tefsir etmektedir de ondan! “Şimdi”, “sonra” ve “daha önce”nin tarihlendirilebilirlik yapısı, onların zamansallık kökünden gelme olarak bizzat zaman olduklarının bir delilidir. “Şimdi”, “sonra” ve “daha önce”nin tefsir edici dile getirilişi, en asli zaman belirlenimidir.⁸² Tabii Heidegger buradaki zamanı hemen “alelade” diye nitelendirecektir. Alelade zaman Dasein’ın tecrübe ettiği zamandır. Ona göre alelade zaman kavramının menşei, asli zamanın tesviye edilmesinde yatmaktadır. Alelade zaman kavramının gelişimi açısından ise tuhaf ikilem, öznellik-nesnellik ikilemi yaşanır.⁸³

Zaman bir geçiştir, onun durumları birbiriyle ilişki içinde ve önceki sonraki ilişkisiyle mevcut olur. Her önceki ve sonraki, bir şimdiden yola çıkarak belirlenebilir. Olup biten bir şey, onun şimdideki geçişi ve süresinin ne kadarlığı, saatle kesin olarak tespit edilebilir.⁸⁴ Elbette bütün bunlar, alelade zamanı anlatır. Alelade tefsire göre zamanın akışı geri döndürülmesi imkânsız bir peşpeşeliktir. Acaba zaman neden geri döndürülemezdir? Şimdiler dizisinin bir gün aksi yönde ilerlemesinin neden mümkün olamadığını sadece şimdiler dizisine bakarak anlamak mümkün değildir. Geri döndürmenin imkânsızlığı, kamusal zamanın zamansallıktan neşet etmesine dayanmaktadır. Onun husule gelişi, bitimine doğru ilerlemedir.⁸⁵ Alelade zaman yorumunun ana tezi, zamanın sonsuz olduğu fikridir. Bu fikre göre, zaman kesintisiz bir şimdiler dizisi olarak kendini gösterir. Söz konusu şimdi, aslında hem az önce hem de hemen şimdidir. Diziyi böyle oluşturunca, bu dizide bir başlangıç ve son bulamayız. Çünkü her bir son şimdi bir

⁸² a.g.e., s. 432-433.

⁸³ a.g.e., s. 429.

⁸⁴ Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, s. 110.

⁸⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 451.

başka şimdi olacak ve hemen-şimdi-değil haline gelecek, yani artık-şimdi-değil olan zaman olarak geçmişe ait olacaktır. Her bir yeni şimdi ise, az önce şimdi-değildi olarak, henüz-şimdi-değil olan zaman olarak ‘istikbale’ ait olacaktır. Bu nedenle de zaman her iki yönde sonsuz olacaktır. Zamanın bu tezi mevcut şimdiler akışına dayanır ve böylece şimdi fenomeni, tarihlendirilebilirlik, dünyasallık, uzayıp gitme bakımından örtülüp tanınmaz hale gelir.⁸⁶ Her sonra aslında hep “şundan sonra”dır. Her “daha önce, “şundan önce”dir. Her “şimdi”, “şimdi şu anda”dır. “Şimdi”, “daha önce” ve “sonra”nın kendiliğinden anlaşılır gibi görünen yapısına biz tarihlendirilebilirlik diyoruz. Böylesine bir tarihlendirilebilirliğe sahip olan şey nedir? O, neyin üzerine temellenmektedir? Peki bundan daha lüzumsuz bir soru sorulabilir mi? Çünkü “şimdi şu anda” dediğimizde, belirli bir zaman noktasına işaret ettiğimiz “malumdur.”⁸⁷ Bu zaman noktasını karakterize eden şey onun kesin şekilde belirlenebilirliğidir. İşte bu, onun tarihlendirilebilirliğidir. Zamansallık da şimdinin tarihlendirilebilirliği üzerine temellenir.

Şimdiler dizisi kesintisiz ve eksiksizdir. İstedığımız kadar şimdiyi “parçalarına” “ayırıp” onun içine nüfuz etmeye çalışalım, karşılaştığımız hep şimdidir. Herkes zamanın sürekliliğini, parçalarına ayrılmaz bir mevcut olanın ufku içinde görmektedir.⁸⁸ Zamanı sonsuz, yok olup giden, geri döndürülemez bir şimdiler dizisi olarak tarif eden alelade anlayış, düşkün Dasein’ın zamansallığından neşet etmektedir. Dolayısıyla alelade zaman tasavvuru doğal bir haklılığa sahiptir. Bu zamanın tefsiri hakiki zaman kavramı yorumu söz konusu olduğunda haklılığını kaybeder.⁸⁹

⁸⁶ a.g.e., s. 449.

⁸⁷ a.g.e., s. 431-432.

⁸⁸ a.g.e., s. 448.

⁸⁹ a.g.e., s. 451-452.

Hem şimdilerle hem varolanlarla karşılaştıldığını söyleyen Heidegger'e göre şimdilerin nesneler gibi mevcut oldukları açıkça ifade edilmemiş olsa da, ontolojik bakımdan onlar mevcut-olmaklık ufku içinde "görülürler." Şimdiler kaybolup gitmekte ve geçmişi oluşturmaktadır. Şimdilerin peş peşe dizilişi, şu veya bu şekilde mevcut olan şeyler olarak düşünülmektedir. Peşpeşeliğin kendisi de zaman içinde ilerlemektedir. Şimdilerin yok olup gidişi ve hep yeni şimdilerin gelişi, şimdi içinde başka şimdinin var olduğu düşüncesi, şimdiyi değişip durduğu halde hep var olan bir şey olarak görmeye yol açar.⁹⁰ Herkesin paylaştığı zaman işte bu şimdiler zamanıdır. Heidegger buna zamanın kamusallaşması adını verir. Ona göre her bir Dasein'in dile getirilmiş zamanı, dünya içinde varoluşunun zemini üzerinde kamusallaşarak yayılmaktadır. Zamanın kamusallaştırılıp yayılması daha sonra gelen ve ara sıra oluşan bir şey değildir. Herkes kendini kamusallaşan zamana göre ayarlar; böylece o, herkes için şöyle veya böyle biçimde mevcut olur. Bireyin zaman ilgisi keyfi veya entelektüel bir ilgi değildir. Zaman ile ilgilenme, hep zaman ile ilgilenme ufku içinde cereyan etmektedir. Biz bu ufku, astronomik veya takvimsel zaman hesabı olarak biliyoruz. Bu ufuk tesadüfen meydana gelmiş değildir. Onun ekzistansiyel-ontolojik zarureti, Dasein'in ihtimam göstermeklik olan temel konstitüsyonunda yatar.⁹¹ İhtimam göstermeklik ise fiilen varolmakta olan benliğin varlığıdır.⁹²

Heidegger'in varlığının baş aktörü Dasein'dir. Her ne kadar Heidegger tüm varoluşu açıklama iddiasıyla yola çıkmışsa da, aslında tüm zaman çözümlemeleri sadece Dasein'in anlaşılmasına ve açığa çıkarılmasına hizmet eder. Ona göre Dasein benim her ana mahsus varol-

⁹⁰ a.g.e., s. 448.

⁹¹ a.g.e., s. 435-436.

⁹² a.g.e., s. 445.

madır. Dasein hep kendi mümkün zamansal varlığının bir biçimi içinde vardır. Dasein zaman değildir, tersine zamansaldır.⁹³ İlgilenmelerimiz sırasında ışık ve ısı bağışlayan güneşin “el altında olmaklığı”ndan yararlanırız. Güneş, ilgilenmelerimiz sırasında tefsir ettiğimiz zamanı tarihlendirmedir. Bu tarihlendirmeden de en doğal zaman ölçüsü olan gün ortaya çıkmaktadır. Kendine zaman tanımak zorunda olan Dasein’in zamansallığı sonlu olduğu için onun günleri sayılıdır.⁹⁴ Dasein kendine zaman tanır, zamanı kaybeder. Dasein’in zamanı öncelikle dünya içinde karşılaştığı el altında olanlar ile ve mevcut olanlarda bulduğunu ifade eden Heidegger, Dasein’in tecrübe ettiği bu zamanı alelade zaman olarak adlandırır. Ona göre alelade zaman kavramının menşei, asli zamanın tesviye edilmesinde yatmaktadır. Alelade zaman kavramının gelişimi açısından ise tuhaf ikilem yaşanır. Acaba zaman öznel mi yoksa nesnel bir karakter mi taşır?⁹⁵

Mevcut olanların “içinde” hareket ettikleri veya hareketsiz bulundukları zaman “nesnel” değildir; eğer bununla dünya-içinde karşılaşılan varoluşların bizatihi mevcut oluşu ifade edilmek isteniyorsa. Fakat aynı şekilde zaman “öznel” de değildir; eğer bundan bir “özne” mevcut olma ve vücut bulma anlaşılıyorsa. Dünya zamanı her türlü olası nesneden daha “nesneldir”, çünkü dünya içindeki varolanların imkân koşulu olarak dünyanın açılmışlığıyla beraber hep zaten ekstatik-ufuksal olarak “nesneleştirilmektedir.” Bu sebeple dünya zamanı, Kant’ın görüşünün aksine ne fiziksel ne psişik olanda doğrudan mevcut bulunmaktadır. Çünkü “zaman” öncelikle kendini tam da gökyüzünde belli etmektedir, yani kendimizi ona göre yönlendirdiğimizde onu doğal olarak bulduğumuz yerde

⁹³ Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, s. 123.

⁹⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 438.

⁹⁵ a.g.e., s. 429.

tezahür etmektedir. Öyle ki, “zaman” çoğu kere bizatihi gökle dahi özdeşleştirilmektedir.⁹⁶ Zaman ne öznedede ne de nesnede mevcuttur. Her türlü özneliliğin ve nesneliliğin ne içinde ne dışındadır ne de onlardan önce vardır. Çünkü zaman, söz konusu “önce” oluşun bile imkân koşulunu oluşturmaktadır.⁹⁷

Dünyaya tevdi olunan Dasein zaman ile ilgilenmekte, hesap etmekte, planlamakta ve tedbir almaktadır. O hep önce, sonra, şimdi, daha önce derken ilgileniciliğini dile getirmektedir. “Sonra” dediğimizde, aslında ilgilenme kendini beklentilendirici biçimde dile getirmiş olmaktadır, “daha önce”yi muhafaza ederek ve “şimdi”yi huzura getirerek. Sonra ve daha önce, şimdiye nispetle birlikte anlaşılmaktadır.⁹⁸

Zaman problemini ele alırken, zamanın ölçülmesi ve ölçüm vasıtası olarak saat, saat kullanımı gibi olgular üzerinde durmak gerekir. Belirtildiği gibi, zaman kamusallaşır ve ilgilenme hedefi olur; herkes de kendini zaman göre yönlendirir. Tabii fizikçiler de zaman olmaksızın yasalarını formüle edemezler ve zamanı ölçerler.

Fizikçi için zaman ne olarak ortaya çıkar? Zamanın belirleyici içeriği/algılanışı, ölçme niteliğine sahip olmasıdır. Ne kadar uzun süre, ne zaman, ne zamandan ne zamana kadar? Bir saat zamanı gösterir. Bir saat fiziksel bir sistemdir; onda aynı zamansal durum dizileri bu fiziksel sistemin dış etki yoluyla değişime tabi olmadığı kabulü altında sürekli tekrarlanır. Tekrarlanma çevrimsel/daireseldir.⁹⁹ Zamanın ölçümü, zamanı vurgulu biçimde kamusallaştırıp yayınlamaktır. Artık bu yolla, bizim genel olarak “zaman” dediğimiz şey bilinir hale gelmektedir. İlgilenme

⁹⁶ a.g.e., s. 444.

⁹⁷ a.g.e., s. 445.

⁹⁸ a.g.e., s. 430.

⁹⁹ Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, s. 110.

esnasında her nesneye “kendi zamanı” tayin edilmektedir. Dünya içindeki her varolan gibi bunlar da zamana sahiptirler, çünkü onlar da esasen “zaman içinde” vardırırlar.¹⁰⁰ Zaman kamusallaşıp yayınlanınca ve dünyada varolmak hep ilgilenilen bir şey olunca, herkesin kendini zamana göre yönlendirdiği asıl tutum saat kullanımı olur.¹⁰¹ Bu bakımdan, saat kullanımı zamanın bir tür açığa çıkışıdır. Saatin göstergesi hareket eder, bilinç onu gözlemler ve “sayar.” Aristoteles de zamanı buna benzer biçimde tanımlar. “Zira şudur zaman: Önce ile sonranın ufku içinde karşılaşılan hareketin sayımı.”¹⁰² Aristoteles’in bu tanımını aldığı varoluşsal ufuktan bakınca, bu tanım, kendiliğinden anlaşılır ve sahici gelir. Bu surette belirginleşen zamanın menşei Aristoteles için mesele teşkil etmez. Onun zaman yorumu doğal zaman anlayışı istikametinde hareket eder. Zaman kavramıyla ilgili bütün irdelemeler, temelde Aristoteles’in zaman tanımına sadık kalmıştır.¹⁰³ Bu zaman anlayışında da, belirtildiği gibi, ölçme esastır. Ölçüm ontik bakımdan yapılan bir işlemdir. Ölçülen zaman şimdiler zamanıdır. Varlığa temelindeki zaman ölçülebilirlikle karakterize olmaz. Heidegger’e göre zaman ölçümünün ekzistansiyel-ontolojik bakımdan özü, tarihlendirilen “zamanın” mekân mesafeleri ile bir mekânsal nesnenin yer değişiminden hareketle sayısal olarak belirlenmesi değildir. Zira ontolojik bakımdan asıl önemli olan, ölçümü mümkün kılan huzura getiriştir. Mekânsal olarak mevcut olandan hareketle yapılan bir tarihlendirme, zamanın mekânsallaştırılması demek değildir. Çünkü mekânsallaştırma zannedilen bu işlem mevcut olan varolanın kendi

¹⁰⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 444.

¹⁰¹ a.g.e., s. 446.

¹⁰² Aristoteles, *Fizik* 4 II, 219 b 1.

¹⁰³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 446.

mevcutluğu içinde şimdi huzura gelişinden ibarettir aslında.¹⁰⁴

Bilinçle temas etme vakıası anlamına gelen “huzura gelme/getirme”, ölçmenin koşulu ve temelidir. Ölçülen şey ölçecek zihninin elinin altında olmalı ki, ölçme aracı ile o şey doğrudan ilişkilendirebilsin! “Ölçüm, mevcut olan mesafe içinde mevcut olan ölçeğin huzura getirilmesi suretiyle zamansal olarak tesis edilmiş olmaktadır. Ölçek idesi içinde yatan değişmezlik anlayışı, onun herkes için ve her zaman sürekli olarak mevcut olduğunu söylemeye çalışır.”¹⁰⁵ Saat göstergelerini huzura getirici biçimde takip etmek aslında saymaktır. Söz konusu huzura getiriş, beklentilendirici muhafaza ediş birliği içinde kendini huzule getirmektedir. Daha önceyi huzura getirici biçimde muhafaza etmek şu demektir: Şimdi-diyerek öncenin ufkuna, yani artık-şimdi-değile açık olmak. Sonrayı huzura getirici beklentilendirme: Şimdi-diyerek daha ileride olanın ufkuna, yani henüz-şimdi-değil’e açık olmak. İşte zaman, kendini bu türden huzura getirişlerde gösterene denir.¹⁰⁶ Lakin bu yargılara göre, bilfiil dökülüp saçılan, mevcudiyetine doğrudan tanıklık edebileceğimiz zaman gibisinden bir varolandan söz edemiyoruz. Zaman, bilinçte mevcut olan, bilincin nesnesiyle temas etmesinden ve bu temasın çağrıştırdığı öncelik ve sonralık tasarımıyla oluşan bir bütünlük olmuş oluyor.

Saate bakmak zamanı okumak mıdır?

Saatin her defasında gösterdiği ilk belirleme, şimdiki zamanda akan zamanın ne kadarlığı, ne kadar uzun olduğu değildir; şimdinin bir defalık sabitleştirilmesidir. Saate baktığımda söylediğim şey, “şimdi saat 9.00, olay 30 da-

¹⁰⁴ a.g.e., s. 443.

¹⁰⁵ a.g.e., s. 442.

¹⁰⁶ a.g.e., s. 446.

kikadan beri olmakta.”¹⁰⁷ Tabii böyle söylemekle, olayın temelde şu anda olmakta olduğunu dile getirmiş oluyoruz. Öncesi, yani geçmiş olan 30 dakika nesne dünyasında herhangi bir karşılığa sahip değildir. Ama olay halen oluyorsa, bu demektir ki şimdide oluyor olması bir gerçekliktir ve bunun nesne/olan dünyasında bilfiil karşılığı vardır. Böyle söylemekle zamanı okumuş olmuyoruz. “Saate bakmak sadece şu demek değildir herhalde: El altındaki gercin geçirdiği değişimleri izlemek ve kolların konumlarını gözetlemek. Saati kullanırken saat kaç dediğimizde, ister açık olsun ister değil, aslında şunu demiş oluruz: Şimdi saat, şimdi şunu yapma zamanı.”¹⁰⁸ Zamanı okumak, saate bakarak göstergeleri sayısallaştırmak değildir. Saate bakmakla zamanı okumuş, yani yapmamız gerekeni yapmaya başlayıp başlamayacağıma dair bir karar nedeni oluşturmuş, belki buna dair bir işaret almış, belki bilfiil eyleme geçme noktasını belirlemiş oluruz. “Saat bize şimdiyi gösterir; fakat hiçbir saat geleceği ve geçmiş zamanı göstermez... Eğer ben saatle bir olayın gelecekteki hâsıl oluşunu belirleseydim, geleceği düşünmezdim.”¹⁰⁹ Saat geleceğin veya geçmişin mevcudiyetine dair dolaylı bir kanıt; gelecek ve geçmiş tasarımına açılan bir kapıdır. Ama onun bilfiil işareti, onun sayısallaşmış telaffuzu geçmişe yahut geleceğe ilişkin değildir.

Saat, içinde herhangi bir şimdi noktasının sabitleştirilebildiği bir şeydir; orada iki farklı zaman noktasından biri önceki, diğeri sonrakidir. Saatle zamanın şimdi noktası asla diğerkinden önce görülmez. Şimdi noktası şimdi olarak bir sonrakinin öncesi, bir öncekinin sonrasıdır. Bu zaman hep aynı biçimli ve eş türdendir; böyle kurulduğu

¹⁰⁷ Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, s. 110.

¹⁰⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 441.

¹⁰⁹ Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, s. 121.

takdirde ölçülebilir olur.¹¹⁰ Lakin bunların hepsi, özellikle zamanın ölçülmesi sorunu güneşin gökyüzündeki hareketiyle bağlantılıdır. Bu hareketlerin belli dönüm noktalarını birim kabul edip farklı düzeylerde oluşturulan ve aralarında sabit ilişkiler de kurulan ölçme sistemi, tarihlendirme için adlandırıcı dayanak işlevi görür. Heidegger'e göre, yapılan tarihlendirme güneş hareketinden yola çıkılarak gerçekleştirilir. Bu tarihlendirme aynı gök kubbe altında hep beraber varolan herkes için her zaman ve aynı suretle icra edilebilecek bir şey haline gelir. Herkesin kendi zamanını dile getirebildiği kamusal tarihlendirmeye, herkes aynı zamanda hesap da edebilmekte, kamusal olarak kullanıma açık bir ölçüden yararlanmaktadır. Bu da zaman ölçüsünü, yani saati gerektirmektedir.¹¹¹

Heidegger bu anlamda zamanın ve zaman ölçümünün kamusalılığından söz ederken, aslında bir noktayı aydınlatmayı unutmuş gibi görünmektedir: Kamusalılıktan kastedilen nedir? Varoluşsal bir gerçekliği olmayan bir kabul sisteminin herkese, yani belli kabullerde bir ölçüde uzlaşmış bir görüntü veren kamu dediğimiz kitleye mal olması mı yoksa bilfiil varolan bir gerçekliğin varoluşunun onaylanması mı? Kamusal olan şey zamanın veya zaman diye adlandırılan şeyin doğası mı, yoksa bu doğaya dayanılarak oluşturulan ve kabul edilen belli bir dizileme sistemi mi? Yukarıda ifade edildiği gibi, herkesin kendi zamanını hesap edebilmesini Heidegger zamanın kamusalılığına bağlar. Hesap edebilme durumu hesap edememe seçeneğinin varlığını da kanıtlar. Şimdi hesap edilebiliyorsa, hesap edilemeyen bir aşama var olmuş olmalıdır. O durumda da zaman kamusal olmamış demektir. Demek ki aslında varlığın doğası gereği varolan bir bileşenden değil, zihnin eseri olan yahut zihinde asıl anlamını bulan bir nitelik tahsi-

¹¹⁰ a.g.e., s. 110.

¹¹¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 438.

sinden söz etmiş oluyoruz. Niteliğin içeriği farklılaşınca zamansallık da varlığın anlaşılmasını değil tam tersine anlaşılmamasını sağlar. Varlığı kuran zamansallık, böylece aynı hızla varlığı alıp götürür!

Kamusallık herkesçe paylaşılabilirliktir. Paylaşılma-
zın yapılamayan ve herkesin paylaşmak zorunda olduğu
şeyler ise doğal olaylardır. Saatin temelinde de bu vardır.
“Zamansallık üzerine temellenmiş olan Dasein’ın fiili fırlatılmışlığı sayesinde zaten hep keşfedilmiş olan “doğal”
saat, çok daha ele yatkın saatlerin yapımını ve kullanımını
güdüler ve mümkün kılar. Öyle ki, bu yapay saatler, söz
konusu doğal saate göre ayarlanmak durumundadır.”¹¹²
Böylece hesap yapılabilir. Dasein fırlatılmış ve düşkün va-
rolandır ve dünya içinde varolabilme imkânının farkında-
dır. O, seçkin bir ilişkileniş gösterdiği şeyle hesap etmeye
başlar. Dasein fırlatılmış olduğu için gündüz ve gecenin
dönüşümüne teslim olmuş haldedir. Gündüz aydınlık ol-
duğundan, ona gerekli bakışı sağlamakta, gece ise bu im-
kânı ondan geri almaktadır. O, gün içindeki yapıp etme-
lerinden hareketle kendini anlamakta ve gündüz vaktini
kendi zamanı olarak tanımaktadır. İlgilendiğimiz “vakit”,
güneşin doğmasıyla tarihlendirilmektedir. Güneş doğdu-
ğunda şunu veya bunu yapma vaktidir.¹¹³ Güneş doğmakla
kalmaz, kayar gider. Bu esnada “işleri yapma vakti”ne göre
onları sıraya koyarız. Heidegger zamanın akıp gittiğini
vurguladığımızı, ama zamanın ortaya çıkışını vurgulama-
dığımızı söyler. Zamanın akıp gidişinden söz edildiğinde,
Dasein zaman ile ilgili olarak zannettiğinden çok daha
fazlasını, yani zamansallığını anlamış olur. Zamanın akıp
gittiği yargısı zamanın ele avuca sığmadığını, dolayısıyla
da onu elde tutma isteğini anlatır. Elimizden kayıp giden

¹¹² a.g.e., s. 439.

¹¹³ a.g.e., s. 437.

anlar hemen unutulur. Bu, beklentilendirici olarak anlamaktır.¹¹⁴

Dasein'in varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır. Dasein'in varlığını tesis eden de zamansallıktır. Varoluşun varlık bünyesi olarak tarihsellik de aslında zamansallıktır. Varolanlar "zaman içinde" karşımıza çıkmaktadır; ayrıca tarihin haricinde doğa olayları da zaman aracılığıyla belirlenir. Bundan başka Dasein "zamanla hesap eder" ve kendini ona göre yönlendirir.¹¹⁵ Bu, dünya içindeki varlık olmakla mümkün olur. Dünya içinde varlık aslında geçici ve tarihseldir. Başka bir söylemle, Dasein'in dünya içindeki varlığının olgusal yaşamı tarihsel ve zamansaldır. Bu nedenle zaman, Dasein'in geçiciliği açısından anlaşılmalı zorundadır. Zaman geçici ve zamansaldır deyince ne anlaşılmalı? Zaman varlığın içinde ya da dışında bir şey olmadığı için, zaman ancak varlığın kendi hakikatidir.¹¹⁶ Dasein'in penceresinden, onun varoluş ve yaşama sürecini sonra da sona erişini görürüz ve başka bir şey görmeyiz. Çünkü Dasein varım ve düşünüyorum diyorsa, onun varlığının son bulması her türden varolan algısını sona erdirecektir.

Geleneksel felsefenin yaptığı şekilde, zamana epistemolojik yaklaşım varlığı da zamanın kendisini de veremez. Zaman ancak ontolojik ve varoluşsal yaklaşımla kavranınca hakikatini verebilir. Zamansallık otantik ilginin anlamı olarak Dasein'in dünya içinde varlık olduğunu anlamasını sağlar. Zaman, dünyaya ilgi duyan varlık olan Dasein'in varlığını gerçek, sonlu ve geçici yapar. Kısacası zaman, varlığın ontolojik temelini ve kendi hakikatini anlamını görünür kılar.¹¹⁷ Varlık kendini zamanda çok değişik şekillerde açığa vurur. Çünkü varlık ancak ve sadece

¹¹⁴ a.g.e., s. 451.

¹¹⁵ a.g.e., s. 428.

¹¹⁶ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 81-82.

¹¹⁷ Çüçen, a.g.e., s. 86-87.

tarihsel olarak oluşmuş olanın ve tarihsel olarak eyleyenin yine tarihsel olarak gerçekleşebilen bilme durumu içinde, tarihsellikle incelenen ve anlaşılan bir şey olabilir. Varlık nedir sorusuna verilen cevap bu yüzden tekil ve tarihsel kalmak zorundadır. Felsefe ise sadece varlığın kendisini çok değişik şekillerde zamanda gösterdiğini saptamakla yetinebilir.¹¹⁸ Bu demektir ki, varlığın kendini gösteriş şeklinin içeriği üzerine konuşulamaz.

Dasein'ın günlerini yaşayıp durma şekli olan hergünkülük terimiyle aslında zamansallığın kastedildiğini ifade eden Heidegger, Dasein'ı belirli durum ve hallere göre sabitlemekle onun aslında kendi günlerini yaşadığını, bu günlerin zamansal bir dizi olarak uzayıp gittiğini gözden kaçırmamak gerektiğini öne sürer.¹¹⁹ Varolan (dasein) “tarih içinde yer aldığı” için “zamansal” değildir, aksine o, kendi varlığının temelinde zamansal olduğu için, tarihsel bir varoluşa sahip olmuş ve sahip olabilecektir.¹²⁰ Başka bir deyişle, zamansallık sonradan yapılan bir eklenti olarak değerlendirilemez.

Dasein'ın varlık belirlenimleri a priori olarak varlık bünyesi zemininde görülmelidir. Bu, dünya içinde varolmadır.¹²¹ “İçinde” ifadesiyle, bir mekân “içinde” belirli bir uzanıma sahip iki varolanın söz konusu mekân içindeki yerlerine izafeten birbiriyle olan varlık ilintisini anlıyoruz.¹²² Heidegger'in varlık ilintisi dediğine açıklık/mesafe de diyebiliriz. Dasein da varlık ilintisinin dışında olamaz. Ona göre zamansal olarak Dasein, kendi varlığı içinde ekstatik-ufuksal olduğu için fiilen ve sürekli olarak

¹¹⁸ Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, s. 181-182.

¹¹⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 394-395.

¹²⁰ a.g.e., s. 400.

¹²¹ a.g.e., s. 55.

¹²² a.g.e., s. 56.

işgal ettiği bir mekânı beraberinde taşıyabilmektedir.¹²³ “Belirli bir dünya içinde varolmak.” Dasein’in özüne ait bir şey olmakla birlikte,¹²⁴ Dasein’in ekzistansiyalitesinin asıl ontolojik temeli zamansallıktır. Dasein varlığının yapı bütünü ihtimam göstermeklik olarak birbirine eklemlenmiştir ve bu ancak zamansallıktan hareket ederek anlaşılabilir. Dasein’in ontolojik yapılarına ilişkin kavrayış, hergünlüğün, zamansallığın bir hali olduğunu ortaya koyar. Zamansallık şeffaf hale gelince, Dasein’in tarihsel olarak var olduğu da anlaşılır. Kendi varlığı içinde kendini söz konusu eden zamansal varlık olarak Dasein ihtimam gösterir ve “zaman ile” muhasebesini yapar. Dasein’in zamansallığı zaman muhasebesini oluşturur. Onun içinde tecrübe edilen “zaman” zamansallığın en yakın fenomenal veçhesidir. Ondan da hergünkü alelade zaman anlayışı neşet eder.¹²⁵

An nedir?

Sahih zamansallık içinde tutulan ve bu yüzden de sa-
hah huzur denilen şeye biz içinde-bulunulan-an diyoruz.
İçinde-bulunulan-an fenomenini esas olarak şimdiden ha-
reketle açıklamak mümkün değildir. Şimdi zamansal bir
fenomendir ve zaman-içindelik olarak zamana aittir.¹²⁶
“İçinde” bir şeylerin olduğu, yok olduğu veya mevcut
olduğu bir şimdidir bu. Sahih huzur demek olan için-
de-bulunulan-anı gayrisahih olandan ayırt etmek için bu
ikincisine huzura getirme diyeceğiz. Formel olarak an-
laşıldığında her huzur huzura getiricidir, fakat hepsi de
“içinde bulunulan-ana-dair” değildir. Huzura getirme ifa-
desini tek başına kullandığımızda, daima gayrisahih, için-
de-bulunulan-an olmayan, kararsızlık içinde olandan bah-

¹²³ a.g.e., s. 392.

¹²⁴ a.g.e., s. 13.

¹²⁵ a.g.e., s. 249.

¹²⁶ a.g.e., s.358.

sediyor olacağız.¹²⁷ Aslında Heidegger'in söz konusu ettiği zamansallık, bilinçte iz bırakan yaşanmış deneyim, varolmuş olanın algılanış kesitleridir. O, zaman denilen şeyin varoluşsal doğası üzerinde durmaz; zamanın yaşanmış şekillerini, bilincin olmuş ve olası tanıklıklarını inceler.

Heidegger genel bir vakıa olarak zamansallığı zikretmiş; ancak bu niteliğin farklı biçimleri üzerinde durmamıştır. Bunu incelemek lazımdır.

Zamansallık diye adlandırılan nitelik, olsa olsa varolma olgusunun ardışık kesitler halinde dizilenmesi olabilir. "Taş yerinde duruyor" cümlesinin yazıya dökülmüş hali de bilinçte vücut bulması da, kesitlerin/birimlerin dizilenmesinden ibarettir. Sorun, zamansallık biçimlerinin farklılığıdır. Her zamansallık, kendi dizilenişini oluşturduğu olgunun veya varlığın veya varoluşun karakteristiğini belirler. Aslında buradan şu da çıkar: Somut dizileniş, nesne türü varoluş yahut olgusal mevcudiyet ortamında söz konusudur. Soyut dizileniş ise bilinç, bilinç içeriği ve kültür ortamında gerçekleştirilebilir.

Dasein'ın gelip geçici varoluşuna dikkat çeken Heidegger'e göre bu gelip geçicilik gerçek Dasein'ın asıl ve biricik gelecek zamanından başka hiçbir şey değildir. Gelip geçicilik içinde Dasein kendi gelecek zamanında ve ayrıca o gelecekteki varlık içinde kendi geçmiş zamanına ve şimdisine rücu eder/döner. Dasein kendi en uzaktaki varlık imkânını kavrayınca kendisi zaman olur, zamanda değil. Bu şu anlama gelir: Zamanın temel fenomeni gelecektir.¹²⁸ Ekstatik-ufuksal zamansallık, kendini öncelikle istikbalden hareketle husule getirmektedir. Oysa alelade zaman anlayışı, zamanın temel fenomenini şimdi diye görmektedir. Bu şimdiden hareketle asıl zamansallığa ait feno-

¹²⁷ a.g.e., s. 359.

¹²⁸ Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, s. 118.

men olarak içinde bulunulan anı açığa çıkarmaya çalışmak ümitsiz bir girişimdir.¹²⁹

Dasein'ın mekânsal-zamansal belirlenmişliğinin, onun mekân ve zaman içinde mevcut olması olarak görülemeyeceğini ifade eden Heidegger, zamansallığı ihtimam göstermekliğin varlık anlamı olarak görür. Dasein'ın bünyesi ve varlık yolu sadece zamansallık zemini üzerinde mümkündür. Dasein'ın özgü mekânsallığı da zamansallıkta temelleniyor olmalıdır. Dolayısıyla mekân içinde mevcut olanlara dair empirik tasavvurların psişik serencamlar olarak zaman içinde cereyan ediyor olması ve böylelikle psişik olanın da dolaylı biçimde zaman içinde mevcut olması, bir görü formu olarak mekânın ontolojik yorumu olmayıp psişik olarak mevcut olanların zaman içinde cereyan eden akışlarının ontik tespitidir.¹³⁰ Bu bakımdan, zaman yahut mekân temaşa esnasında adeta duyumlara zorla eşlik eden formlar değildir. Kant ise onları zihinde kurgulanan ve duyumlara yapışan formlar olarak düşünür. Geleneksel felsefedeki zamanı, bilen öznenin transandantal içeriğine ait gören Heidegger'e göre Dasein bir birey veya geleneksel anlamda özne değildir. Çünkü "varlık zamanda olandır." Varlık orada bulunmaktır, yani dünya içinde olmaktır. Zaman varlığın veya Dasein'ın kendisini içinde bulduğu bir şey değildir, varlık zamandır.¹³¹

Peki varlık kavramı belirsizliğe karışıp kaybolmaz mı? Hayır. "Varlık hep bir varolanın varlığıdır."¹³² Dasein'ın şu veya bu şekilde davranış gösterebildiği ve bir şekilde her daim belirli bir davranış içinde bulunduğu varlığına varoluş diyoruz.¹³³ Dasein öteki var olanlar arasında yer

¹²⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 452.

¹³⁰ a.g.e., s. 390.

¹³¹ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 81.

¹³² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 9.

¹³³ a.g.e., s. 12.

alan bir varolan değildir sadece, Dasein'ın ontik olarak müstesna oluşu, onun bir varolan olarak kendi varlığını icra ederken bizatihi kendi varlığını mesele etmesinden kaynaklanır. Dasein öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi Dasein'a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açılır. Başka bir deyişle, bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, Dasein'ın bir varlık belirlenimidir. Dasein'ın ontik müstesnalığı, onun ontik olmasında yatar.¹³⁴ Varlık hakkındaki incelemeyi ontik, var olmanın anlamının ne olduğu üzerine olan incelemeyi ontolojik inceleme olarak tanımlayan¹³⁵ Heidegger'e göre, Dasein'ın ontik ve ontolojik önceliği vardır. Dasein'ın ontik önceliği varolanın varlığını belirleyen varoluştur. Dasein'ın ontolojik önceliği ise, Dasein gibi olmayan varlıkları anlamaktır.¹³⁶

Varlık Dasein'a kendini kendi varlığı içinde niçin açsın? Niye örtülerden sıyrılmış olsun? Varlık Dasein'a, başkasının varlığı içinde kendini açabilir miydi?

Varlık kendini Dasein'a kendi varoluşu içinde açabilir. Her varlık kendi varoluşuna sahiptir, her varlık kendi varoluşunun taşıyıcısıdır. Dasein ya da diğer varlık biçimleri “kendisi varolan”dır. Kendisi varolan kendini kendi varlığı içinde sergilediği gibi, ötekinin varoluşuna da yine kendi varoluşu içinde tanıklık eder. Varlık kılık değiştiremez. Kılık değiştiren, kendi gerçek varoluşunu değil başkasına aitmiş gibi görünen sahte varoluşunu sergilemiş olur. Lakin bu tam bilinçli bir eylemdir ve kötü niyetlilikle icra edilir. Varlık ise daha ilk başta bilinçlilikle tanımlanamaz. Ortada varlığın anlamını soruşturan Dasein'dan başka fail olmadığı için, varlık, kendisini soruşturmayan bilinçsiz varolana değil, niyetli yönelim sergileyen bilinç varlığı olarak Dasein'a kendini açabilir.

¹³⁴ a.g.e., s. 12.

¹³⁵ Çüçen, Heidegger'de Varlık ve Zaman, s. 24.

¹³⁶ Heidegger, Varlık ve Zaman, s. 14.

II. BÖLÜM

ZAMAN YARGILARININ

ELEŞTİRİSİ

ÖNCEKİ bölümde, felsefe tarihinde zaman problemini çözümleyen filozofların görüşlerinden bazılarını eleştiriye tabi tutmadan inceledik. Gerek bu düşünürlerin yargılarını gerekse bunların dışında kalan zamanla ilgili başka yargıları ele alıp tartışmakta yarar vardır. Filozof gerçeklik hakkında bütüncül görüşler vaaz eder. Filozof olmayıp da bu konuda görüş ortaya koyanların fikirleri de yok sayılamaz. Bu meyanda olmak üzere, ilk önce problemin ortaya konusu üzerinde durulması, sonra bu çerçevedeki soruların ve cevapların tartışılması uygun olur.

Zaman, onu araştırıp soruşturanlarca farklı şekillerde ele alınmaktadır; bunu biliyoruz. Bu ele alış biçimlerini nasıl özetleyebiliriz? Doğrusu bu, epeyce güçtür. Dikkati çeken şey, zamanın öncelikle ve yüzyıllar boyunca ontolojik gerçeklik olarak ele alınması vakıasıdır. Zamanın epistemolojik olarak soruşturulması da, ontolojinin epistemolojisi olmuştur. Bazı yaklaşımlar işlevi temele koydu. Bu bağlamda sosyoloji örneğin zamanı toplumsal bir uzlaşma biçimi olarak ele aldı, fizik ise zamanı tartışmadı. Fizik zamanı kesinlikle var olan gerçeklik, sayısal değer verilebilen bir şey olarak görüp ölçmeye koyuldu. Felsefede ise hepsini de içine alan bir zaman soruşturması gözlemlendi.

Zaman kavramı İlkçağ felsefesinde varlık dünyasının fizik tarafından incelenen kısmına ait görüldü ve bilfiil

varolan bir gerçeklik olarak kabul edildi. Bu bakış açısının neredeyse tüm felsefe tarihine, İlkçağ, Ortaçağ İslam ve Batı felsefeleriyle Yeniçağ felsefesine hâkim olduğunu söylemek yanlış olmaz. Yani Kant'a kadar gelen eğilimde, zamanın varlığı bir ön kabul olarak yerini almıştır. İlk defa Kant zamanı akıl kategorisi olarak tanımlamış, ancak bunu yapmakla da, nesne dünyasının bir gerçekliği olarak kabul edilen zamanı ait olduğu dünyadan, nesne dünyasından koparmıştır. Şayet zaman nesne dünyasının ayrılmaz bir bileşeni ise, Kant bilen akla en büyük kötülüğü yapmış olur. Öyle değil de, zaman gerçekten zihne ait bir şeyse, Kant bu sefer binlerce yıllık yanılgıdan insanlığı kurtarmış olur. Hangisi doğru olursa olsun, zamanın nesneyle bilfiil/reel ilişkisinin kopması neticesinde şu soru cevapsız kalmıştır: “Mademki zaman apriori bir kategori, akla/zihne ait bir şeydir, temaşasız kavramlar boş olduğuna göre, dış dünyada onun içini dolduracak bir şey olmalıdır ve bu durumda zaman kavramının temaşa içeriği ne olabilir?” Kant'ta bu sorunun cevabı yoktur. Eğer o bu soruya cevap arasaydı, ontoloji yapmak zorunda kalırdı. Bu ise Kant'ın tüm felsefi kurgusuna aykırı olurdu. Lakin ontoloji yapmaksızın da bu soruya nasıl cevap verilecek?

Zaman problemi çerçevesindeki her türlü ontolojik kabul temelden problemlidir. Bu kabullerden biri, an'ın mevcudiyeti üzerine temellenir. Buna göre zaman, yapısal bileşen olan anlardan meydana gelmiştir. Anlar bilfiil mevcut şeylerdir. Böyle söylene de, anların bilfiil varlığı kanıtlanabilmiş değildir. Belki, anları inşa eden de zihindir. Kant'ın iddia ettiği gibi her duyuma el koyan bir işgalci yahut her duyumu önce kendi içine alan bir kategori gibi olmasa da, zihin, kendi kurgusunu eşya dünyasına ihraç ediyor olamaz mı? An ontik olarak mevcut bir şey olsaydı, sayısız andan herhangi birinin ele geçirilebilmesi veya anlardan birinin herhangi bir yerde takılı kalmış bir şey

olarak görülebilmesi gerekirdi. Pekâlâ, eşya dünyasında zaman diye adlandırılan bir gerçekliğin bizatihi mevcut olması söz konusu olmayabilir de! Şunu ifade etmek lazım; özellikle an'ın bizatihi mevcudiyeti söz konusu olduğunda, varoluşa ait olanla bilince ait olan birbirine karışmış hale gelmektedir.

Varlık varolma haline sahip olmuştur veya sahip olmaktadır. Eğer o hiçliğe benzer bir şey olsaydı, “varolma”-yı kendinde taşıyamazdı. Hiçlik varolmanın olmayışı, var olamayış, varlık olamayıştır. Bu yüzden, varlığı tespit etmeye girişince, yokluktan yahut hiçlikten yola çıkılamaz. Varlık aynı zamanda kendini hiç olarak göstermez. Varlığın karşıtı yoktur. Var olmanın karşıtı var olmama olabilir, bu ise hiçliğe eşdeğer/özdeş değildir. Varlık var olma durumunu anlatır. Var olma durumunu taşıyarak kendini sergileyen şey varlıktır. Çok sayıda varolma durumundan, bu durumlar çokluğundan, genel bir kavram olarak “varlık”ı türetiriz.

Zamanın doğası/özü onun varoluşunun içinde aranmalıdır. Çünkü zaman derken, ondan, varolan bir şey olarak söz etmekteyiz. Zamanın varlık'ı ister türetilsin ister böyle bir kavram söz konusu olmasın, sonuçta varlık varolan bir şeyse, kendi başına ve kendisi için varolandır. Diğer yandan, genel kabul gereğince, varolanların zaman içinde varolmaktan başka bir mevcudiyet imkânı olmadığına göre, bu zaman denilen şeyin hem “her şeyi içine alması” hem de içine aldığı bu her şey için “aynı şekilde varolması” düşünülemez. Bir şey için varolmak, o şeyi var kılmak için ve onun varoluşuna bağlı olarak var olmaktır. Bir şey için varolan, uğruna var olunan şeyin hatırına ve tam da ona göre vardır. Zaman yahut mekân, varlığın varoluşu için mi vardır? Zamandan konuşalım; zaman varlığın varoluşunu bilfiil mevcut hale getirmek için, varlığın varoluşuna uygun ve onun hatırına ve ona göre varolan bir şeydir de-

nemez. O varsa, kendi başına ve kendisi için vardır yahut hiç yoktur. Şayet böyle değilse, var olduğunu söylediğimiz görünüm, var olduğunu anladığımızı düşündüğümüz varoluştan tamamen başka bir şeydir. Başka bir deyişle, bir şey için varolan, uğruna veya ona dayanarak varolduğu şeyin varlığını aşamaz ve onu kuşatamaz. Şayet zaman varsa, varlığı aşan bir şey olarak ve varlığın varoluşu bakımından vardır denemez. Bir şeyi aşmak, aştığı şeyi geride bırakmaktır. Aşılan aşanın gerisindedir. Zaman varlığı aşıyorsa, o takdirde zaman varlık uğruna var değildir, varlık zaman uğruna var demektir.

Hakikati arama sürecinde “gerçekten varolanın ne olduğu” ve “onun nasıl bilinebileceği” sorularıyla kendini gösteren iki eğilim kendini gösterir. Elias bu farklı ele alışı, yani ontolojik ve epistemolojik ele alışı “yapı ile ilintili” ve “deneyimle ilintili” zaman kavramları olarak tanımlar. Yapı ile ilintili olarak oluşan zaman kavramı, insanların farkında oldukları değişim dilimlerine göre oluşturulur. Deneyimle ilgili olanlar ise, bu değişim dilimlerinin insanlara algılanışı ve yaşanması sonucu geliştirilir.¹ Yapı yahut deneyim, özne yahut nesne gibi ayrımlar farklı kavramlar altında hep ortaya çıkar. İnsan ve doğa karşılaştırması da bu meyandadır. Zamanı açıklamak için insan ve doğa ikiliğinden de yola çıkılmaktadır. İnsan dünyasıyla doğa dünyasının varoluşsal bakımdan ayrılığını ortadan kaldırmaya çalışmak anlamlı değildir. Ontolojik ayrılık karşıtlık olmadığı gibi, iki apayrı mevcudiyet olarak da görülmemelidir. İki varoluşsal gerçeklik alanı arasındaki ilişki doğru belirlenmelidir. İnsan kendi dünyasını doğada kurar ve doğa da buna itiraz etmez. Diğer yandan bu süreçte zamanın mekândan çok da ayrı düşünülmediği görülür. Zaman denince mekân da işin içine sokulur.

Hakikat arayışında dikkati çeken ne oldu?

¹ Elias, *Zaman Üzerine*, s. 112.

Varlık üzerine düşünmeye, varlığı kuşatıcı kavram, ide yahut olgudan başlamak yerine, kavramlar/olgular bir kenara itilerek, onlar “nitelik” veya eklenti haline getirilerek, bilfiil varolanlardan soyutlanmış bir “kendinde şey” ile başlandı. Oysa kuşatıcı olandan da başlanabilir ve kuşatanın yahut kuşattığı düşünülen şeyin varlığı niçin kuşattığı; şayet apaçık ve çepeçevre saran bir şey değilse onun kuşatıcı olduğu sonucuna nasıl varıldığı da sorulabilirdi. Bu takdirde, varlığı tek başına değil varolanlar toplamı olarak ele almak gerekirdi. Varlığın etrafında barınıp aşılması gereken ve aşıldığında varlığın hakikatinin ele geçirilebileceği bir anahtarın mevcut olup olmaması, varolanın aslında varlığın ta kendisi olup olmadığı soruları cevaplanmalıydı. İşte burada öne çıkan kuşatıcı kavram zaman ve mekândır.

Varlığın zaman ve mekân içinde olduğu söylenir. Bu demektir ki, varlığın üzerindeki zaman ve mekân örtüsünü sıyrınca, varlık tüm özü ile salt varlık olarak açığa çıkacak... Tam karışıt olarak da, varlığı zaman ve mekândan çekip çıkarınca, saf özü ile zaman ve mekân önümüze serilecek... Ama bu örtü sıyrılamadı, varlık bu kuşatıcı çemberden çekip çıkarılamadı. Veya varlık zaman ve mekânın içinden çekilip alınamadı! Bu da bize şunu söylemektedir: Sorunu çözmek için bakışı değiştirmek lazımdır. Elbette soruna farklı açılardan bakanlar vardır. Hatta onların, zaman sorusunu büyük ölçüde açıkladıkları da görülebilir. Zaman konusunda bizim bakış açımıza yakın yargılar dile getirenler, oluş düzeninin neden zaman tasarımına dönüştüğünü çok derin biçimde ele almamışlardır.

Bazıları zamanın felsefe açısından farklı görüldüğünü öne sürmektedir. Bu açıdan bakıldığında, zaman kavramı, mekân kavramıyla birleştirilmiş olarak kendi başına var olan bir kavram gibidir. Dolayısıyla da zaman, tıpkı mekân gibi, kendi başına, öylece duran bir şeydir. Yalıtılmış apayrı bir sözcük, belki de tecrit edici bir tanımca destekle-

nip sağlamlaştırılarak, ayrı, tecrit edilmiş bir varoluşu göstermektedir. Onun peşinden gitmek de düşünürlerin görevidir artık.² Lakin bu tespitin filozoflarca/felsefelerce onaylanması pek mümkün değildir. Şayet zamanın kendi başına varolan görünümü olsaydı, tüm zaman yorumlarında bunun en azından ortak hareket noktası olması icap ederdi. Oysa filozofların bu soruna yaklaşımlarında müşterek temeller pek gözlemlenmez. Olsa olsa, olasılık olarak söyleyecek başka şey kalmadığı için aynı şeyleri söyleyen zihinlerden söz edebiliriz. Filozoflardan bir kısmı zamanı ve mekânı kip olarak aldılar. Varlık önce varolan, sonra da bu kipleri kendi etrafında bulan yahut edinen bir şeymiş gibi! Dolayısıyla zaman ve mekânla varlığın ilişkilendirilmesi hep problemlili oldu. Çünkü varlık denilen şey zaman ve mekân tasarımıyla bağımsız olarak mevcut olmadığına, hatta bunun dışında tasarlanamayacağına göre, ya Kant gibi zihindeki apriori kategori olacaktı ya da Newton gibi her şeyi kuşatan, güncel varoluşla doğrudan teması olmayan kendinde bir şey... Bir şey başka bir diğer şey olmaksızın var olmadığına, hatta tasarlanabilir olmadığına, o “diğer şey” bu “bir şey”in varoluşsal doğasına da ait değilse, bir şeyle/varolanla bir diğer şeyin ilişkisi ne olur? Şöyle açalım: Varolan, zaman olmaksızın var olamıyorsa ve hatta tasarlanamıyorsa, ancak zaman, varolanın doğasına ait bir şey de değilse, varolanla zamanın ilişkisi nasıl tanımlanabilir? Soru konusu durumu yok farz edemeyiz. O ilişkiyi nasıl açığa çıkarmak da lazımdır. İster Kantçı ister Newtoncu açıdan bakalım, bu ilişki metafiziksel karakterli, akılcı yoldan açıklanamaz bir şeydir.

Zaman eğer bir tasarımıysa, tasarıma temel oluşturan bir şeyin olması gerekir. İnsan zamanda ve mekânda yaşar. Tüm varolanların niteliksel ve niceliksel bir manzarası vardır. İnsanlar zamanda ve mekânda bir form ve içe-

² Elias, *Zaman Üzerine*, s. 160.

riğe sahiptir. Zamandaki içerik nitelik, ölçü, zihinsellik; mekândaki form da kütle, nicelik, maddedir.³ Zaman ile mekân karşılaştırılırken, mekân, üzerinde bir etkinlik icra edebildiğimiz için onun “gücümüz”ün ifadesi olduğu, zamanı ise etkileyemediğimiz için ve örneğin geri döndüremediğimiz için, onun güçsüzlüğümüzü anlattığı söylenir.⁴ Gerçekten de mekân elimizin altında gibi görünmektedir. Konumları değiştirebiliriz, yani mekânda değişiklik yapmak bizim elimizdedir. “Burada”yı “orada”, “orada”yı “burada” veya “şurada” yapabiliriz. Gerçi bu etki ve etkinliğin gerçekten mekân üzerindeki egemenlik anlamına gelip gelmediği tartışılabilir; ama üzerinde tasarruf yapabildiğimiz bir şeydir mekân. Geleneksel kabul açısından bakınca, gerçekten zaman, bizi sürükler, belki ezip geçer, bizi istemediğimiz noktalara, geleceğe, gelecekte yaşlanmış birey olmaya, yani oluşu bozuluşa sevk eder. Karşı duramayışımız dolayısıyla tekrarlanmaz ve geri getirilemez bir şey, bir akış olduğunu kabulleniriz. Önceyi sonra yapamayız. O, başka bir öncenin ardı sıra geçip gider ve kendisi sonra olur. Mekân ise önümde sabitçe durmaktadır. Bir gidiş olmadığı için geri getirme de söz konusu değildir. O, uzanabildiğim bir şeydir.

Zamanla ilgili şu “geri döndürülemez akış”ı sorgulayalım ve soruyu şöyle soralım: Gerçekten ortada geri döndürülemez olan şey nedir? Oluş geri dönüşsüzdür, bunu biliyoruz. O, olsa olsa bozuluşa gider. Olanın hiç olmamış olduğu duruma geri dönülemez/gidilemez. Olana eşlik eden zaman varsa, onun da geri döndürülememesi doğaldır. Bu takdirde iki tane akış kabullenmiş oluruz: Olmakta olanın/oluşun akışı, zamanın akışı. Olmakta olan -deyim yerindeyse- ortada dolaşmakta, zaman ise ortada görün-

³ C. Knuth Sperber, *Die Maske hinter Maske/ Das Geheimnis der Zeit*, Books on Demand, 2000, s. 21-22.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayınları, Bursa, 2007, s. 256.

memektedir. Eşlik edilen ortada duruyorsa eşlik edenin ortada olması icap eder. Yoksa, “iki farklı akış yoktur ve oluş dediğimiz şey zamanın kendini gösteriş şeklidir” denebilir mi?

“Olmuş olan”ın varolma kesiti olup bitmiş, o bilfiil gerçeklik kazanmıştır ve bu kesin bir şeydir. Olmuş olan, kendi olup bitmişliğiyle birlikte varoluşlar dizisi içindeki yerini almıştır ve bir daha, “sanki hiç olmamış gibi” olamaz. Söz konusu bu olmuş olan, henüz olmadan önce, olmuş olma hali onun için bir seçenektir. Fakat olmuş olduktan sonra önceki seçeneklerden biri bizatihi gerçeklik kazanmış, varolma durumu sabitlenmiştir. Oluş tersine çevrilse bile, örneğin bir insanın küçüklükten itibaren filme alınan yaşantısı kare kare geri döndürülse, yani tersten oynatılsa bile, bu, yeni bir oluş demek olur. Oluştaki kat edilen varoluş kareleri geride bırakılmış, oluşun kademeleri kesinleşmiştir ve hiçbir şey varolmuş olma kesinliğini onun elinden alamaz. Dolayısıyla aslında geri döndürülemeyen şey, varolmuş olma sürecidir. Buradan kısaca şu sonuç çıkar: Akan şey başka bir şey olduğuna göre, zamanın akan bir şey olduğu kanaati gözden geçirilmelidir.

Hangi temelden yola çıkarsa çıksın, zamanla ilgili yargıları şöyle özetlemek mümkündür: 1) Zaman varlık dünyasında bilfiil varolan bir şeydir ve hareketle bilinip algılanır yahut ölçülür. 2) Zamanın geçmiş ve geleceğe bölünmesi hiç de kabul edilebilir değildir; sadece şimdiki zaman vardır. 3) Zaman salt apriori kategoridir, zihindeki bir kategoridir ve tüm deneyimlere eşlik eder. 4) Zaman zekânın parçalı bildiği bir görünüşdür; gerçekte ise varlık dünyasında bir kesintisizlik, süre vardır. 5) Zaman arka arkaya geliş formudur. 6) Sabit, değişmez, mutlak bir zaman vardır. 7) Zaman görelidir.

Bir kavramı (örneğin zaman kavramını) sürekli kullanıyor olmak, onu hem yaşama dünyasının merkezine yer-

leştirmek hem de varoluş sürecinin tamamını onun ege-menliğine tahsis etmek, onun doğasını tanıyıp bildiğimizi göstermez. Bir kavramı sürekli kullanmak, bu kavramın her türlü kullanıma çok elverişli olması demek de olabilir. Onun bilfiil varolan bir şey, bir hakikat, hem de tüm nes-ne ve bilinç olguları üzerinde belirleyici etkiye sahip bir gerçeklik olarak görülmesi, bu kavramın kolay kavranan, dolayısıyla da açıklama gerektirmeyecek derecede apaçık bir olgu olduğu anlamına da gelmez. Şu karşımdaki ağaç veya çeşmeden akan su da “karşıdaki gerçeklik”tir. Ve on-lar da varlık dünyasında benimle bağlantılı veya bağlantı-sız, ama tanık olduğum bir rol icra ederler. Doğrudan veya dolaylı tanıklık da söz konusu olabilir. Varolan, tanık olu-nandır. Bazen varolanın doğrudan kendisine bazen dolaylı etkisine tanık oluruz. Bu tanıklığımız, tanık olduklarımızı bildiğimiz sonucuna götürebilir. Peki, zaman söz konusu olduğunda ne söylenebilir? Zamanın da bir etkisi olmalı, zamana da tanıklık edilebilmelidir; ama sorun şu ki, zaman adına, neye tanıklık edilir? Doğrudan ya da dolaylı da olsa, tanık olduğumuz her ne ise, o acaba zaman denilen olgu/gerçeklik midir? Burada bir deneyimci gibi konuşuyoruz. Zira deneyimin kökten yokluğu veya asılsızlığı iddia edile-mez. Deneyime dayalı tanıklık bu yönüyle varlığın varoluşunun bilinmesine açılan ilk kapı gibidir.

Zamanı fenomenolojik çözümlemeyle, yani kendini gösteriş biçimleri açısından incelemekle, onun doğasını açığa çıkarmak pek mümkün görünmüyor. Zamana ilişkin yahut doğrudan zamanla ilişkili olduğu düşünülen feno-menler gerçekte zamanın belirsizliğinin nedenini oluşturu-yor. Örneğin saat ve güneş zamanı... Bazı filozoflarda rastladığımız alelade zaman, güncel zaman, zekânın keş-fettiği zaman gibi kavramlar şunu gösteriyor: Zaman fe-nomenleri, kendi varoluşları bakımından, bilinçteki zaman kavramı ve tasarımından başka ve farklı bir veçhe taşımak-

tadır. Yani zaman fenomenleri arasında saydıklarımızın hiçbirini zamanın kendini gösteriş biçimleri sayılamıyor ve dolayısıyla o olgularda kendini gösterenin zaman olduğu da söylenemiyor. Fenomenolojik analizde, özü keşfe çıkarırken hareket noktamız yine fenomenin kendisi, varış noktamız da yine fenomenin kendisindeki örtük hakikattir. Oysa zaman fenomenlerinden yola çıkınca, daha ilk adımda, bu fenomenlerin fenomenal varoluşundan tamamen başka bir mecraya sürüklenmekteyiz. Orada da zaman ve zamanın ipuçları hiç bulunmuyor.

Zaman kavramının zihinsel düzeyde mevcudiyeti, yani içeriği boş değildir. Gerçeklikle bağlantısı ne olursa olsun, onun bir neliği (zihindeki karşılığı) vardır. Bu nelik belki zihnin kendi keyfi kurgusudur, belki nesne dünyasından yapılan bir alıntıdır. Ancak sorun, bu “nelik”in “gerçeklik”i (dış dünyadaki bizatihi mevcudiyeti) var gibi görünmesine rağmen fiziksel dünyada onun bilfiil karşılığını ortaya koyamamaktadır. Zamanın bilfiil var olup olmadığı sorusunu gerçeklik dünyasından alıntı yaparak cevaplama çabaları sonuçsuz kalıyor. Zaman kavramı, diğer nesne kavramları gibi değildir. Nesne veya tür/cins kavramları dış gerçekliğin alıntısının özeti olarak oluşturulur. Onlara da bir imge tahsis ederiz. Zaman kavramı ise bu anlamda bir özet, yani nesne dünyasındaki ilgili olgudan türetilen bir tasarım, yapılan bir alıntı değildir. Ona hiçbir imge karşılık getirilemez. Örneğin zaman kavramının görsel imgesi olarak saati tasarlamış olalım... Bu tasarım dış dünyadaki bir nesnenin zihindeki fotoğrafsı kaydı olur, zamanın değil! Zamanın neliği, bize kavramın çağrıştırdığından tamamen başka bir “nelik”tir ve bu da kurgusal bir şeydir. Augustinus’u yanılgıya sürükleyen de galiba buydu.

Zamanın öznel veya nesnel gerçekliği derken, ona -farklı nitelikli de olsa- gerçeklik payesi vermiş olmaktayız. Oysa Augustinus öznel de olsa onun bir gerçekliğinin olmadığı-

na ilk başta zımnen işaret etmekteydi. Sonra o da tarihsel yanlışlığa yenik düştü. Bir şeyin öznel gerçekliği ne anlama gelir? Onun bende benim için ve bana göre bir “nelik”le var olduğu, benim tarafımdan bilinebileceği veya zihinsel bir ide olarak gerçekten mevcut olduğu... Ancak Augustinus “biri sorunca artık bilemiyorum” demekle, gerçekte zamanın zihinsel varlığına ilişkin kuşkusunu da belirtmiş ve açığa vurmuş olmaktadır. Şayet zamanın öznel gerçekliği olsaydı, “bana göre ve bendeki varoluşu bakımından şudur” demek gerekirdi. O takdirde, yani zamanın öznel gerçekliği bile derin bir kuşku içerdiğine göre, herkeste var olan ve aynı rolü -varolanı içine alma rolünü- üstlenen şey hayli hayli kuşku doludur. Öyleyse zaman bir yanlış olmaktadır. Peki, bu durumda “zaman yanlışlığı”nın anlamı nedir? Bu noktada ya tüm insanlarda müşterek bir şeyin varolmasını onun varoluşunun kanıtı olarak göreceğiz -ki bu asla temellendirilemez- ya da onun aslında başka bir şey veya bu başka şeyden türetilen bir şey olduğunu kabul edip o başka şeyi arayacağız, yani zamanın metafiziğini...

Zaman gerçekten var mıdır?

Aslında bu soru, Aristoteles hariç, çoğu kez net olarak sorulmadı. Bunu önceki sayfalarda ifade ettik. Soruna temas edenler hemen onun doğasını açıklamaya giriştiler.

Varlık algısında yahut dilsel ifadede zaman hep işin içindedir. Belki de zamanın varolduğu varsayımının temelini oluşturan, budur. Zamanın doğasını açıklama girişimlerinde neler öne sürüldü? Newton’da nesnel gerçeklik olan zaman, Kant’ta bilme sürecine eşlik eden a priori kategori oldu. Böylece zaman Kant’ta “öznedeki zihinsel gerçeklik” haline geldi. Bu demektir ki, Kant’ta zaman bir kurgu değil, epistemolojinin temelindeki ontolojik mevcudiyettir ve bilfiil duyum alma yetisinde kategorik olarak mevcuttur. Lakin oraya nereden geldiği belli değildir. Aslında burada da yine ontolojik bakış ve kabul vardır. Röla-

tivite teorisi ise bu algılanan şeyin doğasını, mutlak olup olmadığını soruşturdu. Buraya kadar sözü edilen algılama zamanın kendisini, zamanın bizatihi gerçekliğini hedefledi. McTaggart ise gerçeklik ve varlık terimlerinin özdeş olduğunu, zamanın gerçek olmadığını iddia etti. Bunu kanıtlamak için de zamansallığın ve zamanda var olduğu söylenen şeylerin, örneğin önce ve sonranın, değişimin çelişkililiğini öne sürdü. Kipli ve kipsiz zamandan söz etti. O, zamanın gerçek olmayışını öne sürse de, zamanı “bilfiil varolan bir gerçeklik” olarak kabul etmeyi çağrıştıran kavramlarla konuşmayı sürdürdü.⁵ Daha önemlisi, zamanın gerçek olmayışı söz konusu ise, gerçek olanın ne olduğu sorusu cevaplanmalıydı. Ama bu cevabı onda bulamıyoruz.

1. Zaman sorununun kapsamı

Zaman problemini çözmeye çalışırken ne söylenirse söylensin, zaman sorunu varolanın doğasını kavramaya giden yol, varlığın bilinmesine açılan kapıdır. Zaman hem ontolojik hem de epistemolojik bir nitelik/içerik taşımaktadır. Aynı şey, mekân ve hatta bilinç için de geçerlidir. Zamanı ister bilfiil varolan nesnel bir şey, isterse öznel bir kategori kabul edelim; zaman anahtar olma konumunu daima sürdürür.

Şayet bazı sorunlar gibi zaman sorunu da tek yönlü bir soruşturmayla ve bakış açısıyla çözülebilseydi, şimdiye kadar problem durumunu sürdürmezdi. Sorun ve çözümü de kolayca kavranabilirdi. Lakin zaman sorununun kapsamı geniş olduğu gibi, unsurları da çok ve çeşitlidir. Bunlar bazen karşıt şeyler de olabilir; örneğin bilinç ve

⁵ McTaggart'ın fikirleri ile ilgili olarak şu makaleye bakılabilir: John Ellis McTaggart, “Zamanın Gerçekdışılığı”, Çeviren: Nil Şimşek, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sayı: 17, İstanbul, 2010.

varlık... Gerçekten de zaman sorunu bilinç ve varlık söz konusu edilmeden çözümlenemez. Filozoflar genellikle ikisi arasında uyumluluk gözeten fikirler öne sürdüler. Bilinç ve varlık bu bağlamda uzlaşmış gibi görünse de, ikilik ve karşı karşıya oluş ortadan kalkmış değildir. Zaman konusundaki kafa karışıklığının nedenlerinden bir diğeri de, onu algıladığımızı düşünmekle birlikte, algıladığımız şeyin tek biçimli olmayışıdır. Örneğin algıladığımızı düşündüğümüz zaman bazen hızlı bazen yavaş geçen bir şey olur. Bu ise zaman tasarımı ile çelişir. Yani bir karmaşıklık ortaya çıkar ve bu da doğal gibi görünür. Bir yandan algıya dayalı olarak hızlı veya yavaş geçen zaman, diğer yandan sabit akan zaman düşüncesi! Zamanın ipuçlarını algılamak, onun yavaş veya hızlı olmadığını, sabit hızla akması gerektiğini düşünürüz. “Gerçekten bu zaman nasıl bir şeydir?” diye sorduran da budur. Öznel algı ve duygusal durum ile nesnel doğa düzeni algısı ve nesnel doğa düzeni düşüncesi bu noktada birbirine karışır. Dünya düzenini kavrarken, orada gerçekleşen büyük olayları, dönüm noktalarını da algılarız. Yani her şey olup bitmektedir. Güneş hiç sapma olmadan hareketine devam etmekte, doğmakta ve batmaktadır. Bu, düzenli/periyojik bir harekettir. Onu asıl kıstas olarak alırız. Çünkü güvenilir, sabit ve değişmez bir dayanak noktasıdır. Bu durumda güneş hareketi her hareketi gölgesine alan büyük bir şemsiye gibidir. Bitki büyür, güneş hareket eder. Yürürüz, otururuz, yatarız, güneş yine hareket eder. Bütün bunlara dayanarak güneşle zamanı özdeşleştirir, zamanı bizatihi varolan bir şey olarak düşünürüz. Bununla ise sorun çözülmek bir yana, büsbütün karmaşık bir hal alır.

Varolan, bir doğaya sahip olarak varoluştadır. Varolmanın içeriği, bir şekilde, bir özellikte var olmaktır. Nedir bu içerik? Sorunun çözümü ve bilinmezliğin giderilmesi için bunun açığa çıkarılması gerekir. Varolan, kendinde ve ken-

disi olarak mı, başka görünüm altında mı mevcuttur? Bir diğer seçenek ve soru ise şudur: Şayet varolanın bizatihi gerçek olduğu ortaya konamazsa, o takdirde onu, türetilen bir kurgu olarak görmek gerekecektir. Kurgu kurgulayanı gerektirir. Bu da, onu söz konusu eden insandır. İnsan örneğin zamanın kurgu olmadığını, bizatihi varolan bir şey olduğunu da düşünebilir. Hatta kendi gerçekliğini de ona bağlayabilir. Elbette kuşku da duyabilir. İşte, zamanın bir sorun oluşturduğu nokta budur. Kurgunun reel bir şey olduğunu zannedip o reel şeyi aramaya başlar da bulamazsak “o halde gerçekten varolan nedir?” sorusunu zaman bağlamında sorarız. Zira bir varolanın kendisi hakkında kendilik niteliği bakımından onaylanması, onun bizatihi kendiliğinin başka bir nitelik olabileceğini düşündürür. Zaman kendi karakteristiğinin dışında, başka bir şey karakterli de olabilir. O takdirde zaman aslında zaman değil de başka bir şey demektir; bu durumda o, başka bir şeyin görünüm niteliğidir ve onun kendilik niteliği yoktur.

Zamanın ne olduğu, hakikat olup olmadığı bir yana, onu her şeye şamil kılıyoruz ve bundan kesin şekilde emin olmaktayız. Oysa, belirtildiği gibi, önümüze apaçık serilmiş bir zaman gerçekliği bulamıyoruz. O, akıyor, ellerimizle tutamıyoruz; algılarımıza göre gelip geçiyor, ama neyin geçtiğini düşününce, geçen şeyin zaman olduğuna dair kanıt da elde edemiyoruz. Hal böyle olunca her şey sır perdesine bürünüyor. Öyle ya, zaman geçmiştir, ömür de tükenmiştir. Geçen, bizim zamanımızdır. İlk planda olup biteni böyle anlamlandırırız. Aslında geçtiğini söylediğimiz şey, geride bıraktığımız deneyimlerimiz ve yıpranan hücrelerimizdir. O halde zaman nerede? Zaman buysa, onların ne olduğu belli; onlar zaman değil! Augustinus’un teolojik bağlamda sorduğunu biz varoluşsal anlamda soruyoruz: Öyleyse zaman nedir? Önceleri her yer, geçmiş, şimdi, gelecek aydınlanmışken veya aydınlanırken, zama-

nı bilfiil temaşa etmek istediğimizde birdenbire sisli bir görüntü ve tasarım haline geliyor.

Eğer zamanı apaçık halde, bir eşya gibi karşımızda bulabilseydik, bir eşyaya dokunur gibi ona dokunabilseydik, mevcut algı ve bilgimiz bize yeterli gelecek, algılarımızla onun sır perdesinin aralandığına kanaat getirip kılı kırk yarmaya gerek duymayacaktık. Örneğin fizikçilerin “ölçülen şey vardır” yargısına sığınıp “mademki ölçüyoruz ve ölçtüğümüz şeyi açıkça temaşa ediyoruz, o halde zaman da budur” diyecektik. Fakat saat denilen mekanizmayla zamanı ölçtüğümüzü var saysak bile, ölçülen şey ortada yoktur. Ortada olan ve ölçümü yapılmış görünen şey de zaman diye tasvir edilen şeyden başka bir şeydir. Diğer yandan, zamanın olgusal görünümü kadar zaman kavrayışlarını da birbiriyle karşılaştırdığımızda, karmaşık bir tasvir tablosu ortaya çıkıyor. Augustinus oraya buraya koştururcasına zamanı arıyor, Aristoteles de olmazsa olmaz görmekle beraber ne ve nasıl olduğunu apaçık ortaya koyamıyor. Karışık bir yargıya sahip! Kant “apriori kategori” dese de, bunun dış dünyayla hiç çelişmeden nasıl örtüştüğünü açıklayamıyor. Adeta özne dış dünyaya zaman örtüsü örtmüş gibi! Üstelik bu bahsi Kant çok hızlı geçiyor. Oysa dış dünyada bu kategorilere denk düşen şeyin ne olduğu sorusu cevaplanmalıydı.

Bilinç, nesne dünyasından alınan görüntüleri, duyumlamaya eşlik eden zaman ve mekân kategorilerini kullanarak ilişkilendirir ve konumlandırır. Görünümlerin ayrılmaz bileşeni zamansallık ve mekânsallıktır. Onlar bu konumlama ve ilişkilendirme kıstaslarıyla tanımlanmaktadır. Zamansal ve mekânsal bağlantı, görünümleri kayıp vukufiyetler olmaktan kurtarır. Zaman ve mekân öne sürüldüğü gibi duyumlamaya eşlik mi etmektedir, yoksa onlar duyumla birlikte alınan uyarımlar mıdır, işte bu noktada zaman ve mekânın tartışmalı karakteri kendini

gösterir. En azından biliyoruz ki, bilinç zaman ve mekân marifetiyle “konumladığı” için, bunların duyumlamaya eşlik ettiğini söylemek daha kolay! Zaman ve mekân ister tüm duyum alımlarına eşlik etsin isterse duyumların, dolayısıyla varlık dünyasının bileşeni olarak duyumla birlikte alınsın, her hal ve şart altında, onlar “kuşatıcı” diye adlandırılacaktır. Çünkü iki seçenekte de el altındadır ve vardır. Bu nedenle, iki karşıt kutupta yer alan Newton da Kant da haklıdır. Çünkü her ikisinde de zaman “kuşatıcı”-dır. Lakin birinde nesne dünyasını, diğerinde duyumları! Kant zaten duyumları algıladığı için onlara eşlik eden zaman ve mekânı da algılayacak, Newton ise kendinde varolan dünya gerçekliğini duyumlarla algıladığı için, o da sonuçta kuşatıcı bir zamandan söz edebilecektir.

Zaman acaba, örneğin Aristoteles ve takipçilerinin iddia ettiği gibi varlığın varoluş kategorilerinden biri mi?

Buna kolayca “evet” diyemiyoruz. Sorunun karmaşık tarafı şudur: İster öznedede ister nesnede olsun, varlığın varoluşundan “bilgi” yoluyla söz etmekteyiz. Zaman öz-neden de nesneden de kaynaklansa, bilgide yer aldığı anda varlıkla ilgili bir gerçeklik ifade ediyor demektir. Yani her halükârda varlığın varoluşunu belirleyen bir kategori durumundadır. Sorun aslında zamanın kategori olması değil, kökenin, varlığın varoluşsal temelini ne olduğu sorunudur. Nitelik kategorisi bizatihi nesnedeyse, bu kategori varlığın varoluşunda nesnel bir gerçekliğe sahip demektir. Bir açıdan şöyle de düşünülebilir: Kant zamana kategorik zihnün ürünü dese de, zamanın, zihnün içine dolan duyuyu verisi dolayısıyla kendini gösterişini ve nesnede bir temele sahip olduğunu kabul etmek lazımdır. Öznel veya nesnel bir şey desek de, orada nitelikler topluluğu altında varolan bir varlık/varoluşlar alanı mevcuttur. Varlığa baktığımızda ister şu diye gösterdiğimiz fertler olsun isterse fenomenler, buna duyusal olarak tanıklık ediyoruz. Ama

zaman kategorisi varlığın varoluşuyla örtüşmüyor. Dolayısıyla zamana nesnede bir temel arandığında bulunamıyor. Genel olarak bilindiği ve daha önce de söylendiği gibi, nesne güneş hareketine göre bir zaman altında var gibi! O takdirde güneş hareketine zaman demek gerekiyor. Oysa kendinde varoluşu açısından düşündüğümüzde görüyoruz ki, güneş hareketi güneşin eylemliliği olması bakımından zaman denilen şeyden başka bir şeydir. Güneş hareketini algılayıp kavriyoruz ve sözcüklere de dökülebiliyoruz. Onun oluşuyla ilgili bir kuşku yok. Oysa zaman söze dökülemiyor, kolayca anlatılamıyor. O takdirde de, sözü edilen şeyin kavrayışımızı aşan bir şey olup olmadığı sorusu gündeme geliyor. Şayet öyleyse, bunu tespit edip kanıtlayınca araştıran vazgeçmemiz gerekir. Ama böyle bir kanıt da yok.

Bir kavrayışın kendini aşması söz konusu olamaz. Onu o kavrayış yapan, sınırlarıdır. Kavrayış, sınırlarını aştığını iddia ederse, gerçekte kendi sınırları içindeki kendisi olarak konuşuyor ama kendi sınırları dışındakini asla kavrayamayacağı halde kavramış gibi onu belirlemeye kalkıyor demektir. Bu, kendisi olanın kendisi olmayan olduğunu söylemesi ya da, kendisi olmaktan kesildikten sonra da kendisiymiş gibi konuşması demek olur. Aynı şekilde, akıl da kendi sınırları içinde kendi etkinliğini sergileyen akıldır ve kendi ötesine geçemez; geçtiyse şayet, kendi sınırları içindeki kendisi olarak konuşur. Kendi ötesine geçmiş aklın kendisi olarak varolup kendi ötesindekini dile getirmesi imkânsızdır. Gerçekte o takdirde bu akıl, kendi sınırları içindeki akıl değil başka şey olmuş olur. Bu başka şey öteki başka şey olduğunu tescil ederek konuşunca, o kendisi midir yoksa o başka şey midir, birbirine karışır. Kendini aşan, kendini aştığının bilincindedir ve yeni aşmış hali şayet onun yine kendiliği ise, halen kendi sınırları içinde demektir. Şayet onun kendini aşmış hali onu artık kendisi olmaktan çıkarmışsa, onun söz söyle-

me sınırı tükenmiştir. Bu bağlamda örneğin Bergson, zekâ ile konuşup zekâyı aşmaktan söz etmekle çelişkiye düşmüştür. Gerçekte o, baştan ikiye ayırarak birini (zekâyı) alt tabakaya ötekini (sezgiyi) üst tabakaya yerleştirmiştir. Zekânın kendini aşmak zorunda olup olmadığı ise ayrı bir tartışma konusudur. Kendini aşan zekâ artık kendisi değildir ve kendisi olarak konuşamaz. Lakin şunu da sormak lazım: O zekâ mevcudu sezgiyle kavradığını iddia etmekle (çünkü söz söyleyen her halükârda zekâdır) gerçekte kendi öz niteliklerinden biriyle kavramayı kastediyor olabilir mi? Öyleyse sezgi de zekânın bir yansıması demektir.

Acaba zaman kavrayışlarına ilişkin eleştirilerimizde, katı realist bir bakış açısından mı hareket ediyoruz?

İlk planda burada öznelcilik-nesnelcilik kavgasındaki mevzilerden birine yerleşme gereği ve zorunluluğu yoktur. Zaman diye adlandırdığımız, dış dünyada var olduğuna inandığımız veya bilfiil varolan bir şey olarak kabul ettiğimiz bir şeyden söz ediyoruz ve bilgi hedefimiz bizi nesnel zeminde ne olduğunu soruşturmaya götürüyor. Ama bu arayışta sayısız çelişki bizi bekliyor. O halde sorun şu: Dış dünyada şayet zaman varsa nerede, yoksa varolan ne? Diğer yandan ben bilincinde olsam da olmasam da, “zaman diye bir şey gerçekten vardır ve ben de bunun tanıyıcıyım” diyemiyorum. İşin bilinç boyutu var. Örneğin şimdiki zamanı, bilinç unsurunu dışta bırakarak kavramak ve açıklamak mümkün değildir. Şimdi demek, denildiği andaki mevcudiyetten söz etmek demektir. O anda tanıklık yapılmıştır. Tanıklık da bilincin var ve etkin/belirleyici olması demektir. Demek ki bilinç bu problemde dışlanamaz. Lakin bu durumda sormak gerekir, o halde bilinçte ne var? Zaman tamamen bilinçteki bir şey mi? Bu demektir ki, zaman sorununun çözümü için hem içte hem de dışta onun ne olduğunu ortaya koymak lazımdır.

Şu bir gerçek ki, zamanın var olduğu ve gerçek olduğunu ilan etmenin temeli ve nedeni, bilincin, kendi içinde onu kesin şekilde kavradığına inanmasıdır. Yani bilinçle ilişkilenmemiş, algının ve düşünmenin nesnesini oluşturmamış olan bir zaman, üzerinde söz söylenemeyecek bir şey olur. Adına zaman denilen o varolan şey, bilincin ilgisinden ve bahsettiği içerikten ayrı olarak “mevcuttur” denemez. Bu ise onun salt öznel ve özneye dayalı bir şey olduğu anlamına gelmez. Onu algılayan, düşünen ve kullanan, hem de kullanımları sonucu hiçbir aksaklıkla karşılaşmayan sayısız bilincin aynı tasarıma sahip olması, onun öznelliği kuşkusunu ortadan kaldırır. Lakin bu tasarım birlikteliği zamanın ne ve nasıl olduğunu söylemez.

Bir noktasal tespit olarak an “zamansal bir şeydir” denir. Her an ve her yerde mevcut olan bu “zaman”ın derin anlamlı mı yoksa basitçe kavranan bir şey mi olduğunu anlamak için engellenemez bir merak duyulur. Kimileri ondan ürker, çünkü o her şeyi tüketen ve kendisi tüketilemeyen bir ortada-olmayan-varolandır. Kimileri onu esrarengiz bulur, vardır, varlığını hissettirir ama kendini göstermez. Elbette onun kuşatıcılığı da soruları tetikler... Zaman nasıl bir özsel niteliğe sahip bir şey ki, beni, varlığı, evreni kuşatıyor? İlk yapılan şey, zamanın devasa ölçekli kuşatıcı bir şey olduğunu kabullenmektir. Lakin şu soru hemen kapıda belirir: Bir şey hem zihnimi hem de boyutlarını bile hayal edemediğim evreni nasıl kuşatabilir? Zaman işte böyle bilinmezliğe bürünür. Belirsizlik tüm kurgulara bir zemin hazırlar. Bilinmezlik ve belirsizlik boşluk demektir. Bu boşluğu kurgular doldurur. Hatta kurgubilim tasarımları da bunu doldurmayı hedefler. Diğer yandan belirsiz gibi görünen ve üzerinde düşününce boşluk doğuran şey, yani zaman, saat kadranında, güneşin doğuş ve batışında adeta kendini bana sunar; elime alabileceğim gibi karşıma dikilir. Zaman problemi, duygusallık yüklü reel bakış zemininde bile peşimi bırakmaz.

Başka türlü de düşünelim... Zamanı kavrayıp bilebilmek imkânsızmış ve bu sorun da tepeden tırnağa gizemliymiş gibi görünüyorsa, onu düşünmeyi, kavramaya çalışmayı bir kenara bırakmak da mümkün, onu bu haliyle/görünümüyle doğal kabul edip kayıtsız kalmak da! Bu terk ediş aklın tarihsel yenilgisi olur. Akıl her örtük olanı bilmekten kaçınsaydı, bilgimiz ilk başlardakinden itibaren doğal genişlemesi nereye kadar olursa oraya kadar gelişir/genişlerdi. Bilme güclüğü yahut gizemlilik aklın kırbacıdır. Ayan beyan ortada olan şey akli davet etmez. Hatta akıl, bu ayan beyandan gelecek davete kulak bile kabartmaz. Çünkü o zaten çaba gerektirmeyecek kadar meydandadır ve kolayca nüfuz edilecek kadar apaçıktır. Mademki zaman tasarımı ve algısı ile gerçeklik/eşya dünyası arasında bir kopukluk var, o takdirde bunu gidermek, boşluğu doldurmak ya da boşluğa ekleme yapmak lazımdır. Üstelik zamanın bizatihi kendisi ile algılanışı eşya dünyasından insan dünyasına geçince kökten farklılaşmaktadır. Örneğin dinsel düşüncedeki “ahir zaman”, kültür dünyasındaki “zamanın ruhu, zaman böyle” kavramları, sizin zamanınız-bizim zamanımız ayrımı (kuşaklar arasındaki ayrım) veya kutlama yapılan, çeşitli ritüellerin icra edildiği tarihler gibi ortak kabuller; bunların algılanışı toplumsal veya bireysel düzeyde farklı olabilmektedir.

Zaman sorununun karmaşık ve sanki anlaşılmaz bir şeymiş gibi tanımlanmasında modern fizikçilerin rolü hiç de az değildir. Özellikle kurgubilim eserleri buna gerçekten katkıda bulunmuştur. Gerçi zaman üzerine kurgubilimsel açılımlar modern fizikçilerin teorilerinden sonra gerçekleşmiştir. Zaman dalgaları, zaman-ışık enerjisi ilişkisi, paralel evrenler vb. konularında çeşitli eserler üretilmiştir. Oysa evrenin yapısı hiç de karmaşık değildir. Evrende son derece yalın bir düzen egemendir. Belki mikro düzeydeki varolanlarla ilgili büyük bilgi eksiği olabilir. Ama biz mik-

ro evrende değil makro evrende hayat sürmekteyiz. Mikro mevcudiyetler makro varoluşların sadece cüzü, yapısal bileşenidir. Onların kendi iç yapılarının bambaşka olması, büyük nesneler evrenindeki varolanları yahut olup bitenleri değiştirmiyor. Benim sorunum, beni sardığını bilfiil algıladığım evrende olup bitenler ve mevcutlardır. Orada bir varoluş düzeni var, yasalı biçimde işliyor ve bu da hiç karmaşık değil! Zaman da işte bu büyüklükler evrenindeki zamandır.

Duyusal olarak algılanabilir evrende yaşıyoruz. Dünyayla iç içe ve karşı karşıyayız. Varlıkça kuşatılmış durumdayız. Birbirinden farklı unsurlardan oluşuyor gibi görünen bu durum, aynı anda gerçekleşen tek bir durumdur. Dünyanın anlaşılması için bu varoluş halleri yanında dünyanın duyusal olarak algılanır niteliğini bilmek yeterlidir. Dünyayı algılanabilir varoluş biçimlerinden koparıp duyular üstü varlık alanına yükseltmek, apaçık varolanı sır dolu varoluşa dönüştürmek olur. Böyle yapmak, ortada duran dünya üzerine bir örtü çekip sonra onu aramaya çıkmak demektir. Oysa apaçık olan öyle bırakılmalıdır. Dünya apaçık varolandır; onunla bağlantıyı zaman ve mekân vasıtasıyla kurarız. Nesnenin algılanabilen mevcudiyeti, biçimi, kütlesi ve boyutları nesnenin kendisindedir. Onları zaman ve mekân içinde algılamak, nesnenin özneye dönük kapısını aralayıp oradan girmek demektir.

2. Zaman akıyor mu?

Zaman, nesne dünyası bağlantısının dışında, kendi başına bir şey olarak düşünüldüğünde, “akış” ile karakterize olur. Bunu daha önceleri de ifade ettik. Zaman söz konusu olunca da genellikle böyle söylenir. Zaman gerçekten de akmakta mıdır? Ya da, zamanın akışı kuşkuluyorsa ve bir akış

söz konusu ise, o akan şey nedir? Bu ve benzeri sorulara cevap aramaya başlarken, akışı tanımlayalım ve bu akışla ilişkiyi belirleyelim.

Akış bir noktada durmayıp hep öteki noktalara doğru yol almayı anlatır. Noktaların açıklığı olguya veya tasarıma göre değişir. Ama duyusal olarak algılanabilir bir dizileniş, bir öteki nokta durumu hep vardır. Şayet zaman akıyorsa, o noktalar arasında seyahat ediyor demektir. Akışı anlamak için, kendisine göre akışı fark ettiğimiz nokta akışın ve akanın dışında bulunmalı, akışı fark ederken dayanak olan nokta sabit olmalıdır. Sözü edilen bu nokta varlık dünyasındaki herhangi bir şey olabilir. Çünkü zaman ile varlık, biri diğ erinin içinde varsayılmakta, özü itibarıyla iki ayrı şey olarak görülmektedir. Bu açıdan, varlığın, yani zamanın akışını düşünmeye neden olan o noktanın hareket etmemesi, nerede ise orada duruyor olması gerekir. “Irmak akıyor” derken, suyun aktığı, ama su yatağının akmadığı söylenmektedir. Yatak mı su mu zamana denk düşünölmektedir? Su... Böyle olunca, sadece zamanın kendisinin akması, her şeyi sürüklememesi gerekir.

Irmaktaki akışı, ırmak yatağının sabit bir noktasından bakarak fark ediyoruz. Bu akış, yatağın dışında, içine alıp kuşattığı her şeyi beraberinde götürmektedir. Şayet zaman her şeyi kuşatıp sürüklüyorsa, varlığı da sürüklüyor olmalıdır. Varlığı yavaş da olsa sürüklüyorsa, yine de “aktığı” sonucuna varabileceğimiz, onunla aynı hareket etmeyen bir varlık noktası da varsa, o takdirde ya zamanın varlığı sürüklemekten aciz olduğu yahut varlığın kendi başına aktığı söylenmelidir. Hangi açıdan bakarsak bakalım, zamanın aktığı yargısı mantıksal olarak çelişkili olduğu gibi, olgusal olarak da problemli görünmektedir. Bu akışa kanıt olarak gördüğümüz doğa olaylarına ilişkin bir varsayımda bulunup soralım: Gök cisimlerinin hep aynı biçimli değişim dizileriyle hareket ettiğini, örneğin -zamansallığın

ontik kanıtı olarak algıladığımız- güneşin her gün sabit aralıkta doğduğunu biliyoruz. Kolumuzdaki saat de bunu doğrulamaktadır. Saatteki gösterge belli bir ritim aralığına sahiptir. Bununla dış dünyayı senkronize ettiğimizde şunu söylemek lazımdır: İçinde olduğumuz ve algıladığımız dünya tablosunda her şey değişmez aralıklı ritmiklikle olup bitmeye devam etmektedir. Bir aşkın el bu ritmik aralıkları kısaltsa, dünya daha hızlı dönmeye, saniyeler de ona denk gelecek şekilde daha kısa aralıklarla tıklamaya, olaylar da aynı şekilde hızlanarak olup bitmeye başlasa, dünyayı nasıl algılarız? Böyle bir durum gerçekleşse varoluşsal bakımdan zaman hızlanmış olur mu? Biz bunu algılar mıyız? Yani ontolojik farklılaşma epistemolojik vukufiyette değişime yol açar mı? Hayır, açmaz. Zaman hızlanmış olur, ama biz bu hızlanmayı algılamayız. Gerçi olup bitenlerin olup bitiş hızı, yani değişim dizilerinin ardışıklık sıklığı belli bir sınırın altına düşmez. Ama sonuçta biz, bir şeye bakarak baktığımız şeydeki yahut başka şeydeki hareketi algılarız. Dolayısıyla her şey birbiriyle uyumlu şekilde hızlanırsa -elbette buna, zihindeki ardışıklık tasarımı da dâhilse- zamanın doğası hiç de ritim değiştirmiş olmaz, zaman hep aynı akan bir olgu olmuş olur.

Zamanın varoluşuna ilişkin bir tasarım sahibiyiz. Bu tasarım pekâlâ hakikatin kurgulanmış hali de olabilir. Ama kanıtı mevcut değildir. Zaman tasarımı dış dünyada hangi olguyla bağlantılıysa, onunla tam denk düşüyor olmalıdır. En azından bizde böyle bir algı yahut kabul mevcuttur. Bu denklik, doğası gereği ve gerçekten karşılık gelme vakiasını yansıtır olabilir; ama bu denkliği kendimizin kurduğunu da düşünebiliriz. Olup olmadığı soruşturulan zaman var olmayı sürdürüyorken, kendi özsel doğasını, onun hakikatine nüfuz etmeye çabalayan bilinçten gizliyor da olabilir. Böyle bir doğaya sahip zaman hakkında neler söylemek lazımdır?

Zamanın bizatihi ve gerçekten var olup olmadığını bilmek hakikaten müşkülâtıdır. Onu, üzerinde derinlemesine düşününce yahut günlük yaşantıda işimize yarayınca daha en baştan var kabul ediyoruz. Kuşku, onun doğasını soruşturunca ortaya çıkmaktadır. Gerçekten varolanın doğasının da şu veya bu şekilde gerçekten var olması gerekir. Bize kapalı olan, onun doğasının bilinmesi olmalıydı. Oysa soruşturma hep var mı yok mu ikileminden bir türlü kurtulamıyor. Bu, ilginç bir durumdur.

Hep hükmünü icra eden bir zaman varsa, bu hükmün pençesinde kıvranmaktan başka hiçbir yolu olmayan insanın, zaman karşısında yapacağı bir şey yoktur. O, zamana teslim olmaya mecburdur. Bu durum da insanın bireysel ve toplumsal yaşantısını kökten etkiler. İnsan daha en baştan “mahkûm edilmişlik” içinde olmuş olur; ya da en azından kendini öyle hisseder. Zaman varolan her şeyi hükmü altına almakla karakterize ediliyorsa, varolanların kendilerine özgü ve özsel mevcudiyetleri olamayacak, onlar zamanın var kıldığı yahut varoluş sahnesinden çekip alarak oyun dışı bıraktığı kuklalar haline dönüşecektir. Yani o takdirde, asli varolan sadece zaman olacak, diğer her şey onun oyun alanı olmaktan fazla bir şey olmayacaktır. Bu da zamanın varoluşunu başka bir cepheden sorunlu hale getirir. Kendisine karşı durulamayan zamanın tokadı her varlıkta şaklayacaksa, bunu tasarlıyorsak, öznenin varoluş imkânlarını sıralamamız mümkün ya da anlamlı olmaz. Zira zaman bu imkânları şekillendiren, var kılan yahut silip süpüren bir şey olmuş olur. Yani zaman sorunu, nihayetinde, varlığın varoluşundan insanın/öznenin varoluşuna dönmek zorundadır.

İnsanın bu şekilde tasarladığı ve hep egemen olmuş olan bu zaman ile barış imzalaması mümkün mü? Yoksa zaman, insanın çaresizliğini her daim onun yüzüne mi vuracak?

Filozof zamanın farklı toplumsal durumlarda algılanışını ve işlevlerini değil, bunların üzerinde, algılanan/işlev icra eden bir şey olarak zamanın doğasını keşfe çıkar. Bu bağlamda ilk başta, zaman ile hareket ilişkisi kurulur. İkinci olarak ve devamında da “hareketin zaman içinde olduğu” yargısı dile getirilir. Bu, zamanın algılanması yahut ölçülmesi için hareketin zorunlu olduğunu anlattığı gibi, zaman diye, hareketi içine alan, hareketin olabilmesini mümkün kılan, kendisi olmadığında hareket diye bir vakıanın gerçekleşmeyeceği bir şeyi, bilfiil bir varolanı da anlatır; yani zamanın varoluşsal gerçekliğini!

İlkinden başlayalım... Zaman ile hareketin birbiriyle çok yakın, hatta ayrılmaz biçimde ilişkili olarak görülmesinin nedeni şudur: Zaman “akıyor”sa ve hareket de hareket eden şeyin akışıysa, akan zaman kuşatıcı olduğu için gözlem sınırlarının dışında kalır, cisim gözlemlenebilir. Gözlemlenenden yola çıkarak gözlenemeyenin varlığına, hatta algılandığına hükmederiz. Somut, soyutun resmi olmuş olur ve bu da çok kolay kavranabilir bir tablodur. Peki, ya dış dünyada hiçbir şey -cisim, somut şey- “akmıyor” ise? Aristoteles bunu “ruhtaki hareket” diye gerekçelendirdi. Daha önce buna değinildi. Ona göre, ruhtaki hareket de zamanın göstergesidir. Lakin zamanın varlığının kanıtı olarak kullanılan hareket, çoğunlukla fiziksel harekettir. Bu durumda şu ihtimali de zikretmek lazımdır: Pekâlâ daha ilk başta soyut bir şeyin kesinlikle var olduğunu kabul ediyor olabiliriz. Sonra da bu soyut şeyi resmeden somut bir şey -algılanan somut bir hareket- varsayıyor, ardından da bu resmedici somut şeyle soyut şeyi kanıtlamaya uğraşıyor da olabiliriz. Başka bir deyişle, vitrinde bir mankenin üzerindeymiş gibi duran bir elbisenin şeffaf bir mankene giydirilmiş olduğunu düşünüyor olabiliriz. Belki de elbise şeffaf ipliklerle etrafa ustaca tutturulmuştur ve vitrinde manken yoktur da sadece elbise vardır: Böylece elbise, tıp-

kı mankenin üzerindeki dolulukta bir varoluş sergilemektedir.

İkincisine, yani hareketin zaman içinde olduğu yargısına gelince... Belirtildiği gibi, bu yargı, hareketi mümkün kılan, harekete eşlik eden, hareketi kuşatan ve mevcudiyeti zorunlu olan bir mutlak zaman kabulü içermektedir. Bu, adeta Newton'un mutlak zaman görüşünü kabul etmekle eşdeğerdir. Hareket zaman içinde ise eğer, zamanın içine almadığı bir hareket olmayacaktır. İçine alan zaman, içine aldığı kuşatan ve içine aldığıyla özdeş olmayan, ondan bağımsız varolan, kesintiye uğramayan bir şeydir. Çünkü zamansızlıktan dolayı hareketin söz konusu olmadığı bir dünya bölgesi yoktur. Herhangi bir yerde hareket yoksa, sadece hareket yoktur ve olması imkânsız olduğu için değil, sadece hareket eden olmadığı için hareket yoktur.

Zaman ile hareket bağlantısını kurmayı gerekli kılan diğer bir neden, zaman algısı ile hareketin bağlantısıdır. Bu hareket, küçük nesnelerin hareketi olabileceği gibi, makro ölçekli bir hareket de olabilir. Yere bıraktığım misket yavaş yavaş yuvarlanıp gitmektedir. Onun her dönüş hareketi belli bir ritmiklik ve ardışıklık taşımaktadır. Hareketin aşamaları birbirini izler; bir miktar dönüş gerçekleştiğinde, o arada başka şeyler de olup bitmiş olur. Buna "zaman geçti" deriz. Dış dünyayı kuşatan bir zaman tasarımı ise özellikle gökcisimlerinin periyodik hareketiyle ve bu hareketin ardışıklığının algılanmasıyla oluşur. Gökcisimlerinin hareketleri ile/sayesinde adeta elimizle tuttuğumuzu düşündüğümüz zaman, daha sonra sabit bir ölçü halini alır. Dolayısıyla hareket ve hareketsizlik, fiziksel olay dizilerine dayanarak sabit ve tutarlı hale getirdiğimiz bu ölçüyle ölçülür. Ölçünün özü, ahenkli ritmiklik ve değişmez hızdaki akış diye bilinir.

Algı ve tasarım açısından da hareket zorunludur. Zamanın tasavvur edilmesi ancak hareketle mümkün olur.

Hareketin hissedilmediği yerde zaman da görünür olmaz. Bu durumda zaman, bedensel hareketle bağlantılı olmuş olmaktadır. Gerçi bu yargıda ontolojik gerçeklik açısından ne söylendiği de belirsizdir. Ontolojik gerçeklik olarak zaman vardır da hareket olmadığı için mi hissedilmemektedir, yoksa zamanın ontolojik gerçekliği yoktur ve sadece hareketten doğan algı, zamanın algılanışı ve dolayısıyla da zamanın varlığı diye mi gösterilmektedir? Burada zamanın doğasını, varoluşsal gerçekliğini açığa çıkarma çabası değil, zaman kavramını açıklama çabası dikkati çekiyor. Ancak “zaman vardır” yargısı da sanki içkin ve gizlenmiş halde mevcutmuş gibi duruyor.

Hareket nedir? Bu soruyu yeniden sorup bilinen cevaplar üzerinde tekrar düşününce, şunu demek lazım geliyor: Hareket, değişim dizilerinin/kesitlerinin, olay kesitlerinin belli bir ardışıklıkla gerçekleşmesidir. Bilinçteki hareket de buna benzer. Şayet bilincin sürekli temas durumlarında, temas nesnesinin kesitlerinin bilince temas etme miktarı yüksek ise, kesitler arası farklılaşma miktarı da yüksek olabilir. Her hal ve şart altında, bu bilinç-gerçeklik teması durumunun niceliksel olarak fazla miktarda ardışık olmasını, hareket hızının yüksek olması diye nitelendiririz. Dolayısıyla zaman tasarımının ontolojik kaynağı olan kesitlerin birbirini izleyişi, harekette daha net gözlemlenir. Böylece, ontolojik kaynağı bağlamında, zaman tasarımı kendi kaynağıyla, canlı tanığıyla buluşmuş olur. Bu tabloda, zamanın akışı harekete bakılarak algılanmış olur. Lakin zaman yine ortada görünmez.

3. Zamanın algılanışı

Zaman olgusu ya da kavramı çerçevesinde, durumu bir problem olarak görmenin altında, zamanın algılanışı yat-

maktadır. Belirtildiği gibi, zamanı algıladığımızı var sayarız, ama üzerinde düşününce, algıladığımız şeyin zaman olduğundan kuşkuya düşeriz. Bu nedenle, zaman algısı, zamanın keşfine çıkanın önemli uğraklarından biri olmak zorundadır.

Zaman algısı zamanla bir ilişki kurma tarzı mı? Bu takdirde zaman nesne türü bir varolan demektir. Zira algılamayla kurulan ilişki, nesne türü bir mevcudiyetle kurulan ilişkidir. Yoksa zaman algısı diye adlandırılan vukufiyet, zamanın kendini gösterdiği olguyu yahut olay dizilerini kavrayış, anlamlandırış biçimiye, zaman kendini gizliyor, algıya konu olan nesneyi öne sürüyor demektir. Zaman kuşatıcı bir gerçeklik gibi tasarlandığına ama doğrudan ve açıkça algılanamadığına göre, zaman algısı, algı nesnesini bir tür anlam örgüsüne yerleştirme, nesneye ilişkin bir tasarımı anlam örgüsünün asıl bileşeni haline getirme tarzı da olabilir.

Eğer zaman bizden kendini gizlemiyorsa nerede barınmaktadır ve zaman algısı da bu manada nerede kendini göstermektedir? Hemen belirtelim, zamanı algıladığımızı düşündüğümüz yer yahut ortam, yaşama dünyasıdır. Bu, hem dışta olup bitenler ve bizi kuşatan oluş dizileridir, hem de kendi iç dünyamız! Biz hayatın olağan akışında dışsal olarak nesnelerle temas ederiz, ama içsel olarak kendi kendiliğimizle baş başa oluruz. Birey kendi yaşantısına bir göz attığında, bakışlarını kendi iç dünyasına çevirdiğinde de zamanı algıladığını düşünür. Algı anlam yüklemekten bağımsız değildir, hele nesne dışı bir şeye ilişkin algılamadan söz ediyorsak!

Zamanı anlayabilmek için doğa dünyasına tanıklık eden insandan hareket edebiliriz. Fakat öncelikle, bu insanın doğada ne gördüğünü soruşturmamız lazım. O insan periyodik olarak gerçekleşen olaylara tanıklık eder, bunlar ise zaman algısı doğurur. Algılama belki de yegâne bilgi

kaynağıdır. Bilgi de algının taşıdığı içeriği anlatması bakımından önemlidir. Algıdan, bilgi nesnesinin hakikatini kuşatması beklenir. Bu bağlamda, bir çırpıda şu sorular akla gelmektedir: Algı nesnesinin hakikati, tek başına ve kendinde mevcut haliyle özsel bir hakikat midir? Hakikat dediğimiz şey acaba kendinde varolan bir şeyin hakikati mi?

Belirtildiği gibi, gece ve gündüz düzenli olarak birbirini izliyor, güneş doğup batıyor. Bunu algılıyoruz. Algı nesnemiz bu olaylardır, bunları zamanın varlığı ve akışı diye de değerlendiriyoruz. Gitgide bu süreç zamanın algılanışına dönüşüyor. Algı nesnemiz somut varoluşu bakımından güneş hareketi, ama zihnimizde uyanan karşılık zaman tasarımı... Algı nesnesi kendinde mevcut haliyle, yani güneş hareketi olarak bizatihi gerçekliğe sahip, özsel olarak bir hakikat; ama ona “bu, hakikaten zaman ve akışıdır” dediğimizde, kendinde varolanı kendi hakikati içinde değil, ona yüklediğimiz tasarım çerçevesinde tanımlamış olmaktadır. Bu da, bizim elimizden çıkan bir şeydir. Güneş hareketini zaman diye tanımlamakla, algının ve algı nesnesinin anlamını kendinde varolan olguda değil, kendi kurgumuz olarak zihnimizde inşa etmiş olmaktadır. Anlam, kendinde varolan hakikatte yatan içeriktir. Hakikatin hakikatlik özelliği aynı zamanda onun anlamıdır. Bu açıdan, zamanın hakikati ne ise anlamı da odur, bizim tasarımıımız değil!

Zamanın apaçık bir gerçek, apaçık bir hakikat olduğunu bana fizik, yaşama deneyimlerim, eşyayla ilişkilerim, algılarımla söylüyor. Daha doğrusu, bunlar bana bir şey söylüyor ve ben onun zaman olduğunu var sayıyorum. Çocukluğumun bir zamanında onu kavradıktan sonra, iş güç veya olup biteni kavrama, olup bitenin akışı içinde hayatımı sürdürme anlamında, yaşantım sorunsuzca devam ediyor. Bana sunulan ve benim de var olduğunu varsaydığım, apaçık bir şey olduğunu düşündüğüm zaman, muhakemeye vardığım, öncüllerden çıkardığım sonuç değil... Olgusal durum

bu olduğu halde, üzerinde düşünüp onun kuşattıkları ile ilgili değil bizatihi kuşatanın kendisi ile ilgili tefekküre dalınca, bu apaçık şeyin, benim duyu ve muhayyilem üzerinde icra etmesi gereken etkiden tamamen başka bir şeyle karşılaşıyorum. Felsefi perspektiften, buna kayıtsız kalınamaz. Hakikat nedir? Bunu sormak ve bilmek lazımdır.

Fiziksel zamanı, yani fizik dünyada tanıklık ettiğimizi düşündüğümüz zamanı, artık olmayan, yaşanıp geride bırakılmış olay kesitlerinin bilinçteki iz ya da kalıntılarını, bilincin olup bitenle temas anındaki deneyimleriyle karşılaştırarak algılarız. Saat az önce 09.00'u gösteriyordu. Ama artık göstermemektedir. Saatin gösterme durumuyla bilinç temas ettiğinde, saat 09.15'i göstermektedir. Saatin 09.00'u göstermesi vakıası bilinç-bellek içeriği haline gelmiştir. Şu anda bilfiil mevcut olan, 09.15'tir. İşte zihin içeriği ile zaman ölçerin o anki bilfiil durumunu karşılaştırmam ve "15 dakika geçmiş" derim. Tabii hemen yine soralım: Burada söz konusu olan algılama, zamanın algılanışı mıdır?

Gerçekten de zamana ilişkin kuşku, kurgu yahut açıklamalar ilkönce filozoflardan sadır olmuştur. Lakin filozofların bakış açılarını değerlendiren bazı düşünürler, onların hakikat arayışlarını hiç de doğru teşhis edebilmiş değildir. Bilim mantığından hareketle felsefi çözümlemeye ilişkin yapılan bir değerlendirmede şöyle söylenir: Filozoflar zaman sorularını tartışıp değerlendirirken ortaya koydukları yaklaşımlarıyla, zaman kavramının ve deneyiminin oldum olası bütün toplulukların ve toplumların insanlarında bugünkü gibi var olmuş ve yaşanmış olduğu varsayımını hiç tartışmadan benimsemekte ve kendi zaman kavramları ve zamanı yaşayış biçimleri ile eski toplulukların insanların kavrayış ve yaşayış biçimleri arasında hiçbir farklılık bulunmadığını düşünerek naif bir benmerkezcilik sergilemektedirler.⁶ Bu yargılarda, felsefenin evrensel hakikat arayışı-

⁶ Elias, *Zaman Üzerine*, s. 159-160.

nın yanlış değerlendirildiği görülmektedir. Filozoflar tüm toplumlarda bugünkü zaman tasarımına benzer şekilde bir tasarımın var olduğunu söylerler; ama tartışmaksızın yahut tüm toplulukların kavrayış ve yaşayış biçimleri arasında fark olmadığını düşünerek değil! Tüm toplumlarda, tüm zihinlerde, olayları bir tür konumlama ve ilişkilendirme var mıdır? Evet. İşte bu önce-sonra bağlantısı zaman tasarımının kaynağını oluşturur ve bu nedenle filozoflar zaman tasarımının her toplumda var olduğunu ifade ederler. Bu yargı benmerkezci değildir, mantıksal çıkarım sonucunu anlatır.

4. Zaman mitosu mu?

Bir yanda zamanın insanların bütün öteki fiziksel nesneler gibi ebedi doğa düzeninin bir parçası olarak verilmiş olduğunu ileri sürenler, öte yanda zamanı insan bilincinin evrensel, genel geçerli bir yapısına tekabül ettiğini, yani bu evrensel bilincin belli bir biçimi olduğunu varsayanlar vardır.⁷ Zaman konusundaki yargılar bunlardan birine yaklaşıyor. Onun hiç var olmadığını söyleyen ise pek yoktur. Gerçekten de zamanla ilgili kavramlar, zamanın “kendi başına var olan bir gerçeklik” olarak kabul edildiğini gösteriyor. Örneğin zamanı iyi kullanmak yahut değerlendirmekten söz edilir. Bir şeyin kullanım konusu olması sırf bireysel sahipliği anlattığı gibi, herkese ilişkin ve herkesi bir şekilde içine alabilecek yahut ilgilendirebilecek genel bir şeyin, bireyin payına düşen kısmının var olduğuna da işaret eder. Para genel ve herkese ilişkin bir şeydir; ama birey, “genel olarak varolan para”dan pay aldığı ölçüde onu kullanabilir. Bu örnekten yola çıkarsak, varolan genel bir zaman ve bu zamandan payını alan, onu kullanan bireyler oldu-

⁷ a.g.e., s. 160-161.

nu söylememiz gerekir. Lakin bu anlamda düşününce şu sorun doğar: Paylaşılan, paylaşıldıkça azalır. Oysa zaman paylaşıldıkça boşta/geride kalan mevcudiyeti azalan bir şey olmadığı gibi, onu mülkiyete geçirmek için özel bir gayret, bir istek ve eylem gerekmez. Mekân ise mülkiyete alınabilen bir şeydir. Paylaşıldıkça da azalır. Mekânın kullanımı bu bakımdan bilfiil sahiplikle bağlantılıdır. Demek ki zaman, sahiplik nesnelerinin tamamından ayrı durmaktadır.

Bu ve benzeri değerlendirmelere göre, zaman, duyuşsal algıya dayalı bilfiil mevcudiyet durumlarının dışında, kurgusal temelli olması olasılığı taşımaktadır. Bu da ona mitos gibi bakmayı, onu bir tür mitos olarak değerlendirmeyi makul kılar. Pekâlâ şöyle de diyebiliriz: Mevcut kavrayışımız ve eşya dünyası ile kendi benimiz arasında kurduğumuz ilişki açısından, zaman, bir mitostur. Nasıl mitosta, varolan ve olup bitenlerin tamamı, gerçekte onların doğasında olmayan bir bağlantı içine sokuluyor ve böylece bu olup bitenler bir sistem halinde açıklanıyorsa, sonra bu sisteme bilfiil gerçeklik payesi veriliyorsa, zaman kavramının eşya dünyasındaki karşılığı da tıpkı buna benzerdir ve zaman kavramı da gerçeklik payesi verilen sistem rolünü icra etmektedir.

Devam edelim... Mitos genel bir kavrayış ve açıklama kategorisinin adıdır. O olup bitenler arasında olduğu gibi olup bitmenin aşamaları arasında, zaman adı verilen ip-lerle bir bağlanmışlık durumu olduğu kabul edilir. Eşya dünyasına indiğimizde, gerçekte, zaman diye adlandırılan bağlantıların başka bir şey olduğunu görüyoruz. Ancak zaman, kelimenin gerçek anlamındaki mitosta mevcut bağlantılardan farklı olarak, rasyoneldir; sırf kurgusal veya başka iç unsurlara dayalı bağlantının dışında, olguya gidildiğinde yanlışlanmayan, reel ve rasyonel bir bağlantı temeline sahiptir. Yani zaman öyle bir nesnel dayanağa sahiptir ki, onu “gerçekten var olan” olarak düşünmek-

teyiz. Bu nedenle de zaman tümüyle yanılısamadır dene-
mez. Ama onun, bilfiil ve kendisi olarak, bana göründü-
ğü yahut benim gördüğüm/tasarladığım şekliyle mevcut
olduğu söylenemez. İşte zamanın doğasının açıklanması
gereği biraz da bu ikilemden kaynaklanmaktadır. Zira bu
ikilemin iki kanadı, hakikat arayışında dikkate alınması
icap eden tez ve karşı tez kutbunu oluşturmaktadır. Zihin
bunları temellendirmeden sükûnet bulamaz.

Hakikat peşindeki zihin için, zaman bir mitos ise onun
mitosça mevcudiyetinin bilinmesi, değilse hakikatinin
kavranması lazım gelir. Çünkü mitosta açıklanan dünya
algılanan dünyadır ve mitos da, algılananın arka planında-
kine ilişkin bir nedensellik açıklamasıdır. Böylece dünya-
da var olanlar ve olup bitenler birbiriyle bir tür bağlantı-
la bağlanır ve anlamlandırılır. Olup bitenlerin hakikaten
doğası gereği öyle olup olmadıkları, yani onların kendin-
de varoluşları hesaba katılmaz. Mitosu kuran ve dünyayı
mitik çerçevede algılayan bilince göre, olayların nedenleri
ve oluş şekilleriyle olmakta olanların doğası, onun tasa-
rımlarına uygundur. Bu çerçevedeki yargılar nesnel ger-
çeklikle karşılaştırılmaz. Zamanın bir tür “mitos” olması
demek, varolanların zamansallığı yargısının nesnel ger-
çeklikte karşılığının bulunmaması demektir. Bu durumda
varolanların zamansal olduğunu söylemek sırf kurgudan
ibaret bir yargı dile getirmektir. Bu demektir ki, bu kurgu-
yu tasarlayan bilinç onu bilfiil varolan bir gerçeklik olarak
ilan etmiş, ancak kendisine izafeten ilan ettiği gerçeklik
dünyasına dönerek bu yargısının nesnel temellerini soruş-
turmamıştır.

Zaman ve mitos bağlantısından, daha başka hangi so-
nuçlar çıkarmak lazım? Devam edelim... Varolanların va-
roluş serüvenlerindeki belirleyici güç de zamana teslim
edilmiştir. Lakin bu güce akıl sır ermez. Şimdi vardır, ama
hemen yokluğa karışır ve yeniden var olur. Hep elimin al-

tında gibidir ama hep kayıp gider. Tıpkı mitik dünyadaki varolanların akışkanlığı gibi o da akışkandır.

Zaman mitosunun en önemli dayanağı şudur: Zaman denilen şey, ilk başta ve peşin kabul olarak “ontolojik gerçeklik” diye onaylanır. Ama bu onaylamadan yola çıkıp örtüyü kaldırmaya, onun ontolojik yapısını keşfetmeye yöneldiğimizde, ortada bir şey bulamayınca, zamanın epistemolojik bir kurgu olduğunu düşünmeye başlarız. Lakin “epistemoloji bir varolanın epistemolojisi olduğuna göre, zaman eğer epistemolojik bir sistemse, onun bir ontolojik temeli olmalıdır” diye düşünürüz. Onu bulamayınca da zihnimizde, onunla ilgili “akıl sır ermez şey” tasarımı belirir. Zamanın ontolojik temelini bulamıyoruz, çünkü deneyimlediğimiz haliyle böyle bir gerçeklik bilfiil ve apaçık şekilde mevcut değildir. Ancak o, mitostan çıkarılmış, gerçeklik payesi verilmiş, asla gerçeklikle çelişip çatışmayan gizli bir mitos olmuş olabilir. O, mitik tasarımlara benzer şekilde, gerçek bir şey gibi kendi yerini alır ve yerini hiç terk etmez. Zaman hakikaten bilfiil gerçeklik değilse, olup bitene tanıklık eden bilinçler oradaki ardışıklıktan hep bir “zamansal sistem” tasarımı çıkarıyorlarsa, sonra da bu tasarımın gerçeklik dünyasının asıl yapısı olduğunu düşünüyorlarsa, “ortada gerçekten bir zaman mitosuna vardır” demek hiç de yanlış olmayacaktır. Üstelik geriye doğru, insanlık tarihi kadar eski olan, ileriye doğru da insanlık durdukça var olacak olan bir mitos!

Bu gerçekse eğer, güncel ve tarihsel yanılgıyla yaşıyoruz demektir.

5. Fizikçinin zamanı

Zaman genellikle doğaya ait bir olgu gibi görülmektedir ve bundan dolayı da onun araştırılmasını doğa dünya-

sını tam yetkinlikle çözümleyebilen doğa bilimleri, özellikle fizik kendi uhdesinde tutmaktadır. Spekülasyon ve ortalığa yayılacak metafizik kokulara karşı çıkan Elias’a göre nedensel ilişkileri kuran bir belirleyici olarak zaman, fizik alanından bakıldığında, açık seçik, anlaşılır bir kavram olarak fizik bilimlerindeki yerini almıştır. İnsanların zamanı nasıl yaşadıkları, duyumsadıkları, dolayısıyla neyle ilişkilendirdikleri sorusu -Bergson ve Heidegger örneğinde olduğu gibi- metafiziğe terk edilmiştir. Bugün de zaman konusunda en önemli bilimsel kuram teorik fizik alanında, Einstein’ın teorisidir.⁸ Zaten herkesçe bilinmektedir ki, zaman konusunda en yaygın fizik teorilerinden biri Newton’a, diğeri Einstein’a aittir. Fakat ikisinin, bir açıdan, tam karşıt tezler olduğunu da ortadadır. Karşıtlık derken, zamanın varlığı bağlamında değil doğası konusunda bir karşıtlıktan söz ediyoruz. Elbette fizik, zamanı yasalarının içine dâhil etmekte hiç de haksız değildir. İlgili olduğu bütün olguların yasalı ifadelerinde, zamana doğru değeri verilince olayın matematiksel olarak açıklanışı gerçekleşmektedir. Fakat sayısallaştırılan bu şeyin doğası ve insan nezdindeki gerçekleşme biçimi, insanların onu/zamanı algılayışları ve yaşayışları, fiziğin ve doğa bilimlerinin hiç ilgilenmediği konulardır.

İnsan zamansız yapamaz. Formüllerdeki t’nin doğasını da haliyle bilmeyi arzu eder. Fizik ise bu talebe kayıtsız kalır. Aslında problemleri kuşkuya yer bırakmayacak şekilde çözmeyi hedefleyen ve bunu da evrenin bütün işleyiş ilkelerini tespit etmekte başaran fizik, zamanın doğası söz konusu olunca, sorunun karmaşık hale gelişinde pay sahibi oldu. Bu da Newton ile başladı. Newton “Doğa Öğretisinin Matematiksel İlkeleri”nde “mutlak, gerçek ve matematiksel zaman, kendinde kendi doğasına göre, aynı biçimli ve herhangi bir dış nesneyle ilişkili olmaksızın

⁸ Elias, *Zaman Üzerine*, s. 117-118.

akar” der. Bu yargı pek meşhurdur ve konuyla ilgilenen herkes bunu bilir. Aynı zamanda o, klasik fiziğin temel ilkesi de olmuştur.

Bu yargıda ne söylenmiş olmaktadır?

a) Zaman vardır ve bilfiil varolan bir gerçekliktir.

b) Varolan bu zaman mutlak ve gerçek bir zamandır

c) Gerçekten var olan bu zaman matematikseldir, dizilenir, sayısallaştırılabilir.

d) Bu mutlak zamanın kendi doğası vardır; hiçbir şeye temas etmez, aynı biçimli akar.

e) Bu mutlak zaman her şeyi kuşatır, her şey onun içinde gerçekleşir.

Newton aynı zamanda doğa gözlemcisiydi. Doğada her şeyin sabitçe olup bittiğini ve aktığını gözlemlemişti. Doğanın dili matematik olduğuna göre, bütün bu akış ve oluş hareketlerinin ortak zemini mutlak zaman olmalıydı. Hem yasa ifadelerinde de bu böyleydi, deney onu doğrulamaktaydı. Hemen belirtelim; evet, doğa/fizik araştırmalarında deneyle doğrulanan ve kesin sonuç veren bir şey olduğuna kuşku yoktur. Lakin o şey zaman mı yoksa başka bir şey mi, bu husus net değildir. Bu bakımdan, bu tabloda sanki fiziksellikten metafizikselliğe geçiliyor gibidir. Her şey ortadaymış gibi görünür ve algılanırken, iyice düşününce, ortada olanın arka planının hiç de ona benzemediği anlaşılır. Sabitçe olup bitme, düzenli tekrarlanış ve matematikselliğe uygunluk; bütün bunlar ritmikliği çağrıştırmaktadır. Bu tabloyu zaman diye adlandırılan başka bir varoluşsal gerçeklik şeklinde okumak, özü-doğası başka şey olan bir durumu ontik olarak bizatihi kendinde mevcut olan başka bir olgu diye kabullenip sunmak demektir. Bunu yapmakla fizikçiler, nicelikselliğe dayanarak, ritmiklik üzerine yahut ritmikliğin en önemli bileşen teşkil ettiği formüllerle yahut zaman-mekân kavramlarını başka türlü kavramsallaştırarak, zaman olgusunu soyut,

karanlık, kavranması güç bir şey haline getirdiler. Bu, tarihin derinliklerine dayanan bir mitosun adeta tekrarı gibi bir şeydi. Fizikçiler böylece yapısı, işleyişi, içeriği son derece ahenkli, sade ve anlaşılır olan dünyaya bir sır örtüsü örtmüş oldular. Özellikle büyük patlama teorisi etrafında oluşturulan evren ve varoluş modelinden, tüm sırları çözecek bir başarı beklendi. Zaman sorununu bu bağlamda ele alan ve olayların sıradan, gerçek değerlerle belirlendiği zamana “gerçek zaman”, sadece matematiksel kavram olarak düşünülen, hesaplama yapılırken sanal sayılarla ölçüm yapılan zamana “sanal zaman” diyen Hawking’e göre, asıl önemli olan şey, hangi zamanın gerçek olduğu değil, hangisinin betimlemede daha yararlı olduğu hususudur.⁹ Yani teorik fiziğin dahi bilim insanlarından Hawking, zamanı daha en baştan bir gerçeklik olarak kabul etmektedir. O, her şeyi büyük patlamayla başlatır. Büyük patlamadan bugüne kadar olup biten her şeyi bilsek bile, ondan önce olanları bulmamıza olanak yoktur. Büyük patlamadan önceki olayların bizi ilgilendiren bir sonucu yoktur ve bu yüzden evrenin bilimsel modelinde yer almazlar. Şu halde onları modelin dışında bırakarak, zaman büyük patlamayla başlamıştır demeliyiz.¹⁰ Başlayan bir şey devam edecektir. Son, başlangıcın başlamasında içkindir. Bu demektir ki, biz, zamanı soruşturanlar, devam eden zamansal süreç içindeyiz; zaman bizi her yanımdan sarıp kuşatmış durumdadır. Büyük patlama fiziksel bir şey olduğuna göre, başlangıç da süreç de fiziksel-evrensel bir karakteristik taşımaktadır. İşte, fizikçilerin bakış açısının özeti adeta budur.

Fizikçilerin bakış açısında zamanın varoluşu ve doğası tartışılıyor değildir. Onların kabulüne göre, zaman deni-

⁹ Stephan W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, Çev. S. Say, M. Uraz, Milliyet Yayınları, 4. Baskı İstanbul, 1990, s. 181.

¹⁰ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 71.

len bir gerçeklik vardır ve var olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda, kurgusal örneklerle ve açıklamalarla da karşılaşmaktayız. En fazla dillendirilen kurgusal örneklerden biri, bizden örneğin bir milyar ışık yılı uzaklıktaki gökcisminden bize gelen ışığın kaynağının hangi zamanda olduğu yahut geçmiş zamanı anlatıp anlatmadığı sorusudur. Bu türden bir örnekte ışık geçmiş zamanın kanıtı olarak sunulur. Zaman konusunda, zamanın doğasının ne olduğuyla ilgili olarak, bu örnekten daha anlamsız bir örnek gösterilemez. Bize ulaşan ışık sadece “bize ulaşan ışık”-tır. O, zamanı göstermez, zaman farkını anlatmaz. Sadece, orada bir milyar yıl önceki “oluş durumu”nun benim tarafımdan -koşullar yeni oluştuğu için- yeni algılandığını gösterir. Ben şu kitabı algılamaktayken, aynı oluş kesitinde -yani kitabın benim tarafımdan algılandığı andaki oluş kesitinde- o gökcisminde de bir oluş kesiti vardır; bu kesiti de adına “bir milyar yıl” dediğim bir oluş kesitinden sonra “algılayabilirim.” Durum sadece budur. Şayet zamanı hareket olarak kabul eder yahut hareket bağlamında düşünürsek, bu yanlış örnek, probleme ilişkin ciddi bir açıklama dile getiriyor zannedilir. Oysa tüm evrende toplu bir varolma süreci olduğunu düşünürsek, o takdirde bu örnek zamansal anlamını yitirir ve sadece hareket, iletim, mesafe kavramlarını anlatır. Burada değişen şey, oluş kesitinin bana ulaşması sorunudur. Zamanın ileri veya geri olması diye bir şey olmaz. Çünkü gerçekten varolmayan bir şeyin iki farklı varoluşundan ve bu varoluşların karşılaştırılmasından söz edilemez. Eğer zamanı, algılama çerçevesinde veya hareketle özdeşleşmiş gibi düşünürsek, “farklı zamanlar”dan söz edebiliriz. Oysa algılama, uyarımın özneye ulaşması ve öznenin de onu almasıyla gerçekleşir. Algılanan da, uyaran da zaman değildir.

Fizikçilerin kanıtlandığını öne sürdükleri tezlerden biri de, kütle çekiminin zamanı yavaşlattığı yargısıdır. Çekim etkisinde zamanın daha yavaş aktığı, bu etkiden uzaklaştıkça zamanın akışının hızlandığı iddia edilir. Gerçekten de, saat deneylerinde bu tez kanıtlanmıştır. Aynı ayarlanmış çok hassas iki saatten biri yerde bırakılmış diğeri yüksek hızda uçabilen bir uçağa konmuş, uçak dünyanın çevresinde uzun süre uçurulmuş; uçak yere indikten sonra, uçaktaki saatin birkaç saniye geri kaldığı görülmüştür. (Bu deneyin ayrıntısı ve değerleri fizik kitaplarında bulunabilir.) Ancak burada sorulması gereken şey şudur: Kütle çekimi bağlantılı olarak yavaşlayan veya hızlanan şey zaman mı yoksa oluş ritmi midir? Ardışık varoluş kesitleri sürekliliği içinde varolmakta olan şey, olmakta olandır. Kütle çekiminin varoluş kesitlerinin gerçekleşmesini yavaşlatması yahut hızlandırması, bir etkileşimler bütünü olan evrende gerçekten olabilecek bir durumdur. Yerden 20 km yukarıda saatin daha yavaş çalışması zamanın değil ritmik hareketin çekim kaynağından uzaklaştıkça yavaşladığını gösterebilir. Çünkü yavaşladığını gözlemlediğimiz şey, saat denilen kendi içinde bütünlüğe sahip mekanik sistemin hareketidir.

Bu bağlamdaki diğer iddia, kozmik hızlarda da zamanın akışının yavaşladığı tezidir ki, bu, ikiz paradoksu diye bilinir. Aslında bu paradoks, zaman konusunda fizik cephesindeki en büyük değişimin, Einstein ve modern fizikçilerle zamanın göreliliğe hale gelmesi olduğunu da anlatır. Bu paradoks şöyledir: Biri yeryüzünde kalan diğeri v hızıyla uzaya giden ve t zaman sonra geri dönen iki özdeş saat, A ve B diye adlandırılan ikizlerle değiştirilir. İkiz A ışık hızına yakın hızda ($0.99 c$) hareket ederse, (20 yaş) B'nin hesabıyla 70 yıl geçtikten sonra, A dünyaya döndüğünde 30, B ise 90 yaşında olur. Çünkü A'nın aldığı her soluk için B 7 kez soluk alır ve daha da yaşlanır. Gerçekte A, ken-

di açısından 10 yıl yaşamıştır. Ancak onun ivmeli hareket içinde olması yaşam süreçlerini etkilemiştir.¹¹

Dikkat edilirse, bu paradoksta, “ölçülen zaman”dan yola çıkılmış, eylemsiz referans sistemindeki varolanla ivmeli sistemdeki “varoluş”un farklı ritmikliklerinin, kişilerin biyolojik saatini etkilediği varsayılmıştır. Burada göreliliğin, sadece varoluşun ritmikliği veya bu ritmikliğin A’ya ve B’ye göre değişmesidir. Zikredilen bu ikiz paradoksu bize zamanla, yani zamanın ontolojik varoluşuyla ilgili hiçbir şey söylemez. Işık hızında giden de yeryüzünde kalan da aynı şeyin, varlığın varolma sürecinin bir parçası ve tanığıdır. Yukarıdaki tez için şöyle söylenebilir: Işık hızına yakın uçan ikiz için, varolma ve varlığını sürdürmedeki ritimler seyrelmiş yahut yavaşlamış olabilir. Bu da, zamanın ne olduğunu değil, “sabit hızda akan ve her şeyi kuşatan mutlak zaman olmadığı”nı gösterir. Yani fizikçilerin uzayda ışık hızına yakın hızda dolaştırdıkları ve dünyadaki ikizinden daha az yaşlanacağını iddia ettikleri insan, zamanın yavaşlamasının tanığı değil, sadece olay kesitlerinin arka arkaya gelişinin daha yavaş gerçekleşmesinin kanıtıdır. Aslında iki farklı biyolojik zaman oluşmuştur. Doğal olarak da, yavaş biyolojik zaman daha az yaşlanma demek olacaktır. Buradan çıkan sonuçlardan biri de, varlığın varoluş dilimlerinin, varoluş ritminin yavaşlayabileceği vakıasıdır. Acaba kozmik hızda seyahat edenin bilincindeki ardışıklıkta, onun düşünme tasarlama etkinliğindeki arka arkaya getirme işleminde bir yavaşlama olur mu?

Bu örneklerde kurulan hız ile zaman ilişkisinde, anahtar kavram hızdır.

Hız nedir? Hareketin bir biçimidir. Hareketin klasik tanımı, yer değiştirmedir. Hız ise, birim zamandaki yer değiştirme miktarıdır. Acaba hız, “birim zaman” temeli

¹¹ Arthur Beiser, *Çağdaş Fiziğin Kavramları*, Çev. Halit Yıldırım vd. Diyarbakır Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1982, s. 16-17.

olmaksızın tanımlanamaz mı? Çünkü bu tanımında, zaman diye sabit bir şeyin kabulü vardır. Bu şey de birimlere ayrılmaktadır. Lakin bizatihi olgusal bir ayrılma/ayırma yahut ayrılabilirlik değil sadece bilinç düzeyinde ve kendi yaptığımız bir işlem söz konusudur. Bilinç sabit zeminle ve bu zemindeki nesneyle temas etmekte, onları belli kesitlere ayırmakta, bu arada kendisinin teması ardışık görünüm tespiti/tanıklığı şeklinde olmaktadır. Hızlılık bilincin nesne dizisiyle ardışık temasındaki yoğunluktur. Yavaşlık da, bilincin tek seferlik ardışık görünüm tespiti/tanıklığının uzun sürmesi ve dolayısıyla sonuçta tespit/temas sayısının azlığıdır. Eğer bu görünüm tanıklığı varoluş sürecini “kat etme” ise, yavaşlık denilen durumda, bilinç, sürecin az bir kısmını kat etmiş olmaktadır. Örneğin, bir otomobil bir noktadan diğer noktaya zaman içinde mi, dizilenmiş varoluş kesitlerini arka arkaya kat ederek mi gitmektedir? Elbette ikincisi!

Newton’un büyük anlatısını yıkan, Einstein’ın rölativite teorisi yanında Heisenberg’in belirsizlik ilkesi; daha genel bir ifadeyle, kuantum fiziğidir. Büyük anlatı, bir parçacığın hızıyla konumunun aynı anda, şimdide belirlenebileceğini öne sürer. Oysa kuantum fiziğinin belirsizlik ilkesi gereğince, şimdide hız belirlense konum belirlenemez. Başka bir şimdide konum belirlense, bu sefer de hız belirlenemez. Bu ve benzeri temel ilkelerden dolayı, kuantum fiziği içinde, zaman problemi bağlamında en çok anılan ve öne çıkan tez, rölativite teorisidir. Bu teorinin, zamana ve mekâna yepyeni bir bakış getirdiği söylenir. Acaba gerçekten öyle midir?

Rölativite teorisine yakından bakınca, fizikçinin fizikçi olarak, bizzat ölçülebilir objeleri değil ölçmenin özel şartlarını göz önüne aldığı ortaya çıkmaktadır. Rölativite teorisi, ölçmede, hareketli ve durağan sistemlerde gözle-

nen fiziksel tespitleri ayırır.¹² Hakikaten de bu teoride esas olan şey, gözlem ve ölçme koşullarının hesaba katılmasıdır. Newton'un zaman ve mekân kabulünde, ölçüm yapılan sistem tek bir sistemdir ve o da sabittir. Oysa rölativite teorisinde, birden fazla hareketli sistemlerin varlığı ve bu sistemlerden hareketle diğer sistemler üzerine yapılan ölçümlere göre mutlaklığın değil değişkenliğin kesinliği ortaya konur. Dolayısıyla "rölativite teorisinin zaman ve mekân üzerine geliştirdiği temel fikir, salt zaman ve mekânla ilgili değil, deneyimlenebilir zaman ve deneyimlenebilir mekânla ilgilidir."¹³ Aslında yeni fizikte zamanla ilgili söylenen şey, kozmik hızlarda arka arkaya gelişlerin aralığının uzayacağı yargısıdır. Bu da, olup bitenin hakikatini keşfetmek için hızla zamanın birbirine bağlandığını bir kez daha gösterir. Buna göre, mutlak/sabit akan, hiçbir şeyden etkilenmeyen zaman yoktur, genleşen yahut kısalan zaman vardır. Fakat bu tezlerde, sonuç itibariyle önce zaman diye bir şeyin varlığı kabul edilmiş, sonra da onun varsayılan özelliklerinden biri dile getirilmiş olmaktadır. Newton ve Einstein birbirine karşıtsa, her ikisinin de zaman yargıları gerçekse, asıl gerçek nedir? Daha doğrusu, iki haklı tezin karşıtlığı nerededir? Önce bu sorudan başlamak gerekir. Aslında karşıtlık, sadece zamanın göreliliği yahut mutlaklığı konusundadır. Her ikisine göre de zaman vardır ve "akar", ama birine göre sabit hızda, kendisine temas edilmeden, diğerine göre ise, hıza bağlı olarak, yani kendisine temas edilerek, hızlı veya yavaş! Einstein'a göre, deyim yerindeyse, zamanımızı yanımızda taşımaktayız. Tabii bu noktada hemen, ilk görelilikçiler olan Sofistlerle Einstein'ın farkını belirtelim: Sofistler salt bireysel, öznel, sadece özneye göre olma durumunu, Einstein ise fiziksel dünyadaki hareketli-hareketsiz farklı sistemlerin

¹² Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine*, s. 20.

¹³ Cassirer, *a.g.e.*, s. 89-90.

“birbirine göreliliği”ni anlatır. Sofistlerde hakikat, mutlak anlamda bir “bireye görelilik” taşır. Einstein’da ise görelilik, sistemler arası farklılık ve “sistemlere göre mevcut olma durumu”dur.

Aristoteles’in realist/fiziksel zaman anlayışı da, Newton’un mutlak zaman anlayışı da, Einstein’ın göreceli zaman anlayışı da esas olarak nesnelcidir.¹⁴ Yani her üçü de, varlığından kuşku duyulmayan, ama bilincin ve algının dışında gerçekten varolan bir gerçeklikten konuşmaktadır. Bu üç büyük kişilik arasında, en çok eleştirilecek olan kişi Newton’dur. O, yeni çağın bilgi anlayışının ruhuna aykırı olarak, zamanı sadece “varsaymıştı.” Oysa o, zaman vardır demekle yetinmemeli, deneysel doğrulamayı da yapmalıydı. Diğer yandan Newton, gerçekliğin matematiksel ve mekanik olduğunu var sayarak da, zamanı, matematiksel olması gerektiği için değişmeyen bir şey haline getirmeli, bu da gözlenebilir-değişirlerden farklı olarak, gözlenemez-değişmez olmalıydı.

Fizikçi ile filozofu bu çerçevede karşılaştırmamız uygun olur. “Fizikçiye göre, zaman ve mekân diye adlandırılan şey, tek tek noktaların yasalı biçimde karşılıklı oluşlarının ürünü olarak, kazanılan somut ve ölçülebilir bir çeşitliliktir. Buna karşılık filozof için zaman ve mekânın anlamı, onların form ve kip oluşları, böylelikle bizzat bu karşılıklı oluşun kabulüdür. Filozof onları karşılıklılıktan çıkarmaz; tam tersine, zaman ve mekân, işte bu karşılıklılık ve karşılıklılığın temel yönleridir.”¹⁵ Dolayısıyla filozof onları birer sıfat, varlığa ilişen nitelikler olarak değil de varlığın bizatihi içinde var olduğu biçimler olarak görmektedir.

Gerçeklik düşüncesine karşı şu söylenebilir: Hiçbir şey görüldüğü gibi değildir. Örneğin, atom altı parçacıklardan bazıları maddenin özelliklerini taşımadıkları halde,

¹⁴ Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, s. 158-159.

¹⁵ Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine*, s. 99-100.

maddeyi meydana getirir. Enerji ile kütle birbirinden farklı şeyler gibi görünürken, Einstein'ın onları hız ile birbirine bağlamıştır. Ama bunların hiçbiri, maddenin ve yer kaplamanın da bir gerçeklik olması durumunu engellemez. Zamanı kuantlar düzeyinde de ele alabiliriz. Ama bu, şu temaşa ettiğim evrenin, olmakta olanların olmakta oluş dizileriyle varlık kazandığı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Tabii bu arada, fizikçilerin işi karmaşıklaştıran kavram veya tezlerinden dolayı farklı görüşler de ortaya çıkmıştır. Paralel evren, zaman yolculuğu, zaman dalgası vs. gibi. Bu tuhaf tasarımların nedeni, evrendeki işleyişin sadeliğini ve sadelikteki mükemmelliği kavrayamayıp onun mevcut varlığını sır doluymuş gibi görme yahut sır doluymuş gibi açıklama gayretidir. Evren, paralellikler yahut zaman dalgası veya zaman boyutları gibi yalın varoluş çizgisini altüst eden, varolmakta oluş sürecini delen garip mevcudiyetleri barındırmaz. Örneğin bazı astrofizikçiler zaman enerjisi kavramını kullanmaktadır. Bu kavram, pekâlâ varlığın varoluş sürecinde dizilenen ardışıklık olarak da değerlendirilebilir. Bir gün böyle bir enerji keşfedilse, varoluş/oluş kesitlerine bu enerjinin gerçeklik kazandırdığı kanıtlansa, karşımıza çıkan şey zaman veya zaman enerjisi mi olacak yoksa sadece “bir tür enerji” mi? Elbette ikincisi olacak. İkiz paradoksunda uzayda seyahat eden için zaman genleşmiş değil, oluş sürecinin yavaşlığı, ardışık kesitlerin arka arkaya gelişindeki yavaşlık olacaktır. Yani modern fizikçilerin iddia ettiği gibi, zaman yahut olup bitenlerin toplamı sarmal, dalga vs. değildir. Doğrusal yahut sarmal gibi nitelemeler, galiba sıradan insanların müdahilliğini engelleyici rol oynamaktadır. Varlık var olmaya devam etmektedir. Bu varolma akışının yönü de hep var olmaklığa doğrudur. Zamana ilişkin soru bu şekilde cevaplanınca, kurgubilim meraklılarının zaman yolculuğu hayalleri de çöpe gitmektedir. Bu kurgu, zamanın eğilip

bükülen, dışına çıkılabilen, bir noktasına geri dönülebi-
len bir şey olarak tasarlanmasıyla, “boyutlar” diye adlan-
dırılan bir varsayıma dayandırılmasıyla inşa edilir. Oysa
olmakta olmanın, varoluş sürecinin, adeta sel gibi akan
varolma hareketinin dışına çıkılamaz; çünkü dışı yoktur.
Varoluş hareketinin dışı varolmayıştır, yani yokluktur. Va-
rolan varoluş selidir ve o bizi de içine alır.

6. Metafizikçinin zamanı

Zaman sadece fizikçilerin değil metafizikçilerin de,
özellikle teolojik metafizikçilerin problemidir. Zaman
kavramı etrafında yapılan tartışmalar İlkçağ felsefesinde
ontolojik, Ortaçağ felsefesinde teolojik niteliklidir. Her
ikisinde de zaman varlığın bir kipi olarak görülür. Her iki-
sine göre de zaman varlık dünyasının bir gerçeğidir; biza-
tihi vardır. Ontolojik metafizikte zaman fiziksel dünyanın
soyut bileşeni gibi değerlendirilir. Teolojik metafizikte ise
zaman gelip geçici bir şeydir; Tanrı zamanı da yaratan aş-
kın varlıktır. Teolojik metafiziğe göre insan O’nun yarattı-
ğı zamansal ve mekânsal dünyadadır. Bu kabulden hemen
şu sonuç doğar: İnsanın algıladığı ve tüm varolanları ku-
şatıcı olarak gördüğü, varlığı onsuz düşünemediği zaman
ile bu zamanın dışında olduğuna inandığı Tanrı’nın na-
sıl bir ilişkisi olduğu sorusu en önemli sorudur artık! Bu
nedenle teolojik metafizikte asıl araştırılan ve soruşturul-
an şey zamanın doğası değildir. Evet, zamanın doğasının
da ne olduğu sorulur; çeşitli zaman tezleri öne sürülür.
Lakin zaman baştan var kabul edilir, onun yaratıldığına
inanılır. Bu “yaratılan mevcut”un doğası, Tanrı ile ilişkisi
bakımından soruşturulur. Teoloji temelli felsefe yaparken,
“Tanrı ile zamanın ilişkisi” sorunu, “varlığın doğası” so-
runundan daha önemli ve öncelikli görülür. Zaman adeta

elimizin altında durmakta, gözümüzün önünde tüm varlığı sarmaktadır. O, geçmişin derinliğinde bilinmeyen bir noktada başlamış olmalıdır; çünkü hep ileriye akan bir şey olması, onun geçmişin derinliklerinde de var olduğunu gösterir. Zaman gelecekte sona erecektir; çünkü mutlak ve sonsuz olamaz. O, kuşatıcı ama sonludur. Tanrı'nın ise, hem sonsuz olması bakımından hem de her şeyi yaratan mutlak kudret olması bakımından, bu kuşatıcı şeyin dışında olması lazımdır. Lakin Tanrı, gözümüzün önünde her şeyi kuşatan bu varolanın, yani zamanın nasıl dışında olabilir? İşte öncelikle bu sorunun çözülmesi lazımdır. Teolojik metafiziğe göre varlığın doğası pekâlâ daha sonra da soruşturulabilir. İşte teolojik metafizik açısından Tanrı ile zaman ilişkisinin önemi ve öncelikliliği buradan kaynaklanır. Ontolojik metafizikte ise problemin odak noktası, varlığın doğasını açığa çıkarmaktır. Varlığın somut doğası ile akıcı ve soyut bir şey olan zaman, ilk bakışta karşıt şeyler gibi durur. Ama bu soyut şey, yani fizikseli aşan bu “ötedeki şey” somuttan, yani fizikselden de ayrı değildir. Fizikselde barınan “meta şey” keşfedilmelidir. Onların ilişkisinin açığa çıkarılması varolan olarak varlığın bilinmesini sağlar. Bu nedenle, varlığın doğasını kavramak için zamanı kavramak gerekir. Yani öncelikle, sadece dünyada yaşayan, varlığı algılayan bireyler olarak “karşımızdaki zaman”ı çözmeye/anlamaya çalışmak lazımdı. İçinde yaşadığımız dünyadaki ve evrendeki zamanın doğası sorunuyla aşkın bir varlık olarak Tanrı ile zaman ilişkisi sorunu birbirinden ayrı düşünölmeliydi. Bu nedenle, zamanın doğası sorunu herkes için, Tanrı ile zaman ilişkisi sorunu Tanrı'ya inananlar için geçerli ve söz konusu oldu.

Metafizik, özellikle de teolojik metafizik, evrenin yaratılışı ile kutsal kitaplarda belirtilen “son” arasındaki aralığı zaman olarak kabul eder. Buna göre, Tanrı her şey gibi zamanı da yaratmıştır. İşte bu kabulden hareketle iki

önemli sorun ortaya çıkar: İlki, gerçekten yaratılan ve zaman diye adlandırılan şey, şu taş, şu ağaç gibi bir varlık mı? Diğeri, daha önce birçok kez dile getirdiğimiz gibi, Tanrı'nın zaman ile ilişkisi nedir? Zamandan bağımsız olan Tanrı ile zamana bağımlı olan varlığın ilişkisi nasıldır? Bu konuda, üzerinde uzlaşılan bir görüşün olmadığını görüyoruz. İki tür zamanın kabul edildiği de görülür. Bunlardan biri, sadece Tanrı'ya özgü, sonsuz bir zamandır ve metafiziksel zaman diye adlandırılmaktadır; diğeri de insana özgü, onun kullandığı zamandır. İnsanın yaşadığı zaman varlığı kuşatan, adeta elimizin altındaymış gibi duran mekânsallıktan ayrılmayan bir zamandır. Lakin bu ayrımda da zamanın ne olduğu ortaya konmuş değildir. İster ontolojik ister teolojik açıdan tartışılmış olsun, görülmüyor ki, zaman kavramı belirsizliğini yine korumaktadır. Bu noktada Augustinus'u tekrar anmadan olmaz.

Augustinus'u harekete geçiren, yukarıda belirtildiği gibi, Tanrı ile zamanın ilişkisi sorunuydu. Dinlerin zamanın doğasına kayıtsız kalmaları, temel inanç ilkeleri gereği imkânsızdır. Zaman Augustinus'un inandığı dinin de sorunu olduğu için, o, zaman sorununu ele almış olmakla aslında tüm dinlerin sorununu ele almış olmaktadır. Üstelik Tanrı ile zamanın ilişkisi sorusunun çözümü hiç de kolay değildir. Hawking de, muhtemelen esprili bir dille, bu konuya ilişkin olarak şöyle söyler: "Birçok insan, zamanın bir başlangıcı olduğu düşüncesini ilahi kudrete şamar patlattığı için sevmez."¹⁶ Zira başlangıcın mevcudiyeti sonsuzluk düşüncesiyle çelişir. İlahi varlık ise sonlulukla bir arada anılamaz. Zaman başladığına göre, bir noktada başlamalıdır. Bir nokta, kendisinden "önce"ki diğer noktanın varlığını kesinleştirir. Başlangıçtan önceki bu nokta zaman olamayacağına göre, karanlıkta kalan bir şey, kabul

¹⁶ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 71.

edilmesi güç bir tasarımdır. Bu tablo ise, aşkın varlık inancına sahip olanları hiç de hoşnut kılmaz.

“Zaman nedir?” sorusunun cevabını aramadan önce veya aramaya başlarken, “nedir” sorusu ile neyin sorulduğunu net biçimde belirlemek gerekir. Şayet nedir ile o kavramın neliğini, yani zihindeki tasarımın özellikler toplamını soruyorsak, bunun için iç temaşa yeterlidir. Nedir, varolan bir şeyin nedir’idir. Bu varolanın varoluşunun kanıtlanması da gerekli görülmez ve bunun üzerinde pek durulmaz. Bu sorunun ikinci aşaması bizi “gerçeklik”e bakmaya, zihindeki içerikle onun karşılık geldiği kabul edilen dış dünyadaki varoluş arasında bir ilişki kurmaya sevk eder. Başka bir deyişle, “Zaman nedir?” sorusuyla zihindeki tasarım içeriği mi sorulmaktadır yoksa içerik kazanmış bu tasarımın dış dünyadaki kaynağı, karşılık geldiği şey mi; işte bunu belirlemek lazımdır. Çünkü ilki öznel içerik, ikincisi nesnel içeriktir.

Soru sormak, bir şey hakkında, bir sonuca yol açacak şekilde soru sormaktır. Soru, kendisine soru sorulananın soru konusu şeye yönelimini davet eder. Şayet yönelim gerçekleşiyor da sorunun hedefi ile temas edilmiyorsa iki neden vardır: Ya temas edilecek bir şey yoktur veya yönelime davet edilen, temas yetisine sahip değildir. Aslında Augustinus’u “bilmiyorum” demeye sevk eden, “temas edememek”tir. Hatırlanacağı üzere, Augustinus şöyle demişti: “Eğer hiç kimse benden bunu sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum.” Bu açıdan bakınca, Augustinus’un zamanı “kimse sormadığı zamanı biliyor ama biri sorduğunda bilemiyor olması”nın nedeni daha net ortaya çıkmaktadır. Kimse sormadığında Augustinus kendi bilincindeki içerikle yetinmekteydi ve bu da ona yetmekteydi. Ancak birinin “Zaman nedir?” diye sorması, onu, zihindeki içeriğe dış dünyada karşılık aramaya sevk etmektedir. Çünkü nedir’i sorulan şey dış

dünyadaki bir varolandır. Augustinus bunu gösteremediği, yani dış dünyada karşılığı olması gereken bir şeyle, herhangi bir olguyla zihindeki denkleğini kuramadığı için, “artık bilemiyor” durumunda olmaktadır.

Şöyle de söylenebilir: “Artık bilmiyorum” diyerek Augustinus bilinç ve zaman ilişkine dair bir şey söylemektedir. “Bilmiyorum” demek, “bilgisine sahip değilim, bilincimde ona ilişkin bir tespit, net bir içerik yok” demektir. Kimse sormadığında biliyor olmak diye bir bilinç durumu olamaz. Biliyor olmak bilinçte ona ilişkin bir tespitin var olması ve aynı zamanda bunun da farkında olmak demektir. Kimse sormazken biliyorsa, kendi bilincindeki o bilginin farkında demektir ve bu farkındalık başkasının sormasına bağlı değildir. Sorunca farkındalık ortadan kalkmaz. Farkında olma durumunun nesnesi olarak farkında olduğumuz bir şey varsa, bunun hep farkında oluruz ve bu farkında olma hali, dış etkilere bağımsızca “içe yönelik keşfetme”dir. Ayrıca bir zamanlar biliyor olma hali varsa, sonradan sadece unutulmuşluğa dönüşür ve asla bilmeme haline gelmez. “Artık bilmiyorum” demek, bilinç içeriğinin/bilinçteki içeriğin hiç var olmayışını dile getirmekle eşdeğerdir. Halbuki “artık bilmiyorum” demekle kişi “bilmediğim bir şey vardı, bildiğimi biliyordum, o şeyin ne olduğunu da biliyordum; fakat şimdi, bildiğimi bildiğim, ne olduğunu bildiğim, ne olduğunu bildiğimi bildiğim şeyi bilmemiş oluyorum” demiş olmaktadır ki, bu da “biliyorum ama bilmiyorum” anlamına gelir. Bilinç bağlantısından değil de teorik vukufiyetten, bilgi ve bilmeden söz ettiğimizde varılacak sonuç budur. Oysa “biliyordum”dan sonra gelmesi gereken durum, “artık bilmiyorum” değil “unuttum” olmalıydı. Augustinus yanılmıştır. Zamanı sorunca nasıl anlatacağını bilememek, zaman diye adlandırılan bir varlık alanını bilfiil mevcut olarak kabul edince ve kabul ettikten sonra söz konusu olur. Tabii Augustinus

varlığın varoluşunu, yani bilinçteki içeriğe dış dünyada karşılık gelen şeyi soruşturmamakta, sadece algılanandan bahsetmektedir. Örneğin onun zamanın uzunluğu ve kısalığı tartışması varoluşsal olanın algılanmasındaki sorunluluğu dile getirir. Bu, varolan diye görülenin varoluşsallığındaki problemlilik de olabilir.

Belirtildiği gibi, derin bir iman sahibi olan Augustinus kendi inancına karşı çıkanların tezlerini bertaraf ederek dinini savunmak amacıyla ve bir de akıllarda soru işareti bırakarak imanı tehdit etmesin diye bu problemi çözmeye girişti. Çünkü zaman, dinler için de çözülmesi gereken bir problem. Çünkü semavi dinler, inandıkları yaratıcının zamandan ve mekândan münezzehtir. Tanrı'nın, yaratıcı oluşu gereği, bu dünyadaki varlıkların sıfat yahut kategorilerinden uzak ve bu sıfatların/kategorilerin dışında olması gerekir. Aksi halde, bu dünya varlığı gibi düşünülür ki, o takdirde de aşkın varlık olmaz. Yani Tanrı'nın zamandan münezzehtir oluşu, onun varlığı gereğidir. Çünkü zaman oluş düzeninde temel bulur ve oluş dizisi de "ol" emri ile başlamıştır. Buna göre, O'nun bu düzenin/dünyanın bir parçası olmaması gerekir. Tanrı'nın zamanla ilişkilendirilerek tartışılması bile yanlış noktadan başlamaktır. Tanrı evrenin bir mensubu değildir. Yaratma henüz varolmayanı, kendine gerçeklik tahsis edilmeyeni var kılmak, ona "gerçeklik" sıfatını vermeyi doğru kılacak bir konuma getirmektir. Zaman her şeyi kuşatıyorsa, Yaratıcı önce zaman denilen o devasa çerçeveyi, sonra da onun sardığı/kuşattığı varoluş ve varlık kesiti dizisini yaratmış olmalıdır. Bunları başlatmadan, bunlara varlık vermeden önce ne yapıyordu sorusu, yaratıcıyı zamansallaştırma mantığına/kabulüne dayanır. Bu yanlış olur. Yani Augustinus'un bu soruya itirazı yerindedir.

Diğer yandan, her şeyi kuşatan ve zaman diye adlandırılan bu devasa kuşak, kendini doğrudan göstermemektedir. O durumda da şu soru akla gelir: Tanrı niye gizlenmiş bir zaman yaratsın? Tıpkı nesneler dünyası ve bu dünyayı dolduran nesneler gibi ortada ayan beyan görünen bir zaman da yaratabilirdi... Ya O'nun yarattığı, zaman diye bir şey değil de, sadece varlığın varoluş hareketi ise! Ol emri varoluş hareketinin başlaması, varoluş kesitlerinin dizilenişi olamaz mı? İşin bir başka yönü de, benim bilfiil temaşa ettiğimi düşündüğüm, her şeyi kuşattığı varsayılan, anlar halinde dizilenen, saatin kadranında sayısallaşan bu zaman denilen şey geçmekte iken Tanrı'nın ne yaptığı sorusu da, ezeldeki yaratılış/önce/sonra sorusundan bağımsız olarak, hep önümüzde durmaktadır. Yani Tanrı ile zamanın ilişkisi sorunu, zaman varoluşsal bir gerçeklik olarak kabul edildikten sonra, cevaplanmayı bekleyen, hem de çözümü hiç kolay olmayan bir sorudur. Bir yandan tüm evreni ve bu arada zamanı da yaratan ama kendisi zamandan münezzeh olan bir aşkın varlık, diğer yandan, ben bunları düşünürken akan zaman esnasında Tanrı'nın mevcudiyeti ve bu akışla ilişkisizliği... Bunlar, birbiri ile bağdaştırılamayacak iki duruma işaret etmektedir.

Şöyle de söylenebilir: Zaman-Tanrı ilişkisi sorunu, zamanın varoluşsal gerçeklik olarak kabul edilmesinden sonra, zaman ile Tanrı'nın ilişkilendirilmesi anlamına gelir. Şayet zaman diye bir gerçeklik yoksa, o takdirde onun Tanrı ile ilişkisi ve ilişki biçimi sorunu da olmayacaktır. Tanrı varlıkla ilişkilidir. O, varlığı ve varlığın varoluşunu biteviye yaratır. Yaratan olarak vardır; yaratmadığında hiçlik söz konusu olur. Böylece O'nun zamandan münezzeh olup olmaması diye bir sorun da ortadan kalkar. Dolayısıyla "Tanrı zamanı yaratmadan önce ne yapıyordu?" diye bir sorunun zemini de kalmaz. Çünkü varoluşsal bir gerçeklik olarak önce ve sonra, varoluşsal bir gerçeklik olarak zama-

nın kabulü ile var olur. Önce ve sonra, zamanın bölümlerinden kabul edilir. Şayet önce-sonra olayların oluş sırası ise, olay/oluş yoksa önce ve sonra da olmaz demektir.

Zamanı teolojik bağlamda ele almak, teolojik bakıştan hakikatin yakalandığını göstermez. Teologların mantığı aslında son derece basittir: Var olan her şeyi Tanrı yarattı. Zaman da var, o halde zamanı da Tanrı yarattı... Bu mantıksal çıkarımda, zamanın var olduğu kabul edildikten sonra, kaynağı Tanrı'ya bağlanmakta, zamanın ne olduğu söylenmemektedir. Bu meyanda, şu soru belirir: Zamanı Tanrı'nın yarattığına inanılır ve tüm varolanlar onun çerçevesi içine yerleştirilir; bir de, zamanın çerçevesinin tamamen dışında olan, ondan münezze olmasına gereken aşkın varlıktan söz edilir. Acaba bu ikisi nasıl ilişkilendirilir yahut ilişkisiz kılınır? Bu sorunun kolayca kabul edilebilen, nesne dünyasında da dayanak bulan bir cevabı yoktur. Bu yüzden, zamanın teolojik yorumu son derece problemlidir ve kurgusaldır. Bu bağlamdaki bütün sorunları çözecek şey ise, zamanın varoluşsal gerçekliği kabulünü iptal etmektir.

Aslında teist de ateist de aynı dünyaya bakar, aynı olayları ve aynı varlık düzenini algılayıp aynı gerçeklik hakkında hüküm verir. Zamandan konuşurken mutlaka ilahi varoluş zeminine sıçramak gerekmez. Zamanı teolojik bakış ve terimlerle açıklamak, deyim yerindeyse, şu anlama gelir: Tanrı'nın penceresine yerleşmek ve bu dünya ile ilgili sorunu bu dünyada kalıp oradan kanıtlarla temellendirerek açığa çıkarmak yerine, işi inanç olgusuna havale etmek... Bu, teologların çok kolay ve kaçamak yoludur.

7. Eleştirinin zamanı

Kant'a göre zaman ve mekân duyu verilerine eşlik eden, duyu verileri gelmeden önce adeta eşlik etmek için hazır bekleyen apriori kategorilerdir. Nesneyle yahut nesne dünyası olaylarıyla karşılaşmadan zihinde onları işleme tabi tutup hizaya sokacak ve onlara bir düzen verecek olan, bunun için hazır bekleyen ve adeta kolluk kuvvetine benzeyen bir "apriori kategori" düşüncesi somut tespitle değil varsayıma dayanır. Kant'a göre cisimlerin ve onların değişimlerinin (hareketlerinin) deneysel görülerinden tüm deneysel olan, yani duyumlamaya ait olan her şey çıkarılırsa, geriye yine de bunların temelinde apriori olarak bulunan ve saf görüler olan, bu nedenle hiçbir zaman çıkarılamayacak olan uzam ve zaman kalır¹⁷ ve bu da, onların apriori varlığının kanıtı olarak kabul edilir. Burada sözü edilen zihinsel işlem, yani duyumlamaya ait olan her şeyin "çıkarılması", bir varsayımdır ama Kant bunun kesin bir zihinsel gerçeklik olduğu düşüncesindedir. Kant'ın bilen zihne yerleştirdiği bu apriori kategoriler sırf bir kurgu, uçuk bir tasarım değildir. Kant bu apriorilerin kuruntu sayılamayacaklarına dair kanıt olarak, onların gerçek nesnelere uygulanabilir oluşlarını gösterir. Ona göre tüm duyu nesneleri için, dolayısıyla sadece olanaklı deney için kesinlikle geçerli olan şey genel geçer olarak kabul edilebilir.¹⁸ Sözü edilen bu şey deneyimle elde edildikten sonra nesne dünyasına uygulanmış değildir. Dolayısıyla geriye, bu genel geçerli şeyin deney öncesi ve deney dışı olması seçeneği kalır. Zihnin formları bunlardır. Bu formların toplamı on iki tanedir. Akıl işte bu sözü edilen donanım-

¹⁷ Immanuel Kant, *Prolegomena*, Çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 32.

¹⁸ a.g.e., s. 42.

larla/apriori formlarla bilebilir. Fakat formun kendisi deneyimin ötesinde kalır. Formlar, yani “nesne dünyasına uygun ve nesne dünyası için geçerli şeyler” kılıktan kılığa giren bir sihirbaz olamaz. Çünkü her akılda aynı çalışırlar. Zaman ve mekân da böyledir. Ona göre zaman ve mekânı mutlak ya da nesnel gerçeklik olarak görmek çözümsüz çelişkiler ortaya çıkartır. Bu çelişkilerden kurtulmanın tek yolu, onları mutlak bir şey olarak görmekten vazgeçmektir. İkisi de duyarlılığımızın apriori çerçevesidir. Bunlar zaten insanın bir parçası olduğu için, insan bu ikisi olmadan hiçbir şey düşünemez, onlardan kendini kurtaramaz.¹⁹

Yukarıda ifade edilen şu yargı üzerinde, “değişimlerin deneysel görülerinden duyumlamaya ait olan her şeyin çıkarılması” düşüncesi üzerinde duralım. Acaba bir hareket olayından duyumlama yoluyla alınan tüm içerikler soyutlansa, gerçekten geride ne kalır? Hareket edilen noktalar ve onlar arasındaki yer değiştirme! Fakat bu, izlenimlerin veya algılamaların bilinçteki tortusu olarak da değerlendirilebilir. Zaten algılama bilinçte imgesel, capcanlı izler bıraktığına göre, o izleri kendi ellerimle silikleştirdiğimde, izler yine izlenimlerin/etkilerin izleri olacaktır. Soyutlama zaten kendi zihnim üzerinde bizzat kendimin yaptığı bir seçip ayırıştırma işlemidir. Silemeyeceğim iz, varlığın varoluş tarzı olmuş olacaktır, bizatihi onun birinci elden damgası değil. Dolayısıyla bu “çıkarma” işlemi yapıldığında geride kalan izin zaman ve mekân olduğuna dair bir kanıt çok da geçerli olamaz.

Kant zaman ve mekânı “eşlik edici apriori kategori” ilan etmekle onları deneyim dışı da ilan etmiş olmaktadır. Bu düşünceleriyle Kant zaman problemini belki ilk kez ontolojik zeminden epistemolojik zemine çekmiş, ama zamana, bilme eyleminde vazgeçilmez bir rol oynayan zihinsel ide türü bir ontolojik mevcudiyet tahsis etmiştir.

¹⁹ Cevizci, *Felsefe*, s. 255.

Bu bakımdan “Kant’ta zaman, ... nesnel zamanın öznenin bilme formlarına ithal edilmiş halidir.”²⁰ Lakin bu formlar metafiziksel karakterli olmaktan kurtulamazlar. İşte bu formlar herkeste var olmakla öznedeki nesnellik, yani nesnellik vakıasının nesne merkezlilikten özne merkezliliğe çekilmesi ve nesnelliği özনে temellendirme garantörü olmuş olmaktadır. Lakin tüm öznelerde bu formun aynı oluşunun nedeni belli değildir. Her öznenin deneyimi aynı formlar dairesinde gerçekleştiğine göre, bu formları -öznenin mülkiyetinde olsalar da- özneyi aşan bir şey olarak görmek gerekir.

Kant zaman ve mekânı duyu yetisinin apriori kategorisi olarak işaret etmekle, onların bilfiil varoluşsal gerçekliğinin olmadığını öne sürmektedir. Ancak o, zamanı “her deneyime adeta zorla eşlik eden kolluk kuvveti” gibi görmekle, deneyimi onun mümkün kıldığını ileri sürmekle, zihninin içinde zihne rağmen iş gören ama işini yapan bir asi unsur icat etmiştir. Oysa zaman, “varoluşun doğası gereği zorunlu olarak eşlik eden bir şey” olarak görülmeyip, öznenin geliştirdiği bir tasarım, ne olduğunu fark edebildiği içsel bir unsur olarak da kabul edilebilir. Küçük çocuklarda zamansal dizilemenin henüz gelişmemesi buna bir örnektir. Çocuk zaman tasarımını geliştiremediği gibi, onun ne olduğuna ilişkin bir fikir sahibi de değildir. Gerçi bu durum için şu da öne sürülebilir: Çocukta apriori kategoriler henüz tam gelişmemiş olduğu için zamansal dizileme ve zamana ilişkin farkında olma durumu da tam gerçekleşmemektedir. Şöyle bir açıklama da yapmak mümkündür: Biz, sadece bu tasarım bizde varolduğu için değil, hem bu tasarım varolduğu hem de eşya dünyasının varoluşu bu tasarıma uyduğu için, bu dünyanın ritmik varoluşu yanlışlanmadığı için zaman tasarımını iptal etmeyiz; tam tersine, bu tasarımın varlığı çok işimize yarar.

²⁰ Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, s. 160.

Eğer zaman apriori kategoriyse, nereden geldiği sorusuna sadece “doğuştan” cevabı verilebilir. Şayet doğuştansa, çocukların zaman algısı neden deneyim sürecinde yavaş yavaş şekilleniyor? Kant bilincin genel olarak farkında olma yetisinin “akıcılık”la karakterize olduğunu söyleseydi, duyu verilerine eşlik eden şeyin zaman değil akıcılık olduğunu kabullenirdi. Bilincinde olmak algılamakla, yani ne olduğunu anlamakla eşdeğerdir. Gerçi bilincin dereceleri olsa da, bilincinde olma hali Kant’ın kategorilerinde işlenen bilginin oluşumunu da içerir. Yine zaman duyumlamalarımıza eşlik eden apriori kategori olunca, geçmiş zaman da bellektekilerin içten duyumlanmasına eşlik etmiş olur. Peki, bu bellek imgelerinin kaynağını teşkil eden, olup bitmiş, gerçeklik kazanıp artık kaybolmuş olaylar dizisini, kendisi bakımından nasıl düşünürüz? Şimdideki algıma, fenomenleri algılayışına bu kategoriler eşlik ediyor. Geçmiş diye adlandırdığım o dönemde de fenomenleri duyumlarken bu kategoriler eşlik etti. Ama o dönemdeki fenomenlerin varlığı inkârı mümkün olmayan bir vakıydı. İki fenomenin, yani bilfiil duyumlanan fenomen ile içten duyumlanan fenomenin farkını nasıl açıklarım? Zaman apriori kategori ise, duyumun alınışına eşlik etmesi anlaşılabilir; fakat zihindeki imgenin içten duyumuna da eşlik etmesi pek açıklanabilir değildir. Bu imge ilk başta zaman denen kategorice belirlenmiş, sonra zihindeki yerini almıştı. Tekrar bu imgeyi bilinç alanına çağırınca, onu ilk başta belirleyen kategori bir kategori değil adeta imgenin asli unsuru gibidir. Dolayısıyla burada nesneye ait olanla zihne ait olan karışmış haldedir.

Kant bilinçteki arka arkaya imge akışını zaman tasarımının temeli kabul etmiş, bu yüzden ona apriori kategori demiş olmalıdır. Ama bu akış, dış deneyim olmasa da vardır. Kant, apriori kategori kabulünü öne sürerken, olgunun gerçeklik temelini hesaba katmamış görünmektedir. “Ben

nasılsam dünya öyledir” demekle vakıayı açıklayabileceğini var saymıştır. Karşılıklı pencerelerde duranların ikisi de aynı hareketi yapsa veya karşıt yönlerle giden iki trenin penceresinden iki ayrı kişi karşıdaki trene baksa, her biri diğerinin hareketini görür. Sorulsa, onların her biri de “bana göre böyle” deme hakkına sahiptir. Dışarıdan bakan ise ikisinin “aynı” hareketlerini algılar. Kant da işte kendi penceresinden gördüğünü “bana göre böyle” diye açıklamıştır. Oysa öteki pencereden görünen de aynıdır. Bu temaşada hem varlık hem bilinç pay sahibidir. Aslında duyu verilerine eşlik eden, bilincin akışıdır. Akış, bilinçte arka arkaya imgelerin arka arkaya gelişi veya algılanan görüntülerin ardı ardına bilinçle temas ederek bilinçte yer almasıdır. Değişmeyen şey, bu akıştır. Kant acaba bu akışa apriori kategori diyor olamaz mı? Bu akanlar birbiri ile ilişkili olarak akarlar. İlişkinin biçimi de mesafeli olma, araların açık olması durumudur. Bu mesafelilik de pekâlâ mekân olabilir. Olup bitenler hep böyle var oldukları için, yani varolan hep bilinçle temas halinde olduğu ve varolanlar da birbiriyle bağlantılı ve mesafeli konumlanmış oldukları için, bu mevcudiyet düzenini Kant apriori kategori diye değerlendirmiş olabilir.

Zaman ile mekânın, her ikisinin birden apriori kategori sayılmasında başka bir sorun daha vardır. Zamanı değil ama mekânı duyusal yoldan algıladığımızı düşünürüz. Yani mekân, duyu verilerine eşlik etmenin ötesinde, varolanla birlikte görünür haldedir. Bu yönüyle mekân fenomenlerin barınağıdır. Hatta tek bir fenomen bile mekânın bir parçasıdır. Bilincin, bütünleyici özelliği gereği -ki bu, bilincin hep eksiği tamamlama şeklinde hamle yapma özelliğini anlatır- sınırın ötesini de tanıma eğilimi vardır. Zaman ise mekândaki zamandır. Biri diğerinin içinde olduğuna göre ikisinin eşdeğer kategori olması mümkün değildir.

Şeyler dünyasına kendi donanımlarımızla gireriz. Algılama benim algılamamdır ve özü itibarıyla zihinsel bir işlemdir. Duyu verileriyle bana kendini sunan şeyin “ne olduğunu anlarım.” Bu demektir ki onu zihnimdeki başka idelerle bağlantı içine sokar, ona gerek önceki imgelerimden gerek diğer zihin içeriklerimden bazılarını karşılık getiririm, kendini sunan şeyle bu içerikleri birbirine bağlar, zihnimde kendini sunan bu şeye bir yer tahsis ederim. Bu tablo, Kant’ın iddia ettiği gibi, “duyum apriori kategorilerle işleme sokmak” olabileceği gibi empiristlerin iddia ettiği gibi “izlenimlerle ve izlenimler ışığında yeni kurulan bağlantı” da olabilir. Bu konumuzun dışındadır ve onun ayrıca değerlendirilmesi lazımdır. Şu var ki, algılanan, yani ne olduğu anlaşılan şey, zihin içerikleri arasında yeri yurdu ve konumu belirsiz kalmamış bir şeydir. O “şu”dur.

Zihinde bunlar olup biterken, “içine kendi donanımlarımla girdiğim” şeyler dünyası, kendi nitelikleriyle birlikte varolmayı sürdürmektedir. Onların kendinde varoluşlarını bilip bilemediğimden emin olmamam demek, onların varoluşlarının benim bildiğimden farklı olduğu anlamına gelmez. Kant, şeyleri oldukları gibi bildiğimizden emin olamayacağımızı savunur ve nesneleri kendimize/donanımlarımıza göre bildiğimizi öne sürer. O, kategorilerine de bu yargı temelinde meşruiyet kazandırmaya çalışır. Ama bu yargıda bile, şeylerin öz niteliklerini zımnen kabul vardır. Şayet bir nitelik şeyler dünyasında yoksa ama ben onu algılıyorsam, o takdirde apriori kategorilerim onu hiç temelsiz ve nedensiz imal etti demem gerekir. O durumda da, bilginin nesnesiz veya nesneye ilişkin olmaksızın varolduğunu, dolayısıyla salt zihnin kurgusu hem de keyfi bir tasarlaması olduğunu veya olabileceğini söylemek gerekir. Veya apriori kategorilerimin “yakalayıp işleme tabi tuttuğu” duyumları sadece netleştirdiğini ve dolayısıyla

değiştirip dönüştürmediğini; nesne dünyasında bunların bir karşılığının olduğunu söylemek lazımdır.

Kant'ın dünyası sabit, her türlü oluşun sona erdiği, her şeyin bir önceki aşamadaki gibi varolmayı sürdürdüğü bir dünyadır. Oluşa, yani varolmakta oluş haline kapalıdır. Dolayısıyla sabitlik-durağanlık durumuyla bir arada düşünülmemeyen zaman, sabit bir şey olarak duyum alma yetisine hapsedilmiştir. Bu yüzden Kant, sadece bilinçte ona yer verebilirdi. Aksi halde nesne dünyasındaki “kendinde gerçeklik”i kabullenmeliydi.

Kant zamanı apriori kategori kabul etmekle birlikte, bu kategorinin içeriğiyle ilgili ayrıntılı bir çözümleme yapmaz. Örneğin, duyumlamalara eşlik eden zaman “şimdi algısı” doğurur. O halde geçmiş ve gelecek nerededir? Acaba Kant “her şeyin zamansal olduğu” yargısından yahut “zaman tasarımının her şeyi kuşatması”ndan dolayı mı bu kategoriye ihdas etti? Bu durumda, apriori kategori hep hazır ve nazır olduğuna göre, onun geçmişlik kipi olmamalıdır. Çünkü duyumlar şimdiye aittir ve geçmiş şimdide barınamaması bakımından “geçmiş”tir. Dolayısıyla Kant bugünkü durumdan, yani tüm deneyimleri “zaman içinde” duyum alarak yaşamaya başlamayı öğrenen insandan kalkarak konuşur ve böylece zamana zihinde mevcut bir varoluş kategorisi tahsis eder. Oysa öğrenilen bu tasarım olmasaydı, hiç kimse deneyim öncesi varolan apriori bir zaman belirleme yetisine sahip olamayacaktı. Elias Kant’a itiraz etmekte haklıdır. Öğrenilmeyen bir kavrama ulaşmak, tasarımın gelişmesi ve dil kelimelerinde yer alması bir veya birkaç kuşağın hayatını aşar.

Dünyanın hep böyle olması apriori kategorilerde temellendirildi. Dünyayı böyle algılıyorum, çünkü apriori kategorilerim, henüz tamamına nüfuz edilemeyen mevcudiyetten kendi paylarına düşeni bu şekilde önüme sermekteler... Kant böyle söyler. Oysa tersi de söylenebilir:

Dünyayı hep böyle algılarım, çünkü dünya böyledir. Herkes aynı algılar, çünkü eşyanın kategorik yapısı zihindeki kategorik yapıdan sadece 12'sini harekete geçirir. Kategorinin keşfi deneyimle mümkün olduğuna göre, deneyimde iş görmeyen kategori sanki hiç yok gibidir. Bir kategorinin deneyimde iş görebilmesi için de onun payına düşen uyarım olmalıdır. Dünya sadece on iki kategoriye sığacak nitelikler toplamından ibaretse, zihindeki “olası” diğer kategoriler sonsuza kadar kapalı kalacak demektir.

Kant'ın düşüncesini kabul edersek, zamanın zihinsel bir mevcudiyete sahip olduğunu onaylamış oluruz. Bu belki epistemolojik problemin çözümüdür. Ancak duyum alma yetisinde bu kategorinin nasıl mevcut olduğu sorusunun cevabı Kant'ta bellidir: Doğuştan. Gerek kategoriler gerekse onların varoluşsal kökeni, bir kurgudur. Kurgu değil de gerçek olsa bile fenomeni belirleyen zihin, kendi iç yapısına göre kurguladığı bir fenomen inşa etmiş demektir. Böylece, zihinde var olup dış dünyaya ilişkinmiş gibi kendini gösteren tasarıma, zihnin bir kurgusu demek gerekir. Zaman kategorisi de bir kurgu olduğuna göre, aslında biz kurgusal bir dünyada yaşamış olmaktadır. Bu, dünyanın doğasını değiştirmez, ama dünyanın algılanışını değiştirir. Başka bir ifadeyle, zaman algısı dünyanın algılanışıdır. Kant'ın zaman kategorisi de onun zaman kurgusunun bilince sinmiş halini anlatmaktadır.

Newton ile Kant ayrı, hatta karşıt şeylerden söz ederler ama her ikisi de aynı dilden, aynı mantık çerçevesinde konuşurlar. Biri zamanın dış dünyada mutlak ve değişmez olduğunu, diğeri ise onun duyum alma yetisinin apriori formu olması bakımından sabit-değişmez olduğunu söyler. İkisinde de zaman sabit ve değişmez şeydir. Sadece biri onun dışta, diğeri içte olduğunu öne sürer. Biz ise olay ve varoluş dizilerini topluca ve birlikte görürüz. Olaylar ve varoluşlar böyle toplu bir görünüm sergilerler. Bu nokta-

da ne Newton haklıdır ne Kant! Ya empiristler? Onlar da zamanı tamamen deneyime bağlayamazlar. Çünkü ortada deneyimlenen bir şey değil, hatta doğrudan deneyimden çıkarılan bir sonuç değil, tamamen teorik/zihinsel bir etkinliklerle inşa edilen bir kurgu vardır. Bunu Aristoteles'in teoria etkinliği kavramına benzetebiliriz. Zaman kavramı bir sentez değildir. Sentez, birçok unsurun işe karıştırılmasıyla elde edilen bir "iç içe geçmişlik" durumu, unsurların hepsinin pay sahibi olduğu, bizatihi içine karıştığı bir bütünlüktür. Bu kavram, olup bitenlerin "topluluğu"ndan çıkarılan bir sonuç değildir. Ayrıca sentezde, karıştırılan unsurların her biri diğeriyle iç içe geçtikçe, kendinden bir şey kaybeder ve ötekine verir. Toplu görünümde ise, görünümün içinde yer alanların her biri kendisi olarak mevcuttur, değişip dönüşmez; onlar sadece "aynı algı kesiti"nde mevcuttur.

Zaman ve mekânın apriori kategori olması hiç de anlaşılabilir durmamaktadır. Onları böyle konumlamakla her şey apaçık ortaya çıkıyor veya anlaşılıp kavranır oluyor da değildir. Bütün bu yargılarda, en temel varlık kipleri psişik idenin egemenliğine verilmekte ve nesne kendisi olarak bilfiil var olamayan bir şey haline gelmektedir. Kendi cep-hemizden, onu anlaşılır-kavranır kıldığımızı varsaymaktayız. Fakat birçok soru cevapsız kalmaktadır. Tam tersi teze gelince; o da -Newtoncu tez- sadece numen olmaktan başka bir şey sayılmamaktadır. Yani zamanı kategorileştirmekle sorun çözülmemiştir. Bu tez, zaman tasarımı veya algısını nesne temelinden koparmıştır. Mutlak zamandan bahsederken, nesneye ilişkin olup onda var zannedilen ama asla onda olmayan bir mevcudiyetten bahsetmiş oluyoruz. Dolayısıyla şu sorular cevaplanamıyor: Keyfi kurgunun veya zihindeki varoluşsal yapının doğası gereği var olan zaman nesneye çepeçevre yapııştırıldığında, nesne yönünden niye bir sorun oluşturmamaktadır? Zaman tase-

rımının fenomenlerdeki karşılığı nedir? Elbette böyle bir karşılık gösterilemez. Gösterilebilseydi, onların kendinde varolanlar olduğunu söylemek gerekirdi. Nesnenin kendinde mevcutmuş gibi kavradığımız niteliklerin, tabii zaman ve mekânın da fenomen dünyasında gerçekten mevcut olduğunu kanıtlamak mümkün değildir. Kant aslında zaman ve mekânı duyumlama yetisinin apriori kategorileri saymakla, varlığın varoluşunun iki temel özelliğini ve bu özelliklerin görünümünü bizzat fenomen dünyasında görmeyip zihinde görmüş, ontolojik gerçekliği epistemolojik dünyaya haksızca ithal etmiştir. Bu iki durum mevcut olmazsa varlığın varoluşu söz konusu olamaz. Onlar var oldukça varoluşa eşlik ederler. Bu iki durumdan biri yer kaplama, yani yer kaplayanın bu “kaplama” vakıasındaki mesafelilik/açıklık, yer kaplayanlar arasındaki mesafe/açıklık; diğeri de ritmiklik, yani kesitler halinde ve aralıksızca varoluşunu sürdürüyor olmaktır. Bunların kendinde varolanlar olduğu kanıtlanamaz ama zihinde varolduklarına dair bir kanıtımız da yoktur.

Kant apriori kategorilerle yüklü zihin varsayımında şu açıdan da isabetli değil gibi görünmektedir: Özellikle ölçü sistemleri, ölçmenin kaynağı, ölçüm araçlarının menşei bunu anlatır. Kategorik akıl gerçekten var olsa dahi, benim kategorilerime boyun eğmeye/kendinden bir parça vermeye hep hazır bir numen dünyası kabulü, fazla iyimser bir tasarımıdır. Doğa sayısallaştırılabilir ama ben sayısallaştırma yetisine ve imkânına sahip olduğum için değil, onun sayısallaşmaya uygun yapısı olduğu için! Doğa deneyimi alınan duyu verilerinin sayısallığa hapsedilmesinden yahut sayısallık elbisesi giydirilmesinden başka bir şey değildir. Kant, kanıtlanması imkânsız kendinde varlık ve onun özellikleri vakıası karşısında, yine kanıtlanması imkânsız kavrama yetisi formlarını koymuştur. Diğerinin kanıtlanamazlığı, onun kabullerinin kanıtlanabilirliği yahut kanıtlanmasız kabulü gibi anlaşılmıştır.

8. Varoluş ve zaman

Zaman, apriori zihin kategorisi olmanın dışında, bilfiil nesnedeki bir ayırım, ayırıcı nitelik yahut varoluş kipi olarak da görülmektedir. Varlığın zaman içinde var olması, varlığın önce mevcut olup sonra da bunun zaman niteliği ile donatılması demektir. Acaba zaman bir nitelik midir?

Nitelik varlığın özsel veya tözsel varoluşunu belirleyen, varoluşsallığa dayanan bir temel değil, varoluşu belirginleştiren bir bileşendir. “Nitelik tözün ayrımını ifade eder.”²¹ Bu bakımdan da, tözün görünür hale gelişi olarak kategorik donanım ile tözü diğer tözlerden ayıran bir şey olarak nitelik birbirinden ayrıdır. Varlık yoksa nitelik de yoktur. Varlığın varoluşu, olmaması halinde mevcut olmama anlamında niteliğe bağlı değildir. Nitelik bir şeye ilişkin olarak ve o şeydeki mevcudiyeti itibarıyla onaylanır. Buna göre varlık bir nitelik değil, nitelikleri kendisine dayanarak ve kendisi bakımından onaylayacağımız bir halka yahut temeldir. Nitelik için en temelde ve ilk başta söz konusu olan şey, onun varolması yahut varolmamasıdır. Bu, genel bir mevcudiyet kategorisini anlatır. Ayrıca nitelik, varolanların ayrımı olarak da kendini gösterir. Bu, niteliğin içerik kazanmış olmasıdır. Varolma içeriksiz bir nitelik değildir. Varolmanın içeriği bizatihi kendisidir. Diğer yandan varolmak aynı zamanda bir nitelik, varlığın bir niteliğidir. Heidegger’in dediği gibi, varlık hep bir varolanın varlığıdır. Eş deyişle, varolmak varlığın var olmasıdır. Varolma varlığa ilişkin olarak onaylanmayınca, bizatihi mevcut değil demektir. Varolma bir durumda ve bir ilişkileniş içinde var olmaktır. Örneğin, mekânda gözlemlenen şey varolmanın açılması, varolanların birbirine göre konumu ve onların sınırlarının mesafesidir. Zamanda da varol-

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, 1020 a 35.

manın ardışıklığı öne çıkmaktadır. Zaman veya mekânın nitelik olması için, onların ayrıma konu olabilmesi, ayrımda kullanılabilmesi gerekir. Oysa bunlar, tüm varolanları, kendileriyle ilişkisi yahut kendilerinin kuşatıcılığı bakımından adeta özdeş kılarlar. Tüm varolanlar zamanda ve mekânda varolmak bakımından müşterektir. Nitelik belli varlıklara tutunmuş, o varlığa özgü veya yapışmış şekilde mevcuttur. Oysa zaman ve mekânın, varlığın varoluşsallığında herhangi bir şekilde değişik görünümle de olsa farklılaşması söz konusu değildir. Onlar hep aynıdır. Bu nedenle onları nitelik saymamak lazımdır.

Zamanın görelili olduğu tezini seslendirenler de vardır. Acaba bu tür iddialar açısından zamanın görünümü nedir?

Zamanın görelili yahut mutlak olduğu tezleri bize iki şey söyler: Birincisi, hatta ikinciye temel teşkil edeni şudur: Bu tezde “zamanın ontolojik gerçeklik, bizatihi varolan bir şey” olduğu onaylanmıştır. İkincisi, bu gerçekten varolanın varoluş, açığa çıkış yahut kendini gösteriş şekilleri olmasıdır. Bu açıdan bakınca, zaman yorumlarının neredeyse tamamı zamanın ontolojik gerçekliğini temele alıp oradan hareketle zamanın içeriğini, zamanın neliğini keşfe çıkmış gibi görünüyor. Zaman sorunu ile anılan Heidegger bile bu çizginin dışında değildir. Bergson da benzer bir konumdadır.

Varlığı yokluktan hareketle kavramak, tasarımı bile mümkün olmayan bir şeyden, bilfiil varolana geçmek demektir ki, bunun mantıksal yahut nesnel temeli gösterilemez. Varlığı varoluştan ve varolmuşluktan hareketle kavramak bilincin kesintisizlik talebine daha uygundur. Yokluk fikri çok yaygın biçimde dile getirilmese de, var olmama düşünülmeden var olma üzerine konuşulmaz. Bazı filozoflar ise bu dayanağın önemine dikkat çeker. “Varlık olmayabilirdi ve olmamak lazımdı” diyen Bergson yokluk fikrinin felsefi düşüncenin gizli bir zembereği, görünmez

bir muharriki olduğunu ifade eder. O, bir şeyin var olmasına şaşırır; bütün realiteleri, halı üzerine serilmiş bir şey gibi, yokluk üzerine serilmiş bir şey olarak tasarladığımızı, öncelikle yokluğun mevcut olduğunu ve varlığın ona sonradan katıldığını düşündüğümüzü öne sürer.²² Burada Bergson gerçekliğe ilişkin bilfiil algılamayı geçici olarak askıya almış görünüyor. Varlık vardır ve varolmaması hiç de lazım ve zorunlu değildi. Dolayısıyla şaşkınlık doğuran, varlığın varolması değil varoluş biçimidir. Yokluk fikri, varlık üzerine kurgusal olarak konuşabilmek için eğreti, hatta yapay olarak yerleştirilmiştir. Varlık vardır ve bu bir gerçektir. Onun niçin ve ne zaman var olduğu düşüncesini, yani nedensellik ve kaynak sorusunu varoluşun ilk başına gitmeden cevaplayamayız. O halde varlığın varoluşundan başlamak lazımdır. Bu varoluş zamanla özdeş, hatta zaman tarafından kuşatılmış görüldüğüne göre, zaman sorunu varlığın varoluş biçimi sorununun anahtarı gibi görünüyor.

Tekrar aynı soruna dönelim: Zaman ve mekân zihne değil nesneye ait olan, yani nesnel bir kategori olabilir mi?

Sınıflamak, varolan varlıklardan, hakkında karar vermek üzere seçilenlerin -şayet hepsi hedeflenirse varolanların tamamının- bir kısım varoluşsal niteliklerine dayanarak onları bir ayırma işlemine tabi tutmak, ardından bu ayırma esas nitelikleri başka niteliklerle karşılaştırarak bazılarını asıl belirleyici olarak kabul edip onları ayrı bir sınıfa yerleştirmek, olguyu zihinde bu manada bölümlenmek ve bölümler teşkil etmektir. Sonuçta teşkil edilen bu bölümlere kategori denir. Temelde yatan, varlığın varoluşudur. Başka bir deyişle kategori, varlığın varoluş yahut kendini gösteriş tarzının karakteristik biçimlerini ifade eder. Kategorik ayırmada esas kaynak, bizatihi varolandan

²² Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. M. Şekip Tunç, MEGSB Yayınları, İstanbul, 1986, s. 353-354.

soyutlanarak/seçilerek alınan varoluşsal özelliklerdir. Bu özellikler belli karakteristiklere göre sınıflanırlar. Önce varolan vardır, sonra ifadeye dönüştürülür. Olup biten, dile getiriş itibarıyla bir bilinç işlemidir, ama bilincin salt keyfi kurgusu değildir. O ya nesnede de karşılık bulur veya karşılık bulduğu kabul edilir. “Kategoriler, en yüksek cinsler, varlığın, onun gerçek belirlenimlerini ifade eden en genel yüklemeleridir.”²³ Nesneden bahsederken, onun hakkında belli türden yargılarda bulunabiliriz. Varlığı yahut varoluşu, niceliği, niteliği, göreliliği, mekânı, zamanı, durumu, sahipliği, etki ve edilgisi... Bunlar, genel kabule göre, nesnenin yahut nesne dünyasının bünyesini anlatır. Gerçi Kant bunları doğrudan zihindeki “duyumu biçimlendiren” yetiler olarak görse de, bu kategorilerin nesnenin kendinde varoluşuyla, nesnedeki varoluş nitelikleriyle ilişkisi sorunu vardır. Kant haklı olsa bile, duyum ve kavrama yetisinin nüfuz edemediği “numen”de de bir şey olmalıdır ki, örneğin benim kategorik zihnim onu “nitelik” olarak bilgi biçimine dönüştürsün. Aristoteles ise onları nesnedeki varoluşlar olarak görür.

İster Kant haklı olsun ister Aristoteles, bu kategorilerin dikkati çeken yönü şudur: Zaman ve mekân hariç, diğer hepsi, varolan olarak tek tek varlıkların bizzat kendisine aittir. Zaman ve mekân ise bireyler üstü bir şey gibi durmaktadır. Zamanın klasik anlamda bir kategori olması için, varlığın bizatihi varoluşunun kendisi olmaması, varlığı daha görünür ve bilinir yapan, onun o varlık olmasını sağlayan bir yapı niteliği taşıması gerekir. Örneğin nitelik ve nicelik, varlığın görünüş ve kendini gösteriş biçimlerinden bazılarıdır. Yani onların bizzat varlıkta varolduğu düşünülür. Kategori, fiilen olmasa da, en azından zihinde soyutlanabilir ve bu soyutlama etkinliğinde, varlığın tasarım düzeyindeki varoluşu hasar görmez. Ayrıca kategori, genellik

²³ Aristoteles, Metafizik, C. I, 3 nolu dipnot (Çevirenin notu).

özelliği yahut genellikten pay almışlık durumu gibi, tek bir varlıkta da gözlemlenir; söz konusu tek varlık diğerleriyle birlikte olmaksızın var olamasa bile! Oysa zaman -tabii mekân da- her varlık ve varoluş karşısında hem bilinç hem nesne açısından vazgeçemediğimiz bir şeydir. Zaman, varlığın varoluş tarzının başka bir yorumudur. Varlık varoluşunu sürdürdüğü için bu tasarımı geliştiririz. Zaman varlığın varoluşuna eklenmiş değildir, varoluşun ta kendisidir.

Zaman ve mekân kategorilerinin -geleneksel kabulde de zaman ve mekâna kategori denir- bu farklılığından dolayı, Kant onları duyum alma yetisinin apriori formları arasında saymıştı. Aristoteles zaman ve mekân dâhil tüm nitelikleri eşdeğermiş gibi görmüş, hepsini, nesnede var olan varoluşsal özellikler ve “nesnenin kendini sergileyiş biçimleri” olarak kabul etmişti. Kant ise zaman ile mekânın öteki kategorilerden apayrı olan özelliğini dikkate almıştı. Kavrama yetisi kategorilerinde her nesnenin bizzat kendindeki nitelikler işleme tabi tutulurken, tüm nesnelere eşit ve aynı biçimde var olan zaman ile mekânı ayırmak lazımdı. Kant da bunu yaptı ve onlara zihinde ayrı bir yer, diğer tüm kategorilerden önce duyuma “eşlik eden” yeti konumu tahsis etti. Aslında o da, her bilgiyi “özneye göre” haline getirme zorunluluğu dolayısıyla, tek tek nesnelere bireysel olarak ait olanlarla nesnelerin tümüne aynı şekilde ait olanları ancak öznelci zeminde böyle ayırabilirdi. Böylece Kant Newton’un nesne dünyasında var olduğunu öne sürdüğü mutlaklığı zihin dünyasına taşıdı. Bunu daha önce de ifade ettik.

Zaman veya mekânı kategori olarak gören yargıları çözümlemeye devam edelim...

“Nicelik bir kategoridir” yargısı, “varolanları sayılarla ilişkilendirdim ve onları belli sayıdaki mevcutlar olarak adlandırdım, tanımladım” demek olur. Sayı-ilişkili varoluş varolanların varoluşsal niteliği ise, sayılar varolanların bil-

fiil mevcudiyetlerinde doğrudan karşılığa sahip iseler, her iki durumda da varolanlara adeta sayı yapıştırabiliyor oluruz. Hal böyleyse, onlar nicelik kategorisi içinde varolmuşlar demektir. Teklik veya çokluk, varolanların varolmakla beraberlerinde taşıdığı bir mevcudiyet durumudur. Bu, onlara müdahale ile değiştirilebilir, azaltılıp çoğaltılabilir. Onlar bu azaltılmış veya çoğaltılmış şekliyle var olabilirler. Müdahale esnasında onların varoluşsallıkları değişmez. Sadece varoluş biçimleri, şartları ve görünüşleri farklılaşır. Aslında nicelik kategorisi bu yönüyle her türden varolanın sadece miktarını etkiler, bizatihi kendisini değil.

Zamana gelince; zaman varlığın kendini gösteriş biçimleri arasında sayılamaz. O, varlığa eşlik eden değil, genel algı ve kabulde “içinde olunan/her şeyi saran” bir şeydir. Kategori, “içinde olma” durumunun karşılığı olmadığı gibi, “beraberinde olma” niteliği gibisinden de görülmemelidir. Kategori varlığın varoluşuna eşlik ediyor gibi görünür, onun mevcudiyetini renklendirir. Ayırmaştırmamıza imkân verir ama bu ayırmaştırma varlığın doğal varoluşundaki bir ayırmaştırmışlık sonucuna yol açmaz. Yaptığımız bu kısa değerlendirme bile zamanı kategori saymamak için yeterlidir. Şayet zaman ve mekân zihinde değil de gerçekten varlıkta mevcutlarsa ve gerçekten kategori iseler, onların bizatihi nesnenin bünyesinde var olan şeylerden olması gerekir. Nesnenin bünyesinde olan, nesnenin bir bileşeni demektir. Şu nesnenin bileşeni şu nesnedir. Oysa zaman ve mekân şu nesnede olan ve o nesnenin kendine özgü bileşeni değildir. Daha önce belirtildiği gibi, onlar tüm nesneleri aynı şekilde kuşatan evrensel kategoriler olarak görülmektedir. Diğer kategorilerin de -örneğin niceliğin devrensel olduğu öne sürülebilir. Fakat bu manadaki evrensellik, tek olanın evrensel olandan pay alması gibidir. Oysa zaman ve mekân, bilfiil mevcudiyetleri bakımından, tek olana evrensel olandan düşen bir pay değil, tüm var olanlar

için aynı ve özdeş olan unsurlardır. Her nesne, zamandan ve mekândan sanki pay kaparak yahut varolma izni alarak var olmaktadır. Nesnenin özü veya tözü söz konusu olur olmaz bu noktada zaman ve mekân da yerini almaktadır.

Kategoriler “bilginin dile geliş şekli”dir; bu da onların epistemolojik yönünü oluşturur. Burada soruşturulan husus, nesnenin varoluşsal doğasında zaman ve mekânın yeridir. “Kendinde varoluşu bilemeyiz” türünden modern çağ septsizmini yahut öznelci yaklaşımları bir kenara bırakıyoruz. Varoluşu kendimize göre biliyor olsak bile, bu, nesnede bir şey var olduğu için biliyoruz demektir. Nesne dünyası bize tamamen kapalı olsaydı, bilmeyi rafa kaldırmak gerekirdi. Nesnedeki bir şeyi biliyorum ve bu da nesnededir; bu kesin bir şeydir.

Diğer bir soru ise, şudur: Zaman bir kategoriye şayet, öteki kategorilerden farkı, önceliği ve önemi nedir?

Daha önce belirtildiği ve sonraki kısımlarda da belirtileceği üzere, kendi varlığımızın yahut nesne dünyasının varoluşunun zaman içinde gerçekleştiği, varoluş sürecinin başlayışında yahut bitişinde belirleyici olan asıl unsurun zaman olduğu kabul edilir. Bu demektir ki, zaman asıl fail gibi görünüyor. Her şey olup bitmekteyse de, kimi hızlı kimi yavaş olarak kendi varoluş güzergâhında yol almaktaysa da, kimileri durağan ve değişmez varoluş durumu içinde varolmaktaysa da, bu toplu görünümün fark edilir durak ve değişim noktalarının birbiriyle görsel olarak algılanacak şekilde uyumlu olmadığı ortadadır. Tüm bunların üzerini kaplayan bir güneş hareketi vardır. Güneş hareketi ritmik, ahenkli ve düzenlidir. Bu tablonun tamamının bilinç tarafından algılanışındaki düzenlilik buna eklenir yahut algılananla bilinç bir arada düşünülürse, varlık zamanında kendini gösteren bir şey diye nitelenmiş olur. Zaman tasarımı düzenlilik olgusu üzerine inşa olur. Düzenlilik de algılanan bir şeydir. Daha doğrusu düzenlilik, algılananlar

arasındaki yahut algılananların olup bitiş aşamalarındaki hep aynı türden ve uyumlu gerçekleştirmelerdir. Böylece zamanın varlığı kuşattığı sonucu çıkarılır. Varlığı zamansal bir mevcudiyet olarak ve zamana batmış şekilde, şimdi içinde algılarız. Buna göre şimdi de zamanın bir parçasıdır. Şimdişiz bir algılama, varlığın varoluşuna şimdi dışında bir tanıklığımız söz konusu olmuyor. Dolayısıyla şimdi, varlığın varoluşunun ayrılmaz bir parçası olarak görülüyor. Varlık şimdi/zaman içinde kendini gösterir deniyor. Varlığı, varolduğunu var saydığımız bir şimdi içinde veya şimdi diye adlandırdığımız bir kuşatıcı içinde algıladığımız için, varlığa zamansallık kategorisi ekliyoruz. Aynı şey geçmiş ve gelecek için de geçerlidir. Yarın da aynı varoluşu göreceğim. O varoluşu gördüğümde, yarın şimdi olacak olsa da, henüz o varoluşu görmediğim için, sözü edilen varoluş görülme sırasını beklemektedir. İşte sırasının gelmemiş olması yarının varoluşudur; bu nedenle zamanın başka bir parçasını ona tahsis ediyorum. Lakin bilinç varoluş hareketine yönelmekte ve onunla temas etmektedir. Bu demektir ki, bilinç varoluş hareketinin ona yönelip onunla temas kurduğu andaki mevcudiyetine tanıklık etmektedir. Bütün bunlara eşlik eden zaman kategorisi ise ortalıkta görünmemektedir.

Zaman ister zihinde ister nesnede var olan bir şey olsun, onun bir kategori olarak gösterilmesi, varlık ve varoluş soruşturmasını çıkmaza sokmaktadır. Zihinde değil de nesnedeki kategori olarak zaman, daha yaygın kabul görmektedir. Zaman ya renk gibi nesneye bağlıdır ya da tüm nesneler üzerinde hepsini içine alan ve hepsi üzerinde etki icra eden kuşatıcı bir şeydir. İlki ise, yani zaman bilfiil nesneye bağlıysa, şu sorun ortaya çıkar: Diğer kategorilerin içerikleri nesneden nesneye değişiklik gösterdiği halde, zaman hiç değişmez. O her ne ise hep aynıdır. İkincisi ise eğer, yani zaman her şeyi içine alan bir şeyse, o takdirde

hiçbir şey onun dışında kalmış veya ondan arınmış, onunla bağlantısını kesmiş değildir. Bu da onun adeta tanrısal güç gibi bir şey olmasını gerektirir. Kaldı ki, nitelikler bilinebilir, gözlemlenebilir, algılanabilir şeylerdir. Daha önemlisi, nitelikler varoluşsal bakımdan azalıp çoğalabilir. Örneğin daha az kırmızı veya daha çok kırmızıdan söz edilebilir. Bu azalıp çoğalma varolanın görünümünü değiştirir. Zaman ve mekâna gelince; onlar ne ise odur. Özsel olarak daha çok zaman ve mekân olma niteliği veya daha az zaman ve mekân olma niteliği söz konusu değildir. Zamanın çoklğundan veya azlığından söz ederiz. Lakin buradaki azlık ve çokluk, kendisi olmanın azlığı veya çokluğu, yani niteliksellik değil, kullanım unsuru olarak zamanın miktarıdır.

Kategori adeta varlığa iliştilirilmiş gibi durmaktadır. Varolanın bizatihi kendisi ile onun herhangi bir kategorik görünümünü arasında nasıl bir bağlantı kurarsak kuralım, kendisi olarak varolan bir yanda ve kendi başına mevcudiyetini sürdürür, kategori ise onun bu kendinde varlığını adeta renklendirir. Kategori ilişkili olduğu varlığın kendisi olmaz. Zaman ile varlığın bağlantısını değerlendirdince, acaba onlar arasında da iliştilirilmişlik durumu mu var? Hayır, bu mümkün görünmüyor. Zamanı “sadece söz konusu varlığa ilişkin bir şey” olarak düşünemiyoruz. Zaman genel ve her varlık için aynı olan bir şey olarak görülür. Bu bakımdan, varlık ile zamandan birinin diğerine iliştilirilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla zaman bir kategori olmamalıdır. Diğer yandan kategoriler, gerçekten var olup olmamaları bir yana, bilgi değeri olarak, bilen öznenin sınıflamalarıdır ve varoluş hareketinden çıkarılan sonuçlardır. Onlar bir de, varlığın bilince açtığı kapılar, bilincin varlığı tanımlama ve bilgi dünyasına taşıma yollarıdır. Varlığın kendisinde, özsel ve varoluşsal bir nitelik olarak kategori gerçekten var mıdır, halen tartışılır ve tartışılmaya da değerlidir. Gerçekliğin gerçek bir şey olduğundan yüz çevirmemek lazımdır.

Şayet gerçeğin doğası gerçeklik kavramıyla kastedilen şeyden herhangi bir iz taşımasaydı, her şeyin yalan olduğu bir ortamda doğruluğun yer almaması gibi, bilfiil gerçek olana ilişkin bir kuşku bile gündeme gelmezdi.

Hal böyleyken, varoluş ve zaman ilişkisini soruştururken, metafizik yapmaya gerek yoktur. Metafizik, varlık ile ona iliştirilen kategorinin, yani bu iliştirilmişliğin arkasında barınan, önde bulunanların hepsini bir maske gibi taşıyan ama bu görünümünün hepsinden bağımsız bir “mevcut varlık” anlayışına ulaştı. Aslında bilme etkinliklerinin tarihinde görüldü ki, göz önündeki varlık sihirli bir el tarafından önce yok edildi, sonra da bu varlık aranmaya başlandı. Sihirbazca bir gerçeklik algısı ve yanılgısı ortaya kondu. Varlık tartışmaları, sihirbazın yok edip bir yere koyduğu parayı arar gibi sürdürüldü. Oysa varlık, varoluşa sahip olarak oradadır. Zaman da, varsa şayet, varlıkla beraber mevcudiyetini sürdürüyor olmalıdır. Onu keşfetmek için metafiziğe ihtiyaç duyulmaz.

9. Bergson'un zamanı

Kategori tartışması elbette öznel ve nesnel kutuplardan birine dayanarak çözülmeye çalışılabilirdi. Felsefe tarihinde, zamanı kategori saymayan, bilinen ve kabul edilenden başka bir şey sayan bir anlayış vardır ki, o, belki de en özgün zaman yorumudur. Bergson'dan söz ediyoruz. Bergson'u ele almamak, onu takdir etmemek yahut eleştirmek olmaz!

Bergson zamanın ne olduğunu doğrudan söylemekten ziyade onun sonuçlarını ele aldı. Gerçekte Bergson'un zekâya gerçekliğin kapısını kapatması, tüm akılcı bilgiyi, gerçeklikten çok az bir iz taşıyan bilgi haline getirdi. O, özellikle nesnelliğin köprüsünü böyle kurmayı düşündü

ama köprünün ortasına bir demir parmaklık koydu. Akıl elbette zaman sorununa, bu sorunu çözümleme ve çözme işlemine kayıtsız kalamazdı. Bergson akla/zekâyâ varlığın bir kısmını tahsis etti, hakikati keşif hakkını ise sezgiye verdi. Descartes'ın birbirinden apayrı kıldığı, bazılarının birleştirmeye çalıştığı somut-soyut ikiliğini önce iki cephe ve ikişer kategoriye ayırdı, sonra da onları bütünleştirmeye çalıştı. Ama hakikati mistik alana, soyuta tahsis etti. Bu alan da sadece sezgi ile bilinebilirdi. Bergson “her an kendini harekete geçirecek bir intiba almak için eşyayı yoklayan bir zekâ herhalde mutlak bir şeye dokunuyordu”²⁴ dese de; ardından, felsefenin kuşku doğurmasının çelişkileri görmemizi sağladığını söylese de, zekâyâ “yalancı hakikat”i tahsis etmekten geri durmaz. Bu nedenle zekâ hakikat serüveninde adeta eğreti kalır. Hatta Bergson'un, hakikat arayışında zekâyı fiilen devre dışı bıraktığı da söylenebilir. Bunu yapmakla Bergson aslında hakikati öznel hale getirmiş oldu. Bu yüzden ona “modern çağların mistik sofisti” demek gerek.

Zekâ zamanı demekle Bergson zamanı zekâ ile bildiğimizi iddia eder. Bu iddiaya katılmak pek mümkün değildir. Biz zekâ ile zamanı değil olay dizilerini, olayların akışını ve mevcudiyetlerini sabitçe sürdürmekte olanların aralıksızca duradurmalarını biliriz. Sezgi ile bildiğimiz de aslında onlardır. Bergson'un düşündüğü şeklindeki zamanı sezgi ile biliyor olsaydık, onun için şöyle dememiz gerekirdi: Şu zaman denilen şey, sanki çevremizde dolaşıp duran, tüm varlığımızı saran, fakat bir türlü temas edemediğimiz bir şey! Var gibi, yok gibi...

Bergson, olayların gerçekleşme çizgilerini ve gerçekleşme biçimlerini/çeşitlerini bütüncül olarak değerlendirmektedir. Zekâ ve sezgi ayırımını parçalı algılayış için yapar. Oysa ortada, kendini bana ikili yönüyle gösteren bir

²⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 6.

şey yoktur. Ağaç büyümekte, taş yerinde durmaktadır. Her biri kendi gerçekleşme çizgilerinde ilerlemektedir. Bunlar acaba nasıl çeşitlenmiş olabilir? Olay çeşitlerinin çizgileri ilk başta mı çizilmiş? İlk başta kurulan, çok sayıda kolları olan, hareketi çok farklı yönlerle ileten saat benzeri bir makina mı var? İşte bu ve benzeri sorular, parçalı zaman kavrayışından kesintisiz süreye geçmek için gerekçe teşkil etmektedir. Zira nesne dünyasındaki her şey bütünlük ve kesintisizlik tasarımı altında değerlendirilebileceği gibi, doğası itibarıyla birbirinden ayrı, birbirine nedensellik yasalarıyla bağlı varoluş örgüsü olarak da görülebilir. Varoluş düzeni her ikisi için de kanıt sunar. Bergson süre kavramıyla bütünlüklü değerlendirmeyi ifade etmektedir. Bergson'un temel aldığı süre, bilincin doğrudan verisidir. Aslında bu, bilincin varoluş algılamasıdır. O takdirde de, bilincin bu varoluş algısının algı nesneleri dünyasında gerçekten bir karşılığının olup olmadığı, başka bir deyişle, algıya konu teşkil edenlerin hakikaten mevcut olup olmadıkları sorusu öne çıkar. Evet, algının nesne dünyasında bir karşılığı vardır; gerçekliğin var olup olmadığına ilişkin herhangi bir kuşku yoktur; ama algılananların varoluşsal doğası, Bergson'a göre, algılandığı gibi değildir. Bergson bunu sinematografik algı düşüncesinde ortaya koymuştur.

Belirtildiği gibi, hareketin bütün ve parçalanmaz olduğunu söyleyen Bergson, buradan, bölünmez bir şey olarak süre fikrine ulaşmaktadır. Bunu çözümlemeye devam edelim. Bergson hareketin bütün ve parçalanmaz, sürenin de bölünmez bir şey olduğunu söyledikten sonra, hareketi sinematografik olarak, kareler halinde algılayan zekânın, bu bütünlüğü kavrayamadığını iddia eder. Vakıa hiç de böyle değildir. Gerçekte zekâ, hareketi, bu kareleri birleştirerek, parçalardan oluşan bütünlük şeklinde algılamaz. O, hareketi yine bir bütün olarak algılar. Onu çözümlediğinde, ancak karelerden ibaret görür. Yani zekâ hareketi çözümü-

yerek karelere indirger. Dolayısıyla zekânın, bilincin veya aklın bütüncül kavrayış niteliği, yani sentez yetisi aynı zamanda çözümleyici niteliğiyle beraberdir. Her baktığımızı çözümlemeyiz. Çözümlememiz gerekeni ve çözümlemek istediğimizi çözümleriz. Çözümleyişimiz ise olup bitenin bütünlüğüne zarar vermez. Olup biten nasılsa o şekilde olup bitmeye devam eder. Hareketin çözümlenmesindeki kare kare algılayış, hareketin karelerinin birbirine eklendiği, adeta yapay bir biçimde bu bütünlüğün oluştuğu sonucuna götürmez. Oluş, olmayı sürdürür. Bazı durak noktaları da, olmakta oluş kesiti değil olmuş olmayı sürdürme adımları olarak görülmelidir.

“Zamandan bahsettiğimiz vakit, sık sık sürenin ölçümünü düşünürüz ama sürenin kendisini düşünmeyiz. Fakat ilmin bertaraf eylediği, kavranılması ve anlatılması zor olan süre duyulmakta ve yaşanılmaktadır.”²⁵ Bilim ölçülebilir olanı konu edinir ve ölçme ile iş görür. Ölçme ise başlangıç ve bitiş içerir. Oysa kesintisiz akış olarak süre “varlığı dokuyan bir kumaş”tır. “Saf süre ancak iç içe giren birbirlerinde eriyen, kenarsız, birbirine nispetle hiçbir ayrılık temayülü ve adetle hiçbir yakınlığı olmadan sadece keyfiyet halinde değişmeler tevalisi olabilir.”²⁶ Tıpkı melodinin notalarının kaynaşması gibi... Yani değişmeler tevalisi, değişmelerin ardışıklığı: Bergson’un bu konudaki yargılarını da değerlendirmek lazımdır. Değişim dizisi adeta kesit kesit gerçekleşir. Duyu algısı onları parçalı göstermez. Bir koşucunun adımları ardışıktır. Ama birbirini tamamlayarak başlangıç noktasından bitiş noktasına kadar, hareketi bütünlük haline getirir. Bu ardışıklığı zekâ temelli bilme yetisine tahsis etmek olup bitenin doğasını değiştirmez. Olup biten nasılsa o şekilde olup biter. Bilinç isterse onları apayrı dizileniş olarak da tasarlayabilir,

²⁵ Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 6.

²⁶ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 98.

bütünlüklü ardışıklık olarak da, kesintisizlik olarak da. Bu tablo şunu düşündürmektedir: Kavramak için hiç de sezgi yahut mistik tasarım gerektirmeyen, elimizin altında mevcut olan apaçık varoluşu Bergson önce örtü altına yerleştirmekte, sonra da onların üzeri örtülüyken bilince bu örtünün altına girmesini teklif etmektedir. Oysa hakikat ayan beyandır. Kendini açan varlık bir selin akışı misali kesintisizce varolmaya devam etmektedir. Ama bu hareketin gerçekleştiği mekânda, kendinde akışın durağanlaştığı ya da olup bittiği, artık sona erdiği, bu bakımdan da varolmuş olma durumunu sürdüren nesneler de vardır. Sinematografik tespit işleminde kamera onları da kare kare çeker. Kareler arası geçişte, yani bir karenin yerini diğerine terk edişinde yansıyan görüntü hep aynıdır. İki ardışık kare yan yana konsa, onların aynı olduğu görülecektir de. Odada yürüyorken sandalye sabit durur. Benim hareketimin küçük dilimlerinin her biri ardışık karelerde küçük ayrımlaşmalarla farklılaşır, sandalyenin yapısı ve hatları aynı kalır.

Bergson'un sinematografik bilme tezi üzerinde daha ayrıntılı düşününce, sinematografikliğin, olgunun/varlığın yahut hareketin doğasına değil bilinmesine ait olduğu sonucuna varıyoruz. Zekâ da sinematografik bir gerçeklik tasarlamaz. Hareketi kesitlere ayrılmış farz etme, hareketin bütünlüğüne zarar vermez. Bergson'un burada dile getirdiği yargı tartışılır. Aslında zekâ ile bilinç ayırımında ve ilişkilendirmesinde problem vardır. Bilinç zekânın işler halidir. Bilinç kendi içinde, tasarım itibarıyla kesitlere ayırdığı gibi kesitlerin yokluğunu da farz ederek bütüncül algılayabilir. Gerçi Bergson sinematografiklik görüşü ile dıştaki ardışıklığı ihmal etmediğini gösterir; lakin ikisini -bilinci ve dış dünyayı- bir arada düşünüyor gibi görünür. Oysa bilinç dışa bağımlı değildir. Süre de sadece bilince ait bir şey mi, varlık dünyasında varolan bir şey mi, bunlar

da belirsizdir. Belki de kesintisizlik varlık dünyasındadır, süre de bunun sezgisel yoldan keşfidir. Sezgisel süreçte aklın yahut bilincin iptal olması söz konusu mu? Hayır. Bunlar göz önüne alınınca şöyle söylemek de mümkündür: Bergson, dışta varolanların kesintisizliği sonucuna ulaşması için gerekli tüm bilgi vasıtalarını bilincin elinden almıştır. Yanlış zaman tasarımı, yani parçalı zaman tasarımı/algısı bilince/zekâyâ ait olduğuna göre, demek ki yanlış, sadece bilince ait olması bakımından, insanın payına düşmektedir. Zihin de, elinden tüm vasıtalar alınınca veya hepsi yerden yere vurulunca, çaresizce sezgiye sığınıp hakikati bu yolla yakalamaya mahkûm olmaktadır. Sonuçta zamanın, kesintisizliğin ve sürenin algılanış yolu sezgidir ve zekâ buradan dışlanmıştır. Oysa çözümleme yapan da hakikatin sezgi yoluyla kavrandığını öne süren de zekâdır. Zekâ, hangi yolla olursa olsun hakikate ulaşıldığını kavrar ve bu bakımdan hakikati kavramada aslında birincil role sahiptir. Bu bağlamdaki tüm bilgi ve kavrayışlar da zekâyâ aittir. Sezginin hakikati kavrama yolundaki gücünü gören veya onaylayan da zekâdır. Bu nedenle, zekâ bilgisinden ayrı bir sezgi bilgisinden söz edilemez.

Bergson sürenin kesintisizliğinin varlıktaki görünümünü hayat hamlesi olarak nitelendirir. Bu hamlenin hep var oluşu ve varlığı var kılışı da sürekli fışkıрма diye adlandırılmaktadır. Görünen o ki, Bergson da “ontolojik doğaya ilişkin algı”yı esas almıştır. Lakin bu kavramlaştırmalar organik dünyadaki bir kısım olgular için anlaşılabilir gibi görünse de, cansız varlık dünyasında karşılık bulamamaktadır. Çünkü canlı varlık hep canlılığını sürdüren ve varoluşunu hücre hareketi yoluyla gösteren bir varlıktır. Hayatın mevcudiyeti hücresel zeminde kendini gösterdiğine göre, canlılık hep etkin olmak ve hücre düzeyinde kendi varoluşunu sergilemek demektir. Oysa madde sadece vardır ve onda hücre hareketi ile özdeşleşen bir varoluşsalılık

yoktur. Durumu kurtarmak için Bergson ona “azaltılmış hayat” der. Oysa azalan çoğalan değil varolan bir şey vardır. Üstelik Bergson’un azaltılmış-çoğaltılmış hayat ayrımında, ölüm, yani hücre faaliyetinin bitişi temelsiz kalır. Azaltılmış hayat ifadesi, sadece hücre hareketi olmaksızın varolan sabit bir mevcudiyete verilen isimden başka bir anlam taşımıyor gibidir. Hem hayat parçalanamaz ve bölünemez olacak, hem de azaltılmasından söz edilebilecek; bu, hiç de tutarlı değildir.

Hayat hamlesini mekân ile ilişkisi açısından ele aldığımızda, görürüz ki, Bergson’un mekân yargıları da sorunludur. O, kesintili mekânın zekâ tarafından kavranan mekân olduğunu öne sürer. Bu bağlamda, mekânlaşmış zaman ifadesini kullanır. Mekânlaşmış zaman, bölümlenmiş mekânsal yapıda gözlemlenen zamansal süreçtir. Yani mekân denilen meydana, zaman olarak adlandırılan olup bitmelerin gerçekleşmesi durumundaki algılama! Aslında Bergson’un bu adlandırması mekânı asli bir şey, öncelikli varoluş kipi görmeyi içerir. Oysa her ikisinin şimdiye kadar tanımlanış biçimlerinden farklı olduğu ortaya konursa, anlamları da değişir. Konumuz dolayısıyla mekân etrafında doğan sorulara sadece işaret edeceğiz ve mekân problemine burada derinlemesine girmeyeceğiz. Şu kadarını ifade edelim; onun merkeze yerleştirdiği “hayat hamlesi” kavramı ve tezi asıl failse, mekânın da bu hamlenin ürünü olması, dolayısıyla onun da süreye tabi olması gerekirdi. O takdirde şöyle söylenebilirdi: Mekân sürenin en temeldeki barınağıdır. Süre mekân içindeki hareketi olduğu gibi mekânın kendisini de kapsar. Süre temel oluşturur, mekân sadece bir “görünüm”dür. Hareketli olanların hareketleri bu şekildeki görünüm olan mekândadır. Hareketli olanlar da sürenin başka bir hamlesini yansıtır. Ancak böyle söylenememekte, dolayısıyla ayan beyan gerçekliğin içine puslu bir asıl fail, hayat hamlesi yerleştirilmektedir. Var-

lığın varoluşunun asıl faili hamle yahut tekâmül değil de, bizatihi varlığın kendisi, varolma durumu, yok olmama hali de olabilir. Yok olmayan var olmaya devam eder. Ya da Bergson asli fail olarak bir aşkın varlık'ı gösterseydi, ne ve nasıl olduğu bilinmeyen kör bir kuvvetten daha anlaşılır bir açıklama yapmış olurdu. Bu açıdan düşününce, Bergson'un ontolojisi sorunlu gibi görünmektedir.

Bergson her yerden fişkırان hayat hamlesi derken, sanki metafiziksel nitelikli bir enerjiyi, böyle bir gücü anlatır. Onun ifadesiyle, bu güç tüm varolanların üzerindedir, özelleşmesi yoktur ve her varolanı var kılan da odur. Oysa buna pekâlâ evrensel bir şey anlamında hayat hamlesi değil de iç güç de denebilir. Bu takdirde her varolanın varoluş gerçeği onun kendi içindeki güce bağlanmış olur. Varlık, hayat hamlesi denilen belirsiz enerjiyle, kaybolmaya mahkûm edilmiştir. O, içine düşürüldüğü kaybolmuşluktan, iç güç kavramıyla kurtulabilir. Ayrıca bu gücün yahut enerjinin nereden geldiği ve niye o şekilde hareket ettiği de sorulmalıdır. Çünkü bu güç soyut bir şeydir. Onun Tanrı tarafından yaratılan bir şey olduğunu söylemekle kozmosun içkin gücü olduğunu söylemek arasında, gerçekte herhangi bir fark yoktur. Bir de tabii, bu hayat hamlesinin geride ne bıraktığına bakmak gerekir. Hayat hamlesinin geride ne bıraktığı belli değildir. Gerçekten böyle bir içkin metafiziksel güç varsa, geride olay kesitleri, oluş katmanları bırakıyor olmalıdır. Örneğin, bir ağacın gelişim halkaları veya bir toprak kesitindeki tabakalar, jeolojik oluşum katmanları gibi... Lakin geride kalan şey aslında olup bitenin kendisi de olabilir. Bu hayat hamlesi neden bir deprem dalgası gibi gelsin ve geçip gitsin? Deprem dediğimiz şey tabakaların hareketi ise, tabakaların hareketi de deprem demektir. Dolayısıyla tabakaların hareketinden ayrı, onların dışında başka bir şey yoktur. Bu nedenle, olup bitenin dışında, ona hiç de algılanamayacak biçimde nüfuz edip belirleyici olan

bir şeyden söz etmek çelişkilidir. Varlık varoluş kesitlerinin dizilenişi halinde var olur; bazen tek varlığın bu kesitleri yok olur, o başka bir varoluş kesiti halinde varolur ama artık “o varlık” olmaz. O halde varlıkların varoluş biçimlerini birbirinden ayrı düşünmek lazımdır. Varlığın varoluşsal akışı, kendi çizgisinde tek başına akmakta olanlar yanında, diğer akanlarla yolları birleşenlerden veya kesişenlerden de oluşur. Olay kesitlerinin akışının mutlaka tek başına ve kendi hattında ilerleyeceği söylenemez.

Tekrar sinematografikliğe dönelim...

Kameranın çektiği sayısız resim, hareketin resmedilişidir. Hareket eden, kendi hareket dilimlerini önce imal edip sonra onları birbirine ekleyerek hareket ediyor değildir. Hareket eden, dilimden dilime geçmeksizin sadece hareket etmektedir. Sinema filmi, gerçekliğin filmidir. Filmin açılımı onun çözümlenmiş halidir. Gerçekliğin kendisi ise, çözümlenmişlik durumundan farklı bir şey, bütünlüklü bir olup bitıştır. Onu çözümlemek, gerçekliğe aykırı bir kavrayış değildir ve ona zarar vermez. Bilgi ise her ikisinin birden (hem gerçekliğin hem onun üzerine oluşturulan kurgunun) bilgisi olabilir. Bir kayanın filmini de çekebiliriz. Kaya hareketsiz durur. Bu takdirde onun filminin kareleri hareketin resmedilişi olmayacaktır, çünkü hareket yoktur. Bu kayanın ekrana yansıtılan görüntüsünün temelindeki kareler birbirinin aynısıdır. Çünkü o kaya sabitçe varolmuştur ve varolmuş olmayı sürdürmektedir. Daha önce buna hareketli bir hareketsizlik dedik. Ama burada bilincin içinde bir hareket vardır. Bilinç sabit ve aralıksız görüntüyü adeta filme alır gibi kesitlere ayırabilecek şekilde algılar.

Dünyaya sinematografik olarak bakınca acaba olup bitenler doğası gereği kesik kesik, dilimlerin yapay olarak ardışık biçimde bir araya gelmesi olarak mı görülmektedir? Yoksa varlığın varoluşu bir bütündür de, kesik kesik tasarlanabilir, hatta istendiği takdirde oluş hali kesiklere ayrıla-

bilir midir? Ama bu, onun doğasının kesintili varoluş olduğu anlamına gelmeyebilir. Bergson kendi tezine, bilinçte yapılabilecek bir dilimlemeyi varlığın doğasında gören bir zekâyı baştan dışlayarak yer açmıştır. Bütün parçalardan meydana gelir. Onların parçalanabilir/parçalara ayrılabilir nitelikte olması, doğası gereği parçalanmışlıkları anlamına gelmez. Örneğin okun hareketi de sayısız kesite ayrılabilir. Ama bu, zihinsel bir kurgu, zihinde yapılan bir çözümlemedir. Okun hareketini engellemez. Ayrıca oku bilfiil kesik kesik hareket ettirebilir de! Bu, kesiklerin/dilimlerin arka arkaya eklenerek hareketin tamamını oluşturmaya mani olmaz.

Duyum, doğası gereği bölümlenmiş olarak alınmaz. Ama bilinç onu, aslında onu değil de onun izlenimini dilimlere ayırabilir. Bu, duyumun varoluşsal doğasını etkilemez. Bu etkinlik sadece bilincin yaptığı bir çözümleme işlemidir. Duyumun taşıdığı hareket, icra edilirken bölümlenebilir. Ama bu bölümleme, hareketi oluşturan unsurların yahut hareketin aşamalarının bilinçle temas edecek şekilde bölümlenişini anlatır. Doğal hareketin bilinçle teması, bir bütün gibi görünür. Bergson'un yukarıda saat rakkasesi ile ilgili anlatımında belirttiği gibi, ardışıklığı kavrama yolu, bellekteki önceki izlenimdir. Önceki tiktak unutulsaydı onlar birbirine bağlanamazdı. Ama bu, onların arka arkaya oluş gerçeğini değiştirmez ve değiştirmeyecektir. Lakin burada unutilan husus şudur: Saat tiktaklarına devam ederken, saatin gövdesi hareketsizce varlığını sürdürmektedir. Onun varoluşu adeta kesintisizce akmaktadır. Akış akan nesnenin akışındaki hareket formudur. Ontik olarak ondan ayrılmaz ama zihinsel soyutlamayla ayrılır. Her akış bir şeyin akışıdır. Boşlukta, yoklukta akış olmaz.

Bu örneklerde gerçekliğin üç yüzünü görüyoruz. Bunlardan biri, varolanın kesintisizce varoluşu, diğeri bilincin onu kesintisiz varolan olarak algılaması, üçüncüsü ise bu

algılananın bilinçte çözümlenmesi! Sinema perdesinde bir bütün halinde hareket vardır. Gerçeklik budur. Onu çözümlemek istersek film şeridine, geri gidip sinematografik görünümle yüz yüze gelebiliriz. Ama bu, sahnedeki bütünlüklü yapıyı ortadan kaldırmaz. Sinematografik bakış sadece film şeridine takılı kalır. Oysa bu şeridin ışığın önünden geçmeye başlaması tabloyu değiştirir. Bu bağlamda şunu ifade edelim. Bütün bunları kavramak için, kavrama yetisi olarak zekâyı iptal etmeye ve başka bir yetiyi işin içine sokmaya gerek yoktur.

Bergson'un bilinç ve zekâ ayırımı da yapay görünüyor. Adeta aynı zihinde barınan, birbirinden ayrı ve rekabet halindeki iki meleke gibi... Oysa bu kavramlar zihin ya da akıl denen yetinin farklı ama rakip olmak bir yana iç içe cepheleri olarak düşünülmelidir. Farkında oluruz; farkında olduklarımızı derinliğine veya yüzeysel olarak kavrarız, yani onun unsurları arasında ve onunla zihin/bilinç içerikleri arasında bağlantılar kurarız. Yani onları karmaşık veya basit şekilde ilişkilendiririz. Zihinde bir işleme tabi tutarız... Onun da farkında oluruz. Ve bir bütün olarak, zihinsel olarak gerçeği bilmeye yöneliriz. Çözümleriz, birleştiririz, bağlantı kurarız, geçmiş ve geleceği tasarlarız. Bunların hepsi aynı zihinde birlikte icra edilir. Algılamaya hep geçmiş imgeler eşlik eder. Her şey şu an, bilincin temas etmesiyle başlamaz.

Bergson'un yargıları, çözümsüz problem veya cevaplanmamış soru içermesi açısından eleştiriye hak etmektedir. Örneğin Bergson zorunlu olarak sabit şekilleri inkâr etmeliydi. Eğer her şey hamle içindeyse, artık hamlesi gözlemlenemeyen madde şekil kazanmakla hamleden kendini kesmiş olacak, bu da tekâmülle çelişecekti. Oysa varlık dünyası varolmakta olanlar, yani kendini açmakta olanlar ve varolmuşluk durumunu sabitleştirip bu sabitlik durumunu sürdürenlerden meydana gelir. Bir insan mikron

mikron büyür, bunlardan ilk başta gerçekleşmiş olan önceki, bu gerçekleşmenin bitimiyle başlayan yeni gerçekleşme durumu ve gerçekleşen ise bu öncekinin doğal uzantısı, devamıdır. Sonraki öncekine yapay yoldan zoraki eklenmiş değildir. Oluş doğal bir durum gibi durmaktadır. Genel ve sistemsiz kavrayışta, oluş hep hareketlilik, değişkenlik durumunun bitimsizliği olarak görüldü. Oysa oluş yeniden tanımlanmalıydı, varolmakta olma ve varolmuş olma diye ikiye ayrılmalıydı. Ancak bu yapılıydı, o takdirde de zaman yorumu temelsiz kalabilirdi.

Bergson bilinç için söz konusu olan zaman ve dış dünyadaki zaman ayırımı yapar. Bu ayırım süre ile zaman ayırımına karşılık gelir. Süre kavramı insan ruhunda/bilincinde cereyan eden zaman vakıası için kullanılır, nesne dünyasında geçen zaman için kullanılmaz. İki zamanın işleyişi farklıdır. Nesneler evrenindeki zaman çizilmiş bir çizginin noktalarını takip ederek tek düze bir şekilde ilerlerken, hiçbir yaratma, hareketlilik ve oluş ifade etmez. Oysa asıl zaman dinamiktir, sürekli bir yaratmadır. Bu nedenle yaratıcı evrimle süre arasında tam uygunluk vardır.²⁷ Bu kabule başka bir açıdan bakınca ise şunlar söylenebilir: Bergson'un yaratıcı evrimi/tekâmülü, varlığın varoluşunun metafiziksel idesini yine varlığa yerleştirmektir, adeta hayat diye adlandırılan yeni bir tanrısal güç ihdasıdır. Onun ne yapacağı önceden kestirilemez; sanki o, başka bir düşünen düşüncedir. Yaratıcı tekâmülün maddeden ruha doğru ilerlediği tezi de bu kurgunun tacı gibi görünmektedir. Bergson şunu göz önüne almamıştır: Varlığın varoluşu, yeni varoluş dizilerinin eklenmesidir. Önceki kesit üstüne yükseldiği için de, yeni kesit öncekinden ileride gibi görünür. Halbuki varlık ne durduğu yerden hep ileriye gidiyor, ne de hamle aralıksızca yeniyi ortaya çıkarıyor... Varlık olduğu yerde duruyor, varolmaya devam

²⁷ Gündoğan, *Bergson*, s. 76-77.

ediyor. Canlı varlık da yeni bireyleriyle veya yeni hücresel durumu ile varolmayı sürdürüyor. İlerleme belki bilinçteki kavrayışta olan bir şey olabilir.

İnsan bilincinin herhangi bir şeyi tasarlamasından önce bu şeyin sayısız gerçekleşme imkânına sahip olduğu tezinden hareketle, varlık dünyasının da sayısız gerçekleşme imkânına sahip olduğu ve dolayısıyla yaratıcı tekâmül denilen bir kuvvetin ne yapacağının önceden bilinemeyeceği sonucuna varmak, varoluş vakıasını -ki o, somut bir şey olduğu halde- soyut bir şey olarak bilincin inşa ediciliğinde temellendirmektir ve bu yanlıştır. Varlığın varoluşu varlık yasalarına tabidir, bilinç temeline değil. Bilinç ise kendinde varoluşuyla başka türden bir gerçeklik, ama varlığın varoluşuna kayıtsız olan değil, onun karşısında kendini bulan bir gerçekliktir. Bilinç, kendini bulamasa bile olmayan bir şey değildir. Bütün bunlar karşısında şunu görüyoruz: Bergson bilinç temeline bağlı olarak adeta dış dünyayı dönüştürmüştür. Eşyanın toplu varoluş hareketine Bergson hayat hamlesi der. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, adeta eşyaya yön veren ve onu idare eden soyut ve ele geçirilemez bir şeyin olduğunu, varoluşu bu gücün mümkün kıldığını, ileriye fıskıran bu gücün kesintisizce hamle yaptığını söylemekle, Bergson Aristoteles'in içkin gayeciliğini, gaye kavramının belirgin yapıli hedef anlamı taşıması dışında, yeniden dile getirmiş olmaktadır. Oysa varolmuş olma, varolmakta olma ve varoluyor olma; sükûnet/durağanlık veya bizatihi hareket halinde varoluş, eşyanın mevcut oluşunu açıklar. Biz bu içteki itici güce vakıf olamayız, sadece sonuç olarak çıkarırız. Halbuki zaman tasarımını oluştururken temele yerleşen bu oluş seli, varlığın gözümün önünde cereyan eden mevcudiyetinden başka bir şey değildir. Bergson'da bir itici güç var. Oysa eşyada bir varolma hali var ve bunun itici bir güç olup

olmadığı belirsiz. Zaten zaman tasarımının kökeni bu itici güç değil, varoluş hareketi gibi duruyor.

Aslında Bergson bir çıkmazda gibi görünmektedir. Zamanı günlük hayatta algılanan, ölçülen, mekânlaşmış zaman ve bir de gerçek zaman (süre) şeklinde ayırması, ona göre zamanın var olduğunu, hem de ikili bir zamanın mevcudiyetini kabul etmektir. O, bunlardan birini duyuşsal algıya, diğerini sezgiye tahsis etmiştir. Yani ortada, “görünüştü” ve “gerçek/hakiki” olmak üzere iki zaman mevcuttur. Şayet bu ayrımı hakikatin ifadesi olarak kabul etmek gerekirse, bunun, zaman denilen şeyin iki türlü kavranabilirliğini gösterdiği de söylenebilir. Tıpkı sayı doğrusu gibi... Sayı doğrusu tek tek sayıların dizilişi olarak da kavranır, bütün sayıların oluşturduğu bütünlük olarak da. Temelde yatan ise bir ve aynı şeydir.

Şöyle de söylenebilir: Bergson süre-zaman, kesintilik-kesintisizlik ayrımı yapmakla, hakikatin saf süre olduğunu söylemekle -belirtildiği gibi- zamanın bizatihi varlığını onaylamış olmakta, sonra da fikrini kanıtlamak için duyuşsal algı esasına göre çalışan zekâyı kesintili zamanı bilmekle görevlendirmektedir. Bu görevin zorunluluğu da, zekânın sadece bunu bilebileceği varsayımına dayandırılır. O, bu cümleden olmak üzere, mekânı da işe karıştırır; ama mekânı ayrı bir şey, bir zemin gibi düşünür. Süre, zaman problemi ve olgusu çerçevesindeki metafiziksel unsurdur. Mekân zemin olduğu için, süre de mekânda gerçekleşmekten kurtulamadığı için, asıl ve temel olan mekân olmuş olmaktadır; süre ise mekânla temas ettiğinde köksüz bir şey olmaktan kurtulamamaktadır. Aslında mekânla sürenin teması zoraki bir şeydir. Zamana kesintili varoluş dense de, duyuşsal bakımdan asıl kesintili olan mekândır. Mekân, sabit varolan biçimiyle parçalı olarak önümde uzanmakta, dünyanın görsel yoldan algılanan kısmı olması bakımından da sadece daha büyük bir parça olmuş ol-

maktadır. Zaman da Bergson'da bu mekândaki zamandır, yani mekânlaşmış zaman... Böyle denince, apaçık ortada olan şey bulutsu hale getirilmiş olmaktadır. O, gerçeği bir yerinden yakaladı, ama gerçekte ne var sorusuna net cevap vermedi. Bergson nesne gerçekliğini özneye kurban etti. Oysa hepsi, mekân ve zaman pekâlâ bir ve aynı şey de olabilir!

10. Heidegger'in zamanı

Heidegger felsefe tarihinde yüzlerce yıldır sorulan soruyu, 20. yüzyıl düşüncesinde öne çıkan ayrımı da göz önüne alarak, “yanlış sorulmuş” diye nitelendirir ve doğru soruyu kendisinin sorduğunu iddia eder. Tarihte varlık sorusu sorulmuştur; oysa varlığın anlamı sorulmalıydı. Elbette tarihte varlık sorusunun sorulduğu doğrudur. Ama bu sorunun yanlış olduğu doğru değildir. Diğer yandan, Heidegger'in temele aldığı kavramlar son yüzyılda ağırlık kazanan kavramlardır, bu da bir vakıadır.

Varlık vardır demekle, varolan olarak varlıktan, varlığın varoluşundan söz edilmektedir. Varlık-varolan ayrımı ve bunların ilişkisi üzerine yapılan tartışmalar geçen yüzyılda yoğunlaşmış, bu çerçevedeki kavrayışlar da yine son yüzyılda derinleşmiştir. Dolayısıyla varolanın anlamını sormakla varlığın anlamını sormak felsefe tarihinde bir ve aynı şeydi. Varlığın anlamını aramak varolanın anlamını aramak; varolanın anlamını aramak varlığın anlamını aramaktı. Farklı varlık yargıları bu arayışın ürünüydü.

Esas itibarıyla bir şeyin “anlamı” ve onun “doğası” ayrımı ne kadar gerçekçi olur, tartışmak lazımdır. Daha önce ifade edildiği gibi, varolan üzerine konuşulabilir; varolmayanın ise varolmadığı bile söylenemez. Varolmayan üzerine hiçbir şey konuşulamaz. Varolmayanın varolmadı-

ğını söylemek neyin varolmadığını söylemektir. Neyin varolmadığı söylendiğinde, onun bir şey olduğu da zımnen söylenmiş olur. Ayrıca, varolmayan, bir mümkün varlığa bile işaret etmez. Varlık varolma halini kendinde taşıyan yahut ona sahip olan şeydir. Bu açıdan Parmenides haklıdır. Varlık vardır. Varolma haline sahip şey ise varolandır. Dolayısıyla varlığa giden yol varolandan geçer. Varolandan söz edilmeden varlıktan söz edilmez. Aksi ise soyut bir kurgu olur. Varolan varlık olduğuna göre, zaman eğer varolan bir şeyse, onun da varlık olması lazımdır.

Bir başka açıdan bakınca şöyle söylenebilir: Varlık varoluşlar dizisinden soyutladığımız ve çekip aldığımız şeydir. Zamanı, yani varoluş hareketini anlamadan varoluşu, varoluşu anlamadan varlığı anlamak mümkün olmaz. Dolayısıyla zaman varlığın anahtarıdır. Yani Heidegger doğru yerden başlamış, farklı sonuçlara varmıştır. Bu arada belirtelim ki, Heidegger'in varlığı, “genel olarak varlık” değil, “insan”dır. Buna göre zaman, insan denilen varlığın anahtarıdır. Diğer varlıklar, onun fırlatılıp atıldıkları yerdeki doğal sahne, figürlerdir. “Varlık vardır” doğru bir başlangıçtır. “Vardır” ile onaylanan durum “varolan olarak vardır” yahut “varoluşa sahiptir” anlamına gelir. Varlık genel varoluşlar toplamının soyutlanmış adı, bir cins adı -ki üstün cins denmesi de bundandır- olmuş olmaktadır. O bir kavram, cins adı olduğuna göre, onun tür yahut bireylerini oluşturan, onun içeriğidir. Dolayısıyla bu cinsin doğasını araştırıp soruşturmak, içeriklerinden başlanmadığı müddetçe, tümeller probleminde dile getirilen soruya ontik gerçeklik bulmaya çalışmak demek olur. Varlığın bilinmezliği, onun kendini örttüğü yargıları, bu tümeller probleminde bilfiil gerçeklik arama yanılgısının eseridir. Heidegger de bunu yapmıştır. Oysa Aristoteles “varolan olarak varlık” demekle, doğru başlangıca katıldığını gös-

terir. Ancak o da hemen ardından, bu doğru başlangıcı “tözsellik”e kurban eder.

Heidegger insanı herhangi bir tarihsel durum içinde bulunan özne, Dasein olarak niteler. Dasein, varlığın anlamını, kendi tarihselliği içinde soruşturur. Varlık da Dasein’ın tarihsel olarak değişebilen bilme/anlama imkânlarına uygun olarak, bir anlamlar çokluğu içerisinde anlaşılabilir. Dasein’ın tarihselliğinin ve Varlık’ı değişik dönemlerde değişik şekillerde bilmesinin sebebi yine Varlık’ın kendisidir. Varlık kendisini zamanda çok değişik şekillerde gösterir, açığa vurur. Bunun sebebi ise sorulamaz. Felsefe bunu saptamakla yetinebilir ve yetinmelidir.²⁸ Tarihsellik verili bir şeydir; kendisiyle yetinilmesi, altı deşilmemesi gereken bir vakiadır. Burada tarihsellik adeta insanı saran, onu şekillendiren ve sonra orada bırakan, akıl almaz bir olgu gibi görülmektedir. O, bırakıldığı yerden kendine ve kendini Dasein kılan şeye bakıp düşünmektedir. Başka bir deyişle, Heidegger’in Dasein’ı kendi tırmandığı kayanın tepesinde, kendi tırmanışından habersizce, tırmandığı yere/aşağıya ve sonra kendine bakan, ancak tırmanışla kendisi arasında ilişki kuramayan seyirci gibidir. Oysa zaman kavramının çok yönlü çözümlenmesi onun orada oluşunu açığa çıkarır.

Kadim çağların varlık sorusuna cevap arayışı, varlık töz temeline oturtularak başlamış, bu arayış yine töz ile sonuçlanmıştır. En bilinen töz tanımını hatırlayalım: Kendisi değişmeyen ama tüm değişimlerin taşıyıcısı olan şey! Böylece daha en baştan, ortada/karşıda duran varlık aşkınlaştırılmış, kendisinde barınan ama onun kendiliğini aşan bir “asli varolan”a dayandırılmıştır. Böylece sorun en baştan çözümsüzlüğe mahkûm edilmiştir. Zaten o kapıyı açamayacak olan “töz” anahtarı, varlığa nüfuz etmek ve varlığın kendinde gerçeklik alanına girmek için elimi-

²⁸ Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, s. 181-182.

ze tutuşturulmuştur. Varlığı asıl olarak bilmemizi, onun hakikatiyle yüz yüze gelmemizi sağlayacak olan unsurlar, örneğin zaman ve mekân, “nitelikler” arasına yerleştirilmiştir. Tablo böyleyken, acaba Heidegger itirazında haklı mıdır?

Zamansal olarak Dasein, kendi varlığı içinde ekstatik-ufuksal olduğu için fiilen ve sürekli olarak işgal ettiği bir mekânı beraberinde taşıyabilmektedir.²⁹ Ancak tartışmak gerekir; ya işgal sınırlarının dışındaki o boşluk nedir? Böyle bir kabul, işgal edilebilecek/işgalin mümkün olduğu “büyük kap”ı bilfiil mevcut gerçeklik saymayı içerir. Bir yeri işgal ettiğimizde, kendisinden işgal yerini zorla alarak/gasp ederek işgali gerçekleştirdiğimiz “dünya parçası”nın işgal ettiğimiz yeri ortadan kalkmış olmaz. Oradaki başka işgalcileri yerinden ederek kendi sınırlarımı oraya taşıyorum. O takdirde mekân neresi oluyor? İşgal ede ede ilerlediğimde, mekânı da dalgalandırmış oluyorum. Ötekinin işgal yerini onun varoluşuna son vermeden ele geçiremiyorum. Bu demektir ki, beraberinde taşınan şey mekân değil, sadece varoluşun barınağı olan bedendir; eylem de mekânın taşınması eylemi değil, mesafeleri değiştirme eylemidir.

Mekân, içinde olma vakıası değil de varolanların “mesafesi/açıklığı” olunca, içinde olmaklık, anlamını kaybeder. Sadece açıklıkların şekli söz konusu olur. İç içe diye adlandırdıklarımız, açıklığın farklı şekilleridir. Bardaktaki su, o şekildeki bir açıklık/mesafeye sahiptir. Bu açıdan, ya her şey her şeyi kuşatmış diyeceğiz veya farklı şekillerde gerçekleşen “açıklık”ları kabul edeceğiz. Belki şu yargı daha doğru: “Varoluş seli o nesne topluluğunda o şekilde akmaktadır.” İç içelik asli varoluş değil, açıklığın, mesafenin farklı bir görünümüdür. Varolan bütünlüklü varolandır. Bütünün unsurları matematikçilerin noktasına benzer

²⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 392.

bir unsurlar bütünü olamayacağına, çok miktarda unsurdan oluştuğuna göre, aslında varolan, unsurları arasında bitişik açıklık olan varolandır. Açıklığın değişik mesafeleri, bir nesnenin unsurlarının farklı açıklık dereceleri varoluşu ve farklı şekilleri/formları oluşturduğu gibi, iç içelik, komşu bitişiklik, altta veya üstte oluş gibi adlarla adlandırılan ilişkileniş biçimleri ortaya çıkar. Aksi halde önce en genel mekânı dış çevreye, sonra daha küçüğünü onun içine, daha küçüğünü de onun içine yerleştirerek bir mekânlar hiyerarşisi inşa ederiz. Bu en kuşatıcı olan, kuşattıklarını da belirlemiş olur. Hiçbir şeyin kendine özgü varoluşundan söz edilemez; “içinde varolmak” asli varoluş formu gibi düşünülür. Oysa daha büyük açıklık, daha küçük açıklık vardır. Örneğin Big bang olayı bakımından veya evrenin genişlediği tezi açısından düşünelim... Aslında olan biten, açıklıkların değişimidir. Aksi halde şöyle demek lazım gelir: En genel/büyük mekân vardır ve her şey onun içine yerleşmiş, hep aynı şekilde mevcuttur; her şey orada olup biter ve olup bitenlerden ibarettir. Her şey aslında orayı doldurmaktan fazla bir rol icra etmiyor demektir. İç içelik, varoluş sürecinin doğal sonucudur. Akan olay kesiti geride kalacak ve yenisi onun yerini alacaktır. Aksi halde akma olmaz. Akış nedir? Akan şey her ne ise onun bir kesitinin geride kalması, gerçeklik kazanmış olması ve sonraki kesitin ontik temeli, onunla ontik bağ içinde yerini alması ve kesitler hareketinin eklenmeye devam etmesidir. Olmuş olan olmakta olan tarafından kuşatılır veya olmakta olan olmuş olandan bir adım öne çıkar.

Varlığın anlamını sorduğunu söyleyen Heidegger bu sorusuyla soyut bir varlık kurgulamış olmaktadır. Ancak metafizikten kaçmak için de bunu Dasein’a ve onun içinde olduğu dünyaya, daha doğrusu “hayata, yaşayan özne penceresinden yaşamının ne olduğuna” yöneltmiştir. Sorulması gereken doğru soru, hayatın ne olduğu sorusudur.

Çünkü dünya, zaman, mekân, varolan, varlık, hep “hayat içinde olan” için önemlidir. Dünya içinde olmak hayatın içinde olmaktır. Dünyanın dünyasallığı da bir tür metafiziktir. Hayatın hayatsallığı soruşturulmalıydı. O da “kendinde hayat” demektir ki, öznenen bağımsız bir hayat olmaz. Heidegger ise çözümlemesini bu yönde yapmaz.

Varlığın yahut varolanın anlamı sorusu, “anlam”ın doğası göz ardı edilerek cevaplanamaz. Anlam, varolan yahut anlamı aranan şeyin bana görünüşü, benim zihnimdeki içeriği yahut bendeki kategorisidir. Anlamı aranan şey, bana görünmesi dışında kendinde bir varoluşa sahip olmalıdır. Aslında onun anlamını aramaya başlarken, onun bu kendiliğindenliği zımnen onaylanmış olmaktadır. O durumda Heidegger özne penceresinden varolanın doğasını soruşturmuş demektir. Zımni onaylamada iki seçenek vardır: İlki, onun kendindeliğini “en kökten hakikat arayışı” ile ele geçirmeye çalışmak, ikincisi bunu atlayıp kolay elde edilebilir gibi görünen “benim penceremden görünüş”ü hedeflemek.

Bu noktada bazı soruları dile getirme gereği doğmaktadır. Acaba varlık yahut Dasein Heidegger’in iddia ettiği gibi, kendini zaman içinde mi dışa vurur? Şayet böyleyse, buradan, zaman diye ayrı bir şeyin -o her ne ise- varolduğu, varolanların bundan bağımsız olarak, gizlenmiş ve açılmamış bir varoluşa sahip oldukları, ancak bu zaman denilen şeyin içinde görünür hale geldikleri sonucu çıkar. Bu “kendini açığa vurma” Dasein’in varoluşsal gerçekliğidir. Fırlatılıp atılmışlık bu olabilir mi? Burada zaman, kendini dışa vurduğu iddia edilenin bizatihi varolma süreci olamaz mı?

Heidegger’in fırlatılıp atılmış insanı, kendini her şeyden soyutlayarak, adeta bir andan itibaren varoluşunun temasına girişmiş gibi görünmektedir. Oysa bu insanı dünyada varolmaya bağlayan bağlantılar hem somut olarak hem de soyut olarak vardır. Somut olanları bedensel varoluşu,

duyusal ve duygusal mevcudiyeti, soyut olanları da ailenin ve içine doğduğu toplumun, kültürün ona verdikleri, bir de biriken deneyimleridir. Dolayısıyla hiçbir kanıt, onun varoluşunun fırlatılmış olduğunu kesinleştiremez. Bu insan tüm bağlantılarla hesaplaşmaya başladığında, kendi varoluşunu o andan itibaren kurabilir. Askıya alınmış bağlantılar dolayısıyla artık yersiz yurtsuz olduğundan, bu insan kendini fırlatılıp atılmış olarak görebilir.

İnsan diğer varoluş özelliklerine ek olarak, bir eylem varlığıdır. Onun bu dünyaya gelişi de bir “var kılma” eylemine bağlıdır. O bir güç yahut oluş zinciri tarafından “var kılınmış”tır. Ama insanın asıl insaniliğini sergilemesi, “var kılınma”dan sonra başlar. Onun var kılınarak varoluş kazanması kendisi açısından eylemselliğin başlangıcını oluşturur. Heidegger “fırlatılıp atılmışlık” kavramıyla, başka failin eylemi olan var kılınmanın/varoluşun başlangıcını kastetmiş olmalıdır. Lakin bu “başkasının eylemi”ni niteleyiş biçimi, insanın kendi eyleminin ilk başlangıcından sonraki insan oluş sürecine ilişkin bir yargıyı da içermektedir. Fırlatılıp atılmışlık, bu eylemi gerçekleştiren ilk gücün tanımsızlığını ifade eder. Bu güç ya bilinemediği için tanımsız, belirsiz bırakılmıştır. Ya da o gücün varlığına, daha en baştan savaş açılmıştır ki, yok sayılamamakla birlikte, savaşın muarızı olarak, insan düşüncesinde belirsiz kalmıştır.

Varlık veya varlığın anlamı sorusu, Dasein’in kendini kendisi olarak ve kendi varoluşu içinde kavrama ve açığa çıkarma eylemiyle açıklanmaya çalışılır. Galiba Heidegger iki eliyle varlığın tamamını gösterirken başparmağıyla kendini gösterip -Dasein adı altında- sırf kendi varlığını açıklamaktadır. O bir yandan varlığın anlamını sormakta, diğer yandan Dasein’in anlamına takılıp kalmaktadır. Heidegger varlığa okunu fırlatır ama ok dönüp dolaşır ve Dasein’a saplanır. Karşımızda, kafasının içi/bedeni delinmiş bir Dasein bulunmaktadır. Heidegger genel olarak varolanları

bize oradan seyrettirir. Varlık zeminine ayağımızı basmayı beklerken, kendimizi okun deldiği Dasein oyuğunda tıklı bulmaktayız. Oradan da, varolan varlıklar dünyasının üzerine örtülmüş olduğu var sayılan zamanın tülünü gözlemlemekteyiz. Şu hususu da belirtelim: Heidegger en başta ontik-ontolojik (varoluşsal-varlık bilgisel) ayrımı yapar. Ama onun bu ayrımı zaman sorusu özelinde yapmadığını görüyoruz. Zamanın ontik yapısı aransaydı, zamanın varoluşsal yönü, onun varoluşu üzerine bir soruşturma yapılacaktı. Zamanın ontolojik yapısını ele alırken de, zamanın varolan olarak bilinmesi yönündeki çaba ve bu süreçte çıkan epistemolojik problemler işlenecekti. Aslında ontolojik yapı basitçe bilme-bilinme yönünde değil, doğrudan bu kavram üzerine bir soruşturmayı içerir. Çünkü zaman diye bir kıstas, bir tasarım bizde mevcuttur. Devamla bu kavramın oluşumunun ve onun nesnel temellerinin de soruşturulması icap eder. Bu da bizi, doğrudan olgunun anlamının değil, olgunun bizatihi kendisinin ne olduğu sorusuna götürür. Çünkü zihin bu sorunun cevabını bulmadan asla yatışmayacaktır. Heidegger zamanın varoluşsallığını “alelade”den başlatır. Ama sonuçta o, bizatihi var olan bir zaman kabulünden yola çıkmış olur.

Onun kullandığı bazı kavramlara göz atalım; “dünyanın dünyasallığı” ve “zamanın zamansallığı” kavramlarına...

Dünyanın dünyasallığı yahut zamanın zamansallığı yargılarında adeta farklı bir şey söyleniyormuş izlenimi edinilse de, bunlar özdeşlik ilkesinin farklı bir telaffuzu gibi durmaktadır. Zamanın zamansal olduğunu söylemekle, yani zamanın doğası ve niteliği üzerine, hakkında söz söylenen şeyin, yani zamanın kendini kendisi kılan nitelikleri taşıdığını belirtmekle, taşın taşsal, ağacın ağaçsal olduğunu söylemek, varoluşsal tespit bakımından aynıdır. Bizatihi kendisi olan ve kendisinin aynısı olmaktan başka bir doğaya sahip olmayan, kendi doğasını nitelik olarak da

kendinde taşıyacaktır. Dolayısıyla o varoluşu “salt özsel” nitelik ile tanımlamak istersek, bizatihi kendi doğasının aynı anda onun sıfatı olduğunu söylemek zorundayız. Denildiği gibi, bu belirleme özdeşlik ilkesinin başka bir telaffuzudur; aynı zamanda onun, varolduğu sürece hep öyle olduğunu da ifade etmektir. “Bir şeyssel...” olmak, o şeyin karakteristiklerini, o şeyi o şey yapanı, özü yahut sair nitelikleri taşımayı sürdürüyor olmaktır. Hep varolmakta olan, var olmayı sürdüren o öz yahut sair nitelikler o şeyi o şey olarak var kılar. Bu noktada “önce o şey vardır, sonra da nitelikler gelir” diye kurgusal bir sıralama yapmanın gereği ve haklı zemini yoktur. Çünkü varolan vardır ve onun bana kendini gösteriş biçimlerini nitelik diye adlandırmaktayım. Önce varolma sonra ona nitelik illeştirme diye bir sıralama gerçekçi değildir. Varolanın kendini gösteriş biçimlerinden bazıları onun asli mevcudiyetini anlatır, bazıları ise varolanın aksesuarı gibi kalır. Özdeşlik ilkesi birincisinin, yani varolanın asli mevcudiyetinin ifadesidir. A A’dır, tek bir andaki ya da tek tek anlardaki kendisi olma, kendini kendisi yapan nitelikleri aralıksız taşıyor olma durumunu belirtir. Oysa anların dizilenmesiyle oluşan süreç için A’nın nasıl bir nitelik taşıdığı sorusuna, “A o süreçte kendini A kılan nitelikleri hep yansıtmaktadır, kendini onlarla göstermektedir ve A olma niteliklerinin devamlılığını da yansıtmaktadır. Bu bakımda A, A niteliklerini taşıyan doğaya sahiptir. Bu açıdan bakınca, Heidegger “dünya dünyasaldır” veya “zaman zamansaldır” demekle sanki yeni bir şey söylemiş gibi duruyor ama aslında söylemiyor. Ona göre aslolan zamansallıktır. O, “zaman içindelik”i zamansallığın bir kanıtı gibi sunar. Oysa zaman içindelik bir başka niteliğin/şeyin/sıfatın kanıtı değil, vakıanın kendisidir. Çünkü bilinç tarafından zaman, her şeyi kuşatan, saran, değiştiren, oluşturan var kılan, sonlandıran bir olgu/güç gibi algılanır. Güncel olgular veya yaşama-algılama pratiği

açısından düşününce, Newton hiç de yanlış bir kabulü temele yerleştirmiş değildir. O halde soru, bu temeldeki veya çepeçevre saran şeyin ne olduğu sorusudur.

Heidegger zamansallıkla varoluşu bir ve aynı şey saysa da, aslında varoluşu varoluş kılan ikinci bir şeyden söz etmiş olmaktadır. Oysa varoluşu var kılan varolma halidir ve onun niteliği açığa çıkarıldığında, varoluş çevresindeki her şey yeni bir anlam kazanacaktır. Zaman-mekân ve varoluş ilişkisi sorunu ortadan kalkacaktır. Varlık zamansal değildir. Belki bir bilinç varlığı olarak Dasein'in zamansallığı öne sürülebilir. Ama Dasein adı verilen bu varlık varoluşunu kendinde taşıyan bir varolandır. Varlık zamansal denirse, o takdirde zamana ait bir şey yahut onun/zaman tarafından belirlenmiş bir şey anlamında, bir nitelik sahibi olmuş/sayılmış olur. Varlık varolmaktadır ve varolma biçiminde, başka bir aitlik niteliği olarak zamansallık yoktur. Yaşayan özneye, yaşamakta oluş ve bunun doğal sonucu ya da belirtisi olan duyuş-düşünüş ve algılayış, hepsi ve hepsini içine alan yaşantı verilidir. Doğarken yaşantı veya canlılık durumunu da beraberinde getirir. Doğmak zaten yaşam içinde, yaşantı vakıasının bireysel taşıyıcısı olan varlık olarak varoluş düzeni ve dünyası içinde yer almaktır. O, biyolojik açıdan bakınca, varoluş düzenindeki aktörlerin bir tür varoluşsal ilişkileri ve bunun sonucunda varlığın açılımıdır. Varoluş seli her yandan akmaktadır. Dileyen benim payıma düşen varoluş seli damlalarını fırlatılmışlık, dileyen yaratılan olarak adlandırabilir. Aslında farklı kavramlarla ifade edilse de, hep aynı olgusal durumdan söz edilmektedir.

Heidegger somut varoluş anlarının dizilenişini bizatihi yaşayan ve algılayıp kavrayan bilinç olarak, kendi bireysel içeriğinin soyut kesitler halinde dizilenip akışını da fark eden ve somut varoluş süreciyle karşılaştıran öznenen söz etseydi, daha net ve yerinde konuşmuş olurdu. Oysa onda,

zaman ve zamansallık bazen nesnede gibi görünse de büyük ölçüde Dasein’dadır. Yani Heidegger de, bir varoluş/varlık sorusu olarak zamana ilişkin net bir şey söylemez. Alelaide zaman ve asli zamansallık birbirine karışmış haldedir. Alelaide, asli olandan türer. Ama zamanın kendisi, hakikati değildir. Asli olandan türeyen şey, kılık değiştirmiş veya ona kılık değiştirilmiş olsa da, bu, asli olanın gerçekliğine, hakikat oluşuna işaret eder. Asli bir zamansallık varsa, bu “o karakteristik olma”nın, yani zaman niteliğini taşımanın içerdiği özellik, yani asli bir gerçeklik olarak zaman var demek olur.

Dünyanın tamamı göz önünde bulunan bir şey, ama sadece bir kısım nesneleri el altında bulunanlardır. Dünya ile aktif ilişkim bu nesnelerledir. Dünyayı adeta zihinsel olarak mülkiyetim altına alırım. Her köşesini bilirim, onun adeta fatihiyim ama kaybetmek zorunda olan bir fatihim. Çünkü onların benim elimin altında olmaları, sadece benim elim var olabildiği sürece söz konusu olabilecektir. Heidegger onlara yönelimi ilgilenme yahut ilgilenicilik olarak terimleştirir. Huzura getirme kavramının karşılığı olarak da, bilinçte yer alıyor olma hali, o anda düşünme yahut algılamadır. Heidegger algı, duyumlama yahut düşünme gibi genel insani eylem ve tavırlardan söz etmekte, zamanın varlık kazandığı en önemli unsur olarak bilinçten söz etmemekte, bilinç analizi yapmamaktadır.

Zamandan hareketle varlığın anlamına gitmek... Heidegger’in yaptığı budur. Böylece zaman ontik bir şey olarak kabul edilmiştir. Halbuki biz, “zaman varlığın anahtarıdır” derken, zaman denilen, öyle adlandırılan şeyin doğası keşfedildiğinde, onun “gerçekten ne olduğu ortaya konduğunda, varlığın da ne olduğu anlaşılmış olur” demek istiyoruz. Bu, daha en baştan zaman diye adlandırılan bir gerçeklikten yola çıkarak, onun içindeki varlığı anlamaktan farklı bir şeydir. Bizim sorumuz ise şudur: Zaman diye

bilfiil varolan bir şey var mıdır? Bu nedenle sorunumuzun çözümünde Heidegger'den çok da yardım göremedik.

11. Sosyolog'un zamanı

Filozoflar kadar sosyologların da zamana bakışı ilgi çekicidir. Onlar elbette zamanın hakikatini ortaya koymaya çalışmazlar. Sosyolog bilme etkinliğini tüm hakikatlere yöneltirse kendisinin asıl sorununu ihmal etmiş olur. Zaman, sosyolog için toplumsal gerçeklikteki mevcudiyeti ve rolü bakımından bilinmesi gereken bir vakıadır. Bu nedenle, bilinecek zaman sosyal zamandır. “Toplumsal da ontolojik/ varoluşsal bir şey olarak, kendinde gerçeklik olarak bir zamanı var mıdır?” sorusu sosyologlar için konu dışıdır. Biz ise felsefi bakışımız gereği, bu sorunun arkasını getirmeliyiz. Sormaya devam edelim: Yoksa sosyal zaman, birlikte hareket ve işbirliği kıstası mı? Şayet kendinde gerçeklik olarak zaman varsa, toplumda nerede barınmaktadır? Eğer sosyal zaman bir iş görme kıstası ise, o, bilfiil varolan zaman değil, uzlaşılarak özneler üstü hale getirilmiş bir kabul sistemi olmuş olur. Ölçülerek sabitleştirilebilen nitelikte bir zaman tasarımına sahip olmayan ilkel topluluklar, olayları akış sıralarına göre ilişkilendirmek için kurgusal bir sistem değil de başka bir olayı kullanırlar. Onların daha gelişmiş topluluklar kadar birlikte iş görme zorunlulukları olmadığı için, örneğin mesai, işbirliği, toplumsal organizasyon, üretim ve satış zamanı gibi kıstaslar bir şey ifade etmez. Yaşantı ne kadar karmaşık olursa, bu kıstaslara da o kadar fazla ihtiyaç duyulur. Zamanı algılayış da, bu işbirliği veya konumlama ihtiyacına göre değişir.

Bazı düşünürlere göre, bir insan icadı olan zaman, bir ide olduğu kadar sosyal gelişmişlikle bağlantılı bir kurum-

dur.³⁰ Kurum demek sistematik yapıya sahip olmak demektir. Burada kastedilen zaman, soyut/kurgusal ve bir sistem dâhilinde ölçülen, ileriye ve geriye uzanan niceliksel bir yapı olduğu gibi, temel alınan yahut iz bırakan olaylarla ilişkilendirilerek yapılan konumlamadır. Toplum geliştiği ölçüde, olup bitenlerin konumlanması, olayları olaylarla ilişkilendirmekten olayları soyut sayısal sisteme göre ilişkilendirmeye doğru evrilir. Toplumun gelişmesi demek, o toplumdaki insanların genel kavrayışlarının ve düşüncelerinin gelişmesi demektir. İlişkilendirmenin olaylardan soyut sisteme evrilmesi sözü edilen bu düşünce gelişimiyle mümkün olur. Bu tablo zaman düşüncesinin de gelişmesidir. Yukarıda vurgulanan “insan icadı” kavramı çok şey anlatır. İlki: Zaman diye bir gerçeklik hiç yoktur; insan onu keyfi biçimde kurgulamıştır. Zaman, bir şekilde ortaya çıkan bir fıkirdir ve önemi ile kullanımı, gelişmişlik ölçüsünde farklılaşır. İkincisi: Zaman diye bir gerçeklik hiç yoktur, ama insanı kuşatan, onu doğrudan veya dolaylı, kökten veya yüzeysel olarak etkileyen, onun içinde yer aldığı başka bir gerçeklik vardır. Bu başka gerçekliğin varoluş tarzından hareketle, zaman diye bir tasarım ortaya çıkmıştır. İşe de yarar, toplumsal işlevi de vardır.

Büyük zaman sistemlerini sosyalleşme sürecinde öğrenecek de, öğrendiğimiz bu kalıp eşya dünyasında olup bitenlerle çelişirse, hükümsüz kalır. Örneğin, sonra önceden önce oldu demeyiz. Tek bireyin önce-sonra ilişkisini kendi deneyimiyle genişletmesi mümkündür. Ama bu, büyük zaman sistemi haline gelmez. Onun genişletmesi sadece deneyim yaşantısıyla sınırlı olur. Elias zaman kavramının yüksek bir soyutlama düzeyini ifade etmediğini, ortada soyutlanacak bir şey olmadığını, zamanın yüksek bir genelleme ve sentezleme düzeyine karşılık gelen bir

³⁰ Elias, *Zaman Üzerine*, s. 62.

kavram olduğunu söyler.³¹ Bu fikirler üzerinde durmak lazım. Çünkü zamanın varlık düzeninden ve olay akışından elde edilen bir ardışıklık formu olduğunu, yani onun soyutlama ile elde edildiğini iddia edenler de vardır. Soyutlama mı, genelleme/sentezleme mi?

Soyutlama nedir?

Soyutlama, bilfiil mevcut olan veya olduğu düşünülen genel yapıdan bazı karakteristik niteliklerin zihinde süzülüp çıkarılması ve birleştirilerek ilkesel temelli ve bütünlüklü bir tasarım elde edilmesi işlemidir. Bu zihinsel süreç, varlığa müdahale değil, onu zihne ithal etme işlemidir. İki tür soyutlamadan söz edebiliriz: Nesnel soyutlama ve öznel soyutlama... Nesnel soyutlama, bütünün her bilinç için aynı nitelikteki ana hatlarını süzmek ve olgunun zihinsel/soyut modelini inşa etmektir. Bu türden bir işlemi birbirinden bağımsız olarak yapan zihinlerin her birinde, işlemler ve sonuç aynı olur. Örneğin harita bütüncül bir soyutlamadır. Aynı coğrafyayı haritalandıranların her biri aynı şekli çizer. Öznel soyutlama ise her bireyin, bütünden seçtiği karakteristik nitelikleri bir tasarım halinde birleştirmesidir. Seçilen karakteristik niteliklerle birleştirilen tasarım her zihinde aynı olmayabilir. Bazı soyutlamalar hem nesnelliği hem öznelliği içerebilir. Örneğin insan kavramı! İnsan kavramı bir yönüyle nesnel diğer yönüyle öznel soyutlamalarla zihinde inşa edilen bir model, bir tasarımdır. Peki, zaman nasıl bir soyutlamadır? Şayet nesnel soyutlama dersek, onun nesne dünyasında içkin olması gerekir. Öznel soyutlama etiketini yapıştırdığımızda ise, her varolan için aynı olan bir zaman vakıasından söz edilemez.

Soyutlama için başka neler söylenebilir?

Olayların bilfiil mevcut fiziksel unsurlarını bir kenara bırakarak onların oluş biçimini ilkesel olarak keşfetme;

³¹ a.g.e., s. 62-63.

olaylar dizisindeki birbirini izleyen aşamaların görsel ve somut bağlantılı görünümünden öncelik-sonralık tasarımına yükselme, sonra da bu bağlantıyı deneyime paralel olarak daha ileriye taşıma. Çünkü deneyim ve -önce, sonra, daha sonra, bir sonrakinden önce ve ondan sonra şeklinde cereyan eden- oluş hali devam etmektedir. Durup kalma ve sabitleşme söz konusu değildir. Sabitçe varolan bir nesne mevcut olsa bile, onun varolmakta oluşu bilinç düzeyinde önce-sonra sıralamasına yerleştirilir. Bütüncül bakınca görülüyor ki bu süreçte soyutlama, genelleme yahut sentez ile aynı şeydir. Daha doğrusu, genelleme/sentez işlemi soyutlama işleminin bir türü gibi durmaktadır. Bu da gösteriyor ki, toplumsal zamandan söz ederken bile zamanın varoluşsal doğasına atıfta bulunmadan yapılamaz.

Sosyal zaman ile ilgili oldukça kapsamlı çözümlemeler yapan Elias, ilk başta, zamanın ontolojisi konusunda doğru görüşe oldukça yakın durur. Lakin o, hemen kendini sosyolojik zemine atar. Ona göre zaman, işlevi olan bir şeydir. İnsanlar arasında birtakım belli görevlerin karşılanabilmesini ve insana özgü hedeflere ulaşılabilmesini sağlar. Olayların akışı içinde kendi başına belirsiz kalacak olan durumlar, uğraklar ve süre nitelikli parçalar zaman yardımıyla belirlenir. Ancak Elias'a göre zamanın insan eseri bir araç olduğunu ileri sürmemiz, zaman ile insan arasındaki ilişkinin altını fazlaca çizer ve zamanın sadece ve sadece insan tarafından belli ihtiyaçları karşılamak için icat edilip geliştirilen bir şey olduğu izlenimini yaratır.³² Bu son ifadeyi çözümleme gereği vardır. Zamanın insan tarafından icat edildiği "izlenimi", zamanın ontolojik kökenine ilişkin bir tespittir. Böyle bir izlenim varsa, izlenim kesinliği değil kuşkulu olmayı ifade ettiği için, zamanın "icat edilmişliği" kesin değil demektir. Pekâlâ zaman, icat edilmeyen, bizatihi ve kendinde varolan bir şey de olabilir.

³² a.g.e., s. 25-26.

İşte bu ifadeyle Elias zaman konusunda kararsız bir tablo çizmiş gibi görünmektedir. Elias'ın şu değerlendirmesi son derece isabetli gibi durmaktadır: İnsanlar güneşin doğup batışı gibi doğal hareketler dizisini zaman belirleme amaçları bakımından yetersiz bulduklarından, kendi eserleri olan daha kusursuz, daha hassas ve güvenilir hareket akışlarını ölçü birimi olarak belirleyip diğer olayların akışlarını bu birimlerle ölçmüşlerdir. İşte saat budur.

Sosyolojik cepheden, zamanın sosyalleşme sürecinde öğrenildiği öne sürülür. Bu tez ve ayrıca zamanı toplumsal süreç içinde anlama çabası, onun doğasına bakma gereğini ortadan kaldırmaz yahut zamanın doğasına yönelik bakış çabasını hükümsüz kılmaz. Bilen özne öğrendiği şeyin kendinde varoluşunu da soruşturabilir. Bu, varolanı varoluşu bakımından kavrama çabasıdır. Diğer yandan zamanın sadece sosyal zaman olarak görülmesi, zamanı işlevi bakımından ele almak, zaman kurgusunu ve sistemini “kendisine riayet edilen bir ilke” olarak tanımlamak demektir. Bu durumda zaman epistemolojik bir vakıa olmuş olur. Epistemoloji ile ontoloji bağlantısız değildir. Biz bilinenin varoluşsal doğasına vakıf olmayı da arzu edebiliriz. Sadece bilinende kalmak ve bilinenle yetinmek pasif alıcılıktır. Bilinen bilginin genişletilmesi, varolanın kendinde mevcudiyetini keşfe çıkmakla mümkün olur. Zamanı sosyal zaman olarak ele alsak bile, ontolojik soruşturma yapma gereği vardır. Elbette bu, sosyolojinin değil felsefenin işidir.

Sosyoloji, zamanı, toplumsal rolü bakımından yahut toplumsal organizasyonun bir bileşeni olarak inceler. Çünkü gerçekten de bireyin zaman algısı ile toplumdaki zaman kavrayışı arasında tam denklik vardır. Zaman kavramı eğer sadece toplumsallaşma sürecindeki öğrenmeye bağlanırsa, bu, belli bir toplumun belli bir sosyal durumu için geçerli kabul edilebilir. Peki, ya birbiriyle bağlantısız toplumların hemen hepsinde zaman kavramının mevcut olmasını na-

sıl açıklarız? Bu toplumların hepsi aynı dünya olaylarına bakıyorlardı. Ama zaman kavramını onlar birbirine öğretmemişlerdir. Demek ki zaman kavramının oluşumu sadece toplumsal dünyaya bağlı değildir. Zamanın oluşumunda dünyadaki doğal olayların da rolü vardır. Belki de asıl fail ve asıl etken, doğa dünyasıdır. Toplumda doğal dünya olayları kendine özgü biçimde algılanıp yorumlanır ve böylece o topluma özgü zaman tasarımı oluşur. Lakin bunu açığa çıkartan, ete kemiğe büründüren, o tasarıma yüklenen işlevdir. İşte bu noktada, toplumlara özgü zaman kullanımları, daha doğrusu kültürlerdeki zaman algısı ortaya çıkar.

Sosyal zamanı kültürün nabızı olarak nitelendiren bazı araştırmacılar, zamanın farklı kültürlerdeki kullanımını ve işlevini incelemişler, yaşamın hızını tespiti çalışmışlardır. Levine'a göre yaşamın hızı, zamanın insanların deneyimlediği akışı ya da hareketidir. Yaşamın hızı her şeyden önce bir tempo meselesidir. Tempo ise bir eylemin icra edilme hızıdır. Örneğin üniversite öğrencisi genç Avrupa'yı iki ayda dolaşırken, iş adamı olan babası aynı güzergâhı iki hafta içinde kat eder. İster uzun vadede ister kısa vadede düşünölsün ya da ölçölsün, hayatın temposunda kültürel, tarihsel ve kişisel bakımdan büyük farklılıklar bulunur.³³ Yapılan deneysel araştırma sonuçlarının yorumuna göre, insanlar canlı ekonomilere, yüksek sanayileşme oranlarına, geniş nüfusa ve daha serin iklimlere sahip olan, bireyciliğe doğru kültürel bir eğilim gösteren yerlerde daha hızlı hareket etmeye yatkındır.³⁴

Belli bir toplumun bireylerinde müşterek bir zaman tasarımı nasıl ortaya çıkmaktadır? Hakikaten de, bireylerin her biri olup biteni kendi görüş ufkundan algıladığı halde, hepsinde aynı biçimde bir zaman tasarımı oluşmaktadır.

³³ Robert Levine, *Zamanın Coğrafyası*, Çev. Ö. Umut Hoşafçı, Maya Kitap, İstanbul, 2013, s. 26-27.

³⁴ a.g.e., s. 32.

Bu bireyler zamanı belki sosyalleşme sürecinde öğrendiler, belki dünya algısından hareketle kendileri kurguladılar, belki de bilfiil varolan bir şey olarak zamanı keşfettiler; ama sonuçta her birinde “aynı” zaman tasarımı oluşmuş durumdadır. Belirtildiği gibi, zaman kavramını ne sadece kültürel dünyaya ne sadece bireye ne de sadece doğal dünyaya bağlayabiliriz. Hep bir zaman tasarımının olduğunu gören Kant, bu yüzden zamanı apriori kategori diye niteledi ve kaynağını soruşturmadı. Oysa temelde yatan, insan aklıydı. O tasarım “aklın ürünü” idi. Ya doğa/olay dünyasında olup bitenler! Şayet olay düzeni o şekilde olup bitmeseydi, akıl zaman tasarımını geliştirebilir miydi? Bir şeyden geliştirilip geliştirilmeme durumundan bağımsız olarak, gerçekten varolan nedir? Gerçekten de her şey zaman içinde midir?

12. Zaman içinde olmak

Varlık sorusunu cevaplamaya çalışırken, varlığın hep zaman içinde olduğu söylenir ve zaman içinde olmak kaçınılmaz bir durum olarak nitelenir. İlk önce bunun üzerinde durmak lazımdır. Bunun yolu da, zaman içinde olmanın gerçekten ne anlama geldiğini soruşturmaktan geçer. Diğer yandan, şayet varlık hakikaten zaman içindeyse, zamanın gerçekten varolan bir şey olduğu sonucuna varılmalıdır. Tersî durumda da var olmadığı! Yani zaman içinde olmanın soruşturulmasıyla, aslında zamanın doğası hakkında bir soruşturma yapılmış olur. Bu nedenle, “Varlığın varoluşunu belirleyen, varolma hareketi mi yoksa zaman mı?” sorusu, varlığın hakikatini açığa çıkarmak bakımından vazgeçilmezdir. Varlık zaman içindeyse, onun varoluşunu belirleyen unsur zaman demektir. Varlık zaman içinde değilse, hep onun zaman içinde olduğunu söylemenin nedenini tespit etmek gerekir.

Varlığın zaman içinde varolduğu yargısına ilişkin temel belirleyici, olup bitenin yapısal niteliği ile bu niteliklerin, varolan varlığın varoluşu ile şimdiye kadar çelişmemesi oldu. Varlığın zaman içinde olduğu kabulü kanıtlanmış bir yargı değil sadece bir kabul idi. Bu kabul de varolanların düzeni ile karşıtlık içermedi. Oysa bu zaman içindeliğin gerçekten zamanın kuşatıcılığından yahut zaman tarafından kuşatılmışlıktan kaynaklanıp kaynaklanmadığı ortaya konmalıydı. Pekâlâ, varoluş hali tüm varolma durumlarını kuşattığı için, tüm varolanlarda gözlenen karakteristiklerin müşterek olmasından hareketle, varolanların hepsini kuşatan ilkesel bir gerekçe türetilmiştir denebilirdi. Zaman içinde olmak adı böyle bir kurgusal duruma verilmiş de olabilirdi. Mekân için de öyle...

Zaman içindeliği analiz ederken, varlığın varoluşunu yeni baştan incelemek, varlık ile varoluşu ayırmamak, varolan olarak varlıktan değil varlığın varoluşundan yola çıkmak lazımdır. Elbette varolan olarak varlıkla varlığın varoluşunu net olarak ayırmak gerekir. Varolan olarak varlık olup bitmişliktir, ne ise o olmuş ve kendi içinde sabitlik kazanmış olmaktır. Varlığın varoluşu ise bir süreç, zamanın anlarını oluşturan tek tek adımların her birine kendini taşıyan -Bergson'un deyimiyle- bir hamle, varolmanın dinamik biçimde sergilenişi, bilen ve algılayan bilincin önünden varlığın varolduğunu haykıran görüntülerin aralıksız resmigeçit yapmasıdır. Varolan olarak varlıkta, var olma adeta varlığa yapışmıştır ve onun yapışmışlık durumundan bir kesit alınmıştır. Varlığın varoluşu ise varolmanın sürekliliği, dolayısıyla an'dan an'a sıçrama, dolayısıyla zamansallığı kavrayış yoludur. Zaten zamansallığın bir akış olduğu düşünülüyor mu?

“Zaman içinde olmak”, zaman genel kabulde anlardan oluştuğu için -yani öyle görüldüğü için-, bir “an”da varolmaktır. Varlık ise anları aşan, birçok an'a yayılan bir va-

roluşa sahiptir. “Anları aşan, birçok an’a yayılan varoluş” yargısında, var olur olmaz hemen yok olmak gibi bir durum ifadesi yoktur. Bu yargı bir “önceki” an ile “sonraki” an’a gönderimde bulunur. Genel olarak bilinen ve kabul edilen biçimiyle “önceki” ve “sonraki” olmaksızın zaman içinde var olunmaz. Önceki bilinmiş olan, sonraki bilinecek olandır. Bilgi olarak durum böyleyken, deneyim olarak da aynı şey söylenebilir. Önce olmadan sonra olmaz. Biri bilgi olarak, diğerinden hareketle bilinebilir. Yaşantı yahut gerçeklik olarak ise ikisi birbirine dayanır. Önceyi önce yapan sonranın, sonrayı sonra yapan da öncenin mevcudiyetidir. Başka bir açıdan, önce, asli dayanaktır ve sonranın varoluşunun üzerine bina edildiği varolmuşluk halidir. Öznenin yeri veya hareket noktasıyla belirlenen önce ve sonra, zamansal bir belirleme midir yoksa varoluşsal bir belirleme mi? Şayet zamansal ise, zaman içinde varolmak önce ve sonra içinde varolmak; varoluşsal bir belirleme ise, varoluş kesitlerinin dizilişi olmuş olur.

Zaman tasarımını oluşturan unsur, yani bilinçteki zaman fikrinin nesnedeki temeli varlığın varoluşu ise, zaman içinde olma zorunluluğu olmaz. Hem varlığın varoluşunun temel olması hem de zaman denilen, kuşatıcı olduğu iddia edilen başka bir temelin kabulü çelişkilidir. Eğer temelde bir şey varsa, onun dışında temel oluşturan başka bir şeyden söz edilemez. Varlığın varoluşu asıl hakikat olunca, “zaman içinde olmak”tan, varoluşu belirleyen bir gerçeklik olarak söz edilemez. Varlık bağlamındaki tüm mevcudiyetler varlığın varoluş gerçekliğini paylaşırlar, başka bir şeyi değil! Bu da şu anlama gelir: Zaman sorunu, kaçınılmaz olarak varlık sorununu çözmeyi gerektirir. Çünkü varlık zamandaki varlık diye bilinmektedir. Gerçi bu “zamanda olmak” nedir sorusunu Aristoteles tartışmış ve sorunlu bir kavram olduğuna işaret etmiştir. Tam karşıt noktadan bakınca da zaman, varlık dünyasının bir unsuru,

bazen yapıcısı, onu sarıp sarmalayan veya onlarla beraber varolan bir şey olarak değerlendirilmişti. Zaman, belki de -Kant'ın iddia ettiği şekliyle- duyum verilerine eşlik eden apriori bir kategori değil, varlığın varoluşuna eşlik eden zorunlu bir mevcudiyet veya o varoluştan okunan bir projedir. Her şeye rağmen genel kabul o ki, varolmak zamanda varolmaktır.

Acaba gerçekten de varolmak zamanda var olmak mıdır?

Varolmak zamanda var olmak değildir. Varolmak sadece varolmaktır ve zaman da bu varoluş hadisesinin bir görünümüdür. Varlığın varoluşunu temaşa eden bilinç, hep varolmakta olanlardan ve bu halin sürekliliğinden bir soyutlama yapar, bir tasarım geliştirir. Sonra bu tasarımı tüm dünyaya şamil kılar. Zamanın içinde veya dışında olunamaz. Çünkü bir şeyle içindelik yahut dışındalık bağlantısı kurabilmek için, bu şeyin, içine girilebilecek bir şey olması veya bir iç'i olması ve dıştakini bu "iç"e alabilmesi lazımdır. Bu şekilde varolan bir zamandan söz edilemez. Varlık varsa veya varolmaya devam ediyorsa, kendi varlık tarzının dışına çıkamaz veya kendi varlık tarzı onu adeta tül gibi sarmaz. Onun varlık sınırları onun varoluş sınırlarıdır; varoluş sınırları da varlık sınırları! Kendi varlığı onu sarıyorsa eğer, varlık kendi sınırlarının dışında da kendisi olarak ve kendi bir parçasıyla birlikte vardır demek lazım. Oysa varlığın varoluşu sadece onun kendi sınırlarıyla sınırlıdır. Varlık vardır, varlığın varlık kazanmışlığı onun varoluş süresi ve varolma alanı ile aynı şeydir. Bu noktada bilinç asıl fail diye bilinir, ama öyle değildir. Bilinci ortadan kaldıralım, varlığın varoluşunu değil zaman diye adlandırılan ve her şeyi kuşattığı kabul edilen o şeyi ortadan kaldırmış oluruz. Varlık, varoluş tarzı ve hali nasılsa o şekilde varolmaya devam eder. Varlığı "zaman içinde" diye betimleyen, bilinçtir. Bilinç bilme eyleminde asıl faildir;

bu nedenle, zaman bahsinde, nesnel dünyadaki bir şeymiş gibi konuşurken de bilinç işin içine karışmaktadır.

Heidegger zaman içinde olmak'a başka bir anlam yükler: Zaman içinde varolma anlamında zaman, varlık saha-larını birbirinden ayırt etme ölçütü görevini görmektedir. Bu, ontolojik bir ölçüt görevidir. Zamansal varolanlar (doğada görülenler ve tarihte yaşananlar) ile zamansal olmayan varolanlar (mekânsal ve rakamsal ilişkiler) birbirinden, zamanın ontolojik/ontik ölçüt olmasıyla ayrılır. Alelade zaman anlayışının ufku içindeki zaman, söz konu-su ontolojik görevine adeta kendiliğinden kavuşmuştur.³⁵ Tabii “zamansal varolanlar” diye bir kategori ihdas edince, onun kapsamına yerleştirilenler de kendiliğinden “zaman içinde” olmuş olurlar. Lakin örneğin tarihte yaşananları “olup bitmişlikler dizisi” olarak niteleyince, onları içine alan veya onların, içinde varlık kazandıkları bir zaman da söz konusu olmaz.

Eğer varlığı zaman içinde veya zamansal olarak kavrı-yorsak, neden “zaman dışı” bir şey arayalım? Zaten zaman içinde kavrama tasarımı tartışmalıdır; belki de yanılgıdır. Varlığı ya “şimdi” diye adlandırdığımız bilme/fark etme anında doğrudan kavrarız ya da o “an”da kavradıklarımızı soyut tasarım haline getirip zihinsel olarak varlığı ve varoluşu inşa ederiz. Buradan, “zaman içinde olmak”ın sadece bir kurgu olduğu sonucuna varıyoruz.

Ya varolmak!

Varolmak, üzerinde konuşulabilir olmaktır; varlığın bilinmesi de varlık üzerine konuşmak! Yokluk vardır, yokluğun üzerine onun “olmamaklık” olduğu söylenerek konuşulabilmektedir. Olmamak bir haldir, varlık türü bir şey değildir. Yok olan ise varlık türü bir şeydir ve olma-ma üzerine değil, olmayan üzerine konuşulamaz. Bir şey hakkında iki türlü konuşulur: İlki onun kendisi üzerine,

³⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 18-19.

ikincisi de ilişkileri üzerinde... Onun kendisi üzerine konuştuğumuzda, ne olduğunu dile getiririz. İşte o, nelik, varolanın varoluş biçimini ve varlık türünü anlatır. Varlık da çıkarımla ulaşılan soyut bir şeydir ve zihinsel bir şey olarak vardır veya salt bir kurgudur veya nesnel bir şey olarak bilfiil vardır. Varlık varoluşunu kendine borçlu olabileceği gibi başka bir şeye de borçlu olabilir. Ama varlık hep bir şekilde, bir durumda vardır. Onun hakkında konuşurken de bunlardan konuşuruz. Varlığın bilfiil kendisinin dışına çıkmadan konuşmak, onun neliğini konuşmaktır.

Aynı pencereden zamana da bakalım... İlk başta şöyle söylemek lazım: Üzerine konuşulan zaman var olmalıdır ki konuşabiliyor olalım! Ancak zamandan konuşurken onun bizatihi kendisi üzerine mi konuşuyoruz, yoksa ilişkileri üzerine mi? İşte bu soruya verilecek cevap durumu değiştirir. İlişkiler üzerine konuşunca, şu nokta önem kazanır: Söz konusu edilen ilişkiler bilfiil üzerine konuşulan şeyin zati/özel ilişkileri olabilir. Bu ilişkiler gerçekten mevcut olabilir ama “zamana ait” diye okunabilir. Şayet üzerinde konuşulan ilişkilerin, hakkında konuşulan şeyin özel ilişkileri olduğu kanıtlanamazsa, ilişkilerin ilişki olmak bakımından gerçekten var olduğu, ama bunların, zamanın ilişkileri olmayabileceği hesaba katılmalıdır. Bundan dolayı, hakkında konuştuğumuz ve var olduğunu var saydığımız zaman, pekâlâ kurgusal bir mevcudiyet de olabilir.

Yukarıda “varlığın bilfiil kendisinin dışına çıkmadan konuşmak, onun neliğini konuşmaktır” dedik. Zamandan konuşurken, onun bilfiil kendisinin dışına çıkmadan mı konuşuyoruz? Zamandan konuşurken, zamanın kendisinde kalmıyoruz, zamanın dışında başka bir şeye geçiyoruz. Eğer düşünce, üzerine konuşulmadan başka bir şeye göç etmiyorsa, o, kendisi olarak vardır. İster zihinsel ister somut bir şey olsun... Bu durumda, zamandan konuşuyor

olmak onun gerçekten var olduğunu, onun ne olduğunu göstermiyor olabilir.

Varolmak, varlık kazanmışlık halidir; bizatihi yokluğun, hiçbir şey olmama durumunun karşıtı, yani üzerinde konuşulamayacak olmanın tam karşıtıdır. Varolan üzerinde konuşulabildiğine göre, onun sadece varolan olduğunu söylemekle yetinmeyip onun “hakkında” bir şey söylendiğine göre, onun bir yönü ve bir biçimi üzerine konuşuluyor demektir. Demek ki varolmak bir biçimde, bir durumda var olmaktır. Bu “bir durumda var olmak” zamandalık değildir. Zamandalık “bir şeydelik”tir. O, varolanın varoluşunu değil varoluşundan sonraki veya varoluşunun komşuluk ettiği bir ilişki biçimini ifade eder. Bir durumda olmak, kendinde öz niteliklerle beraber mevcut olmaktır. Bir durumda olunamadığında varlıktan kesilmişlik ortaya çıkar. Varlıktan kesilmiş olanın yeniden varoluş kazanması onu varlıktan kesen şeyin tersine eylemiyle olur. Bu şey de zaman değildir. Varlığın yeniden varlığa gelişini tasarladığımızda, bunu sağlayacak olan fail zaman değil, varlığın varoluş zemini ve koşullarıdır.

Zamanın şeylerle temas etmesi hususu da zaman hakkında bir karara varmak için çözümlenmeye değerdir. Zaman eğer varolanları şu veya bu şekilde etkiliyor, varolanların varlığa gelmelerini yahut varlıktan kesilmelerini belirliyorsa, onlarla bir şekilde temas ediyor olmalıdır. Zaman temas eder mi? Ederse bu temas nasıl olur? Şayet zaman varlığa temas ediyorsa, varlığı örtecek nitelikte olmalıdır. Çünkü varlık, belirtildiği ve inanıldığı gibi, zaman içinde algılanmaktadır. Bazılarınca zaman bir kategori sayılsa da, diğer kategoriler şu tek varlığın bireysel varoluşuyla ilişkili olduğu halde, zaman tüm varlıkların üzerine deyim yerindeyse “çökmüş” bir kategori olur. Ayrıca diğer kategoriler tür bakımından birbirine benzese de, içerik olarak o tek varlığa özgüdür ve onun kendini gösteriş

biçimidir. Bu iki bakımdan, zamanı kategori saymak çok gerçekçi değildir. Bunu daha önce ele aldık. Şöyle de soralım: Zaman varlıkları örter mi? Örtten örtülen ilişkisinde, örtten örtülenden daima geniş kapsamlı ve kuşatıcı olur. Örtünün de kendine özgü, kendinde varoluşu olmalıdır. Oysa zaman örtüsünün bağımsız ve kendinde varoluşu yoktur. Zamanın sınırı varlığın sınırıdır. Hal böyle olunca, zamanın varlığı örtmesi çok da kanıtlanabilir bir vakıa gibi durmamaktadır.

Zaman, kendini, insanın dünyayla asıl temas noktası olarak gösteriyor. Çünkü dünya üzerinde olmamızla ilgili tüm anlatımlarda, ya ölçü olarak yahut sınırları belirleyici bir şey olarak, hep zaman kavramlarından bahsediyor yahut zaman kavramlarını sığınak yapıyoruz. İnsan mekânın sadece içindedir ve mekân yoluyla dünyaya “değer”, yani temas eder. Ancak onun asıl dünya bağlantısı zaman yoluyla olur. Dünyada olma durumunun zaman ve mekân açısından görünümü, gerçekleşmesi ve anlamı farklıdır. Mekânda yerimizi alır, mevzileniriz; zamansal oluşta ise sabit bir konumumuz yoktur. Olup bitme sürecinin bir kesitinde yerimizi almış olma halimizi sürdürürüz ama o kesitin diğer unsurları bizi sabitçe sarmaz, onlar kendi mevcudiyetleri içinde tek başlarına gerçekleşir, bizi de kendi mevcudiyetimiz içinde tek başımıza bırakır. Örneğin, yürürken kaldırımdan aşağı adımımı attığım esnada -o an’ı kesit kabul edelim- tam benim hizamdan bir araba geçer, o esnada rüzgâr ağacın dallarını sallandırır vs. Her kesit kendi mevcudiyeti içinde gerçekleşmiştir, diğer kesitler bu kesiti izler, olmakta oluş hali sürer. Evrende tek bir zaman, yani evren zamanı ya da tüm evreni kuşatan bir zamanın varlığı kanıtlanabilir değildir. Sadece varolan ve varolmakta oluşunu sürdüren mevcudiyetler topluluğu olarak evrende, sadece varolan varlıkların varoluşu vardır. Evrenin -mesafesi hayal gücümüzü bile zorlayan- uzak kö-

şelerinde, evrenin tamamında, varoluş hareketiyle her şey varlık kazanır ve varolma anları “tam eşleşmişlik” içinde gerçekleşir. Onlar da adeta sıra halinde ardışık olarak dizilenir. Buna evren saati demek yerine tam bir senkronizasyon demek daha doğru olur. Bu anlamda evrendeki toplu varoluş hareketi her yerde eşit ve uyumlu biçimde akmaktadır denebilir. Ancak herhangi bir varolan, bir başlangıç ve bitiş içermesi bakımından kendi süresine, yani daha geniş boyutlu özel ölçülülüğüne sahip olabilir. Örneğin güneşin doğuşu ve batışı, dünyanın güneş etrafındaki hareketi gibi... Bütün bunlar da zamanın varoluşsal bir gerçeklik, bilfiil varolan bir vakıa olduğunu da göstermez.

Zamanın ontolojik gerçeklik olarak kabulünden bazı çelişkiler doğmaktadır. Bu daha önce ifade edildi. Kant’ın da bu türden çelişkileri işaret ettiğini tespit ettik. Bunlardan biri de an kavramı kaynaklıdır. Genel olarak var sayılır ki, zaman denilen akış “an”lara bölünebilir. Yani an, zaman denilen bütünün en küçük yapı taşı diye görülür. Daha önce belirtildiği gibi, her hareketin zamanda olduğu yargısı da yaygın bir kabuldür. Şayet hareket zamanda ise, onun en küçük yapı taşının payına düşen bir hareket miktarı da olmalıdır. Biz zamanı bölünce aslında hareketi de bölümlemiş oluruz. Dolayısıyla “an”a tekabül eden bir hareket miktarı da var olmalıdır. O takdirde de, zamandaki hareketten değil zamanın eşlik ettiği hareketten söz etmiş oluruz. Diğer yandan, an, içinde bir hareketin vuku bulamayacağı kadar küçük bir dilimdir. Tablo şudur: Sayısız anlardan oluşan bir zaman diliminde, bizzat gözlemlenen bir hareket olmuştur, o hareket bölümlenebilir; zaman da bölümlenebilir, ama en küçük yapı taşının payına, an’a hiçbir hareket parçası düşmez... İşte bu, giderilemez bir çelişkidir.

Ontolojik bir gerçeklik mevcutsa, varlığa yahut harekete eşlik eden bir dış hakikat olarak an şayet bir “aralık”a

sahipse, yani onun bir başlangıcı ve bitişi varsa, o da kendi içinde bölünebilir bir şey olmalıdır; o takdirde yeni bölünenler an olmuş olur. Bu yeni an'ın bir yayılımı olmamalı, başlangıç ve bitişi aynı olmalıdır. Ki, o an'ın içinde hiçbir değişim yahut dizileniş “olmamalı”dır. Çünkü içinde bir kesit dizilenişi gerçekleşen an, bir süre içeriyor demektir. Oysa an, süre olmaktan uzak oluşu anlatır. Anların dizilenişi süreyi oluşturur. Sürede bir aralık, açıklık vardır. Anda ise yoktur. Dolayısıyla hareket “an”da olmaz. Öyleyse, anda olamayan hareket nasıl olup da bu anların dizilişinden oluşan zamanda oluyor? İşte zamanın yahut onun parçaları olan an'ın bilfiil varolan bir gerçeklik olarak kabulü bu çelişkiyi doğurur.

Zamanın ontik doğası ile kavramsal içeriği arasındaki uyumsuzluk, zamanı adeta bilinemez, sır dolu ve merak uyandıran bir şey haline getirir. Problemin gerçek kaynağı budur. Dolayısıyla çözümlemeye, zamanın ne olduğunu söylemeye buradan başlamak gerekir. Zaman ilk bakışta elimizin altında, çevremizde, gözümüzün önünde gibi görünür. Oysa hiç de öyle olmadığını sonra kavrarız. Onun kavramsal içeriği kurgu nitelikli, ontolojik içeriği ise sorunlu olmaya devam eder.

Zamandan konuşurken düşünce hemen başka bir şeye, varlığa ve varoluşa göç eder. Aslında zamandan konuşurken, varlıktan da böylece konuşmuş oluruz. Demek ki zaman, kendinde bir şey olarak, nesne türü bir mevcudiyet olarak var olmayabilir de! Şayet zamanın kendinde varoluşu apaçık olsaydı, düşünce ondan konuşurken onda kalabilecekti. Düşünce onda kalamadığı, daha doğrusu zaman, kendisinde kalınabilecek bir şey olmadığı için, başka bir şeye geçer. Demek ki varlığın varoluşundan söz ettiğimiz gibi zamanın varoluşundan aynı rahatlıkla söz edemiyoruz.

“Varlık hep bir varolanın varlığıdır.”³⁶ Heidegger böyle söyler. Varolmayanın varlığı var olabilir mi ki, varlığa ilişkin “varolan” diye bir tespitle bulunma gereği doğsun! Bu yargıda, anlamı belirlenmemiş ve soruşturulmakta olan bir şeyden başlanmış. Oysa varlığın anlamı varolmasıdır ve varolmasında yatar. Dolayısıyla şöyle söylenmelidir: Varolmak geçici bir kategori değildir. Varlığın kendisinin varlık olma koşuludur. Parmenides haklıdır. Varlık vardır. Varlık varolandır ve varolma varlığın var olmasıdır. Varolduğu söylenen şey gerçekten varsa, “varlık” olmuş olmaktadır.

Varlık bir durumlar toplamının adı, durumlar toplamını kendi altında toplayan bir kavramdır. Varlık vardır demek, varolma durumlarını ifade etmektir. Aristoteles “varolan olarak varlık” derken, varoluş sahibi olma ile varlık olmayı aynı düşünüyordu. Ancak kurgusal bakış, felsefe tarihi boyunca varlık’ı soyut mevcudiyeti de içine alacak şekilde genelleştirdi. Varoluşçular bu varolma olgusuna dikkat çektiler. Belki binlerce yıllık o “soyutlanmışlık”ı ortadan kaldırabilirlerdi. Varlık ve varoluş, zaman ve zaman içindelik sadece insan için değil tüm varolma ve varlık durumları için söz konusu olduğu halde, onlar sırf insan üzerine yoğunlaşıp bu kavramları sadece insan merkezli yorumladılar. Varoluş sorununun çözümünde de öz-varoluş ilişkisinden yola çıkıp insan özünün oluşumu tartışmasını aşamadılar. Ulaştıkları sonuçlar bile tartışmalı olmaktan kurtulamadı. Örneğin “Biz neyseki oyuz” önermesinden, özün sonralığı sonucu çıkmaz. Varlık bir şekilde, bir şey olarak, bir şekilde vardır. Özü henüz var olmadığı söylenen bir varlık da “bir şey”dir. O şey genel kategori de olsa, “nedir” denildiğinde verilen cevap olması bakımından, bir özdür. Özümüzü varoluşumuzla birlikte getiririz. Varolmak bir öz ile, kendi özü ile varolmaktır. Çok sayıda özümüz olabilir... Doğal öz, seçimlik öz, bi-

³⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 9.

linçsiz öz gibi. İnsanın varolması, onun “özler topluluğu” halinde var olmasıdır. Yani öz neyse varoluş, varoluş neyse öz odur. Özü olmayan bir varoluş için “bu varoluş nasıl bir varolandır” sorusu cevaplanamaz. Oysa karşımdaki varoluş için, onun en azından yüzeysel bakışla “nasıl”lığına cevap verebilirim.

Varoluş, varoluşçuların iddia ettikleri gibi bir problem veya problemlerin kaynağı değil, bir durumdur. Eşyanın veya insanın varoluşu nesne türü, kendinde mevcut ve kendine dayanan bir varoluştur. Onlar sabitliği, ete kemiğe bürünmüşlüğü ifade eder. Ya zaman! Varoluşu var mıdır? Zamansallık, varoluşu hakkında söz söylenecek bir nesnenin varoluş kipini ifade etmektedir. Bu yargıya göre, nesnenin kendisinin ne olduğu ise belirsizdir. Yani varoluş düşüncesi ile zamanın ontolojik mevcudiyeti konusu bağlantılı ve problemlidir. Zamanın varoluşundan söz edilecekse, o takdirde özünün ne olduğu ve öncelikli olup olmadığı sorulmalıdır. O durumda da zamanı bir varlık gibi ele almış oluruz. Oysa o, varlığı ve varoluşu aşan bir görünümle kendini gösterir.

Varlığın anlamını ortaya koyma amacı varlığı belirsizliğe mahkûm etme sonucuna yol açar. Doğru soru binlerce yıl önce sorulmuştu: Varlık nedir? Sofistçe/kuşkucu kaygılarla, bu sorunun cevabının imkânsız olduğu kabul ettirildi. Oysa varlığın neliği ortaya konduğunda, onun anlamı, yani zihin dünyasında onun sahip olacağı bağlantılar, dolayısıyla onun özsel ve işlevsel mevcudiyeti de ortaya konmuş olabilirdi. Varlığın neliği onun anlamıdır. Anlam zihindeki içeriktir. Varlığın neliği varlığın kendisinden hareketle kurulur. Bu kurma işlemi gerçekleşince, zihinde onun bağlantılı mevcudiyetinin kuruluşuna giden yol açılmış olur. Anlamın diğer anlamı, yani ikinci türden anlamı “özne için ifade ettiği şeydir” ki, bu da öznenin zihninde sadece onun kendine uygun ve kendine göre kurduğu key-

fi temelli bağlantı dizisiyle biçim kazanır. Anlamı, “özne için ifade ettiği şey” manasında, her özne kendine göre kuracağından, bu ikinci türden anlamda görelilik kaçınılmaz olur. Bu, aslında sofistçe bir tuzaktır. Bunun dışında, herkes için aynı anlama gelecek şekilde bir nelik neden imkânsız olsun?

Gerek zamandan gerekse varlıktan söz ediyor olalım; bilincin dışında kalarak veya onu dışlayarak bir sonuca varamayız. Çünkü zaman, bilincin dünyayla ilişki kurma ve onun üzerine yükselme biçimidir. Bilinç kurgusal olarak sonsuzca bölebilir ve bölünmüşlüğü eklemleyebilir. O, bu yetiye sahiptir. Sıradan bilinç, kendi içinde bütünlük oluşturan ve arka arkaya akıp giden olaylar dizisinden hareketle bunu yapabilir ve sonra da her şeyi bu tasarım temeline oturtabilir. Bu vakıadan yola çıkıp “zaman bilincin tasarımıdır” veya “zaman apriori kategoridir” diyerek işin içinden çıkmak, zamanı sırf öznel zemine indirmek olur. O takdirde de, şu itirazı yapmak gerekir: Nesne dünyasında bu tasarıma sevk eden hiçbir şey yoksa, nasıl oluyor da herkes aynı tasarımı geliştiriyor? Bilincin kurgusal olarak bölebilme ve bütünleştirebilme yetisi doğuştan yahut onun varoluşuna ait bir şey mi?

Sorun şu ki, dünya içinde miyiz, dünyanın bir parçası olarak dünyayla birlikte miyiz? Bilinçle dünyanın ilişkisi bizatihi bilinçli mevcudiyetimizi oluşturur. Varoluşla dünyanın ilişkisi, dünyanın varolanlar toplamı olması dolayısıyla doğal bir durumdur. Bu ilişkilerden birini diğerine kurban etmek bizi daha da varoluş sahibi kılmaz veya hakikate daha da yaklaştırmaz. Onların ikisini de ele almak lazımdır.

Heidegger’in “dünya içinde olmak” yargısı, onun önce dünya diye bütüncül bir tasarım inşa etmesine ve ardından bunu kuşatıcı bir varlık olarak kendi etrafına, Dasein’in etrafına yerleştirmesine dayanır. Heidegger adeta

Newton'un mekânı gibi bir büyük mekân inşa etmiştir. Dasein'ı, varolanın varlığını, zamanı; kısacası her şeyi onun içine yerleştirmiştir. Oysa dünya dediğimiz şey sadece toplu varoluş hareketinin tek tek akış yollarının tümünü ifade eder. Her şey dünyadadır ve dünyayı oluşturur. Ontik/varoluşsal mevcudiyet olarak dünya, tüm varolanların, toplamdan, yani aralıksız akan varoluş selinin bir "an"daki kesitler toplamından başka bir şey değildir. Dolayısıyla dünya içindelik, bilfiil mevcut durumu değil bir kuşatıcı tasarımdan yola çıkarak özneyi onun "içine" mahkûm etmeyi anlatır. Oysa biz, bu varlık toplamının bireylerinden bazılarıyız, başka bir şey değil! Dolayısıyla zaman içindelik de aynı tasarımın özelleşmesi olmaktadır. Zaman içinde de değiliz. Sadece bu varoluş selini dışta veya kendimizde de temaşa ediyoruz. O, bize yapışmış halde. Tek fark, tüm bu selin parçası olduğunu fark etmemiz! Bu bile, selin dışında bir yerde kalmak ve seli durdurmak anlamına gelmiyor.

Diğer taraftan, insan kendi eylem yetisini ve iradesini eline aldıktan sonra, artık yönelim varlığıdır. Dışa, içe, öteye "yönelir." Eline alır, el koyar, ele geçirir. Ama asla onun elinin altında olanlar gerçek manada onun olmaz. Çünkü dışta kalan varolanlar kendinde varolmakta olanlardır ve insanın onlara el koymasının dışında, kendi başlarına varlıklarını sürdürürler. Dolayısıyla elimizin altında olduğunu zannettiğimiz şeylerin hiçbiri, varoluşumuzun bir uzantısı anlamında, bize ait yahut bizim ait olduğumuz şeyler değildir. Asli olarak, her varolan kendi başına varolandır. Sadece onlarla "ilişki kurarız" ve bir de bu ilişkiye bir değer ve anlam yükleriz.

Zamanın sonluluğundan yahut sonsuzluğundan da söz edilir. Bu yargıya da kısaca değinmek lazım gelir.

Kendi tasarım çerçevemizden değerlendirdince, "Zaman sonlu mudur?" sorusu, eğer bizatihi varolup kımıl-

danan bir şey anlamında zaman kastediliyorsa, anlamsız hale gelir. Zaman diye bilfiil varolan bir gerçeklik olmalı ki, sonlu yahut sonsuz diyebilelim. Halbuki zamanın bizi zatihi mevcudiyetiyle ilgili büyük kuşkuyu dile getirdik. Kendisi kuşkulu olan bir şey için, kuşkusuz varolanlara ilişkin bir sıfatı kullanmak hiç de hakikat açıklaması değildir. Bu çerçevede sorulması gereken doğru soru şudur: “Varoluş hareketinin adeta sel gibi akışı nereye kadar sürer? Bir sonu var mıdır?” Bu soruya, sadece inanç temelli bir cevap verilebilir: Kişi şayet her şeyi yoktan var eden bir aşkın varlığın mevcudiyetine inanıyor ve onun bu varoluşa yatay veya dikey anlamda bir miktar biçtiğini kabul ediyorsa, bu kişi şöyle diyebilir: O’nun “artık son” dediği noktaya kadar! Şayet kişi nesne dünyasının temel taşı olarak maddenin ezeli ve ebedi olduğuna inanıyorsa, şunu söyler: Sonsuza kadar! Yani özetle söylemek gerekirse; zamanın sonluluğu yahut sonsuzluğu inanmaya bağlı bir kabuldür. Ama basitçe bir kabul yahut kabulleniş değil varoluşumuzu, kendi varlığımızı algılayışımızı, varoluşsal ilişkilerimizi kökten değiştirebilecek bir kabuldür. Bu açıdan, zamanın tasarlanış biçimi, bilinci belirleyen asıl faildir. Varoluş dünyasıyla gerilimli temas noktası burasıdır.

Zamanın sonluluğu ve sonsuzluğu sorunu da, onun varoluşsal gerçekliğinin kabulünü içermesi yanında, bu gerçekliğin niteliği üzerine yapılan bir tartışma gibi görünmektedir. Zaman şayet her şeyi kuşatan, süpüren, bazen süpürüp götüren ve hiçbir şeyi kendi halleri içinde kendileriyle asla baş başa bırakmayan, egemen ve soyut bir güç ise, bir yerden bir yere doğru akıyor olmalıdır. Bilemediğimiz bir yerde zaman deposu var ve zaman oradan boşalıp akıyorsa, depo sonlu-sınırlı bir barınaktan başka bir şey olamayacağına göre, sonlu demektir. Ama bu sonluluk, o depoya doldurulan zamanın henüz akmamış kısmının belli miktarda olmasından kaynaklanır. Depo kendi

kendine dolamayacağına göre, onu biri doldurmuş olmalıdır. İşte bu noktada, daha önce de değinildiği gibi, teoloji ile ontolojinin sınır hattı ve gerilim çizgisi belirir. “Tanrı zaman deposunu doldurup akışı seyreder” diye tasarlan-
sa bile, bu tasarım başka soruları gerektirir. Ya varlıklar! “Onları da yaratmış ve zamanın akışına teslim etmiştir” demek gerekir. Oysa O, her daim yaratan, yarattıkların-
dan elini çekmeyen bir yaratıcı olmalıdır. Her şeyi yaratan, ama sonra onları terk eden bir tanrı tasarımı, koruyan, gö-
zetten, rahmet ve merhamet sahibi olan bir Tanrı inancıyla bağdaşmaz. Bu durumda da, zaman ile Tanrı’nın ilişkisi hep zihinleri kurcalayacaktır. Tekrar ifade edelim: Zaman-
dan konuşunca varlıktan, varlıktan konuşunca varoluştan, doğal olarak da dünya nesneleriyle aşkın varlıktan konuş-
maksızın yapılamaz.

III. BÖLÜM

GERÇEKTEN DE ZAMAN NEDİR?

BATI FELSEFESİNİN tarihsel becerilerinden biri ve belki en dikkat çeken, önce dünyayı aşkın veya içkin hale getirmek, sonra aynı dünyayı akla kapatmak, daha sonra da akla açmaya çalışmaktır. Halbuki dünya ne ise odur ve bu ne ise o olma halinde içkinlik yahut aşkınlık barınmaz. O, bilfiil var olan, akla ve akıl düzenine uygun, sabit varoluş ilkelerinin yasa diye adlandırıldığı “var olan varlıklar” toplamıdır. Dünyanın ontik yapısı akli aşmaz. Eşya üzerine etkinlik icra edebilmemizin nedeni, onun kendi içinde tutarlı ve bütünlüklü gerçekliğe sahip olmasıdır. Dünya da sözü edilen bu gerçekliğini aşamaz. Aksi halde dünya denince sadece dünyayı anlamazdık, onun arkasındaki aşkınlığı da düşünür durumda olurduk. Bu kabul edilmeyince hep septik olmak gerekecektir. Ayrıca bazı teolojik kaynaklarda ve yorumlarda belirtildiği gibi, şayet dünyanın aşkın yapısal özellikleri varsa, onlar akılla dünyayı kavrama çabası içinde olan bilgelik ve hikmet sevgisi yüklü bireylere açık olamaz. Zaten aşkın nitelikli böyle bir dünya üzerine konuşmak da boş ve yararsız olurdu. Bu nedenle de dünyanın şu andaki yapısıyla, kendinde varoluşuyla yetinmek ve onu bilgi nesnesi kılmak lazımdır. Tabii burada kastettiğimiz dünya insan dünyası değil doğa dünyası, fiziksel evrendir.

1. İncelemenin amacı

Dünya bilinmesi gereken ve bilinebilecek bir mevcudiyettir. Bu demektir ki, dünyanın gerçeklerinden biri olduğu öne sürülen zaman da bilinebilir ve bilinmelidir. Zamanın ontik, ontolojik, epistemolojik karakteri ve fenomenal yönü keşfedilmeden zaman olgusu açığa çıkarılamaz. Bu şu demektir: Güncel ve yüzeysel kavrayışta, zaman, sadece var ve akıp gidiyor diye kabul edilir. Bunun farkındayız ve daha önce ifade de ettik. Güncel yaşantıda, zamanın ontik karakteri, yani onun varoluşsal yapısı herhangi bir şekilde çözümlenmez. Güncelde ve günceli yaşayan kişi için belki buna gerek de yoktur. Zamanı sadece var kabul etmek bu kişi için yeterlidir. Bu kişi zamanı çözümlenmeden de kullanabilmektedir. Her birimiz algılarımızı onun içinde anlamlandırmakta, onu temel form olarak kabul etmekte ve bilme etkinliğinin merkezine yerleştirmekteyiz. Bu, onun epistemolojik karakteridir. Zamanın varlığına tanıklık ettiğimizi de düşünürüz. Onun niteliği ve anlamı üzerine bir kavrayışımız vardır. Onun varlığı bir anlam taşır. Bu da zamanın ontolojik karakteridir. Lakin zamana tanıklık etmek, onun varoluşunun bilgisini bize/süjeye taşıyan şeyin ne olduğu hususuyla bağlantılıdır. Onun olmuş olduğu şey ontik karakteridir. Zamanın fenomenal yönü ise, onun bize kendini gösteriş biçimidir.

Problemimiz zaman diye adlandırılan olguyu kendi asli yapısı ve varoluşu içinde tespit etmek, onun doğasını açığa çıkarmak, ne olduğunu söyleyebilmektir. Onun varoluşsal doğasını ortaya koyabilirsek, her şeyi kuşatan bir şey olduğu düşünülen zamanın, kendini gösteriş şekillerinin dışında olarak gerçekten ne olduğunu kayda geçirmiş oluruz. Zaman, kuşatıcı karakteri yanında bir de dinamiklik anlamına gelen hayatın nabız atışı, bir itici güç, hatta bir

neden gibi de kendini göstermektedir. Nedensellik bağlantısı kurulan iki olay arasında aynı anda önce-sonra ilişkisi de kurulmuş olur. Yaşantının durak ve eylem noktalarını ve süreçlerini sanki zaman belirliyor gibidir. Bu yönüyle, onun içinde güç taşıyan bir “belirleyici” olup olmadığını sorma gereği de doğmaktadır. Bu yargılar, zamana, tüm varolanların üzerinde duran metafiziksel bir güç bahşetmeyi ifade ediyor gibidir. Şayet zaman, bizi ve her şeyi kuşatıyorsa, aşkın bir şey demektir. Onun içindeyiz ve asla dışına çıkamayacağız! Bu durumda zaman bizi, delinemez, çıkarılamaz bir zırh gibi sarmıştır. Diğer yandan, eğer zaman bana eşlik eden ama beni sürükleyen olarak var olan bir şeyse, yakalayamadığım, yanımdan da uzaklaştıramadığım bir şey olmalıdır. Bu, şu demek olur: Ben ve zaman olmak üzere iki ontik yapı/bünye vardır, bunlar kökten farklıdır. O halde ben ve zaman “beraber” var olamaz. Beraber var olma hali, varoluş olarak ötekinden ayrı ama bağlantısız değil bir temas halinde, bir arada mevcudiyet durumudur. Böyle olmadığına göre şunu söylemek lazım: Zaman beni dıştan etkilemekte, dış kuvvet uygulamakta ve böylece beraberinde sürüklemektedir. Ben asla elimi süremeyeceğim, asla kendisiyle ilişki kuramayacağım bir “yol arkadaşı”nın eline ip-leri teslim edilmiş kukla olmuş olmuştum. Ben zaman ile berabersem, şu masa da beraberdir. O halde benim masa ile müşterekliğim, temas edemeyeceğimiz bir kuşatıcı gücün zorunlu yoldaşı olmaktır. Böyle bir zorunlu yol arkadaşlığı düşüncesi iptal edilince, her birimiz kendi varoluşumuza sahibi ve kendi varoluşunun taşıyıcıları oluruz.

Zamanı, daha doğrusu genel olarak herhangi bir şeyi nasıl biliriz?

Bilinmesi hedeflenen şeyin bir bilgi nesnesi haline gelebilmesi, onun yönelim kutbunu oluşturmaması, bilen bilincin ona yönelmesi lazımdır. Bilme hedefinin dış dünyada da zihinde de olması mümkündür. Bilme hedefi zihinde ise,

zihin kendi iç yapısındaki bir mevcuda yönelir ve bu, zihin için daha kolaydır. Şayet bilme hedefi dış dünyada ise, bilinçteki tasarımın/imgenin kaynağı dış dünyadaki mevcudiyet olduğundan, bilinç onun zihindeki imgesinden dış dünyaya geçebilir. Deneyimciler tamamen haklı olmasalar da, haksız da değillerdir. Dış dünyanın, aynadaki görüntüler gibi bilince yansıma zorunluluğu yoktur. Diğer yandan aynadaki görüntüye bakarak onun dış dünyadaki kaynağı hakkında bir vukufiyete ulaşabiliriz. Ama zihindeki imgeler için aynı şey söylenemez. Sırf zihindeki mevcutlara bakarak onların dış dünyadaki karşılıkları/kaynakları hakkında doğru kavrayışa ulaşamaz. Kaldı ki, sadece zihinde mevcut olduğu söylenenlerin dış dünyada karşılığı olmayabilir de! Bu nedenle, zihindeki nesne temelli imgelerle dış dünya arasındaki bağlantı yok sayılamaz, ama güvenilir bir yol olarak da görülemez. Şayet zaman sorununu çözmek istiyorsak aynı yolu izlememiz gerekir. Bu sorunun incelenişinde dış dünya yok sayılamaz. Lakin zamanın, dış dünyanın bir özeti yahut yansıması olmadığı da açıktır.

Her ne kadar zamanın farklı yönlerini bir çırpıda saysak da, bunlar onun doğasını tam olarak ortaya koyamaz. İşte amacımız, tüm aydınlatma çabalarına rağmen hep bilinmezlik içinde kalmış ve üzerindeki örtü bir türlü çekilip alınamamış olan zaman sorusunu cevaplayıp bu kavram üzerine yapılan spekülasyonlara son vermektir. Tezimiz, kendisine ad verilen, diğer var olanlar gibi kavramlaştırılıp terimle dile getirilen kavramın, yani zaman denilen şeyin doğasını gözden geçirmek ve zamanı dış dünyada karşılığı olan bir olgu yahut varoluş olarak kabul eden yargıyı yeni baştan ele almak gerektiğidir. Çünkü zaman bilfiil var olan bir şey olarak kabul edildiği takdirde, bir yığın teolojik ve ontolojik problem ortaya çıkacak, çıkmış olanlar da çözümsüz kalacaktır. O, bilfiil var olan bir şey olarak kabul edildiği müddetçe de varoluş dünyasında bir hançer

gibi duracaktır. Çünkü varlık dünyasının mevcudiyet temeli olarak görülecektir. Bu nedenle zamanın varoluşu ve doğası kanıtlanmaya çalışılacak, olmayanın olmamış olmasından dolayı ortaya çıkmayacak olan sorunlar, olmayanın olmuş gibi kabulüyle, çözümsüzlüğe mahkûm edilecektir.

Zaman üzerine felsefe tarihi boyunca yapılan çözümlemeler iki kategoriye ayrılır. Birinde zaman varlıklarının varoluşsal özelliği olarak görülür. Diğerinde ise zaman bilen öznede bulunan öznel bir kurgu ve yapı olarak kabul edilir. Hal böyle olunca, zamanın doğası üzerinde uzlaşılması çok da kolay olmaz. Bir şeyin doğasından söz etmek için, o şeyin bizatihi var olması gerekir. Ontik gerçekliğinden söz edilemeyen bir şey var olan bir şey değildir. Varoluşsal doğa sadece var olanlara aittir.

Zamanı daha en baştan “gerçekten varolan bir şey” olarak kabul ettikten sonra onun “nedir”ine ilişkin getirilen her kanıt ve çözümleme zamanın kendisini değil zaman kavramını, yani zihinde mevcut zaman tasarımını/fikrini açıklamaya dönüşmektedir. Tekrar düşünelim: “Zaman nedir?” diye sorduğumuzda, gerçekte neyi sormaktayız? Zaman kavramını mı, yoksa her şeyin içinde olduğu kuşatıcı ve gerçekten var olan bir şey olarak zaman olgusunu mu? Kavram olarak zaman bizim tasarımımızdır. Bu tasarımın doğasını ve temellerini, kaynağını sormak, bu tasarımın oluşum biçimini sormaktır. Oysa nesne türü bir şey olarak zamanı sormak dış dünyada var olan bir şeyi sormaktır. Zaman sorunu çerçevesinde bu iki soru birbirine karıştırılır. Bu sorunun anlam içeriği ikincisi ise, yani zaman olgusu kastedilerek dile getiriliyorsa, hemen “Zaman gibisinden bir şey var mıdır?” diye sormak gerekir. Bu soru nesne dünyasını kuşatan bir şey olarak zamanın soruşturulması demek olur ki, şayet onun nesnedeki temeli yahut nesne dünyasını içine alan bir şey olarak varoluşu gösterilebilirse, zamanın varlığı kanıtlanıp açıklanmış olur. Kavram ola-

rak zamanın gerçekliği de böylece açığa çıkar. Şayet nesne dünyasında zamanın bilfiil varoluşuna ilişkin kanıt bulamazsak, o takdirde “zaman kavramının oluşum koşulları”-nı soruşturmamız gerekecektir. Örneğin “zaman hareketin ölçüsüdür” denince, ölçü kavramının ne olduğu sorusundan başlamak lazımdır. Ölçü benim oluşturduğum, kendi içinde tutarlı ve sabit bir bölümleme sistemidir. Dış dünyada ölçü yoktur. Ne varsa o vardır ve o da var olanların varoluşudur; bunlardan herhangi biri ölçü değildir. Ölçü benim onlara nüfuz etme, onlar hakkında niceliksel bir yargıya varma biçimimdir. Ölçü, ölçen veya ölçü koyan bir faile göre ve failin yetkisinde olan bir tasarrufu anlatır. Fail “ne kadarsa o kadar” oluşu kendisi belirler. Nesne/olgu dünyasının mensupları sadece var olurlar ve failin dileğine göre var olmayı sürdürürler. Hareket kendinde sadece harekettir; hareket noktaya göre ve noktalar arasında yer değiştirmektir. Onun miktarı yahut süresi failin eylemine bağlıdır. Onun nicelikselliği, onun hakkında bir yargıda bulunan failin dile getirdiği her ne ise odur.

Zamanın “düşünülen” özü, onun akıcı bir şey olması, bir türlü ele geçirilip dondurulamaması ve sabitleştirilememesidir. Var olduğu kabul edilen, kendisine gerçeklik tahsis edilen zaman, apaçık bir görünümle ve apaçık kavranan özellikleriyle kendini göstermediğinden, bir yerden gelip bir yere akıyormuş gibi düşünüldüğünden, zamanın varoluşsal gerçeklik olarak kabulüne, adeta öğütücü ve kemirici bir şey tasarımı eşlik eder. Zamanın veya zamansal olduğu düşünülen bazı olguların, mitolojide çocukları yok eden Kronos’un adıyla adlandırılması nedensiz değildir. Lakin zaman herhangi bir varlığı varoluş sahnesine iten, canlı mevcudiyetin gelişip serpilmesini sağlayan, varoluşunu sürdürmesini mümkün kılan bir etkindir de! Bu görünümü “maskenin arkasında başka bir maskenin olup olmadığı” sorusuyla dile getiren bir düşünür de, “Gerçek-

ten zaman nedir?” diye sorarak işe başlar. Ona göre zaman soyutlamayla elde edilen bir kavramdır ama muazzam bir pratik anlamı vardır. Zamana el sürülemez ve zaman yakanamaz. Aksine, zaman bizi ele geçirir ve mağlup eder. Yaşantımızın geçmişi, şimdisi ve geleceği vardır ve bu da zamanla sıkı bağlantıyı ifade eder.¹ Lakin bağlantı kurulan şey bir yönüyle hep karanlıktır. Özetle söylemek gerekirse; zaman, farklı türden çelişkili tasarımları içinde taşır. O hem fiziği hem metafiziği içinde barındırır.

2. Zamanın fiziği ve metafiziği

Zaman, ölçtüğümüzü, hatta ölçümüne ya da bizatihi olmakta oluşuna tanıklık ettiğimizi sandığımız “fiziksel” temele sahiptir. Hep söylendiği gibi akar, akar ve bizi de beraberinde sürükler. Hatta dünyaya gelişimiz de bu sürüklenişle gerçekleşmiştir ve bu akışın bir tezahürüdür diye düşünürüz. Ancak onu aracısız olarak ve basitçe temaşa etmek istediğimizde, tüm fiziksel temeller “sanı”ya dönüşür. Görürüz ki, aktığını “zannetmekteyiz”, ölçtüğümüzü “zannetmekteyiz.” Neyin aktığına ve neyi ölçtüğümüze tekrar baktığımızda, fark ederiz ki, o aslında yakalayamadığımız bir şey olmuştur. Gizlenmiş, geri plana çekilmiş, kaybolup gidiyor gibi yapmıştır ama varlığını hep bize duyurur haldedir. Zaman, burada metafiziksel bir şeydir artık. Bu nedenle de öznelci yaklaşımdan nesnelci yaklaşıma kadar çeşitli anlayışları bu çerçevede değerlendirebiliriz. Hepsi bu problem etrafında kümelenmiştir. Örneğin, şöyle söylenebilir: Ne öznelci ne nesnelci ne fiziksel ne psikolojik ne de tarihsel zaman vardır. Sadece yaşanmış, yaşanıyor ve yaşanacak olanlar birbirini izlemektedir, o kadar! “Ölçülen şey vardır” yargısı, bu vakıa karşısında sanki sakatlanmış

¹ Sperber, Die Maske hinter Maske/ Das Geheimnis der Zeit, s. 14.

olmaktadır. Evet, ölçülen şey vardır, ama gerçekten ölçülen şey vardır. Bir şey zannederek başka şeyi ölçmüş olabiliriz; bu takdirde hakikaten varolan şey ölçtüğümüz şeydir, ama ölçtüğümüzü zannettiğimiz şey mevcut değildir. Zaten ölçtüğümüz şey de ölçtüğümüzü zannettiğimiz şey değildir.

Zamanı kavramadaki güçlüğün en önemli nedeni şudur: Zaman bilfiil varolan bir şey olarak görülünce “onu bizatihi temaşa etmek mümkündür” diye düşünülür. Zaman, olsa olsa kendisi olarak var olmalı ve kendini kendisi olarak göstermelidir. Kendisi olarak varolan, kendini başka bir mevcudiyet içinde değil kendi varoluş kipi ya da tarzıyla sunar. Böyle düşünen zihin, onun bilfiil mevcudiyetiyle yüzleşmeye çıktığında, karşısında olaylardan başka hiçbir şey bulamaz. Daha önce buna birkaç yerde değindik, ileride de yeri gelince tekrarlayacağız. Olaylar elimizin altındadır, onlara dayanarak tasarladığımız ve varlığına kesin bir gerçeklik diye baktığımız “zaman” ise ortadan kaybolmaktadır. Bu bağlamda gözlemlerimize göre karşımızda duran tablo şudur: Zaman değil olaylar akmaktadır. Sayısız miktardaki tek tek akışı göstermek yerine, akış sistemini işaret ederiz. Akış sistemi, bilfiil akanlardan oluşan gerçekleşme adımlarını soyutlayarak ilkesel temelli bir oluş tasarımı teşkil etmekle kurulur. Gerçekleşme adımları akışın unsurlarıdır artık. Onlar bize “zaman” olarak görünür. Daha sonra da bu unsurları varoluşsal bir gerçeklikmiş gibi görürüz. Bu gerçekliği tekrar keşfe çıktığımızda, ortalıkta bulamayız. Sorarız: O halde zaman nerededir? Zamanın fiziği bize zamanı sunmadığından, onun metafiziğinin peşine düşmek zorunda kalırız.

Akış üzerine düşünürken, zaman kavramının sembolik bir yapı taşıyıp taşımadığını pek hesaba katmayız. Çünkü zamanın sembol nitelikli bir şey olabileceği öne sürülse bile, bu tez ilk başta çok da gerçekçi görülmez. Sembol-gerçeklik ilişkisi nedensizdir. Oysa zamanın akış içinde oldu-

ğu tasarımı nedensiz değildir. Bu tasarımın kaynakları dış dünyadaki nesnel düzen olarak değerlendirilir. Buna göre, akış bilfiil gözümüzün önündedir, zaman da odur, onda barınır veya belki de onun gibisinden bir şeydir. Elias zamanın sentez ve sembol olduğundan söz eder. “Günümüzdeki gelişmişlik aşamasında, zaman, ...çok yüksek düzlemdeki bir sembol sentezidir; gerek toplumsal gerek bireysel, gerekse doğal hayatın akışı içindeki peş peşe olayların zamansal konumlamalarını birbiriyle ilintilemeye yarayan bir sentez.”² Tabii zamanı sembolik sistem, hatta en büyük sembolik sistem kabul eden filozoflardan biri de Cassirer’dir. Ancak onun sembolik kavrayışıyla Elias’ınki farklıdır. Şimdilik kısaca bunu not etmiş olalım. Elbette Elias’ın açıklaması beraberinde çok soru doğurur. İlk akla gelenlerden bazıları şöyle sıralanabilir: Gelişmişlik düzeyi bakımından üst ve alt kategoride sentez ne anlama gelmektedir? Sentez sadece ilişkilendirme midir? İlişkilendirmeye ve ilintilendirmeye yaraması bakımından pragmatist bir sentezden mi söz edilmektedir? Zaman kavramı çerçevesinde söz konusu edilen sentezin zamanın doğası mı yoksa gördüğü iş mi olduğu sorularını da sormadan geçmemek lazımdır.

Zamanın ne olduğunu açığa çıkarırken, yukarıda kısaca zikredilen bu sorularla burada dile getirilmeyen başka soruların da cevapları verilmiş olmalıdır. Sadece sorular değil bazı olgu ve kavramlar da vardır; örneğin, zaman söz konusu olunca zorunlu olarak gündeme gelen takvim! Takvimin ortaya çıkışı ile zaman tasarımı ilişkilidir. Bu tasarım takvimi belirler. Daha doğrusu her takvim bir zaman tasarımına dayanır. Her takvimin, doğal, tarihsel ya da sosyal temelli bir sıfır noktası vardır. Zaman sorunundan söz edilirken mekânı dışta bırakmak söz konusu ve mümkün değildir. Lakin zaman ve mekân tartışmalarının yanlış yürütüldüğü de ortadadır. Nasıl zaman ontolojik

² Elias, *Zaman Üzerine*, s. 30.

olarak açık veya örtülü yahut çıkarım sonucunda bilfiil var olan bir şey olarak kabul edilmiş ama bu kabulle onun doğası açıklanamamış, hatta ontolojik sorunla birlikte teolojik bir sorun olarak da varlığını hep sürdürmüştü, aynı şey mekân için de söz konusu olmuştur. Mekânın ontolojik gerçekliği, boşluk, doluluk ve yer tartışmaları mekânı açıklayamadığı gibi, mekân çerçevesindeki teolojik sorunları derinleştirmiştir.

Zamansal olmak zamanla ilişkili olmaktır. Varlığın varoluşu zaman içindeyse, bu içinde olma ilişkisi zamanla bağlantıyı ifade eder. Diğer bir zaman ilişkisi biçimi de, varlığın varoluşundan zaman algısının doğmasıdır. Bu kabullerin ikisi de kendi içinde tartışılmayı, sonuçları bakımından da yeniden yorumlanmayı beklemektedir.

Zamansallığın zaman içinde olmak olması gerektiği seçeneğinden başlayalım... Daha önce de belirttiğimiz gibi, varlık zaman içinde ise, varolan varlığın dışında, üzerinde ve onu kapsayacak şekilde, adına zaman denen başka bir varlık tabakası olmalıdır. Bir şeyin içinde olmak iki ayrı mevcudiyetin olması demektir. Biri içinde olan, diğeri içine alan, yani içinde olunan... Müstakil varolanlar kapsama-kapsanma bağlantısına konu olabilir. Diğer türlü, kapsanan, kapsayanın bilfiil bir parçasını teşkil eder. Bu takdirde zaman varlık türü bir şey olmuş olur. Diğer türlü de, varlık zaman içinde değildir ve zaman başka bir şeydir.

Diğer seçeneğe, zamansallıkla zaman algısının ilişkisine gelince; herhangi bir şeyin varoluşundan bir zaman algısı doğuyorsa, algı bize, varolanın sırf kendini sunduğu mevcudiyet durumundan ve anından ibaret olmadığını, o varolanın mevcudiyetinin zamansallık içerdiğini fısıldar. Bu zamansallık reel bir şeydir veya bir kurgudur; o ayrı. Ama varoluşla zamansallık birbirini bütünler gibidir. Bundan dolayı, varlık ve varolan problemi zaman kavramı olmaksızın ele alınamaz. Aşkın varlık tartışması da bu kap-

sama girer. Bu da dindeki zaman problemini davet eder. Daha önceleri de değindik; zamansallığın yukarıda değlendirilen içeriğine göre, Tanrı zamansal olamaz. Aksi takdirde dünya nesneleri gibi bir varlık şeklinde düşünülmesi gerekir ki, o varlık da Tanrı olmaz. Bu çerçevede, Tanrı'nın zamandan münezzeh olduğu yahut Tanrı'nın zamansal olduğu şeklinde iki tez öne sürülür. Bu tezler, dünya içinde olma dolayısıyla zaman içinde olma vakıası penceresinden bakarak, Tanrı'yı da, bu "içinde olma"nın zorunlu bileşeni olarak zaman ile ilişkili olarak tartışmanın sonucudur. "Zaman içinde bir başlangıç" yahut "zamanın başlangıcı" ifadeleri tamamen teolojik kaygıları yansıtmaktadır. Oysa, şayet zaman varsa ve anlarını geride bırakarak, bunlara yeni anlar ekleyerek ilerliyorsa, onun bir başlangıcı var olmuş demektir. Bu başlangıç zorunlu olarak bir şeyin sonucu olan başlangıç olmalıydı. Başlangıç bir sınır noktasıdır. Sınırın öncesi de bir başka bitiş noktası demektir. Ondan, yani "başlangıçtan önce"yi sormadan yapamayız. Çünkü önce, başlangıç kabul edilen bir an noktasının temeli, bu noktanın üzerine inşa edildiği temel, gerideki bir andır ve onun da üzerine inşa edildiği gerideki bir anın olmadığı söylenemez. Bu an ile aşkın varlık ilişkisinin yokluğu tezi hayli problemlidir. Böyle bir ilişki var olduğuna göre, kayıtlayıcı bir ilişki olamaz. O halde nasıl bir ilişkidir? Yani Tanrı'nın varlığı ve yaratma ile yaratılan ilişkisi bağlamında, bu, bir sorundur ve zamanın "Tanrının yaratmasıyla başladığı" tezi bu sorunu çözememektedir.

Varlığı zaman ve mekândan hareketle yahut onlarla birlikte açıklamaya çalışmak, zaman ve mekân tartışmalarının yanlış yürütüldüğü anlamına gelir. Onlar varlığın -Aristoteles'deki gibi- kategorileri de olsa, "nesnel şeyler" olarak kayda geçmiştir. Dolayısıyla "zamandaki varlık", "zaman içinde kaim olmak" gibi kavramlar bu hatalı bakışın temel taşını teşkil etmektedir. Bu kavramların varoluşsal gerçek-

liklerinin “olmayabileceği” de dikkate alınmalıydı. Diğer yandan, bilfiil var olmayan ama sanki varmış gibi görünen görünümünün -şayet gerçekten böyle bir şey varsa- altında/arka planında gerçekte neyin var olduğu da ortaya konmalıydı. Bu yol, kendinde varlık var mı yok mu, bilinir mi bilinemez mi tartışmalarına kurban gitmiştir. Kendinde varlık varsa eğer, kendinde mevcudiyeti içinde bilinemez olmalıydı ve bu da mantıksal bir sonuçtu. O, kendinde olmak bakımından, benim temas edemeyeceğim bir şey idi.

Şayet varolanın kendinde varlık olduğu ve bilinemeyeceği şeklindeki sonuç varılabilecek en son karar ve tatmin edici bir açıklama olsaydı, bilgelik serüveni ve hakikat arayışı sonuçsuz kalarak nihayete ermiş olurdu. Mademki nesneye benzer bir mevcudiyet olarak zamandan kolayca söz edilememektedir, hatta hiç var olmadığını söylemek de soruna yol açmaktadır, o halde ne vardır? Zaman fikrine kaynaklık eden nedir? Bu iki soruyu şimdilik sadece not etmiş olalım. Varlık vardır ve gerçektir. Bu yargının konusu üzerinde aşırı kuşkucu bir tutum takınmak en azından şimdilik konumuz değildir. Öyleyse zaman varlık olmaksızın düşünülmediğine göre, tekrar varlığa dönmek, varlığın doğasıyla başlamak uygun olur.

Varlığın doğası var olmaktır. Varolmak da varlığa ait olmak, varlık kazanmış olmaktır. Varlık kazanmış olmak varolmaya özdeştir. Parmenides “varlık vardır” derken bir yönüyle buna işaret etmiş, ancak varlığın nasıl varoluş kazandığını dile getirmemiştir. Heidegger “varlık hep bir varolanın varlığıdır” demekle doğru bir tespitte bulunmuş, ama varolmayı sadece varlığı meydana getiren bir şey olarak görmüştü. Belirttiğimiz gibi, varlık hep bir varolanın varlığı ise, varolmak varlığın doğası demektir. Varlığa niçin varoluşsal doğaya sahip olduğu sorulamaz. Varolmak onu karşımızda mevcut bir varlık kıldığından, bu soru, onun niçin kendisi olduğunu sormak anlamına gelir ki, kendisi

olan bir şeyin niçin kendisi olduğunu soruşturmak, kendisi olma hali başka bir nedene dayandığında anlam taşır. Kaldı ki, kendisi olma halinin başka bir nedene dayanması varoluşsal bir çelişkidir. Başka bir neden kendisi olan şeyi kendisi olan haline getiremez; nedene bağlı bir varoluş söz konusu olmuş olur. Kendisi olan, kendisi olarak varolan ve kendisi olma halini hep taşıyandır. Onun “niçin”i sorulamaz. Bu nedenle varlık soruşturmasına, varlığın kendisi olarak varolması vakıyasından başlamak gerekir. O, ilk hamledir.

Varlık şayet varolma doğasına sahip olmasaydı, varlık olmayacaktı. Acaba varlıkla varoluşu egzistansiyalistlerin yaptığı gibi ayıracak mıyız? Hayır. Varlık hali genel bir kategori, bilme etkinliğinde yapılan bir sınıflama, varolma genel kategoriye dâhil edilmiş bireysel bir durumdur. Biri sınıflama diğeri gerçeklik olarak görülmelidir. İfade ettik; Heidegger haklıdır! Varlık hep bir varolanın varlığıdır. Varlık üzerine konuşuruz, varolanı temaşa ederiz. Dolayısıyla asıl temeli oluşturan şey varoluştur. Bu Parmenides’ten önce de böyleydi, sonra da böyle oldu.

Bu genel tespiti problemimiz çerçevesine uygulayacak olursak, şöyle dememiz icap eder: Zamanın varlığı zamanın varoluşunun varlığıdır. Zaman varolmasaydı, onun varlık oluşundan söz edilemeyecekti. Öyleyse onun özünü perdeleyen değişkenlerin bir kenara bırakılması, onun varlığının onun varoluşundan hareketle kurulması, onun neliğinin onun varoluşuna dayanarak kavranması gerekir. Burada ilk başta yapılması gereken de, perdelenmiş varoluşun apaçık varoluş haline getirilmesi olmalıdır. Bu yargılar hakikati anlatır mı bilemiyoruz. Zamanın varlığı yoksa varoluşu da yok demektir.

Lakin yukarıdaki yargılar daha güç bir soruna kapı aralar: Zamanın özünü perdeleyen nedir? Şayet varolan bir şey olarak zamandan söz ediyorsak, bu varolan ya apaçık

ya da örtülü var olandır. Apaçık olmadığına göre, örtülüdür. Örneğin makro olaylar dizisi onu perdeliyor olamaz mı? Güneş doğar ve batır. Zaman bu büyük ölçekli, başlangıç ve bitiş yahut bitişin yeni bir makro olayın başlangıcı olduğu ve bir başka bitişe doğru ilerlediği olay dizisinden ibaret yahut onun içine gizlenmiş olduğu düşünülebilir. O halde şöyle söylememiz lazımdır: Bu perdeyi çekip aldığımızda -ki bunu tasarım yetimizle düşünsel olarak yapabiliriz-, zamanın apaçık/örtüsüz varoluşunun açığa çıkması gerekir, şayet gerçekten varsa!

3. Zamanı algılıyor muyuz?

Zaman ile mekânın doğası tartışılırken, sıklıkla onların nasıl algılandığı sorusuna başvurulur. Gerçi bu soru değişimi, durumun problemlili oluşundan kaynaklanır. Bir şey benim tarafımdan bilinmiyorsa, onun varoluşu, dolayısıyla doğası bana kapalıdır ve hakkında hiçbir şey söyleyemem. Belki bu kapı doğası gereği asla açılmayacaktır, belki de geçici bir kapalılıktır. Pekâlâ, bilebileceğim bir şey de olabilir. Bilmeye açılan ilk kapı da algılamadır. Dolayısıyla “bir biçimde algılanan” ve böylece bilinebileceği var sayılan olgunun doğası, algılamamanın iç yahut bireysel özelliklerini aşarak keşfe çalışılır. Algılanış biçimi öznenin vukufiyetini belirleyici olması bakımından hem öznel hem nesnel karakter taşır. Öznel nitelik sadece “o” öznece “alınlanması”, nesnel nitelik ise kendini algıya verenin kendinde varolan özelliği de sunmasıdır. Sunulmanın alınıp alınmaması sorunun başka bir cephesini oluşturur. Bu ikilik, yani öznel ve nesnel nitelik esas itibarıyla problem olmaktan çıkarılamaz. Ancak başka bir nokta, algılanan nesne yahut olayın kendinde varoluşunun, algıdan edinilen içerikle pek az benzerlik taşıması ihtimalidir. Örneğin, beyazperdede

seyredilen film ile onun arkasındaki asıl gerçekliğin benzerlik durumu...

Zamanın doğası sorusunu cevaplamaya, onun “algılanış biçimi”ni soruşturmakla başlamakta başka bir giriş yolumuz olmadığına göre, soruyu “Zamanı gerçekten algılıyor muyuz ki?” ve ilaveten “Zamanı algıladığımızı söylediğimizde gerçekten algıladığımız şey nedir?” şeklinde değiştirip yeniden sormanın vaktidir. Bu noktada, “algılamanın öznel karakteri” tartışmasını askıya alıp algılama kutbunun herkes için aynı olduğu kabul etmekten yola çıkmak, yani olup bitenin algılayan tüm kendini “aynı şekilde sunduğu” varsayımından hareket etmek durumundayız. Bu hareket noktası çok da problemlili sayılmaz. Çünkü “algılanan”, algılandığının bilincinde olarak algılayan özneye göre kılıktan kılığa girecek bir bilinçli varlık değildir. Olup bitenler öylesine ve oldukları haliyle olup bitmektedir. “Onların kendini bana sunmaları” ifadesi de sadece benim olup bitenlere ilişkin kullandığım, algılama sonucunu anlatan bir tanımlamadır.

Zamanın ontik mevcudiyetini hemen kabul edince, ardından bu şeyin kuşatıcı doğaya sahip olduğu düşünülür. Bu kabul de var olanların mevcudiyetleriyle çelişmez. Hatta hem mevcudiyet kabulü hem de kuşatıcılık yargısı, çelişki bir yana, varlık dünyasına ilişkin teorik bilme etkinliğini ve bu dünyadaki pratik eylemleri de kolaylaştırır. Oysa hakikat hiç de böyle olmayabilir. Hakikat, olup bitenlerin başka bir hareketi, deyim yerindeyse toplu nabız atışı da olabilir. “Varlık dünyası tablosu” ve “yaşama dünyası tablosu” bu nabız atışla oluşur. Aslında kuşatıcı bir şeyin var olduğu inancı, işte bu topyekûn nabız atışın tek tek unsurlardan soyutlanıp genel bir şey olarak tasarlanmasıdır. Dikkatimizi bu genel tablonun doğasından onun içindeki unsurlara çevirince, varoluşun anlamını bilfiil varolan doğayı keşifte değil de onu oluşturan unsurlar ör-

güsü içinde aramaya başlayınca, zamanın mevcudiyetine ilişkin algı “topyekûn varoluşun anlamını algılama”ya dönüşür. Bu, saat veya güneş hareketi üzerinden algılanandan daha farklı bir zaman algısıdır.

Zaman algısından konuşmak, zaman hakkındaki bilgimizden, zaman denilen şeyin bize göre varoluşundan, bize kendini gösterişinden konuşmaktır. Algıda, varolanın/algılananın varlığı değil içeriği, bizdeki imgesi ve bağlantıları öne çıkar. Algının soruşturulması, algılanan şeyin zihindeki anlamının soruşturulmasıdır. Öbür türlü ise, yani algının kendisi değil de algının kaynağı söz konusu edildiğinde algılanan şey soruşturuluyor demektir. Başka deyişle, algılanan bir şey vardır ve onun neliğini sorduğumuzda ontolojik, onun algısını ve bu algıyla bizde oluşan içeriğini sorduğumuzda epistemolojik arayışı dile getirmiş oluruz. Tabii onun bize kendini verışı yahut bize sunulan mevcudiyetten ne kadarını ele geçirebildiğimiz sorusu henüz ortada durur.

Zamanı algılamak varlığın değil varoluşun sesini algılamaktır. Zaman, varoluşun konuşmasıdır. Varolmak varlık halini bilfiil sürdürmektir. Varlık hali ise varolmuşluk durumuyla bir kez de olsa kalıcılık kazanmışlıktır. Varlık varolur; tüm varoluşlar toplamı dünyayı meydana getirir. Bu toplu varoluş hareketi, bir arada olanların kendi varoluş bütünlükleri içinde dizilenmeleri ve hep beraber mevcudiyet sahnesinde yerlerini almalarıdır. Zaman, varoluş hamlesi içindeki varlığın nabız atışıdır. Bu ve yukarıdaki yargılardan örneğin şöyle bir sonuç da çıkar: Varlığın nabız atışını zaman diye niteleriz. Zaman formunda konuşan, varolan varlıktır. Varolanın sesini algıladığımızda zamanı algıladık deriz.

Zaman ile ilgili herhangi bir yargıda, örneğin onun varlığının yahut yokluğunun dile getirilmesinde, zaman fikrinin kabulü içkindir. Zaman diye bir ad varsa, o adın zihinde yahut nesne dünyasında bir içeriği var demektir. Oysa

yokluk hükmünde, zihinde mevcut bir şeyin yokluğu iddia edilmemektedir. Ad, o terimin zihinsel içeriğinin mevcudiyeti olduğuna dair bir kanıttır. Bu yargıda dile getirilen şey şudur: Adın ifade ettiği bir zihinsel içerik vardır, ama henüz bunun reel ve nesnel bir şey olup olmadığı hakkında bir şey söylenmemektedir. Bu, başka bir değerlendirme ve yargı gerektirir. Zaman diye bir tasarım vardır ve adı da konmuştur. Ama bu adın dış dünyadaki karşılığı ve mevcudiyeti kuşkuludur. Yani Aristoteles mantığının diliyle söylemek gerekirse; zaman kavramının nelik'i vardır, gerçekliğinin varlığı apaçık değildir. Kimileri onun gerçekliğinin var olduğunu kimileri de var olmadığını öne sürer. Buna benzer fikirleri daha önce de zikrettik. Ama şu hususa burada değiniyoruz: Zamanın gerçekten mevcut olmadığı yargısı tek başına tatmin edici bir veri sunmaz; ardından şu soruları sormayı gerektirir: Dış dünyada ne var ki, onu zaman diye adlandırmaktayız? Bilinç neden zaman diye bir tasarıma sahiptir? Bir de tabii "yoktur" demek neyin var olduğunu, varolanın ne olduğunu açıklamayı gerektirir. Hal böyle olunca, daha önce de sorduğumuz soruları tekrar sormak lazımdır: Zamanın ontolojik gerçekliği insanlığın tarihsel bir yanılgısı sayılabilir mi? Onun hakikat olduğu kabulü acaba gerçekten de bir mitos olabilir mi?

Zamanın şeylerin akışı ve oluş olduğu düşüncesi, Leibniz başta olmak üzere bazı filozoflarca ifade edildi. Ancak bunlarda hep zaman diye varoluşsal bir mevcudiyetin kabulü içkin oldu. Zaman kavramına, oluşun soyutlanmasıyla ulaşıldığı kabul edilse bile, bu kabul kurgusal olmanın ötesine gidemez. Buna göre, zamanın kurgu yoluyla inşa edilmiş olması seçeneğini bir kenara bırakmamak lazımdır. Gerçi, hakikaten böyleyse eğer, bu inşa sonucunda bile zaman bağımsız bir mevcudiyet şeklinde düşünülmekte, daha sonra da bu anlamdaki bir zaman üzerinden konuşulmaktadır. Daha en baştan, onun bilfiil varolan bir şey

olmama ihtimalinden yola çıkılıyorsa, zamanın doğası tartışmaları yön değiştirirdi. Bu nedenle, “Zaman gerçekten var mı?” diye ontolojik soruşturma gerektiren bir soru sorulamaz ve sorulmamalıdır. Doğru soru “Zaman diye kabul ettirilen şeyin gerçekte varoluşsal durumu nedir?” olmalıdır. Bu sorunun cevabı, aslında zamanın gerçekten var olup olmadığı sorusunun da cevabıdır.

4. Zamanın varoluşsal temelleri

Temelde yatan mevcudiyet olarak varlığın varlık-oluş ve kendini gösteriş biçimi, varoluştur. “Varolan olarak varlık” varolmayanı, ama hiç varolmamış olanı değil şu anda ve burada varolmayanı, önceleri var olmuş olup da varoluşu artık sona erdiği için “varolan varlık” olamayanı, “bir zaman önce var olmuş olup şimdi var olmayan”ı da çağrıştırır. Ancak varolmayandan anlaşılması gereken, hiçlik değildir. Bu konuda daha önce yaptığımız değerlendirmeyi hatırlayalım: Varolma durumunu kendinde taşımamış bir varlıktan söz edilemez. Var olma halinin tüm varoluşlar açısından müşterek adı olarak varlık, varolan varlıktır ve ona kısaca “varlık” denir. Varlık varoluş elbisesini giymemişse var olma denilen hali, dolayısıyla varlık olmayı ifade edemez. Dolayısıyla varoluş dediğimizde varlığın ete kemiğe bürünmüşlük durumunu kastediyoruz. Varoluşu ortadan kaldırınız, varlığı ortadan kaldırmış olursunuz. Hiçlik de herhangi bir varolanın olmaması, var olup olmadığına ilişkin herhangi bir şey söylenememesidir. Hiçlik suskunluk gerektirir. Hiç olanı düşünmek bir bilincin kendi yokluğunu tasarlamasına benzer. Nasıl bilinç kendi yokluğunu tasarlayamazsa, hiç olanı da tasarlayamaz. Yokluk tasarımı ise başka şeydir; bir hal ve durum tasarımıdır. Yokluk tasarımı bilinçte gerçekleştiği an, tasarlama hali biter. Var

olmayan bilinçten veya tasarımından ise hiç söz edilemez. Bilinç için, tasarlayabiliyor olmak var olmaktır. Var olan bilinçlilik, bilincin varlığı demektir.

Varolanlar iki türlü var olabilir. Onlar ya hep aynı şekilde var olmayı sürdürür, örneğin taş hep taş olarak varolmaya devam eder; ya da önceki varoluş içine eklemlenen yeni biçimli bir varoluşla var olur. İlkine varolmakta olmak diğerine varoluyor olmak diyelim... İki varoluş biçimi arasındaki fark, ilkinin “hep aynı” varlığını sürdürmesi, değişmeye tabi olmaması; ikincisinin ise kendi mevcudiyeti içinde değişerek, farklılaşarak var olması ve “değişken” varlığını sürdürmesi, bu süreçte kesintisizce ama hep aynı biçimli olmayacak şekilde mevcut olmaya devam etmesidir. Bu değişim bizatihi nesnenin yapısını ve doğasını da etkileyen bir değişim olabileceği gibi, nesnenin öteki nesnelerle ilişkisi ve öteki nesneler karşısındaki konumunun değişimi de olabilir. Biz burada ister Aristotelesçi anlamda aynı maddenin bir biçimden diğer biçime girme hareketi diyelim ister klasik fiziğin konu alanı olarak, noktalar arasında yer değiştirme diyelim, her ikisi de harekettir ve zaman algısının bu hareketlerden bağımsız olmadığı görülür. Var oluyor olanın zaman algısı ile ilişkisi daha kolay kurulur. Güçlük, hep aynı olarak varlığını sürdürenle, yani var olmakta olanla zaman algısının ilişkisini kurmaktır. “İlişki kurulan şey gerçekten zaman algısı mıdır?” sorusunu şimdilik sormuyoruz.

Analitik felsefe “şey durumu” (Alm. Sachverhalt) kavramını ortaya koymakla varlığın varoluş ilişkilerini kastetti ama bunu mekânın ontolojisi anlamında kullanmadı; dolayısıyla varolanların ilişkilerinin sınırları belirsiz kaldı. Bu felsefede söz konusu edilen “şey durumu” sadece şu veya bu nesne için geçerli sayıldı. Bilinç içeriklerinin ilişkili varoluşu hesaba katılmadı, sadece somut varolanlar üzerinden konuşuldu. Gerçekten de varoluş ilişkilerinde herhangi bir varlık hep bir şeylerle ilişkili olarak var olur. Zeminin

üstündeyim, zemin yerküresinin üzeri, kapı ile aramda bir mesafe/açıklık var, zemin aynı zemin, ama zeminin üzerinde başka büyük nesneler konumlanmış. Kapı koridora açılıyor, duvarlar iki yanı kuşatmış, onların devamı dışarısı vs. Yani bilfiil mevcut oluştaki ilişkililik zamansal ilişkiliğin dışındadır ve bu nedenle yukarıdaki sorumuz, yani “İlişki kurulan şey gerçekten zaman algısı mıdır?” sorusu cevaplanmış değildir.

Varlığın kendi varoluşsallığı dışında evi yoktur. Zaten varolan, varlıktır; o da kendine dayanır. Onun var olmaması varlık olmaması demektir. Varlık, varolanın adeta aralıksızca gerçekleşen varoluş kesitlerinden birini çekip aldığımızda elimizde kalan, elimizle tuttuğumuz şeydir. Varoluş kesitlerini dizileniştten, yani aralıksızca ve ardışık olarak gerçekleşmekten bilfiil çekip alamayız. Bunu algıda yahut hayal gücünde, tasarım yoluyla gerçekleştirebiliriz. Lakin varlığa mutlaka bir barınak aramak icap ederse, ona onu burada kılan bir elbise tahsis edebiliriz. Varlığın evi varoluş elbisesidir. Varlık karşımda, yanımda, her yerde bu elbise ile sükün etmektedir. Varlık kendini bu elbiseyle gösterir. Bir taş niçin var olmaktadır da, var olmaktan kesilmemektedir? Çünkü genel varoluş hareketi onu da sürüklemekte, onu hep var kılarak yoluna devam etmektedir. Bu var olana baktığımızda o hareketi, varoluşun sesini duyarız. Ondan fişkırان bir şey yoktur; onun herhangi bir hamlesinden söz edilemez. Taş sadece vardır ve varlıktan kesilmeksizin var olmayı sürdürmektedir.

Varlığın ilk varoluşuna ve varoluş sürecinin başlangıçlarına tanıklık edemeyiz. Varlığın elimizin altındaki varoluşundan yola çıkarak, onun hakikatini anlamaya çalışmaktayız. Soru: Varolanlar varlığını nasıl sürdürmektedir? Bu taş nasıl aynı kalmaktadır? Şu bitki nasıl var olmaktadır? Onların varoluşunun zamansallıkla ilişkisi nedir? Daha önce ifade edildiği gibi, bu türden sorular, zamanı

soruşturmak, zamanın olup olmadığını, zaman algısına temel teşkil edenin ne olduğunu sormak, bizi varlığın varoluşsal karakterini keşfe sevk eder. Aslında böylece, yani bu karakter keşfi eğilimiyle varlık kendini açmaya başlamıştır. Zaten varlık kendini böyle açar.

Varolma ile yokluk/yokolma arasında salınmak varlık olmak değildir. Varlık olmak, salınmadan, kendisi olmak demektir. Zamanın varlığıyla yokluğu arasında gidip gelmekle onun varlığı keşfedilemez. Gidiş geliş değişken bir bilinç durumunu anlatır. Oysa varlık, kendisi üzerine geliştirdiğimiz tasarımlardan bağımsız olarak mevcut olmayı sürdürmektedir. Bilinç yokluk fikrine hızla çarpıp varlığın var olduğu fikrine sıçramak yerine, ayağını bastığı varlığın varoluş biçimiyle uğraşmalıdır. Her şey rüya olsa bile, bilincim rüya değildir. Rüya görebilen de, rüyanın ve gerçeğin farkına varan da bilinçtir. Bilincin herhangi bir şeyi kanıtlama yükümlülüğü yoktur; sadece anlama arzusu vardır. Zamanın doğası için de öyle! Bir şey vardır ve zaman diye bilinçte karşılık bulmaktadır. Zamanın o bilinçteki karşılığından yola çıkıp dünyadaki karşılığını yeniden keşfetmek istediğimde, bilincimdekine dayanak teşkil edecek bir nesnel temel bulmam mümkün olmamaktadır. O halde nesne dünyasında bir şey vardır ama belirsiz gibidir; onun ne olduğu bilinmelidir. Nesne dünyasındaki o varolan karşılık zamanın kendisi olabileceği gibi, zaman tasarımı doğuran bir şey de olabilir. Hemen ortaya dikilen bir karşılık bulamayınca “yokluk” fikrine sığınıp zamanın varlığına hükmetmek sorunu çözmemektedir. Varlığın varoluşunu temellendirmek için yokluktan yola çıkma veya yokluğun yokluğunu kanıtlama zorunluluğu da yoktur. Bergson’un her şeyden kendini soyutlayıp salt bilinç durumu haline gelince bile, kendi bilincini ortadan kaldıramayacağını, onun yokluk halini düşünen başka bir bilincin ışıldamaya başladığını söyleyerek hep bir şeyin var olduğunu iddia

etmesi³ hiç de gerekli değildi. Yokluk durumu bilinç açısından sadece tasarımıdır ve başka bir şey değildir. Bilinç kendi yokluk durumunu tasarlayamaz, bunu tasarlamaya kalkarsa, tasarlayabileceği şey sadece bitiş noktası, yokluğa geçiş çizgisi olur. O çizginin ötesi tasarımda yer alamaz. Çünkü tasarlayan zaten o çizginin ötesine geçemez. Tasarlayanın olmaması tasarımın olmaması demektir. Hiçbir şeyin var olmadığı bir “varoluş öncesi”nden söz etmeye kalkarsak, bu da bir varsayım ve kurgudan öteye gitmez. Böyle bir tasarımın alt sınırı da, yokluk çizgisi olur. O halde varlığın varoluşundan başlamak, varoluş biçimini keşfetmenin tadını çıkarmak lazımdır. Mutlak yokluk hali hiçlikten başka bir şey olmaz; yüzlerce yıldır söylendiği gibi, hiçlikten de hiçbir şey çıkmaz.

Varlığın bizatihi mevcudiyet kazanma hali olarak varoluş, varlığın var oluyorken sergilediği görünümelerini de kapsar. Varolmayan varlığın olup olmadığı şeklindeki metafiziksel ve kavramsal tartışmaya girmeyelim. Şimdilik varoluşu görünüşe eşdeğer kabul edelim. Var olan açığa çıkmış olan demektir, o da görünendir. Sorunumuz ise, varlığın varoluş kazanma sürecidir. Bu tabloda aradığımız şey de zamanın yeridir. Varoluş apaçık önümüzde uzanmaktadır. Zaman ise varoluşun apaçıklığı gibi apaçık olarak önümüzde uzanıp gitmemektedir. Onu görmek isteyen göz görememekte, işitmek isteyen kulak sesini duyamamaktadır. Onun, üzerinde düşünüp taşınınca kendini açtığı kabul edilmektedir. Aslında varlık da varoluşu bakımından karşımızda arzı endam etmesine rağmen, onun neliğini soruşturunca bir başka mevcudiyetle kendini göstermektedir. Yani daha önce ifade edildiği gibi, varlık kendini, biz onu soruşturmaya girişmeden açığa vurmaz. Varlığın varoluşu, kendi içine kapanmış olanın dışsallaşması anlamında değil, kendi varoluş sınır ve dilimlerinin

³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 357-358.

hep olduğundan da fazla olması anlamında, açılma şeklidir. Bunu varlık kazanma veya kazanılmış varlığı sürdürme manasında, varoluş kesitlerinin dizilenişi şeklinde de tasarlayabiliriz. Bu yüzdendir ki, bir anda/kesit halinde varolan, bir önceki andaki varoluşunun aynısı olarak varolan değildir. Bu, apayrı bir varoluş anlamına gelmez. Önceki varoluşun mevcudiyet sınırlarına bir şeyler eklenmiş, mevcut varoluş “açılmış”, belki açılma, onu kendisi olmaktan çıkaracak eklentilere doğru genişlemişti. Bir elmanın çürümesi gibi! Her varlığın açılması birbirinden bağımsız olmayabilir. Biri diğerinin açılmasına katkı sağlayabilir, onu hızlandırır veya yavaşlatır. Veya varlıklardan her biri, açılmanın gerçekleşmesi sürecinde kendi açılmasını sergileme provasını yapabilir... Yani varoluş ileriye sarılan bir filmin perdeye yansması gibidir. Perdeye yansıyan, olası gerçekliğini reel hale getiriyor demektir. Diğer yandan varlığın açılması, zaman kavramının tasarım kaynağı gibi görünmektedir. Böyle ise eğer, bu açılma zaman tasarımının asıl nedeni olmuş olur.

Varlığın açılması nedensiz değildir. Ancak bu nedenin ne olduğu sorusu, teolojik metafizik açıdan cevaplanmaya çalışılırsa, Tanrı’nın “ol” emrinin sürekliliği sonucuna varılır. Soru ontolojik metafizik açısından cevaplanırsa, Aristoteles’in “teleolojik evren/varlık” anlayışını hatırlamak gerekir. Bilindiği üzere, Aristoteles’in varlık anlayışına göre, formların her birini tasarlayan bir fail vardır. O, bir gayeyle bunu tasarlar ve formu madde ile birleştirdikten sonra “şu” diye gösterdiğimiz varlık ortaya çıkmış olur. Gaye de artık bu varlığa geçmiş, onda içkin hale gelmiştir. Bu nedenle, her varlık gaye yüklüdür. “Varlığın açılmasının nedeni nedir?” sorusunu Aristoteles cevaplasaydı “kendi gerçek formunu bulmaya doğru hareket etmesi” derdi. Aynı soruyu materyalist açıdan cevaplama çabası pek de başarılı olmaz. Materyalist bu soruyu “mad-

denin hareketi” diye cevaplar ama bir neden gösteremez. Varlığın varoluşunu Tanrı’ya bağlamak mümkün olduğu gibi, maddenin ezeli ve ebedi oluşuna bağlamak da mümkündür. İki karşıt kabul olan bu yargıların hiçbirisi somut biçimde kanıtlanamaz. Her iki kabulde de “Varlık nasıl varoluşunu sürdürmektedir?” sorusu geçerlidir. Tanrı yaratmış ve yaratmaya devam ediyorsa, bir biçimde ve bir oluş şekli üzere yaratıyor olmalıdır.

Varlığı algılayış tarzımız, onun bize kendi varoluşunu gösteriş biçimidir. Yaratıldığına inanılan nesne veya olup biten şey ne türden bir varoluş sergilemektedir? Bu yaratılan kendini tüm açıklığıyla vermediğine göre, varlığının sadece bir kısmıyla ayan beyan ortadadır. İşte onun varlığının diğer kısmını açığa çıkarmak lazımdır. Hareket noktası da elbette varlığın varoluşu olur. Daha önce belirtildiği gibi, varlık varolan olarak anlamlıdır; varlıktan konuşmak var olan varlıktan konuşmaktır. Varlık, varoluşuyla karşımızdadır. Yine ifade edildiği gibi, zamanı soruşturmak varoluşu, var olan varlığı soruşturmaktı. Varolan varlığın kendini açması zaman tasarımının da belki en önemli kaynaklarından biriydi. Örneğin şu ağaç her yıl filiz sürmektedir. Varolan olarak varlık, oluşuyla karşımızdadır. Aristoteles’in çıkış noktası ve hedefi doğrudur. Onun da peşinde olduğu şey, varolan olarak varlığı bilmektir. Gerçi Aristoteles zamanı mekânla birlikte, varlığın varoluş kipi olarak gördü. Oysa anahtar kavram olarak zamanı seçmek daha uygun olurdu.

Zaman için, zihne şu düşünceler musallat olur: Zaman akıp geçer, sır dolu bir şeydir, yakalanamaz. Mekân da zamanın barınağı ve oyun alanı gibidir veya öyle görünür. Zaman başlangıç ve sonun faili olarak algılanır. Yani varlık hakkındaki algı yahut tasarımlara göre, bir anlamda, zaman asli faildir. Bu da bizi tekrar zaman ve varlık ilişkisine götürür: Zamanı çözersek varlığı da çözmüş olu-

ruz. Zaman, kaybolan varlığın barınma mekânına açılan kapıdır. Varlık vardır, varoluşsal olarak bir gerçekliktir; ama kapısı kapalıdır. Zaman kavramı o kapıyı açmamızı sağlar. Buradan, zamanın varoluşsal gerçekliğinin kabul edildiği sonucu çıkmaz. Söylenmek istenen şudur: Biz zamanı soruşturup onu açığa çıkarırsak, yani bunu başarırırsak, nihai olarak varlığı açığa çıkarmış oluruz. Varlığın neliğine giden yolu, zaman soruşturması açar. Zamanın soruşturulması da, bizi varlık sorununun eşiğine getirip bırakır. “Zamandan konuşmak varlıktan, varlığın doğasından konuşmaktır” derken kastettiğimiz şey budur. Ancak hemen belirtelim; varlığın doğasından konuşmak ise zamandan konuşmak değildir, doğrudan varlığın hakikatinden konuşmaktır. Varlığın hakikatine giden yol, varlığın varoluşundan geçer. Bu nedenle varoluşun anlamı değil varoluşun doğası sorulmalıdır.

Varoluşçular bireysel varoluşu açığa çıkarmak adına öz-varoluş ilişkisinden ve varoluşun önceliği kabulünden hareket ettiler; ama varoluş kazanma sürecinin doğasını, varolan bir nesnenin nasıl var olduğunu görmediler. Sonuçta varoluş deneyimini, bu deneyimin yaşantısını tartıştılar. Oysa soru şu olmalıydı: Varoluşuyla yönelim nesnesi olan “varolan varlık” mevcudiyetini nasıl sürdürmektedir? Şu taş nasıl o taş olarak varlığını sürdürmektedir de, varoluş elbisesini çıkarıp atmamaktadır? Varoluş bir bilinç karşısında anlam kazanır. Bilince kendini vermeyen bir varoluşun, olması ile olmaması arasında fark yoktur. Peki, ya bilinç nasıl var olmaktadır? Bilinç, bilindiği üzere, bir şeyin bilinci olmakla yönelim halinde vardır. Yönelimle, bilfiil yönelme olgusuyla varlık kazanma, birlikte gerçekleşmektedir. Yönelimin doğası nedir? Bütün bu sorular gösteriyor ki, mevcut olduğu düşünülen bir şeyden söz ediliyorsa, onun varoluşu problemi kapıyı çalmaktadır, yönelim söz konusu olunca da insan problemi! Bu nedenle

varlık sorusu zımnen insan sorusunu içermektedir. Bunun nedenlerinden biri, insanın da bir varolma durumuna sahip olması, diğeri ise sorunun, soran faili gerektirmesidir. Genel bir mevcudiyet olarak varlık soru sormaz, sadece insan soru sorar. Soru, soru sormayan benzerlerden ayrılışı, bir adım öne çıkmayı ve geri dönerek onlara tekrar yönelmeyi anlatır. Yönelen ve yönelinen birbirine indirgenemez. İnsan artık genel varlık kategorisine indirilemeyecek kadar “seçkinleşmiş”tir.

İnsan neyi soruşturmaya yönelir? Heidegger’in iddia ettiği gibi “atılmışlığı” mı, yoksa kendisinin ve ötekilerin ne olduğunu mu? Fırlatılıp atılmışlık, şayet hakikaten gerçekleşmişse, bir durumdur. Kendini fırlatılıp atılmış görme ise bir “kendini konumlayış”, “kendini algılayış”-tır. İlişki varlığı olarak insan, varoluşsallığı bakımından bu türden bir ilişki kurabildiği gibi, ilişkili varoluşunu başka türden ilişkilere de dönüştürebilir. Örneğin mekânsal konumlama, yani onu diğer varolanlarla mesafesi bakımından belirleme! İlişkilerimizi hem reel/rasyonel olarak hem de kurgusal olarak kurabiliriz. Dünyada olma durumu, sadece kurgusal açıdan bakınca fırlatılmışlık olarak görünür. Fırlatılıp atılma kavramı açıklanmaya muhtaçtır. Fırlatılmışlık kavramıyla açığa çıkarmaya çalıştığımız şey, dünyaya çıkıp gelme ve yerleşme biçimi mi, yoksa dünya üzerindeki konumumuz ve değerimiz mi? Bu sorunun cevabı soruşturmanın yönünü değiştirir.

Varolanın biricik özelliğini var olmakta oluş olarak değerlendirmek, varolanın varlığının yahut varolanın var olmakta oluşunun sonsuz olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Var olmakta oluş, varolma ile varlıktan kesilme arasında gerçekleşir. Varlıktan kesilen varolan, var olmamak bakımından, artık söz ettiğimizdeki varolanlardan biri değildir. Ancak, önce var olmuş olup artık var olmayan da, varolmakta olan da varlık diye anılır. Varolmakta olanın

var olmaya devam etmesi, aynı “zamanda” olmakta oluştur. Olmakta oluş, oluş sürecinin kesitler halinde varlığa gelmesi, mevcudiyet kazanmasıdır. Bu, kendi kendinde ve kendi başına gerçekleşebileceği gibi, ona bir bilinç tanıklık da edebilir. Bu bakımdan, olmakta oluş, bir bilincin temas alanına girmek veya girebilir halde olmaktır. Kan deveren eder, rüzgâr eser, hücre reaksiyonu sürüp gider. Hep henüz mevcudiyet kazanmamış, çıkıp gelmemiş kesitlerin sürekli arka arkaya gelişi, olmaya/varolmaya devam etme halidir... Bu, hareketli oluştur. Bir de süredurum vardır ki, o da, hareketsiz oluş diye görülebilir. Olmuş olan hep olmuşluğu içinde olmayı sürdürürse, hep aynı durumunu ve hep aynı mevcudiyetini kendi başına ve kendinde taşımayı sürdürüyor demektir.

Olmakta oluş tersine çevrilebilir mi?

Tanık olduğumuz varoluş sürecinde hayır! Ama eğer bir ilk hareket ettirici, hareket emrini vermişse, bundan dolayı oluş zincirleri ekleniyor da varoluş adeta bir sel gibi ortaya çıkıp akmayı sürdürüyorsa, aynı fail, teorik olarak “kaynağa, geriye” emri de verebilir. Örneğin, bir filmin geriye sarılması, hızının değişmesi, hızın azalıp çoğalması gibi... Süredurum ise hep aynı durmak olduğundan, onun gerisi yahut ilerisi söz konusu olmaz.

İçine doğduğumuz evrendeki yegâne gerçeklik, varolmakta ve varoluyor oluştur. Varoluyor oluş daha ziyade varlık adını alan mevcudiyetlerin değil de olup bitmelerin varoluşunu ifade eder. Varolan şey, hakikat, “varoluyor olmak”tır. Oluşa benzer ama ondan farklı ve daha kapsamlıdır. Oluş, varoluyor olmanın süreç olarak ifadesidir. Varolmakta olmak varoluyor olmanın sona ermesi ve varolmuş olmaya dönüşmesidir. Varolmakta olan ya kendini farklı renkli elbiseleri içinde sunar yahut biz onun varolmakta oluş tarzlarından çeşitli bağıntılar türetiriz. Örneğin renk, yer kaplama, zaman, mekân gibi... Bir yandan bakınca da

görülür ki, varlık sınırlı varolandır. Bu, onun dıştan zoraki sınırlandığı için sınırlı olarak varolduğu anlamına gelmez. Sınırlılık, sınırlı olanın öz varlığının bitimliliği olması bakımından, onun mevcudiyet hattına dâhil olmaz. Lakin onu kuşatan bu sınırın, onun genişleme isteğine rağmen çekildiği sonucu çıkmaz. Varolanın gösterilebilir bir şey olması, varoluşsal doğası bakımından sınırlı olması demektir. Aksi halde varlık belirsiz, bilinmez, gösterilmez bir şey olurdu. Onun “şu” diye gösterilebilirliği gösterilmeye uygunluk, dolayısıyla sınırlılık nedeniyledir. Varoluş gerçekleştiğinde varlık görünür olduğuna, görünür olan varlık da sınırlılığıyla kendini gösterdiğine göre, var olmak “sınırlı var olmak” demektir. Bir süreç olarak var olma, ya doğası gereği sınırlı, ya da bizim algılamamız karşısında ve algılamamıza göre sınırlı olmalıdır. Süreçse, uzayabilir veya kısalabilir. Süreç kesitler dizisinin dizilişi demektir. Sürece bir de varoluş seli dilimi denilebilir.

5. Varoluş seli

Ya da zamanın özü!

Varlığın varoluşsal doğası keşfedilmeden, var olanların veya var olduğu düşünülenlerin hakikatine erişilemez. Bu arayışa en uygun başlama noktası zaman ve mekân kavramlarının soruşturulmasıdır. Bunu çeşitli kereler ifade ettik. Varlık varolma halini kendinde taşıyan bir şey olduğuna göre, varolma hali varlığın kendisi, açığa çıkışıdır. Açığa çıkan şey kendisi olarak açığa çıkmıştır. Kendisi açığa çıkmış olan ama kendini açığa vurmayan, deyim yerindeyse gözden gizleyen bir varoluş hali mantıksal olarak çelişkilidir. Kendi varoluşunu taşıyan varlık kendisi olmaktadır ve başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, kendisi olarak varolan varlık, kendine dayanan ve kendi un-

surlarıyla birlikte kendi başına varoluş sahnesinde yerini alan varlıktır. Varoluşla varlık ilişkisini koparmak varlığı anlamaya/kavramaya giden yol olamaz.

Varlık varoluş selinin durak noktasıdır. Varolan olarak varlığı varoluş seli var kıldığında, akış kendi içinde hareketine devam eder. İlk aşamaya olmakta oluş, ikinciye varolmuş olanın var olmaya devam edişi demek lazımdır. Varolan, bir varoluş biçimiyle ve bir varolmuşluk haliyle var olmaktadır. Varoluş bir süreçse, varoluş mümkünlükten gerçeklik'e bir geçiş ve varolacak olanın kendi mevcudiyetini kazanması ise, varolan var olduktan sonra "varolmuş olarak" varlığını sürdürür. Bakışımızı çevirip bizatihi bir süreç olarak varoluştan mı söz etmek gerekir yoksa varoluş sürecinin ve varolmuş olanın varolmuşluk halini sürdürmesi vakıasından mı? Aslında varoluş olgusu, varolmuşluk halini sürdürenlerin göz önündeki toplu görünümünden bir sonuç olarak çıkarılır.

Varlık mevcudiyet kazanmaya başlayınca varoluş seli akmaya başlamış demektir. Değişen-dönüşen veya gelişen varlıklarda -ki organik varolanlardan söz ediyoruz- varoluş seli mevcudiyet alanını genişleterek, sabit varlıklarda ise bu sabitliği muhafaza ederek akar. Taş bu yüzden hep aynı ve o taş olarak var olmayı sürdürür, bitki ise büyür. Organik varlığın varoluş elbisesi genişleme sınırlarının son kertesine varınca, bu varlık artık bu elbiseyi çıkarmaya başlar. Bitki kurur ve dökülür, çürür. O elbisenin giyilmesi de çıkarılması da, varoluş kesitlerinin eklenmesi ve aynı kesitlerin ulaşılan mütekâmil mevcudiyetten eksilmesi şeklinde olur. Varlık başka varoluş kesitleri şeklinde de devam edebilir.

İfade edildiği gibi, varlıktan konuşmak zaman ve mekândan konuşmaktır. Zaman ve mekân ise varlık çerçevesinde anlam kazanır. Zaman ve mekânı varlığın varoluş kipleri yahut varlığı deneyimleme kategorileri olarak görmek, iki farklı varlık anlayışını yansıtmaktadır. Varoluş

kipi varlığın kendinde, varolanı deneyimleme kategorisi bilinçteki içeriği anlatır. Bu iki anlayış da, gerçekte varlığın zaman ve mekânla zorunlu ilişkisini belirtmeleri bakımından, aynı fikri dile getirir. İster dünya içi varlıktan ister aşkın varlıktan söz edelim; sonuçta tüm varlıklar zaman ve mekânla ilişkilendirilerek tanımlanmaya çalışılır. Belirtil-diği gibi, zaman ve mekân, varlığın neliği sorusuna cevap arayışında bir giriş kapısıdır. Varlıktan veya varoluştan so-yutlanmış bir zaman ve mekân incelemesi olamaz. Zaman ve mekân varlığın kendini gösteriş biçimleri olarak da kar-şımıza çıktığı için, incelememizin konusu olan zaman, var-lığı içine aldığı söylenen bir şey olması bakımından, henüz doğasını bilemesek de, varlıkla ilişkili olmak zorundadır. Lakin varlıkla varoluşu ayırmıyoruz ve varlığı varolan bir şey olarak kabul ediyoruz. Varolmayan varlıktan söz eder-sek Parmenides'in işaret ettiği çelişkiye düşeriz. Varoluş varlığın açığa çıkışıdır. Açığa çıkan varoluşun bir varolma “an”ına veya anlar toplamından türettiğimiz imgeye varlık diyebilmekteyiz. Zaten işin püf noktası, zamanın nabzının attığı düşünülen zemin, onun ses verdiği perde, varoluş ve varoluş halleri dizisidir. Zamanı duymak varlığın kendi varoluşunu ilan ettiğini duymaktır. Varlığın sesi duyulmaz, çünkü varlık olmak tek başına, varoluştan/varolmaktan ayrı bir şey olmak değildir. Önceki kısımda ifade ettiğimiz gibi, varlığın sesi yoktur, varoluşun sesi vardır. Varoluşun sesi duyulur. Varoluş, varlığın ete kemiğe bürünmüş halini kendisinin haykırmasıdır. Varoluşun ses verdiği formlar-dan biri de zaman diye bilinir. Örneğin Sokrates de varlıktı, ama artık ses veremez, çünkü varoluştan kesilmiştir.

Nesne dünyasında varolan, oluşa tabi olandır. Zihin dünyasında varolan ise oluşa tabi değildir. Örneğin sayı yahut üçgen... Salt zihinde var olanlar, ses veren varoluşa sahip olmazlar. Onların mevcudiyetleri, bilinçte imgelerin arka arkaya dizilişiyle gerçekleşir. Matematiksel ve geo-

metrik nesnelerin bilinçteki sabit ve oluş dışı mevcudiyetleri de, zihinsel varlığın süredurumu demektir. O varlık hep var olmayı ve hep aynı şekilde mevcut olmayı sürdürmektedir. Diğer oluş dizisi kesitlerinden farkı, sürekli aynı durumu muhafaza etmesi; hep aynı imgelerin dizilenmesi ya da hep aynı imgenin süredurmasıdır.

Varoluş kesitleri ve kesitlerin dizilenişi nedir?

Varoluş kesitlerinin dizilmesi, üst üste yığılma yahut arka arkaya eklenmedir. Jeolojiden örnek verelim. Yerkürenin herhangi bir yerinde dikey bir kesit aldığımızda, toprak veya kaya veya sair katmanlara rastlarız. Biz yer yüzünde sadece yüzeydeki mevcudiyeti temaşa ediyoruz. Oysa onun bizi üzerinde taşıyan ve aynı zamanda kuşatan mevcudiyeti, kesit aldığımızda gördüğümüz bu tabakalar olmasaydı hiç mevcut olmayacaktı. Bu katmanlar zamanın izi değil, olup bitmiş olanların olup bitmişliklerinin izidir. Kesitlerin dizilenişi bize, bugünün, yaşanmış ve olup bitmiş olay örgülerinin eseri ve bir aşaması olduğunu söyler. Bu yığılma ve dizileniş zamansallık diye adlandırılır. Şayet gerçekten bu katmanlaşma zamansallıksa, o takdirde zamansallığın en mükemmel taşıyıcısı jeolojik mevcudiyet demektir. Gerçi her mevcudiyet böyle; ama birileri zaman içinde bu yığılmayı taşımadığı gibi bozulup gider. Yani yığılarak var olmayı sürdürmenin karşıtı aşınmadır. Aşınma, varolma halinden kesitler şeklinde eksilme süreci yaşamaktır. Madde dünyasından organik dünyaya, oradan kültür dünyasına kadar yığılma veya eksilme gerçeği ile iç içeyiz. Kültür dünyasında yığılma, tabakalaşmışlık ve onların eklemlenmişliği şeklinde değil ya yepyeni bir şeyin kültürel toplama dâhil olması ya da eskinin yepyeni bir biçim kazanması şeklinde gerçekleşir. Yeni bir unsur -örneğin tasarım ya da ritüel-, daha önce var olan bir mevcudu baştan sona etkileyebilir; eskiyle mezcolarak ona yepyeni bir renk yahut doku verebilir.

Zamanı oluşturan, daha doğrusu bizde zaman tasarımını oluşturan şey varlığın nabız atışıdır. Varlık, bilincin eşya dünyasına temas ettiği her an, kesintisizce var olmaya devam eder. Ancak bu kesintisizlik içinde bilinç, kesitler tasarlayabilir. Varlığın nabız atışı da kesintisizce süren varoluşun soyut kesitler halinde dizileniştir. Bir varoluş selini, yani tüm varoluşların kesitler şeklinde dizilenerek bir sel gibi akışını, bilinç, -tümel olarak ve hepsini birlikte- temaşa edip bu selin bütüncül yapısıyla bir “nokta”-da temas edebilseydi, onların topyekûn aktığını görürdü. Bilincin karşısında yer alan bu kesitlerin bilinçle teması hep birbirini izler. Bu temas vakıasında tekrarlanış ve geri dönüş yoktur.

Zamanın ayak sesleri varoluşun ayak sesleridir. Ayak sesi yürüyenin yürüme eyleminin aksisedasıdır. Yürüyen şey zamanın kendisi değil varlığın varoluşunun gerçekleşmesidir. Varoluş seli zamansallık olarak dile gelir. Zamansallık görsel ve içeriksiz bir varoluş değil varlıkla dopdolu olduğu, yani her köşe bucağın varlığın varlığa gelişiyle kaplandığı bir yığılma durumudur. Zamanı soruştururken, “zaman geçti” denilen başlangıç ve bitiş dizisinde gerçekte ne olduğunu düşünelim... Bu süreçte, bu başlangıç ve bitiş hiçbir değişim dizisinin yaşanmadığı durumda -örneğin şu andaki ve şuradaki taşla ilişkin olarak- bilinçte tasarladığımızda da, zamanın geçişi düşüncesini doğuran “nesnedeki karşılık”ın sadece o nesnenin hep varolması olduğunu, yani nesnenin varoluş hamlesi dizileriyle karşı karşıya kaldığımızı anlarız. Başka bir ifadeyle, gerçekte anlaşılan şey, varlığın varoluşudur. Varlıkla ilişkiyi zamanın belli dilimlerinde kurduğumuzu var sayarız. Aslında ilişkimiz oluş dizilerinin belli bir kesitinde gerçekleşir.

Öznenin geliştirdiği bir tasarım olarak zamanın olay dizileri ile kendini gösterdiği, olay dizilerinden hareketle onun algılandığı düşünülür. Ayak sesi zannedilen budur.

Oysa derin bakışla, bu dizilerin gerçekte var olma adımları olduğu kavranır. Şayet kulağımızı verebilirsek, örneğin kuşun ötüşünü sürdürdüğü her anın, sesin ve dolayısıyla kuşun varoluş dilimleri olduğunu duyar ve hissederiz. Belli bir zamanın geçtiğini zannederiz; oysa gerçekte varoluş ses vermektedir. Hem görsel, hem işitsel! Tekrar hatırlayalım: Zaman varlığın dilidir, varoluş da bu dilin dile gelmesi, varlığın ses vermesidir. Varlık bizimle, zaman yoluyla, zamansallık görünümü içinde konuşur. Denildiği gibi, gerçekte konuşan ise varoluştur. Varlıkla zamansal dilden konuşuruz o da bize “zaman içinden” ve “zaman eşliğinde” ses verir. Şöyle de söylenebilir: Zaman içindelik yahut zaman eşliğindelik, bu müşterek dilin sözcükleridir. Zaman ve zamansallık varlığa giydirilmiş bir kılıf, dikilmiş bir kefen olarak görülemez. Varlığın zaman ile defnedilmesi de söz konusu değildir.

Önceki yargılarımızı hatırlamaya devam edelim...

Zamana bakmak varlığa bakmak, zamanı temaşa etmek varlığın varoluşunu temaşa etmektir. Tam tersini de söylemek mümkün: Zamana baktığımızı, zamanı temaşa ettiğimizi düşündüğümüzde, gerçekte varlığın varoluşunu temaşa etmekteyiz. Varlıktan, varlığı üzerine bindiği kesitten ayırarak, kopartılmış bir kesit alamayız. Varlık o takdirde elimizden kayıp gider. Zaman varlığın fiziği ile metafiziği arasında bir köprüdür. O, bazen nitelik yahut kategori, yani varlığın kendini gösteriş biçimi olarak ortaya çıkar. Gerçekte var olan ise zaman değil varoluş selidir. Zamanın her görünümü varoluş selinin bana dönük yüzünü, büyük ölçekli varoluş kesitlerini anlatır. Bu görünümün asıl gerçekliği ise, ancak tasarlanabilen ve böylece farkına varılan varoluş kesitleridir. Bunu, kesebileceğimiz en ince bir dilime benzetebiliriz. Görünümün arkasındaki hakikat, ancak düşünsel yoldan kavranır.

Zamanın tözlüğü ile ilgili ne söylenebilir?

Töz tasarımının kaynağı, “kendinde hep aynı kalan varlık” algısıdır. Sormak lazım, bir varlık neden hep kendinde aynı kalır? Demek ki, varoluş seli yahut varlığın varoluş kesitleri varlığı hep aynı biçimde var kılmaktadır; varoluş kesitleri eklemlense de, onun kendinde varolan mevcudiyeti hiç değişmemektedir. O, nitelik değişimlerine rağmen, hep “o varlık” olmaktadır. Kesitlerin diziliş ve kesişmesinde, karşılaşmasında o varlığı o varlık olarak var kılan dilimler hep değişmiş olsaydı, biteviye değişip dönüşen, geçici bir mevcudiyet var olmuş olacaktı. Dünya bir varlık dünyasıdır, kendisi de bir varlıktır. Aralıksız değişim ve dönüşüm, sabitçe varolan varlığın asla var olamaması anlamına gelecekti. Varoluş selinin akışındaki kesit dizilenişinin durduğu, ama hep aynı kesitlerin hep aynı şekilde varoluş sergilediği bir “hal”, varlık halidir. Bu açıdan, zaman “varlık” olmadığı için, onun tözlüğü de yoktur.

Zaman, o her ne ise, varlığın var olmuş olmasını ve var olmakta oluşunu özetler. Diğer kavramlar gibi onun “ne-lik”i ile “gerçeklik”i arasında görsel ve imgesel bağlantı kurulamaz. Zihnindeki ağaç kavramı hem tek tek ağaç fertleri üstüne yükselen bir tasarım, hem de şu ağaç ile arasında formel yahut içeriksel bir benzerlik kurulabilecek bir zihin unsurudur. Biri ağacı sorsaydı, dış dünyadaki tek başına duran ağaç ile zihindeki ağaç tasarımına başvurmakla ne olduğunu bilirdik. Zihindeki ağaç kavramı ile dış dünyadaki ağaç varlığı arasında, bu varlığın seçilmiş yahut soyutlanmış unsurları bakımından bir denklik vardır; ya da biz, bir denklik “kurarız.” Oysa aynı denklik ve karşılıklılık zaman için söz konusu değildir. Çünkü zihindeki zaman kavramına dış dünyada “denk gelecek” bir nesne veya olay yoktur. Daha önce değindiğimiz gibi, Augustinus’un sorunu da buydu. O, bu nedenle “soran kişiye açıklamak istesem bilemiyorum” demişti. Zaman, gerçeklikten çıkarılan ve gerçekliğin özeti olan bir kavram değil gibi durmaktadır.

Özetle asıl olanın somut ve bilfiil bağlantısı özetin gözle-
nebilir izini teşkil etmelidir. Zaman belki de salt kurgusal
bir kavramdır ve onun “nesnedeki reel temel”ini göster-
mek çok da mümkün değildir. Olayların, olmakta olanların
yahut olmuş olanların algılayan bilinç önünde resmigeçit
yapmalarına nesne dünyası deriz.

Oluş-bozuluş kavram çifti, bir kısım varlığın varoluş
niteliklerini ifade etmekte kullanılır. Gerçekte bu, bölüm-
lemeyi, yani kesitlerin dizilişini sanki sadece oluşa ilişkin-
miş gibi düşünmemize yol açar. Oysa oluş halinde olma
yahut oluşun en son sınırına ulaşması ve oradan itibaren
varoluşun hasar görmeye başlaması, örneğin bir fasulyenin
büyümesi, en son sınırına, ulaşabileceği en gelişkin duru-
ma, nihai büyüklüğe ulaştıktan sonra kuruyup çürümesi
ve dağılması: Bu iki durum da varlığın varoluşunun, varlı-
ğın var oluyor oluşunun, varolmuş oluşunun ve ardından
da varolmuş olmaktan kesilip bizatihi varlığın ortadan kal-
kışının kesitler halinde birbirini izlemesinden başka bir
şey değildir. Her ikisi de varoluş selinin iki ayrı güzergâhta
akışıdır. Birbirinden ayrı olması, onların çelişik olduğunu
değil, varlık düzenindeki süreci ve kesintisizliği gösterir.
Dolayısıyla kendi içinde birbirinin devamı olan varoluş ha-
reketi oluş ve yok oluş yönünde olsa da çelişki değil kesin-
tisizliktir. Her ikisi de hem kendi içinde hem de bir arada
düşünülünce, kesitlere ayrılabilir. Varlığın varoluşunun ke-
sitleri, varolmuş olanın kesitleri, varolmuş olanın varlıktan
kesilmesinin kesitleri... Hepsi de dizileniş halindedir.

Zamanın, varlık dünyasının bizatihi kendisini değil va-
roluşsal karakterini özetlediği öne sürülürse, ilk başta bu
yargı sanki varoluş düzeninden alıntı gibi anlaşılır. Oysa
bu özetleme bilince ait bir şey, insan zihninin tasarımıdır.
İnsan kendi dünyasına bu özeti adeta hakikatmiş gibi sun-
muştur. Bu tasarımın iki yönü vardır: İlki, varoluş selinin
zaman şeklinde tasarlanması, ikincisi bu tasarımın nice-

liksel hale getirilmesi. Zaman ölçümleri, örneğin en kuşatıcı zaman ölçümü sistemi olarak takvim, varoluş selinin niceliksel bir haritasıdır. Nasıl çizdiğimiz coğrafi harita ile coğrafyanın varoluş tarzı, coğrafya bakımından herhangi bir anlam ifade etmez, sadece “bilen bilinçler” açısından bir özet anlamına gelirse, takvim de aynı şekilde düşünülmelidir. Bu örnekten yola çıkarak soralım: Niye haritanın varlığı bir problem değil de zamanın varlığı bir problemidir? Çünkü haritanın kendisine, tasarlanmış, küçültülmüş gerçeklikten başka bir gerçeklik tahsis etmiyoruz. Oysa takvimin altındaki tasarıma, yani zaman kurgusuna gerçeklik tahsis ediyor, sonra onun gerçekliğiyle bilfiil yüz yüze gelmeye kalkışıyoruz ama onu ortada bulamıyoruz. O noktada “zamanın doğası” sorusunu soruyoruz.

Takvim dediğimiz araç, güncel kabulde zamanın uzun vadeli sayısallaştırılmasıdır. Takvimde en küçük birim, gündür. İlk başta yapılan işlem, sayısal dizinin ilk hanesini somut bir olguyla ilişkilendirmektir. Örneğin, Hz. İsa’nın doğum günü, yani doğum denilen fiziksel olay başlangıç kabul edilmiş, izleyen günler, aylar ve yıllar birbiri üzerine eklenmiş ve böylece Miladi Takvim diye adlandırılan bir sayısallaştırma sistemi ortaya konmuştur. Artık “1 adet gün”den başlamak üzere her olay, kurulan bu sayısal sistemle ilişki içinde kayda geçirilmektedir. Eğer sayısallaştırılmazsa, farklı olay aralıkları, farklı ardışıklıklarda ve farklı biçimde gerçekleşenler birbiriyle ilişkilendirilemez ve karşılaştırılamaz. Olaylar hep olup biter ve biz de onları sayısal sistemdeki niceliklerle ilişkilendiririz. Sayı dizileri ardışık olarak ve artarak eklenir. Bu sistemde, varoluş süreci gereği, eksilme yoktur. Sayı doğrusu hep ileriye doğru inşa edilir. Takvimde temel ilke de, birbirini izleyen birimlerin her birini büyüyen yöne doğru izlemek ve asla geriye dönmemektir. Zamanın geri gelmeyişi dediğimiz vakıa da, olup biten olay dizilerinin birbirine eklemlenmesi, dolay-

sıyla artan ardışık sayı dizisiyle, büyüyen yönde ilişkilendirilmesidir. Takvim veya takvime dayalı olay akışı, olayların akıp gidişinde, arzu ettiklerimizi sayısal sabitlere bağlayarak bilgi dünyasına mal etmekten başka bir şey değildir. Sonra bunu dilediğimiz gibi kullanabiliriz. Örneğin, sosyal organizasyonlar için, birtakım ritüeller için... Kültür ile zamanın bağlantı noktalarından biri de budur.

Zaman, onun parçası olduğu söylenen saatler, günler, aylar ve yıllar neden “zamansal bir olgu” olarak yakalanamaz? Belki de ortada bilfiil varolan ve yakalanacak olan bir şey yoktur. Ayrıca olayların olmakta oluşu sayısız gerçekleştirmeler dizisidir. Onlar ardı ardına sökün ederler. Onlara hâkim olamayız. Olup bitenler bize sormadan ortaya çıkar ve varoluşunu sergiler. Örneğin şu dağ... Olduğu yerde sabitçe varolmayı sürdürür. Zaman bu dağ için durmuş olmaz. Şayet durmaksızın akan, “kişiselleştirilebilen bir şey olarak zaman” varsa, onun için de, “onun zamanı olarak da zaman” var olmaya ve akmaya devam etmekte demektir. Diğer olaylar da akmaya devam eder. Dağ, diğerleri varoluşsal olarak akarken de aynı varoluşunu sürdürür. Onun akışı, hep aynı biçimli varolmaktır. Organizmaya gelince; bedendeki hücreler durmaksızın işler. Onların akışı, işlemektir. İnsandaki hücre hareketinin durması hayatın durmasıdır. Hayat hiç değişmeden, kendini aralıksız tekrar eden hücre hareketidir. Hücre hareketi bile bu kuşatıcı/toplu varoluş hareketinin dışında değildir.

Varlık dünyasının varoluş niteliği kesintisizliktir. Varlık dünyasında varlığın var olmadığı bir kesit yoktur. Zaten bu dünyayı da varolan varlıklar oluşturmaktadır. Aksi halde, varlığın hep varoluşu mümkün olmazdı. Ayrıca da sonraki kesit öncekine dayanmak, onun devamı olarak varolmak zorunda olduğu için, böyle bir boşluk sonraki kesitte varlığın varolmaması sonucunu doğurmuş olur. Bergson işin bu yönünü görmüştü. Fakat o, bunu akılla kavranamaz bir

şey olarak göstermekle, apaçık ortada olanı örtmüştü. Diğer yandan, varlığı bilen bir bilinç olduğuna göre, bilen-bilinen ikiliği birbirine indirgenemeyen iki kutbu anlatır. Bilenin bilen olmaktan çıkamayıp hep kendisi olarak kalması ve bilinenin yerine geçememesi, varlık dünyasının kendinde gerçekliğine erişilemeyeceği ve dolayısıyla varlığın hep bilince göre varlık olduğu yargısına götürmüştür ki, buna doğal durumu onaylama kolaycılığı demek gerekir. Doğal durum kendisi olmaktan/bilen olmaktan çıkmamak olduğuna göre, varoluş düzeninin “kavrama yetisine göre öyle olduğu” sonucu bunun onaylanmasıdır. Oysa bilen-bilinen ikiliği ontolojik farklılıktır ve bu, doğal varoluş düzeninin kavrama yetisine bağlı olduğu şeklindeki epistemolojik “bağımlılığa” gerekçe olamaz. Bilen bir şeyi bildiğine göre, bilgi içeriği bu bir şeydeki mevcudiyete ilişkin doğru unsurlar içermelidir. Yoksa her şey kurgu olur.

Varlığın varoluşu bitişiklik esasına göre gerçekleşir. Her varolan, kendi varoluş sürecinde kendi varoluş kesitlerinin dizilenişi bakımından sadece kendi kendine bitişiktir. Buna ister modern fizikçiler gibi kuant hareketi diyelim ister biyolojik anlamda hücre çoğalması yahut noktalar arasında yer değiştiren bir hareket veya hareketli nesne, varoluş bitişikçe mevcut oluştur. Hatta varolanın bozulup dağılması da bitişikçe varoluşun maddi unsurlarının bitişikliklerinin değişmesidir. Bir taş durup durmaktadır. Onu balyozla un ufak ettiğimizde bitişiklik sona ermez. Taş, o kütleye sahip o nesne olarak, ilk başta varlığını bitişikçe sürdürmekteydi; parçalandıktan sonra makro bitişiklik sona erse de, bu sefer onun parçaları mikro düzeyde kendilerine bitişik olarak var olmayı sürdürür.

Zaman içinde olma hali, varlığın varoluşunun bizim tarafımızdan okunuş biçimidir. Varlık varolmayı sürdürmektedir; biz onu “zaman içinde” diye okuruz. Oysa yegâne nesnel gerçeklik, var olma durumudur. Tıpkı bir yazı

gibi... Sonra onu okuruz.; ondan anlam çıkarırız. Yani okuduğumuz, daha doğrusu okurken dile getirdiğimiz, metindeki, yazıdaki fikirdir. Bilfiil varolan ise yazının kendisidir. Zaman da, bu yazıdan çıkardığımız anlamdır.

Varlığın zaman içinde var olduğu yargısının somut kanıtı olarak gösterilen varoluş biçimi, öncelik ve sonralık vakıasıdır. Zaman içinde var olan, önce veya sonra varolmakla, hep bir köprü durumundadır. Bir açıdan ayrıymış gibi görünen, örneğin düşüncede ayırdığımız önce ve sonra, varlığın varoluşu ile kesintisizlik kazanmaktadır. Bergson'un "hamle"sini burada varoluşsal açıdan yorumlayıp anlamak uygun olur. Kendi başlarına mevcutmuş gibi duranlar önce ve sonra birbirine bağlı olarak var olurlar. Lakin bu önce ve sonra, an ile birlikte anlam kazanır. "Anların akışı" derken, önce ve sonranın farklı anlar olduğu ifade edilmiş olur. Zaman "an"dan ayrı düşünülemez. An ise bizzat kendi gerçekleşebilirliği içinde mevcuttur.

Zaman tasarımı "varolmuş olma"nın yahut "varolmakta olma"nın sürekliliğinden kaynaklandığına göre, "zamanın durması" demek varoluş selinin durması, varolanların var olmakta oluşlarının sona ermesi demek olur. Zamanın sonu tasarımı da, buna göre, varoluş selinin varolmuş olanları varolmuşluk durumu içinde artık sahneye sürmemesi yahut bu selin, varolmakta olanların varoluş kesitlelerinin dizilenişini mümkün kılmaması anlamına gelir. Bu, yokluk demektir. Varolmuş olanlarla varolmakta olanların yokluğa düşmeleri zamanın olmayışı dolayısıyla değil, varoluşun sona ermesi dolayısıyladır. Çünkü varoluş selinin kesintisizliği zamanın reel varoluşunu garanti edemez, sadece varoluşun bizatihi gerçekliğini garanti eder.

Zamanı, varoluş veya değişim kesitlerinin/dilimlerinin aralıksız gerçeklik kazanması ve bilfiil varoluş alanına aralıksızca çıkması olarak görmek, varolan varlıkların mevcudiyeti ile çelişmez. Fakat bu olup bitmeye sadece değişim

dilimleri denirse, dilimden dilime gerçekleşmede mutlaka bir farklılaşma yaşanması gerektiği ifade edilmiş olur. Direşken olan, ne ise o olarak var olmakta olan bir varlığın varoluşunda hiçbir değişim yaşanmayabilir de! Değişim dilimleri, farklı çizgideki varoluş dilimlerinin kesişmesiyle değişim dilimi halini alır. Örneğin bir suyun akması ve toprağı taşınması. Burada suyun akışı ileriye yönelen bir varoluş çizgisi ise, toprağın taşınması da ayrı bir varoluş çizgisidir. Böylece karşımızda, akan suyla toprağın taşınması olayı gerçekleşir, yani değişim ve bu değişimin kesitlere ayrılabilirliği! Akış ve taşınmanın her milimetresi önceki ve sonraki milimetreden küçük küçük farklılaşır. Hakikatte var olan ise oradaki varoluş dilimleridir. Bu kesişme biçimi, varoluş kesitlerinin belli çizgide dizilenişini kırılmayla sonuçlandırabileceği gibi, önceki dilimle sonraki dilimin kopma yaşanmaksızın eklemlenen bir varoluş kazanmasıyla da sürebilir. Su örneğinden devam edelim... Akan su ve toprağın önüne bent yapılırsa, o dizileniş, suyun akan varoluşu sona erer. Tabii burada sözü edilen kesit veya dilimin, varlığı düşünsel olarak analiz sürecinde, zihinde inşa edilen, varsayılan bir şey olduğunu ifade edelim.

Kendi varoluşumuzu seçkin, biricik ve tüm var olanların merkezinde görebiliriz. Bu dünyaya ben-gözüyle baktığım için, bu gözün yöneldiği her şey onun dışında ve çevresinde kalır. Görme eylemi kendinden başladığı ve dışa yöneldiği, sonra da kendisiyle dıştaki arasında kendilik merkezli bir bağlantı kurduğu için, gören-ben istemese de merkezde yer alır. Bu zorunludur. Kendimi kendimin çevresindeymiş gibi görüp var sayamam, en azından fiziksel varoluş açısından... Hele bütün imkânları, ben'in varoluşunu güzelleştiren mal ya da hizmetleri ayağıma getirtme gücüne sahipsem, merkezdeki gören-ben, her şeyi küçümseyen ve onlar üzerine yükselen üstün ben haline gelir. Bu da psişik merkez oluşumudur. Psişik merkez sahte bir

merkezdir. Ayrıca tüm insani sorunların çıkış noktasını teşkil eder. Oysa fiziksel merkez doğal bir durumdur.

Başka bir açıdan düşünelim: Varoluş selinin bir katresi olarak kendini ve hakiki varoluşunu kavrayan ben, sıradan varoluşunu hüznünlü şekilde algılar, ama başka türden varoluşu olmadığından ve sadece öyle var olduğundan, kendini ben-merkezine yerleştirmesinin anlamsızlığını da kavrar. Bu ben sıradan varoluşu seçkin kılmanın başka yollarını arar. Bu başka yol, hükmedici tarzı değil, farklı ve değişik tarzları ifade eder. Hükmedici ben merkezli var oluş hiç de asıl varoluş değildir. Ben, kendisiyle yeniden buluşup bir yol haritası çizmek zorundadır. Farklı ve değişik tarzın içeriğine o ben kendisi karar verir.

6. Akış ve ritim

Yukarıda sözü edilen, nesnede var olduğu öne sürülen varoluş kesiti veya dilimi yahut bunların dizilenişi bilfiil gerçekleşen bir bölümleniş değil, bilincin bir kurgusudur. Zihin bu nedenle onları adeta “akıp gidiyor” diye düşünür. Gerçekten de bizi kuşatan bu nesne ve olaylar dizisi akmakta mıdır? Akış var mıdır? Akış diye tanımladığımız mevcudiyetin doğası nedir? İşte bu soruların cevabı, bilincin ardışıklık kurgusunda ve olmakta oluşun kesintisizliğinde yatmaktadır.

Zamanın ontolojisi üzerine bildiğimizi düşündüklerimiz hepsini temelde sadece içerik bilgisidir ve akış kavramında toplanmaktadır. Bu kavramın içeriğine gelince; “nesnedeki” ve “bilinçteki” akış olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Ayrıca tek tek akanlar değil, akanların tamamı esastır. Akışın anlamı da, bu tamamın hep birlikteliğine verilen ad ve anlamdır. İşte bu noktada, anlamın zihinde olduğu göz önüne alınınca, bakışımızı iç dünyaya çe-

virme gerekir. Anlam denilen soyut şey, anlam taşıması söz konusu olan şeye bilinçteki kavram/imge haritasında verilen yerdir. Bilinçteki konumlama, izlenimi zihindeki kavram/imge haritasına yerleştirme, “algılama”dır. Algılamakla anlamlandırmış oluruz. Algı imgeleri de akar ve dizilenir. “Her şey akar” diyen Herakleitos, kabaca duyuşal gözlemlerinden yola çıkmış, var olanların hareketi karşısında, onların unsurlarının hiç değişmeksizin ve hep aynı şekilde bir arada bulunmasının imkânsızlığını, varlıkların varoluşlarını hep yeni konumlarda sürdürüyor olmalarını işaret etmiştir. Şunu ise hesaba katmamıştır: Her varlığı içine alan bu değişim selinin mevcudiyeti, varlığı o varlık olmaktan çıkaracak şekilde akmaz. Varlığı o varlık kılan unsurların konumu değişmekle birlikte, söz konusu varlık yine kendisi olarak mevcudiyetini sürdürür. Şu ağaç büyür, değişir, farklılaşır ama hep o ağaçtır.

Zamanın geri gelmeyeceği söylenir. Doğrudur da! Neden? Belirttiğimiz gibi, bir kez gerçekleşen, gerçekleşmişlik kategorisine dâhil olur ve asla gerçekleşmemişlik durumuna dönemez, gerçekleşmemiş haline geri gidemez. Gerçekleşmişlik kategorisinden çıkış yoktur. Gerçekleşen gerçekleşmiştir ve gerçek olmuştur. Gerçek olmak gerçekleşmiş olmaktır. Su yüzüne çıkmış olma durumu bir vakiadır ve su yüzüne çıkan ötekilere eklenir; bu çıkış hareketinin kesitleri önceki kesitlere eklenir. Gerçekleşmişlikler üst üste yığılır. Bu yığılma eksilmeye dönüşmez. Bergson’un “hamle”si yapılmıştır ve o anda ortaya çıkış, önceki hamlelerden sonra yeni bir hamledir. Olmuş olma, olmamış olma halinin ortadan kalkışıdır. Olmamış olma henüz eklenmemiş değildir. Eklenen, kopup ayrılmaz. Sonrakinin eklendiği kesit “önceki” olmak zorundadır. Şöyle de söylenebilir: Eklenen, ekleneceği bir şey önünde duruyorsa eklenebilir. Bu demektir ki, eklenilen eklenilebilir nitelikte olmalı ki, eklenen eklenebilir olsun! Eklemlenme yahut

ekleme imkânı bir dizilenişe işaret eder. Aralıksız dizileniş ise bir seli andırır. Bu nedenle, bu tabloyu anlatmak için varoluş seli kavramı seçildi.

Varoluş selinin yönü sorunu zamanın da yönü sorunudur. Varoluş selinin kesitler halinde dizilenerek aktığı ve böylece topyekûn varoluşun gerçekleştiği ortadadır; bu daha önce ifade edildi. Ancak şunu sormasak olmaz: Akış bir yerden bir yere doğru hareket olduğuna göre, varoluş seli nereden nereye akmaktadır?

Aslında “akış” terimini sabit bir zemin üzerinde hareket olarak değil, topyekûn varolma, varlığa gelme, varlığını sürdürme olarak düşünmek lazımdır; yani bir süreklilik hali! Zira bir suyun akışı örneğinde, suyun yatağı değil su akmakta, bir yerden bir yere giden de su olmaktadır. Burada sözü edilen dizilenme ise tüm varoluşun, örneğin suyun bizzat kendisinin ve aktığı yatağın hep birlikte varolmayı sürdürmesidir. Suyun aktığı yatağın varoluş sürecini de akış olarak nitelendirmemizin nedeni ise, bu yatağın bilinçle temas etmeyi hiç kesmemesidir. Nasıl akışta hep bir değişim dizisi mevcudiyet kazanıyorsa, bilinçle temasta da, hep yeni/diğer kesit mevcudiyet kazanır ve açığa çıkar. İşte bu selin akış yönü, daha önce bilinçle temas etmemiş yeni kesitlerin temas etmeye doğru yönelmeleridir. Yeni temas durumları, olacak olanı, geleceği ifade eder. Bu nedenle akışın yönünün gelecek olduğunu söyler geçeriz. Oysa akışın yönü, henüz varolmamış olanın varolmuş olmasına doğrudur. Varoluş hep olagelmektir, bilinçle buluşmaktır. Varolanlar var olmadan önce henüz bilinçle temas edemez durumdayken, diğer şartların da itmesiyle, bilinçle temas edecek duruma gelirler. Hem bu kesitler, birbirinden ayrı ayrı gerçekleşme tarzları veya varolma durumları değildir. Onlar iç içe, yan yana, bir arada, ayrı ayrı, kısacası varoluş ilişkileri diye tanıdığımız her ilişkiyi bizatihi gerçekleştirerek var olurlar.

Varoluş seli sayısız kanaldan akar ve tüm varolanların anbean mevcut olmalarıyla, anbean varolma anlamına gelen varoluş dilimlerinin dizilenmesiyle her yeri kaplar. Her varoluşun “sel”inin güzergâhı kendi akış çizgisidir. Bu çizgiler birbiriyle kesişebilir, buluşup birleşebilir, sentezlenebilir, ayrışabilir yahut çakışıp çatışabilir. Sözü edilen bu ilişkileniş fiziksel niteliklidir. Örneğin su akarken beraberinde toprağı sürükler, aynı suyun önüne yapılan bent onu durdurur, aynı suda biri yüzmeye başlar vs. Doğa dünyası böyledir. Bu akış beraberinde etkileme gücü taşır. Akış çizgilerinin bu farklı biçimlerdeki karşılaşması doğa dünyasında olup bitenlerin, çeşitliliğin, olayların nedenini oluşturur. Somut varoluş doğa dünyasında gerçekleşen bu tablodur.

İnsan dünyasında olup bitenler ise somut değil soyuttur ve biçimsel olarak bu çizgi çokluğuna benzer. İnsan diğer yeti ve niteliklerine ek olarak bir de irade varlığıdır. Onun eylemlerinde, işin içine irade, tasarım, seçim ve tercih girer. Bu irade yahut seçim, olay dizilerinin karmaşıklaşmasına yol açar. Ama dizileniş aynıdır. Doğal ve insani varoluş süreci, yani varlığın varoluş adımlarıyla bilincin ardışık işleyişi iç içe geçmiş de olabilir. Örneğin bahçedeki güller varoluşunu sürdürürken, insan onlardan bazılarını budayabilir, bazılarının yerini değiştirebilir, bazılarının doğal güzelliğini hayranlıkla temaşa edebilir. Birilerini budarken diğerleri duradurmaya devam ederler. Kişinin güllere ilişkin her bir karar iradesi ardışık tasarımlardan oluşur. Farklı karar ve eylemler sonucu, bu bitkilerin her birinin varoluşu farklı çizgilerde sürer. Karar iradesi de böylece, eşya dünyasında, onların her birinin farklı varoluş kesitleri kazanmasıyla var olmaya devam etmeleri şeklinde ete kemiğe bürünür. Kesitlerin farklı olması bu bitkilerin varoluşsallığını etkilemez. Doğa dünyası kendi içinde kendi kurallarıyla işler. En azından büyük nesneler dünyasında-

ki neden sonuç ilişkileri ve bu dünyanın işleyişi bize bu izlenimi sunar. Buna mekanik evren demek çok da yanlış değildir. İnsanın karar iradesi, bu mekanik evrende, daha ziyade yaşama dünyasını etkileyebilir. Olmakta oluş sürecine iradenin müdahalesi budur. İrade denilen zihinsel güç için de, onun iç yapısında bir dizileniştten söz etmek lazımdır. Tabii nesne dünyasındaki dizilenişle zihin dünyasındaki dizilenişin doğası farklıdır.

Gerçekte, akış ve varoluş vakiasında, varoluş kesitle-
rinin bilincimdeki karşılığı ritmikliktir. Ama ritmikliğin
kendinde bir şey, kendinde bir mevcudiyet olduğu söylene-
mez. O, varoluş seli kesitlerinin doğası gereği bütünleşip
dizilenişle varlığını sürdürür. Ritmi ve ritmikliği bilinç
tasarlar ve bu da bilincin veya olup bitenin varoluşuna ay-
kırı düşmez. Bir varlık, kendi doğasına aykırı olmayan her
tasarımı kabul eder. Bir arazinin dikdörtgeni de kareyi de
kabul etmesi gibi... Tam da bu noktada, yani varoluş seli-
nin ritmik ve kesitli aktığı, varolanları var kıldığı müddet
zarfında, teolojinin en büyük problemi, Tanrı'nın varlığıyla
zamanın ilişkisi sorunu karşımıza çıkar. Önceki kısımlarda
çeşitli kereler ele aldığımız bu sorunu hatırlayalım: Ritmik
akış gerçekleştiği esnada Tanrı da varlığını sürdürmekte-
dir. Benim penceremden bakınca varoluş selinin aktığını
gördüğüm anda ve süreçte Tanrı'nın da varolduğuna ve
varlığını sürdürdüğüne inanmaktayım. Böylece Tanrı da
“zamansal” olmuş olmaktadır. Ancak benim varoluşum
varoluş seline bağlı, Tanrı'nın varoluşu ise değildir. Tanrı
kendisi bakımından ritmik akan varoluş selinin akışıyla va-
rolan bir varlık olamaz. Dolayısıyla onun varoluşu açısın-
dan, tıpkı bir adımı bir “an”da atan insanın o varoluş kesiti
ve olgusuna bakışı gibi, her şey onun için bir anda olur. Ke-
sitlerin dizilenişini, tıpkı karıncanın önünde uzanan deva-
sa ölçekteki mesafe olarak bin metrenin karınca tarafından
algılanışını ve onun bu mesafeyi kat edişini düşününce,

kesitlerin ve dizilenişin kimin için geçerli olduğu ortaya çıkar. İnsan için her şey bir anda olup bitmez; gerçekleşme hali ardışıklıklar dizisi şeklinde cereyan eder. Lakin buna rağmen, anların dizilenişi ile oluşan ve akan “zaman” diye bir mevcudiyet varsa, Tanrı’nın onunla bağlantısı sorusu yine ortaya çıkar. Elbette insan penceresinden bakınca düşünülen bir bağlantıdan söz ediyoruz. Bağımsız tözsel bir kimliğe sahip bir zaman mevcudiyetinin kabulü, Tanrı-zaman ilişkisi sorununu işte bu nedenle kaçınılmaz olarak davet eder. Sorunun çözümü, bilfiil varolan bir zamanın kabulünü gözden geçirmekten geçer.

Varlığın bilfiil kendinde varoluşunda gerçekten de alışlagelen ritim var mıdır?

Kendinde varoluşta bir ritim varsa, bu, varlığın içinde olmalıdır. Bir de bilinen veya düzenli olaylardan okuduğumuz “dış ritim”den söz edilebilir. İçteki ritim mi belirleyicidir, dıştaki ritim mi? Şayet varlık kendi yapısı ve gerçekleşmesinde gözlenebilen bir iç ritme sahip değilse -ki bunu varlık nasıl bildirecektir, varlığın varoluşuna adeta kulağımızı dayayarak duyabilir miyiz, ayrı bir sorun-, hep var olduğu gibi var olmayı sürdürüyorsa, onun varoluşu ritmikliğin dışında sayılamaz. Onda var olduğunu iddia ettiğimiz ritim zihninin kendi içinde oluşturduğu duygu eşliğinde algılanır. Bilincin ritim oluşturmaması -ki bu, içten sayma şeklinde olabileceği gibi bilincin kendi içine dönerek kendi içeriklerinin şu veya bu aralıkta kendi içinde akışını/tasarım sırasını belirlemesi de olabilir-, bilincin, varlığın salt kendine özgü ve kendine göre varoluşuna, başkasına göre ve varolanın kendisinin de onaylayacağı bir ölçüt yerleştirmesidir. Bu, bilincin kendini ötekilerle birleştirip buluşturmasıdır da! Söz konusu ritim iç algıyla bilinir, algılanan şey dışa vurulabilir ve ete kemiğe bürünebilir. Bilincin oluşturduğu ritim, Aristoteles’in “ruhtaki hareket” dediği şeye denk bir iç durum olarak değerlendirilebilir.

Tanık olduğumuz doğa dünyasında, sayısız olay dizisi neden-sonuç ilişkileriyle kendi ritminde akıp gitmektedir. Doğa, varolan, olgu yahut olayların ritmik olarak gerçekleşmesidir. Ancak oradaki gibi katı nedensellik ilkesine göre işlemeyen insan iradesi kendi yapısal özelliğine göre varolmaya, insan kendi eylemlerini zihnindeki kurgulara ve kararlara göre tasarlayıp gerçekleştirmeye devam eder. İnsan bunu yaparken, sayısız imkândan birini seçip ona zihinsel bir mevcudiyet veriyor demektir. Bazen sözü edilen olaylar dizisiyle insanın seçimlik varoluşu kesişir, birleşip buluşur yahut çatışır. Çatışma, birinin yerini diğerinin alması ve diğerinin varlıktan kesilmesiyle sonuçlanabilir. Varlıktan kesilen kaybetmiş demektir. Olaylar dizisiyle insanın seçimlik varoluşunun çatışmasında, insan varlıktan kesilir ve kaybeder. Ölüm, insanın olaylar dizisiyle yolunun çatışması ve varolma durumunu kaybetmesidir. Doğrudan insan yaşamını etkileyen bu olaylar dizisinin etkisi insan tarafından -dini terimlerle tanımlanmak istenirse- “kader” diye adlandırılır. Aslında iki yönlü bir görünüm vardır: İlki, olup biten ve sonuçlanan olaya kader denmesi... Gerçekte sonuçlanma ve orada durup kalma yoktur. Eklemlenme ve oluş devam eder. O olay dizisi insanın varoluşunu doğrudan etkilediğinde bu dizinin “son” olduğunu varsayarız ve onu kader olarak görürüz. İkincisi ise, sondan bakınca olup bitmiş bu noktaya, yani aynı şeye kader deriz. Başka açıdan görünüm ise şudur: O an, bir kesişme, çatışma, örtüşme, sarsılma ve etkilenme “an”ıdır.

Eşyanın ve olayların mevcudiyet kazanması yahut mevcudiyetlerini sürdürmesi sürecinde, ritim denilen ve nesnel bir şeymiş gibi düşündüğümüz eşit mesafeli ardışıklık, nesne türü varolanların tümünde bilfiil var olan bir şey değildir. Varolanlar biteviye varolmaya devam eder. Oluş ve süreç içeren olayların bir kısmında ritmin mevcudiyetini gözlemlediğimizi düşünürüz. Güneş hep aynı sürelerde

doğar ve batar. Fakat bu düzenlilik, güneşin varoluşu vakıasının doğası ve asıl nedeni değildir. O, dünyadaki bir “görünüm”dür. Sabitçe duran bir nesnede ise böyle düzenli ardışıklıklara rastlanmaz. Ancak bilincimizdeki düzenli ardışıklığa aykırı bir varoluş da görülmez. O halde ritmin bilinç eseri olması söz konusudur. Eşya ve varoluş da, bilincin onlara yerleştirdiği yahut onlarda okuduğu bu “ilke”ye karşıt değildir. Bilincin inşa ettiği ritim doğrudan eşyanın varoluşsal doğasına ait bir şey olmasa da, eşyanın ve eşya dünyası olaylarının doğası ritim kurgusu ile çelişmez. Zaten ritim duygusu duygu olmak bakımından eşyanın varoluşuna müdahale de değildir. Eşyalar saymaya uygundur ve saymak öznenin eylemidir. Sonuçta “x kadar nesne var” demekle sadece onları algılarıma ve tasarımlarıma sığdırmış olmaktayım. Ritim için de aynı şey geçerlidir. Eşya böylece bana, bilme yetime epistemolojik anlamda boyun eğmektedir.

Ritmiklikle kesitlenebilirlik, yani kesitlere ayrılabilirlik aynı anlama gelir. Nesne dünyası bize ritmikliği sunduğu yahut bizim kurgumuz olan ritimle çelişmediği için, ritmikliğin bilfiil varolandaki karşılığı eşdeğer kesitli varoluş durumudur. Bu tasarım da eşya dünyasıyla çelişmez. Ayrıca belirtildiği gibi makro düzeyde bir ritmiklik, gece ile gündüzün düzenli değişimi ve bunun tekrarı ritmiklik olgusunun nesne dünyasında var olduğunu düşündürür. Her şey ritmikliği varoluşsal olarak kendinde taşımaz. Diğer yandan, nesne dünyası sayısız unsurun ahenkli varoluşuyla mevcudiyetini sürdürmektedir. Buna dayanarak bu dünyanın “düzen” içinde var olduğu sonucunu çıkarırız. Duyularımız da buna tanıklık eder. Bu düzenin tek biçimli, sabit işleyiş anlamına gelen yasalardan kaynaklandığı da kabul edilir. Ritmiklik başlangıç ve bitişini kendimin belirlediği eşit aralıklılıktır. Varolanı yahut olguyu dilediğim aralıklara bölebilir veya dilediğim aralıklardan oluşturabilirim.

Bunu sanki eşya üzerinde yapmışım gibi düşünebilirim. İster mikro düzeyde ister makro düzeyde kesitlere ayırma söz konusu olsun, hepsi neredeyse tamamen bana bağlıdır. Nesne dünyasında ise, var olmakta olanlar kesintisizce ve benim zihinsel eylemime bağlı olmaksızın ve ondan etkilenmeksizin mevcudiyetlerini sürdürmektedir. Hemen ilave edelim; makro ölçekli ve düzenli tekrarlanan dünya olayları -güneşin doğup batışı gibi- sadece olaylardır, onları ritmik diye adlandıran, yine bilinçtir. Bu adlandırma ve algılama olmasaydı, o makro olaydan sembolik sonuçlara, örneğin ay-yıl gibi zamansal bölümlemelere ulaşılamazdı.

Ritmikliğin en açık biçimde kendini gösterdiği olgu müziktir. Hatta dilde de ritmik işleyiş görülür. Fakat müzikte kesin ve apaçık ritmiklik vardır. Müziğin ahengi bu ritmikliğe bağlı bir uyumluluktur. Onu gürültüden ayıran da bu ritimdir. Müzik bağlamında düşününce, zaman algısı ile ritim duygusu arasında kopmaz bir bağ olduğu sonucuna varılır. Müzik hoş ve hoşnut edici melodi olması yanında, bu yönüyle, zamanın ses verişi gibi durur. Bir şarkı dinlemek önce melodiyi, sonra ritmi ve ritimde kendini sunduğu düşünülen zamanı duymaktır. Sesler ardışık kesitler halinde dizilenir. O esnada küçük dilimler/kısa aralıklı noktalar akar gider. Bu demektir ki, o esnada varlık da var olmaktadır. Varlığın varoluşu sessiz bir müziktir. Aslında algılanır nitelikli ritim eşliğinde algıladığımız şey varoluşun tınısıdır. Onu adeta zamanın ses vermesi gibi görürüz.

Evrende, varlığın varoluşunda ritmikliğin mevcut olduğu yargısı, varlığın ve evrenin varoluşunun ritme bağlı olduğu, varlığın adeta atan nabız gibi düzenli aralıklarla varoluş kazandığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Evrenin mevcudiyeti, varlığı ritme bağlı olmayan, ama “tasarlanan ritim”e -eşit aralıklı noktalama düzenine benzer zihinsel işaretlemeye- aykırı düşmeyen bir varoluş selinden başka bir şey değildir. Büyük dünya olayları uzun aralıklı ritmik-

lik sergiler. Belirtildiği gibi, güneş hareketi, doğası gereği ritim ve ritmiklik içermez. Ama aynı hareket benim icat ve icra ettiğim şekildeki ritme uygundur. Ben ritmi, onun “hep aynı” hareketine uygun olarak icat etsem de, var olan, kendi mevcudiyet temelleri içinde var olmayı sürdürmektedir. Benim icat ettiğim ritim, eşit aralıklı, ardışık ve ölçülebilen hareketler dizisidir. Devasa aralıklı olup bitmeler olarak evrenin ritmi, benim icat ve icra ettiğim ritim gibi, vuruş noktaları bakımından “ritmik olup bitme” olarak algılanamaz. Ama zihinde makro ölçekli ritmiklik olarak tasarlanır. Bu ritmin bizatihi kendisinin algısı, algı sınırlarının dışında kalır. Her şeyin yerli yerinde olması, düzen ve süreklilik; aslında ritmiklik algısının altında yatan nesnel durum budur.

Varoluş kesitlerinin ritmik akışının her kademesi, birbiriyle ilişkili akış durumlarında aynı hızda akmaz. Pekâlâ dıştaki akış hızlanınca içteki de aynı şekilde hızlanmaya bilir. Her varlığın varoluş kesitleri dizilenişi, kendi doğrultusunda akar ve diğerine mutlak bağımlı değildir. Örneğin saatte 200 km. hızla giden bir otomobilin içindeki sürücünün kan dolaşımı onun fiziksel şartlardan etkilenmesinin dışında, otomobilin hızına bağlı olarak değişmez. Bu örnekte iki ayrı güzergâhtaki akıştan söz edilmektedir. Akış güzergâhlarının etkileşmesi, varoluş kesitlerinin doğal etkileşim durumunu aşmaz. Örneğin heyecan gibi, fiziksel etki gibi, dünyanın dönüşü ile içindekilerin biyolojik ritminin ilişkisizliği gibi...

Ritmiklik kurgusu ve varsayımı açısından bakınca, geçip giden varoluş ritimlerinin açıklığına zaman, somut ve yerleşik varoluş dilimlerinin açıklığına da mekân demek daha uygun. Ritmin asıl tesis edildiği yer ise bilinçtir. Varlığın kendisi, hele cansız nesneler dünyası bilfiil var olduğunu öne sürebileceğimiz bir ritim mevcudiyetinden uzaktır. Cansız varlık, mevcudiyetini ortadan kaldıran bir

etken olmadığında, biteviye var olur. Cansız varlığın kesintisiz mevcudiyetini adeta ritimle ölçeriz. Kendi sınırları içinde varolan varlığın diğer varlıklarla arasındaki açıklık “mekân”ı oluşturur. Çünkü varolanın tamamı ve tüm varlıklar “aynı yerde” değildir.

Bazı olgular doğası gereği ritmiktir. Örneğin kalp atışı, müzik icrası! Bunların varoluş tarzı eşit aralıklı etki/hareket gerçekleştirmelerine bağlıdır. Bazı olgular ise, varoluşsal olarak ritmik bir uyarım sunmasalar da, ritmiklik kıstasına uygundur. Bunlar ilk bakışta aynıymış gibi görünse de gerçekte birbirinden farklıdır. Doğası gereği ritmik olanlarda, düzenli ardışık gerçekleşme olmazsa, o şey var olamaz. Ritmiklik kıstasına uygun olanlarda ise onun varoluşu eşit aralıklı bilfiil gerçekleşmeye bağlı değildir. Bu tür olgu veya varolanlar, aralıksız ve kesintisiz oluşla var olur ve bu kesintisizliğin eşit aralıklı ardışıklık içermesi gerekmez. Örneğin bitkinin büyümesi, güneşin batıya ilerleyişi... Süreç içinde olup biten bu olguları bilinç, kendi ihdas ettiği ve ölçme vasıtası olarak kullandığı ritim tasarımıyla, zihinsel olarak kesitlere ayırır. Ritmin algısı bu yönüyle iki türdür: Biri, doğrudan olup bitenin kendisindeki ritmik/eşit aralıklı hareket, diğeri olup bitenin kesintisizliğine bilincin kendi ihdas ettiği ritim/eşit aralıklılık tasarımını ekleyerek ikisini beraber algılaması. Bu algılama reel olarak ayrıştırma değil, zihindeki bir ontik çözümleme anlamına gelir. Eşyayı ve olayları böyle kavrarız. Yani belirtildiği gibi, ritim tasarımı bilince ait bir tasarım olmakla birlikte, eşyanın doğasına aykırı yahut onu hiç hesaba katmadan tasarlanıp eşyaya yapıştırılmış, eşyada karşılığı olmayan etiket gibi bir şey değildir. Diğer yandan, bilfiil ritmik esas üzere işleyen fiziksel ve biyolojik gerçekliklerin mevcudiyeti, döngüler de bir vakıadır. “Bu döngülerin bazıları günlük, yıllıktır. Dolayısıyla aynı anda çalışan birkaç farklı saat olmalıdır. Bunların bazılarını iyi anlamış olsak da bazılarını o kadar

iyi bilmiyoruz. İçlerinden en iyi bildiğimiz, gündüz uyanık gece uyumamızı sağlayan, günlük biyolojik faaliyetlerimizi düzenleyen “sirkadiyen ritim” (günlük ritim)’dir.”⁴ Buna göre, kalbimizin atışlarını, nefes alışımızı, sindirimimizi düzenleyen biyolojik saatlerin var olduğu öne sürülür. Elbette bu tez biyolojik varlık dünyası için geçerlidir. Ya biyolojik olmayan evren ve varlıklar!

Evrensel varoluş düzeni nasıl işlemektedir?

Eşya kendi karakteristiğince var olmayı sürdürmekte ve bu süreçte önceki hal ile onu takip eden hal arasında bir kopukluk, açıklanması imkânsız bir sıçrama olmamaktadır. Kendinde varolan bir nesne -örneğin şuradaki taş- hep aynı biçimde var olmayı sürdürmekte, hareketli ve değişen süreç içinde var olan bir şey hep aynı karakteristikle mevcut olmaya devam etmekte, örneğin bir bitki büyümektedir. Organik harekette, önceki kesitlerle -ister hücre düzeyinde ister gözlenebilir boyutları içinde- sonraki kesitler birbirinin devamı olmaktadır. Birbirinden ayrı varoluş süreçleriyle varolan nesnelerin birbiriyle ilişkisi de aynı biçimli vuku bulmakta, bunun adına neden ve sonuç ilişkisi denmektedir. Ritim tasarımı buradan geliştirilmektedir. Dolayısıyla zaman tasarımının asıl kaynağı burası gibi görünüyor. Çok küçük kesitlere ya da çok kısa aralıklara indirgenebilecek olan ritmiklik, daha büyük boyutlu olup bitmeler düzeyinde mihenk taşı kabul edilmiş ve böylece zaman sistemi tasarlanmış olur. “Tasarım olarak zaman”ın gerçekten nesne gibi bir varoluşa sahip olduğu, bu nedenle kabul edilmiş olabilir. Zamanın aktığı düşüncesi, aslında ritmikliğin her kesitinin birbirini izlemesi vakıasıdır. Bu tablo bir düzen göstergesi olarak görülür. Tabii, düzen derken büyük nesnelerin kendi yollarında gidişini, kendi gerçekleştirmelerini gerçekleştirmesini kastetmiyoruz.

⁴ Adam Hart-Davis, *Zaman Kitabı*, Çev. Cem Duran, NTV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 90.

Bu, sadece düzenin gözlenen ve düşünülen boyutlarını ifade ediyor. Düzen, ardışıklığın, kesitlerin dizilenişinin hep aynı gerçekleşmesidir. Ardı ardına dizilenenler anlık kesitler olabileceği gibi, daha geniş aralıklı olup bitmeler de olabilir. Buna evrensel ritmiklik demek uygundur. Bunun asıl kaynağı, topyekûn düzenin, yani kesitlerin dizilenişinin her yerde hep aynı biçimde gerçekleşmesi vakıasıdır. Olmuş olanlardaki düzen, onların hep aynı biçimli olarak varlığını sürdürüyor olması; olmakta/oluyor olanlardaki düzen ise olmakta/oluyor olanın kendi varoluş yolu üzerinde hep aynı biçimde olmakta olmayı sürdürmesidir. Aynı biçimli varoluşun zihindeki yansıması ritmin eşyada olduğu düşüncesine yol açmıştır. Hakkında karar verilen, eşya veya olaylardır. Onların “bize göre” varoluşunu “kendilerindeymiş gibi” okumak ise tanıklık edilen var olanın gerçekliğini isteme arzusuna dayanır.

Oluşu yahut varoluşu ne hakla, hangi gerekçeyle ve niçin kesitlere ayırdığımız sorulabilir. Büyük olay aralıkları ritmiklik, yani düzenli ve eşit aralıklı geçiş olarak algılanır. Kesitlere gelince; hepsi, yani kesit, olası bir şey veya olayın doğasında var olan ontolojik bir şey değildir. Ritmiklik ve kesit, eşya dünyasının varoluşsal karakterine aykırı da değildir. Bunu daha önce ifade ettik. Varolana ilişkin olarak, zihinde yapısal bir çözümleme yapmaya herhangi bir engel olmadığı gibi, böyle bir çözümleme yapılamayacağına ve yapılmaması gerektiğine dair herhangi bir yargı veya gerekçe de yoktur. Zihinde bir çözümleme yapmak mümkündür ve yapılabilir. Herhangi bir olay, kendi unsurlarının doğal bağlantısıyla, yapısal bütünlüğü içinde gerçekleşir. Kesitlere ayırma, belirtildiği gibi, bilince özgü, ama eşyaya da upuygun bir varoluş süreci anlamına gelir. Zaman tasarımının dıştaki kaynağı, ritmikliğe direnmeyen olay düzendir ve bu tasarımın inşa edicisi de bilinçtir. Buna göre, zamanı ihdas eden de bilinç demektir. Bu olsa bile, zama-

nın iç yapısındaki ritmiklik, eşit aralıklı birimlerin bilinçle ardışık olarak temas etmesi, yani bilincin temas kesitlerinin arka arkaya dizilmesi, bilfiil olan bir gerçekliktir. Bilinç bir anda sadece bir şeyle temas edebilir. O “bir şey” yerini ardışık olarak ötekine bırakır. Bu da, oluş kesitlerinin arka arkaya gelişidir. Dış dünyada, her olay için duyuşsal algıyla kayda geçirilecek türde bir ritim söz konusu olmayabilir. Elbette ritmik olarak gerçekleşen olaylar da vardır. Ama aktif ve sürekli ritmin kaynağı bilinçtir. Bilincin işleyişinde, yani onun kendi içeriğiyle veya dıştaki nesneyle ardı ardına temas edişinde ritmiklik içkindir. Arka arkaya geliş de zaten ritmikliktir. Ben bu tasarımı dış dünyaya adeta yapıştırdığımda, onları zihinsel olarak dönüştürmüş olurum. Olup bitenlere bilfiil müdahale etmem. Onlar da benim onlara giydirdiğim bu form ile çelişmez.

Varoluş kesitlerini dizilemek, kendi elimizde olup kendimize ait ve kendimize özgü olanlar haricinde, bize bağlı değildir. Her var olanın varoluş seli kendi dizileniş çizgisinde akar ve akışların yolları kesişebilir yahut örtüşebilir. Bu takdirde varoluş seli yeni bir var olanın varoluş çizgisine dönüşür. Kendi bedenimizin varoluş sürekliliği bile bizim inşamız değildir. Bizim elimizde olan ise sadece bilincimizdir.

Evrendeki, doğadaki tüm olaylar tek sıra halinde dizilselerdi -ki bu, kuşatıcı/bütünlüklü bir varoluş olarak evrenin varoluşuna aykırıdır- evren olmazdı. Çünkü evren sayısız olup bitenin, olmuş olanlarla olmakta olanların toplamıdır. Bu olup bitenlerin arka arkaya geliş yahut yan yana bulunuş anlamında, her yönde akışı ve sayısız mesafesi vardır. Olup bitenlerin adeta dilimlenebilircesine varoluşu ve bu dilimlerin birbirini izlemesi, yani kesit akışı zaten değişimdir yahut değişimi oluşturan da odur. Diğer yandan, tüm değişimlerin duyuşsal yoldan gözlenebilir nitelikte olması da gerekmez. Belirtildiği gibi, dizilenme ve

akış eşya dünyası dışında, bilinçte de vuku bulur. Hatta bilinç, imgelerin akışıyla mevcudiyet kazanır. Her bilinç akan bir bilinçtir. Salt sabitlik durumunda bilinçteki idelerin dizilenerek akışı devam etmektedir. Dış dünya sabitse şu söylenebilir: Dış dünyadaki olaylar sadece bilincin akışına eşlik etmemiş demektir.

Olay veya varoluş selinin kendi çizgisinde akışı bir bütünlük halindedir. Arada, değişim-dönüşümlerden aldığımız izlenime benzer şekilde bir kesiklik veya eklenti yoktur. Bir duruş noktasından öyle görünse de, olayın kendisi bakımından bütünlüklü varoluş hareketi gerçekleşir, bir varoluş seli akar. Örneğin gece-gündüz, mevsimler, varlığın hep var olarak dünyayı doldurması! Gerçi, dünya diye ayrı bir alanın var olması ve onu dolduran varlıkların mevcudiyeti, yani varlıkların dünyanın mevcudiyetinden ayrı olarak varolmaları ve bir de onun içini doldurmaları söz konusu değildir. Dünya zaten varlıklarca doldurularak dünya olur, dünya varlıkça dolu olması bakımından dünyadır. Dünya doğası gereği doludur. Doldurulmuşluk dünyanın varoluşunun ikincil bir özelliği değildir. Dolaşısıyla varoluş selinin görüntüleri sürekli, geçici, kesintili veya kesintisiz olabilir. Bir bitki büyür, durup sabit kalır ve çürür. Yani varoluş kesitleri daha az dizilenebileceği gibi, bizim tanıklık edemeyeceğimiz kadar çok da dizilenebilir. Ama sonuçta hepsi, aynı hareketin, varoluş selinin küçük çizgileri gibidir. Varoluş seli hep akar. Kesitler hep dizilir. Bir kesinti gerçekleşirse, bu selin akışında bir durma olursa, bu kesinti belki o varlığın varoluşunun sona ermesi olabilir. Orada var olma olarak akan sel ortadan kalkar ama başka güzergâhlarda akmaya devam eder.

Bir şeyin parçalanabilirliği, onun özü itibarıyla parçalardan meydana gelmiş olması değildir. Doğası gereği parçaların bütünlüğünden oluşmayan, parçalama yoluyla varoluş biçimi değiştirilebilen nesneler de mevcuttur. Par-

çalanabilen şey, yapılıp bozulan bir bütünlüktür. Yapma/yapay bütünlükler bile parçaları ayrı ayrı imal edilip sonra birleştirilerek varlık kazandırılan varoluşlar olması bakımından, toplu varoluş hareketinin başka bir çizgisini ifade ederler. Onlar ilk başta bütünlük değil müstakil parçalar olarak adeta varoluş selinin akış güzergâhını oluşturur. Böyle bir mevcudiyetin parçalara ayrılması, ona ödünç verilen bütünlüğün, onun bütünlüklü varoluşunun geri alınması, yani daha geniş ölçekli akışın parça akışlara ayrılmasıdır. Doğası gereği kendisi olan ve bütünlüklü olarak var olan varlığın varoluşu ise parçaların bir araya getirilişine dayanmaz. O, kendinde ve kendisi bakımından bütündür. Lakin o, daha küçük bütünlüklere indirilebilir. Bütün bunlarda, varoluş seli onlara özgü biçimde, onları o şekilde var kılacak biçimde akıyor demektir. Varoluş selinin akan kesitlerinin her biri aktığı çizgiyi bir akış noktasına kadar bütünlüklü kılar. Bu demektir ki, varlık varoluşunu devam ettirmektedir. O noktadan geriye bakınca, varoluş selinin bütünlüklü yapıda olduğu gözlemlenir veya bu sonuca ulaşılır. Parçalanabilirlik iki türlü düşünülmelidir: İlki, doğası gereği kendisi olan bir varoluş selinin var kıldığı bütünlüklü bir yapının parçalara ayrılması ve bu yeni formda akmayı sürdürmesi; ikincisi doğası gereği bütünlüklü olmayan bir şeyin bir fail tarafından parçalarının bir araya getirilmesiyle bütünlük kazandırılmasının ardından bu bütünlüğün onun elinden alınması... Bir suyu damlalara ayırtırmak, bir motoru parçalarına ayırmak gibi. Her biri, varoluş selinin akış biçimleridir. Her biri bu yolla ve bu biçimde varolmaya devam eder.

Var olanın teorik veya pratik olarak parçalara ayrılması yanında, varoluş kesitleri de kendi içinde daha küçük parçalarına ayrılabilir. Bu kesitler kendi içinde ana aralıklar da oluşturur. Süreklilik temelde varlığını sürdürürken, ikincil nitelik olarak bir başlangıç ve bitiş gerçekleşir. Ayağımı

kaldırır ve bir adım atarım. Adımın tamamlanması sürecinde, hareket, sayısız kesite bölünebilir. Bu kesitler ayağın yerden kaldırılışından daha ilerideki bir mesafede tekrar yere basmasına kadar, dizilenmiş ve adeta birleşip bütünlüşmüşlerdir. Bu dizilenmiş durumun bütünlüğünü “olay” diye niteleriz. Taşı boşluğa bırakırım; bu başlangıçtır, yere düşer, bu eylemin tamamlanmasıdır. Olay bütünlük kazanmış ve sona ermiştir. Gerçekte bu başlangıç ve bitişler sayısız kesitten oluşur. O dizilmiş kesitler olup bitenin bizim için anlamlı olmasına neden olur. Ardı ardına gelişlerin gözlemlenebilen gerçekleşme yahut akış noktaları makro kesitler, onların arasını dolduran kesitler de mikro kesitlerdir. Bir taşın hep öyle varolmaya devam etmesi, güneşin doğuşu ve batışı makro kesit, aradaki süreci oluşturan varoluş anları/dilimleri mikro kesittir.

Varoluş bitişik kesitlerin dizilenmesiyle bütünlük halinde gerçeklik kazanmaktır. Olaylar kesitler halinde gerçekleşir. Varolmuş ve varolmakta olanın formel doğası, gerçekleşme adımlarının veya her andaki gerçekleşme kesitinin varolanı oluşturması, diziselliktir. Olayların veya varoluşların gerçekleşme kesitleri rastlaşıp örtüşebilir. Hepsinin bir arada mevcudiyeti olay örgüsünü oluşturur. Olay kesitleri iç içe de gerçekleşir. Otobüs arka arkaya kesitler halinde yolu kat ederken, o kesitler önüme serildiği sırada bundan ayrı olarak kalbim çarpmaya, hücrelerim reaksiyon göstermeye devam eder. Yolu kat etme esnasında yaya yürümekte, yine o esnada rüzgâr esmekte, emekli parktaki bankta oturmakta, zemin olarak yol ise hep aynı şekilde varolmaya devam etmektedir. Evrenin tamamı işte böyle olay veya oluş dizilerinden, olmakta olanın yahut olmuş olanın mevcut olma durumunu sürdürdüğü sayısız kesitler dizisinden oluşur. Evrenin tamamında dizilenen kesitlerin toplamı, “toplam varoluş”u meydana getirir.

Dizileniş, kopuk parçacıkların yapay olarak birleşmesi değildir. Olayın bizatihi olması, başlangıcıyla, aşamaları ve bitişiyle, bir bütündür. Burada kastedilen dizileniş, olayın zihinde ayrıştırılmasıdır. Elbette büyük ölçekli kesitler de var ki, onların makro olaylar olduğunu daha önce ifade ettik. Makro olaylarda, örneğin güneşin doğuşu ve batışında kesitlere ayrılış, daha çok nesne dünyasında varmış gibi görünmektedir. Gerçekte bunu onaylayan da yine zihindir. Elbette burada, zaman tasarımının temelindeki ide, kesitleme ve dizileme gibi görünmektedir ki, bunların diziliş kuralının olup olmadığını sormak lazımdır. Örneğin, matematikte bir dizi kuralı, dizinin bizatihi mevcudiyetinin dışındadır ve oradan diziyi kontrol ediyormuş gibi görünür. Matematiksel dizide, kurala bağlı olarak yepyeni bir şey inşa edilmektedir. Oysa olup bitmiş veya olup bitmekte olanın algılanmasında yeni bir inşa yoktur; sadece onların zihinde yapısal analize tabi tutulması söz konusudur. Kesit ya da kesitlerin dizilenişi denince, dizilenen kesitlerin başı ve sonu ile diğer kesitlerle temas yönü, ardından diğer/bitişik kesitin iç yapı boyutları sorunu ortaya çıkar. Bir harekette, kat edilen kesitlerin boyutu ve kesitler arası ilişki sorusu da sorulur. Bizim olduğunu var saydığımız kesit, varlığın, bilfiil dilimlenerek ardışık şekilde ileriye uzatıldığı bir varoluş durumunu ve reel/bilfiil varolanı değil, ona ilişkin tasarımlarımızı anlatmaktadır. Tekrar hatırlayalım: Kesitlere bölme veya dizileniş, varolmuş ve varolmakta olanın veya olup bitenin reel olarak kesitlere ayrılması ve bilfiil bölünüp parçalanması olarak anlaşılmamalı; bu adlandırma, zihinde onlara ilişkin yapılan bir işlem olarak görülmelidir. Bölümleme yahut kesitlere ayırma işlemini, bizzat varolan üzerinde gerçekleştirilen bir etkinlik olarak da sergileyebiliriz. O takdirde bu etkinlik, var olanın varoluşunu değiştirmek demek olur. Belirtildiği gibi, zihinde kesitlere ayırma ve kesitleri ardışık ve bitişik olarak dizme

işleminde, varolanın varoluşuna müdahale söz konusu değildir. Yine belirtildiği gibi, doğası gereği bölümlemeye uygun olan varolan, zihinde yapılan bu işlemi de kabul eder. Daha doğrusu varolana bu zihinsel işlem de aykırı düşmez. Varlık dünyasındaki büyüklük-küçüklük, parça-bütün ilişkileri bunun asıl zeminini teşkil eder. Temele yerleştirilen bu kabulde, varlığın bütünlüklü varoluşuna bilfiil müdahale değil, varoluş vakıası üzerine bir tasarım söz konusudur. Diğer yandan bu tasarım keyfi bir kurgu da değildir. Zihinde tasarlanan bu işlemin, olup bitenlerin bazıları üzerinde bilfiil uygulanması mümkündür.

Bir olguyu, varlığı yahut olayı doğru tanımlamak, onun hangi oluş kesitinde olduğunu belirlemektir. Özellikle farklı olay yahut olgular veya makro ölçekli değişim dönüşümler tanımlamada esas alınacak oluş kesitlerini ifade eder. Lakin burada, kesiti zaman tasarımının temeli veya birimi olarak görünce, onun bilincin ihraç ettiği bir kavram olduğunu kabul etmek lazım gelir. O takdirde de, kesitin, olayın/varolanın kendinde olup olmadığını, bilincin bu kesitlere ayırmayı, olaya/varolana ilişkin bütünlük algısını iptal ederek mi, olup bitenin aşamalarını birbirinden kopartarak mı yaptığı sorusu öne çıkar. Bilinç bu kesitlere ayırma işlemini hiç de aşamaları birbirinden kopartarak yapmaz. O, olguya ilişkin bütünlük tasarımını devam ettirir.

Varoluş kesitlerinin -ki bu kesitler varoluşu var kılmaz, varoluş ortada dolaşır ve biz onu çözümlerken “kesitler halinde” deriz- dizilenişi zamanı oluşturmaz; varlığın varoluşunu oluşturur. Bu dizileniş varlığı var kılar. Bu varoluşlardan bazıları düzenlidir, şaşmaz düzenliliktedir. Buradan da “zaman tasarımı” doğar. Zamanın kendisi olduğu düşünülen şey ile zamanın tasarlanması birbirinden farklıdır. Tasarlanan şeyin bizatihi mevcut olması durumu bir zorunluluk sayılamaz. Tasarım, kendisinden hareketle tasarı geliştiren bir şeyin birebir resmi değil, onun doğası-

na aykırı olmayan, hatta onu bir taslak, bütüncül bir şema şeklinde zihne mal etme vasıtası olan bir kurgu da olabilir. Ritmiklik zihnimizde biteviye devam ettiği için, sahip olduğumuz o kurguyu asıl fail olarak kabul edip her şeyin ritmiklik içinde olup bittiğini söyleriz. Oysa ritim bizim tasarımımızdır. Ritim hız veya hızlılık değildir. Bilincin algı hızıyla bağlantılı olarak hız tasarlarız. Bu tasarım da ritim içerir.

Doğduğu andan itibaren saatte beş km yürüyen, yani ardışık hareket eden bir insan bir günde yüz yirmi km, bir yılda kırk üç bin sekiz yüz km, yetmiş yılda üç milyon kilometre civarında yol gider. Işık ise aynı mesafeyi on saniyede kat eder. Bu iki hareket arasındaki farklılık şudur: Geçilen mesafenin kesitlerini/kısımlarını geçme hızı, yani kesitten kesite sıçramanın arka arkaya geliş yoğunluğu birinde daha fazla, diğerinde daha azdır. Işık hızında kat edilen kesitlerle temas daha yoğun, öbüründe daha seyrek. Bilinç açısından hız, bilincin olup bitenle temas edişindeki ardışıklığın sıklığı yahut yoğunluğudur. Genel anlamda hız ise, temas eden her ne ise, onun yoğun biçimde temas etmesine, temas aralığının olabildiğince kısa olmasına bağlıdır. Şöyle de söylenebilir: Hızlılık, noktalarla yahut kesitlerle ardışık temasın yoğun biçimde vuku bulması ve bilincin herhangi bir kesitte eğlenmeden hemen diğeriyle temasa geçmesidir. Yavaşlık, temas kesitlerinin arka arkaya gelişinin daha az yoğun olmasıdır. Her ikisi için de kesitler dizilenir, birinde çok sayıda kesit yoğun biçimde kat edilmiş, temas edilip geride bırakılmış; diğerinde daha az kesitle temas edilmiştir. Adeta temas yoğunluğu ve temas edişler arasında açıklık vardır. Diğer yandan, yukarıdaki örnekte, bilincin temas ettiği daha büyük ölçekli ritmik olup bitme -güneşin doğuşu ve batışı, yani bir gün- de vardır. Bilinç bu makro olayla da temas eder ve iki temas biçimini birbiriyle ilişkilendirir.

Varoluş kesitlerinin dizilenişinde, kendisi ile karşı karşıya olduğumuz kesit olmakta olan, geride bırakılan ise, yani gerçeklik arenasına çıkmış olan ise olmuş olandır, gerçeklik kazanmak için -deyim yerindeyse- sırasını bekleyen de olacak olandır. Her var olmakta olanda, bir varolmuş olma ve bir varolacak olma okunabilir. Bunların her birinde diğer ikisi en azından teorik olarak içkindir. Varoluş, var olmuş olmaktan var olacak olmaya doğru aralıksız geçiş halidir. Biz bu geçişte, olmakta olanı temaşa ederiz ve o temaşa anına “şimdi” deriz. Varlığın varoluş düzeni, kesitlerin dizilenişi ve bu esnada bilincin tanıklık durumu zamansal tanımlamayı ve bölümlemeyi anlatır, yani zamansal bölümleme tam da buna denk gelir. Bu bölümleme hep ileri doğrudur.

Geriye asla gelmeyecek olan nedir? Zaman mı yoksa arka arkaya dizilip önceki kesitlerin üzerine binmiş sonraki yeni olay kesitleri mi? Videolardaki geri sarma modunu göz önüne alalım... Dünyamız gerçekten sadece o görüntülerden oluşsaydı, daha doğrusu sadece geri doğru sarılan görüntüler gibi bir varlık dünyasında yaşasaydık varlığın varoluş sürecinin, varlık dünyasının görünümü nasıl olurdu? Bilinenden, yani yaşanıp kesinleşmiş olandan bilinmiş olana, yani geride bırakmış olduğumuza ilerlerdik. Oysa mevcut dizilenişte, bilinenden bilinmeyene bir ilerleme söz konusudur. Yeni olay kesitleri bilinmeyenlerin bilinirlik kazanması, yani gerçekleşmemiş olanların gerçekleşmesidir. Şimdiki anda hiç bilinmeyen, bilgiye dönüşecek herhangi bir izi de olmayan ve sonra bilinecek olanı ancak aşkın bir varlık bilebilir. Gelecek olan henüz gelmediği için algı ve bilgi alanına girmemiş demektir. Gerçekleşecek olay kesitleri gerçekleşmeden bilinemez. Kurallı işleyen kesit gerçekleştirmelerine bakarak, sonraki kesitleri “tahmin” ederiz.

Buraya kadar sık kullandığımız varoluş kesitleri dizisi kavramına benzeyen bir kavram da, fizikteki faz kavramıdır. Ancak fizikteki faz, birbiri ardınca, farklılaşarak gelen durumların her birini anlatır. Fazlasıyla tekniğe batmış faz kavramındaki “birbiri ardına gelen durumlar”ın, hep aynı biçimli varoluş kesitleri dizisini ifade edebilmesi kuşkuludur. Bu nedenle, fizikçilerin faz veya boyut kavramını kullanarak yaptıkları zaman açıklamaları, konuyu aydınlatmaktan ziyade daha da belirsizleştirmektedir. Kaldı ki, fizik “nedir”i açıklamadığı için, zaman sorunu fizik verileriyle çözülememiştir ve çözülebilir değildir.

Her var olma varoluş kesitlerinin dizilenişiyle gerçekleştigiine göre, bilincin varoluşun farkında olması demek, dizilenen varoluş kesitleriyle temas etmiş olması demektir. Tasarım buradan doğar. Bilinç anbean temas eder. Kesitler halinde tasarlanan bu varoluş, varlığın varoluşuna değil bilince bağlı bir tespittir. Kesitlerle temas, adeta bilincin varolmakta olanların tamamına birden attığı bir çentiktir. İki veya daha fazla varolana aynı çentik atıldığında varolanlar veya varolanların varoluş hali “zamandaş” diye adlandırılır. Genel kabulde ise aynı anda olanlara zamandaş denir. An’ın aynı oluşu tek bir an’a işaret eder. Şayet tek bir an varsa, tüm varlığı kuşatan şey zaman değil an olmaktadır. Biz an ile her daim kuşatılmışlık kabulünden yola çıkarak zamanı kuşatıcı bir şey olarak görüyor ya da her şeyin zaman içinde olduğunu kabul etmiş oluyoruz. Bu, zamanı an’a indirgemenin bir biçimi olmuş olur. Böylece de dış dünyada var olan bir zaman kabulünden asla kurtulamayız. Newton’un apaçık dile getirdiği anlamda bir “mutlak” yahut “nesnel zaman” yoksa, o takdirde “zamandaşlık”tan söz edemeyiz. Bu durumda, zamanın aynı noktasında var olmanın, gerçekte zamandaşlık değil de başka bir şey olduğunu kanıtlamalıyız. Ayrıca zamandaşlık kavramıyla eş anlamlı olan başka bir kavram daha vardır: Eşzamanlılık...

Bu kavramı kullanmakla, zaman diye bir gerçekliğin akıp gittiğini ve iki olayın zamanın aynı noktasında başladığını ifade etmiş oluruz. Dış dünyada böyle bir şey varsa, bilinçte de olması gerekir. Oysa bilincin kendisinde, çalışmasında, çeşitli işlemler gerçekleştirmesinde eşzamanlılık olmaz. Dış dünyada var olan sayısız şey kendi sürekliliğiyle ve kendi çizgisinde varolmayı sürdürür. Bilinçte var olanlar ise, daha doğrusu bilinçte barınan ve iç temaşa sahnesine çıkacak olan imgeler ise, tek bir çizgisel diziliş içinde, bilinç sahnesinde yerini alır. Bilinç kendi içeriklerine de çentik atar ve onları kendi içindeki görüntü alanına davet eder. Ama teker teker! Bilincin içinde önceden mevcut imgeler veya sonradan algılanan imgeler, adeta tek sıra halinde geçit resmi yapar. Bilincin kendi içeriği ve kendini kendi içeriğiyle açması bakımından, zamandaşlık veya eşzamanlılık olamaz. Bu nedenle de zaman kurgusu dış dünyaya bakınca karmaşık ve kavranması zor bir şey gibi durmasına rağmen, bilince bakınca dizileniş olarak ortaya çıkar. Kendi içeriklerini çentikleyen bilinç her dilime tek bir idenin düştüğünü, kendini bölümlerken aynı dilime birden fazla ideyi yerleştiremediğini görür. Ritmiklik bu bakımdan kendi içinde kendini eşit dilimleyebilmenin diğer adıdır. Çentiklemekteki ardışıklık miktarı, farklı yoğunluktaki ritimler dizisi ve farklı yoğunluktaki ritmikliktir. Ritim bilinçte de vardır derken kastedilen şey budur.

Varoluş kesitleri, varolanın, ardışık anların her birinde varolmakta olmasıdır. Bu kesitler adeta tek bir çizgi şeklinde, değişim yönü çizgisinde akar. Kesitler dizilenir ve her kesit tektir, kendi dizisi içinde vardır; her dizi tek hatlı bir uzanış içinde ileriye uzanır. Bu demektir ki, bir cisim aynı anda iki yerde olamaz, aynı anda iki kesit şeklinde kendini gösteremez, aynı anda iki ayrı yeri kaplayamaz. Bir kesit tek başına bir kesittir. Bunu doğal durum olarak görmekteyiz. Bir kesit kendinden önceki kesitin devamıdır ve başka

kesitin devamı olamaz. Her olay kesiti sadece o olaya ait olduğuna göre, başka bir olaya ait değildir. Bir kesitin kendisi ile ona eklemlenen başka kesit, varolan varlığın sürekliliği veya yayılması demektir ve bu da kesintisiz devam eder. Sonraki kesit öncekinin hep aynısı ise, varlığın aynı biçimli sürekliliği gerçekleşir. Şayet sonraki, öncekinin boyutlarının genişlemesiyle ortaya çıkarsa, bu da varolanın yayılması olur. Yer kaplama kesitlerin dizilenerek var olmasıdır. Yer kaplamayı karakterize eden şey de kesitler toplamının sürekliliğidir.

Kesitler yan yana olduğu gibi üst üste de yer kaplayabilir. Bir araziden dikey bir kesit alalım. Bu kesit katmanlarında çok önceki olay dizilerinden kalan, üst üste yığılmış izler görürüz. Daha doğrusu katmanlar önceki olay dizilerinin üst üste yığılan kalıntısıdır. Bu üst üste yığılma, biri/altta olan gerçeklik kazandıktan, olup bittikten sonra diğerinin/üstte olanın ona eklemlendiğini göstermektedir. Örneğin bazı toprak kesitlerinde deniz kumu, deniz canlıları kabuğu ve üzerinde tortular, fosiller ve nihayet toprak görürüz. Bu izlere/katmanlara bakarak o izlerin hangi jeolojik oluşum ve olay dizilerine bağlı olduğunu kestirmeye çalışırız. Bu izlerin oluşumu kendi başına şey olarak zaman içinde değil, ardışık olay dizilerinin bir anında gerçekleşir. Bizim kestirebileceğimiz şey ise sadece oluşumların ardışıklığıdır. Buradaki kesit/katman, tasarım ve kurgu değil, bilfiil mevcut bir şeydir. Orada bulduğumuz şey, üst üste yığılmış tabakalar halinde, önce ve sonra şeklinde gerçekleşmiş coğrafi/fiziksel olayların izidir. O katmanın oradaki mevcudiyeti, olay kesitlerinin dizilenişinde, bir kesitten sonra diğer kesitin gelmiş olduğunu göstermektedir. Eğer o kesiti geçmiş zaman ile bağlamayacaksak, o kesitin geçmiş zamanı gösterdiğini var saymayacaksak, zamanı işaret edemeyiz. Burada önümüzdeki seçeneklerden biri, bu kesitleri zamansal kipe yerleştirmek, diğeri de onların sadece ardışık varolanlar olduğunu kabul etmektir.

Ardışık varoluşun dilimi olarak kesit, “zaman içinde” ve zamansal bağlantılı varolan değildir. Kant da varolanın “nesnel bir mevcudiyet olarak zaman”ın içinde olmadığını düşünür. Ancak o, zaman diye bir gerçekliği kabul etmediği için değil, zaman tasarımı kuşatıcı bir bilinç/zihin işlemi olduğu için, nesne dünyası merkezli bir zaman içindeliği onaylamaz. Onun çıkış noktası daha çok epistemolojiktir. Kant’a kulak verelim... “Zamanda ve uzamda bulunan nesnelerden söz ettiğim zaman, kendi başına şeylerden söz etmiş olmuyorum, çünkü onlar konusunda hiçbir şey bilmiyorum.”⁵ Sözü edilebilecek olan şey, bilinen bir şey olabilir. Kendi başına şey demek, bilince bağlı olmayan, kendine dayanarak var olduğu kesin olan bir şey demektir. Bilen bilinç bunu, kendi deneyiminin dışında bilebilmelidir ki, ona bizatihi var olan bir “kendinde şey” diyebilelim ve kendinde şeyi kendinde şey olarak bilebildiğimizi söyleyelim. Zihnin bilgi içeriği, her hal ve şart altında, kendi deneyimiyle bildikleridir. Bilinç kendi etkinliğine ve kazanımına dıştan tanıklık edemez. Tanıklık dışta, ikincil ve yabancı varoluşa sahip olmayı gerekli kılar. Bilinç kendinde varolmaktayken kendine yabancı olamaz. Böyle olunca, kendi başına şeyin bizatihi mevcudiyetine de tanıklık edilemez. Kendinde ve kendisi için varolan, benim için ve bana göre olmayan bir varolandır. O halde, bir şeyi bildiğimi söylediğimde kendinde varolandan değil bana göre varolandan söz etmekteyim. Bilebildiğim şey “bana göre varolan” olsa da, bir varolandır. Onu bilebiliyorum ve bu nedenle ondan söz edebiliyorum. Zaman ve mekân da bilinçteki bir şey olduğundan, zamanda ve mekânda varolan şey “kendi başına varolan” olmayacak demektir.

Özneden yola çıkarsak, varolanın sadece özne ve öznenin kategorik zihninin ortaya döktüğü fenomenler olduğunu var sayarsak, Kant ilk başta ve bu çerçevede hak-

⁵ Kant, *Prolegomena*, s. 95.

lı gibi görünür. Elbette sadece, bahsedilen bu varsayım altında! Kant'ın bu kabulünde, zamana öznel gerçeklik bahşedilmiştir ve bu öznel gerçeklik, varolanların kendini gösteriş pencerelerinden biri gibidir. Lakin zaman içinde olma hali burada ortadan kalkmaz. Yani öznedeki zaman tasarımı bile bir zaman içindelik taşır. Ayrıca dış dünyada varolan kuşatıcı zaman kabulünde, zamanın makro bölümleri daha kolay kavranır. Ama öznedeki zaman tasarımı, bu formlar sorunlu bir kimliğe bürünür.

Zamanın en bilinen ve en yaygın kullanılan formları, geçmiş, şimdi ve gelecektir. Geçmiş ve gelecek ortada gözükmediğine göre, şimdiyi ele geçirme ümidi vardır. Peki, bu “şimdi” nerede?

Şimdi, şimdi olmaktan çıktıktan sonra artık geçmiş adını alır. Önceki şimdi, oluş selinin gerçekleşmişlik durumu, bu gerçekleşmeye tanıklıktır. Bu demektir ki oluş selinin önceki kesiti bilinçle kesişmişse, bilinç artık yeni bir kesitle temas ediyor ve bu yeni temas noktasına şimdi diyor olsa bile, önceki şimdi/önceki kesit olup bitmiş ve olmuş olan sınıfına girmiştir ve oradan bir daha çıkmayacaktır. Biz vuku bulup yerini yenisine terk etmiş olan kesişmenin “olup bitmişliği” anlamına gelmek üzere, ona “geçmiş” deriz. Ama bu kesişmişlik varlık dünyasında “olmuş olma” demektir. Kesitleri geriye doğru izleyebilsaydık, o olmuş olanı, varlığın varoluş dilimlerinden biri olarak görebilirdik. Bu nedenle zamansal parça/kısım anlamında bir geçmiş yoktur. Ancak varlığın varoluş süreci anlamında, olup bitmiş bir kesit vardır. Ağacın büyüme halkaları bunun örneklerinden biridir.

Dolaylı veya doğrudan da olsa tanıklık ettiğimiz şeyin gerçekten o şey olduğuna ilişkin olarak ön soruşturma sonrasında herhangi bir kuşku doğmuyorsa, pratik yaşantıdaki o şeyle ilgili yargılarımız, eşya ile ilişkilerimizde bizi çıkmaza düşürmez, hatta düzenleyici rol icra eder. Sözü

edilen ön soruşturmanın deruni ve kılı kırk yarıcı olması gerekmez. Şu çeşmeden akan suyla temas ettiğimde, onu mümkün kullanım biçimlerinden biri dairesinde kullandığımda, sonra da onun varoluşunu yeniden düşündüğümde, “evet, onunla elimi yüzümü yıkadım; olmasaydı bunu yapamazdım” derim. Kullanmadığımda, sadece uzaktan algıladığımda bile benzer yargıya varırım. Aynı şeyi zaman için yapmaya çalışınca, “zaman var, zaman akıp geçiyor” dediğimde, sonra geri dönüp “şu var olan ve geçip giden zaman nasıl bir şey” diye soruşturmaya kalktığımda, deneyimleyerek eşyanın varoluşuna ilişkin ön-kesinlik niteliğine benzer bir yargıya ulaşabiliyor değilim. “Su var ve elimi yüzümü yıkadım” derken varoluşun kanıtı olarak öne sürdüğüm somut yaşantı durumu gerçekten yaşanmıştır. Fakat “zaman var ve geçiyor” dediğimde, bilfiil deneyimlediğim geçiş vakıası söz konusu olmamaktadır. El yıkama benim nesneyle somut olarak temas edişimdir. Ama zamanın geçmesi, somut olarak temas etmekle vakıf olunan bir gerçeklik durumu değildir. Zaman akıyor demek de aynı. Zaman akıyor demekle tanıklığıma dayalı bir olayı dile getirdiğimi söylemiş oluyorum. Suyun akışına tanıklık etmekteyim. Ya zamanın akışına?

Eşya dünyasını, hele biyolojik mevcudiyetleri adeta ezip geçen zaman nasıl bir şeydir ki, birbirinden çok farklı varlıklara sinip sirayet etmektedir? Taştaki zaman ile bendeki veya kelebekteki zaman nasıl aynı olmaktadır? Zaman akıyorsa, kendi başına akması varken, beni niye sürüklemektedir? Yaş alıyorum... Neden? Zaman hücrelerimi yıprattığı için mi? Taş yıpranmıyor; neden? Zaman dolayısıyla mı? Demek ki taş zamana direniyor, demek ki zaman, direnilebilecek bir şey! Demek ki zaman da yıpratıcı bir şey! Ya yeni doğan çocuk, yeni dikilmiş fidan; onlar yıpranmıyor, tam tersine, kendi varoluşlarının en mütekâmil biçimine doğru ilerliyor. Bu son örneklerle

bakınca “zaman inşa edici, geliştirici bir şeydir” demek lazım. Aynı varlık, zaman aktıkça çöküşe doğru gidiyor. Aynı şey (zaman) aynı şeyleri (fıdan ve çocuk) nasıl olup da ilk başta olduğundan daha mütekâmil, kemale ermenin bir noktasına çıkarıp sonra da olduğundan daha çökkün hale getiriyor?

Bir şey akmaktadır ve bu, kesin bir şeydir. Yaşanmış deneyimler geri dönmemekte, yeniden deneyimlenmemektedir. Bu bakımdan her deneyim biriciktir ve tekrarlanamaz. Olup bitmiş olan, hiç olmamış gibi olamamaktadır. Geçip gitmişse geri gelmemektedir. Fakat iddia edilenin aksine, o, sanki yokluğa karışmış gibi değildir. Yani “dün nerede” denilemez; çünkü yeri söylenebilecek, ontik gerçekliğe sahip bir dün yoktur. Bu çerçevede, dense dense “olaylar nerede” denilebilir. Olayın kendisi ile sonucu düşünülünce, sonuç orada bir yerde tortusunu bırakmış olmalıdır.

Bugün var olan yetişkin ben, olay dizilerinin olup bitmiş başka bir kesitinde şimdiki ben değildi. Aradaki fark, bambaşka iki varlıktan söz edecek şekilde oluşmamıştır. Şimdiki, öncekinin devamlılığıdır; olay dizileri ile birlikte varoluşunu sürdüren, değişip dönüşen ama devamlılıktan kesilmeyen, bu dikkat yöneltildiğindeki mevcudiyettir. O ben yeni doğduğunda da varoluş kesitleri toplamıydı, yeni kesitler gerçeklik kazanıp dizilenmeye devam etti, hiç kopma ve sıçrama olmadı. Zaten kopma, oluş/olayın artık sona ermesidir. Şimdiki ben’e kadar uzanan süreç, aslında belli kesitler arasındaki ara-kesitlerin yığılmasıdır. Bergson’un süre kavramı bu kesitleri yok sayan, birleştiren bir algı biçimidir. O, “zekânın kavrayabileceği şey” olarak, bu kesitlerin ana/büyük parçalı olanlarını kasteder. Matematikteki sayılar dünyasını düşünelim... Sayı doğrusu da bir tür kesitlerin arka arkaya dizilişidir. Kesitler asla son bulmaz. Bulması dizinin sona ermesidir. Bunu insana uyarladığımızda şöyle söylemek lazım: Varoluş kesitleri-

nin sona ermesi ölümdür. Ölüm, varoluş kesitlerinin başka bir varoluş kesitleri dizisi olarak sürmesidir. Bu sefer de ölenin ölümlü halinin kesitler şeklinde geçişi başlar. Sabit/durağanın kesit dizisine gelince; o da durmakta oluşun sürekliliğine sahiptir ve değişmeyen kesitler sabitliği ve durağanlığı oluşturur. Kesitlerin sabit geçişi karşısındaki duygumuz, onların hızlı veya yavaş geçmesini isteme hali, zaman algımızın içeriğini belirler. “Hızlı”, “yavaş”, “durdu” gibi...

Oluş dizileri varlığın açılması ve bilkuvve halden bilfiil hale geçmesidir. Bu açılmanın bir amacı var mıdır? Varsa bile bunu bilemeyiz. Kaldı ki, amaçlı bir açılım için, her açılım diliminde, okunabilir bir anlam olmalıdır. Tekâmül fikri bu bakımdan problemlidir. Sonraki dilimin öncekinden iyi olması iddiası içeren tekâmül fikri, iyi ve kötüyü, olumlu yahut olumsuz da kendisi belirlemiş olmaktadır. Eğer “genişleme” ise, varlığın açılmasının bir genişleme olup olmadığını bilmiyoruz. Beni saran dünya ve var olanlar genişlemiyor. Uzayın genişlediği iddia edilse bile, bunun tüm var olanlara değil sadece uzaya etkisi var.

Gerçekte varlık, varolma, oluş-yokoluş, hareket, durağanlık bir bütündür ve kesintili veya kesitlerden oluşmuş değil. Ancak herhangi bir varoluş veya hareketin durak noktaları, köşe başları, başlayış ve bitişi vardır. Fakat bunlar varoluş selindeki çok sayıda birbirinden ayrı hatların kendini gösteriş şeklidir. Tek bir varoluş hareketi de yoktur. Bergson’un öne sürdüğü şekilde, her şeye sirayet eden, her şeyden fışkıran, tek ve kuşatıcı olup biteviye kılık değiştiren bir şey, “hayat hamlesi” veya “yaratıcı tekâmül” mevcut değildir. Evrensel varoluş seli dediğimiz varoluşsal durum tek tek, sayısız ve iç içe geçmiş varoluş hareketleri toplamıdır. Onlar makro veya mikro, hareketlilik veya durağanlık durumlarında da olabilir. Başlangıç ve bitişlerden oluşan bu tek tek varoluş hareketleri, adeta

devasa sel içinde küçücük tümsekler, iniş çıkışlardır. Bir ırmaktan akan seli tahayyül edelim. O kesintisiz bir bütün olarak akmaktadır. Lakin onu zihnimizde adeta dilimlere ayırmaktayız. Zihin aynı işlemi kendi iç süreçleri için de yapabilir ve yapmaktadır.

7. Gerçekten varolan nedir?

Varlık var olmaya, varoluş seli sayısız kanaldan akmaya devam eder. Varlık niçin vardır diye sorulamaz. Çünkü bu soru, varlığın dışında kalıp onun ilk temellerine nüfuz etme konumunu ve çabasını gerektirir. Bu soruyu soran da bu akışın içinde olarak sormaktadır ve dışına çıkamaz. Varoluş seli aktıkça, akış kendi ilk kaynağından uzaklaşıp kopar; onunla ilk kaynağı arasına olay kesitleri dizisi girer. İşte bu olduğunda, varoluş seli artık bu ilk kaynakla doğrudan bağlantısını kaybeder. Çünkü art arda dizilenen kesitler geriye doğru değil ileriye doğru sıralanır. Sel kendi başına ve ötekilerle birlikte var olmayı, akmayı sürdürür. Onun niçin aktığı, akışın içindekiler açısından meçhuldür.

Gerçekten varolan nedir?

Sadece varoluş seli ve bu selin hızlı ya da durgun akışı vardır. Örneğin güneşin doğuşu ve ufka ilerleyişi hızlı akış, şu taşın hep aynı varoluşu durgun akıştır. Tıpkı bir akarsuyun çağlayarak akan kısımlarıyla göl oluşturan derin kısımları gibi! Orada da akış vardır. Ama diğerleriyle karşılaştırdınca sanki akış durmuş gibidir. Oysa hepsi akmaktadır. Madde bu akışın, yani varlık selinin bir forma girip durak noktası kazanmış halidir. Orada akış, varolanın sınırları içinde dönüp durarak gerçekleşmektedir. Diğer geri kalanlar, mekân, zaman, hepsi birer tasarımdır. Ama apriori (deneyim dışı ve deneyim öncesi) değil akış durumlarından türetilen bir tasarımdır. Bilinçteki mev-

cudiyet imgesel varoluş süreci/selidir, nesne dünyasında durgun veya hareketli akan da reel varoluş süreci/selidir.

“Var olan nedir?” sorusuna, teolojik terimlerle bir cevap verelim: Tanrısal ışığın önünden geçen film kareleri... Geçmiş zaman, geçip gitmiş kareleri, gelecek zaman ise henüz geçmemiş kareleri anlatır. An ise karelerin geçtiği nokta, geçiş noktasıdır. Bütün varoluş arka arkaya geçiş olduğundan, o geçişten türettiğimiz tasarıma zaman deriz. Bergson ve Cassirer’in de bunu farklı ifadelerle dile getirdiğini görüyoruz. Tüm varoluş ardışıklıktır ve tümünden bu tasarım türetilir. Bu yüzden zamanın her şeyi kuşattığı düşünülür. Oysa her şeyi kuşatan, varoluş seli olmaktadır. Geçip giden “hiç olmamış gibi” olmaz. Süreklilik taşıyan ve ontolojik varoluşu anlatan varlık daima izini bırakır, damgasını vurur. Onun bir şekilde tanığı olmalıdır. Elimi salladığımda bu eylem sabit değil, olan-yokolan kategorisinde bir vakıdır. Geride izi veya tortusu kalmaz. Ama örneğin sel baskınının taşıdığı mil tabakası kalıcıdır. Bu demektir ki, varoluş selinin bilfiil dizilenen kesitleri sabitlik kazanır, onlar hep varolmaya devam eder. Bu kesitler, selin tortuları gibi düşünülmelidir. Bundan şu sonuç çıkar: Varoluş düzenini tek başına ve kesin şekilde belirleyici olarak düşünülen, kendi başına ve bilfiil mevcudiyete sahip olan bir “zaman” yoktur. Herhangi bir ontik gerçekliği olmayanın herhangi bir belirleyiciliği de olamaz. Dolayısıyla varoluş düzenini belirleyen, varoluş selinin akışıdır. Zaman tasarımını geliştiren, öznedir. O bunu, varoluş selini simgeselleştirip ona bir gerçeklik tahsis ederek yapar.

Şimdiye kadar sözünü ettiğimiz varoluş seli, akış gibi kavramların İlkçağdaki oluş problemiyle bağlantısı, farkı ya da benzerliği nedir?

İlkçağdan itibaren varlığa ilişkin açıklama olarak “oluş” söylemine rastlıyoruz. Bu açıklama, bu söylem varlık dünyasına ilişkin olarak genel-görsel değişimine dayalı bir

varoluş okumasıdır. Elbette kökten yanlış ve yanılgı dolu olduğu söylenemez. Doğa dünyası makro ölçekli olay ve değişimler cephesinden de okunabilir. Fakat bu söylemlerde olmuş olup olmaya devam edenlerin o sabit mevcudiyetlerinin -belki görelî kısa da olabilir- nasıl açıklandığı belirsizdir. Muhtemeldir ki onlar varlık dünyasını, büyük boyutlu değişimlere bakarak oluşla açıkladılar. Bu ardışık değişimlerde herhangi bir uyumsuzluk da gözlemediler. Gerçekten de, evrendeki varoluş selinin ve bu seldeki varoluş kesitleri dizisinin tam bir senkronizasyonundan, yani “tam eşleşmişlik”inden söz edebiliriz. Aslında an kavramı bir açıdan bakınca tek bir oluş dizisini ifade ediyor, diğer açıdan bakınca o tek oluş kesitinin varoluş ve gerçeklik kazanış noktasını anlatır. Tüm olmakta olanların oluş kesitlerinin “tam eşleşmişlik” noktası ise tüm evrendeki an’ı gösterir. An bu yönüyle kendi başına ve başka birçok varolanla ilgili olarak kullanılan, mükemmel derecede “özetleyici” kavramdır. Bilinç söz konusu olduğunda, bilincin nesnesiyle birleşip buluşmasındaki tam eşleşme noktası özne açısından “an”ı gösterir.

Doğa, varoluş selinin akışından, bu akıştaki mesafelerden, akışın durak noktasından ve akış şeklinin değişik hallerinden başka bir şey değildir. Bu topyekûn akışa “doğa” demekle kendimizi adeta ondan soyutlamış/çekip çıkarmış, onu kendi haline bırakarak adlandırmış olmaktayız. Böylece onu çevreye yerleştirip kendimizle karşıt konumluyoruz. Oysa doğa aynı zamanda biziz. Çünkü varoluş seli bizde de taşta da masada da akmakta ve onları da bizi de varoluşa getirmektedir. Bu akış şu taşı hep o şekilde var kılmakta, bitkiyi ileri uzanmaya, oradaki noktayla aradaki açılan mesafeyi daha az açıklık haline getirmeye mecbur kılmaktadır. Bilinç de buna tanıklık etmektedir. “Bitki bugün 1 cm büyüdü” derken, önce dıştaki dizilenişi sonra bilincimi anlatmaktayım. Onun büyümesi varoluş kesit-

lerinin çoğalıp dizilenmesini, “1 cm” ölçüsü ise bilincin ardışık soyut dizi inşasını ifade eder. Diğer yandan akış, bilincimde şekil değiştirerek, ses kesitlerinin, yani morfemlerin yahut harflerin dizilenişi şeklini alarak sürmekte, bilincimde imgeler ardı ardına sökün edip birbirine eklemelenmektedir. Doğa “kavram”ı, varoluş selinin imgeler dünyasında/bilinçte tescil olmasından fazla bir şey değildir. Hiçbir özne olmasaydı, doğa diye bir tasarım da var olmayacak, ama varoluş seli akmaya devam edecekti. O sele varlık kazandıran şey bilinç değildir. Bilinç sadece ona tanıklık etmektedir.

O halde doğa yasası nedir?

Doğa yasası varoluş selinin sabitçe ve hep aynı biçimli akması, bu selin hep aynı çizgide akması, selin “hep aynı” aşamalı gidişi; akış sürecinde veya durak noktaları arasında gerçekleşen hep aynı biçimli ilişki ve etkileşimdir. Boşluğa bırakıldığında taş hep aşağı düşer. Bu ne demektir? Varoluş selinin, taşın payına düşen veya taşta tecelli eden kısmında, altında boşluk olmayan taşın düşmeden varoluşunu sürdürmesi, boşluğa bırakınca düşen taş olarak varoluş seline kendini teslim etmesi ve o şekilde varolması; yeni durumda yeni ilişki biçimi içinde bu selin parçası olması... Taş yere çarpar ve $E=T$ gerçekleşir. Yani selin akışı yön ve biçim değiştirir; yeni bir oluş başlar.

Varoluş selinin kesitler halinde dizilenmesi, varoluşun bir bütün olmadığı, kesitlerin parçalar olduğu ve varoluşun da bu parçaların bileşiminden oluştuğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bardaktaki yahut denizdeki su için, su denilen nesnenin asli yapısal unsuru olarak damlalardan ibaret olduğu, şu suyun da damlaların birleşip bütünleşmesinden oluştuğu değerlendirmesi yapılamaz. Bardaktaki suyun kütlesi vardır. Bu su kendi bütünlüğüne sahiptir ve onun asli varoluşu budur. Ama aynı su damlalara ayrışabilir. Bir şeye ayrışıyor olma, ayrışan varlığın, ayrışabilenlerin birle-

şip bütünleşmesinden ibaret olduğu anlamına gelmez. O, ayrışma imkânlarına sahip bir bütündür. Bu nesneyi çeşitli şekillerde ayrıştırabiliriz. O, çeşitli büyüklüklerde bütünlük de oluşturabilir. Ayrıştırmayabiliriz, hatta birkaç kap-taki suyu birleştirebiliriz de! Ayrıştırma, bizim yaptığımız bir işlemdir ve onun varoluşuyla ilgili değildir. “Varoluşsal doğası gereği bu suda ayrışmışlık mevcuttur” denemez. Daha önce belirtildiği üzere, bu ayrıştırma işini zihinde de, bilfiil de yapabiliriz. Ayrıştırmakla onun varoluşsal doğasını değil varoluş selini etkileriz. Damlalara ayrıştırdığım su, damlalara ayrışmış varoluş durumu içinde var olmaya devam eder. Bilfiil ayrıştırma onu deneyime, zihindeki ayrıştırma da onu akla ve aklın kavrayış gücüne açma yoludur. Varolan, kendinde varoluşu itibariyle, ayrıştırılsın veya ayrıştırılmasın, olmuş olmayı sürdürmektedir.

Kesit, dilim kavramlarından, bilfiil veya zihinde icra etmiş olsak da, önümüze serilenlerin yahut serildiğini var saydıklarımızın ne kadarlık bir kısmını esas alacağız? Kesit, olayın oluş adımlarında “anamlı en küçük yapısal birim”dir. Elbette birimin de içyapısı, daha küçük birimleri vardır. En azından olmaması için bir neden yoktur. Ama moleküler düzey o olgunun gerçekleşmesi sürecindeki, o olgunun doğası anlamındaki en küçük anlamlı birimdir. Bu, olgunun kendisinde olan bir şeydir. Onun kendinde varlığı kesintisiz aşamalı dizidir. Bölme işlemini yapan bilinç ne kadar küçük bir kesiti anlamlı birim kılabiliyorsa, varlığın varoluş dilimlerinin dizilenişi bu bilinç için oradan başlar.

Kesitlerin dizilenişi için “değişim dizileri” kavramını da kullanabiliriz. Bu minvaldeki bazı görünümeler için sinematografiklik de diyebiliriz.

Değişim dizileri veya dizilenen kesitler birbirinden ayrı biçimde ve hızlı şekilde gerçekleşebilir. O anda ona tanıklık eden bilincimiz kendi içindeki akış dilimlerinin dizile-

nişini değil eşya dünyasındaki bu dizileniş farklılaşmasını dikkate alıp ona yoğunlaşınca, araya çok fazla değişim dizisi girdiği için, ilk ve son noktaya yerleştirdiğimiz kesitler arasındaki dizileniş miktarı, yani mesafe uzar ve biz de zamanın çok yavaş geçtiğini düşünürüz. Şayet ilk ve son noktaya kesit yerleştirmezsek, sadece geçip giden kesitlerde gezinirsek, çok yoğun bir kesit geçişi dolayısıyla da zamanın hızlı geçtiğini düşünürüz. Değişim dizisi aslında olup biten/geçen şey, olup bitenin dizilenen varoluş kesitleri arasındaki farklılaşma hızıdır. Orada duran taşın varoluş kesitleriyle bir filmin sahnelerindeki olay akışını oluşturan varoluş kesitleri arasında varoluşsal bir fark yoktur. Kesitler arasındaki değişim, bir kesiti izleyen diğer kesit tüm unsurlarıyla öncekinin aynısı olmadığında, sonrakinin unsurları arasında bir farklılaşma olduğunda gerçekleşir. Taşı var kılan varoluş kesitlerinin arka arkaya gelenleri arasında, kesitlerin unsurları arasında farklılaşma yoktur. Film izlerken, oradaki kesitler farklılaşırken, bilincimiz, kendindeki sabit biçimli ve ardışık akan varoluş kesitlerini unutur ve adeta kendi varoluşunu dıştaki bu değişim dizisine devreder. Olmakta oluş, değişim içeren olmakta oluş ve değişim içermeyen olmakta oluş olarak, iki türdür.

Olaylar olaylardan doğar. Varlığın sürekliliği kesintisiz varoluşa dayanır. Şayet varlık var olduktan sonra yok olsaydı, onun bu varoluşuna eklemelenen başka kesitler mevcut olmasaydı, süreklilikten yahut kesintisizlikten söz edilemezdi. Bir şey diğerinden de doğmazdı. Bu vakıa tüm varlıklar için geçerli olsaydı, varlık dünyası olmazdı. Çünkü varlık dünyası kavramı, mevcut olan “varolanlar topluluğu” demektir. Onlar ister tek başına ve kesintisizce var olsun, isterse başka bir şeyden doğsun! Bir şeyden bir şey doğmamışsa, o ilk baştaki “bir şey” kendi başına var olmuş, kendisiyle sınırlı olarak mevcudiyetini korumuştur; sonsuzca mevcut olamayacağına göre de daha sonra “ar-

tık olmayanlar” kategorisine girecektir. Varlık varsa onu varlık kılan varolma da var demektir. Varlığın var kılınışı süresi de varolmanın süresi kadardır. Büyük ölçekli bir varolan, yani birinin sonu ve diğerinin başı şeklinde sıralanan olay dizilerinin ardışıklığı vakıası, hepsini içine alan başka bir muhakeme sisteminin somut temelidir. Daha önce ifade edildiği gibi, dünyadaki olay dizilişinde en büyük pay gökcisimlerinin, özellikle de güneş hareketinin-dir. Zaman böylece yüzeysel bakış ve algılayışta “varolan bir şey” haline gelmiş, ete kemiğe bürünmüştür. Gerçekte varolan ise sadece dizileniş formudur, o da zihnimizdedir. Bu formun en önemli yapısal unsuru, ritmikliğidir.

Olay dilimleri bilincin önünden aynı hızla akıp gitmezler. Şöyle söylenebilir: Olay dilimleri veya dilimcikler/kesitler arasında, olayın unsurlarının farklılaşması aynı derecede vuku bulmaz. Kesit haline getirme işlemini bilinç yapar. Onun bu işlemindeki birim ölçü, bilincin alt algı eşiğidir. Daha doğrusu, alt algı eşiği algılamamanın başlangıcıdır ve bilinç onun üzerinde ikincil bir işlem gerçekleştirir. Bilinç kendine akan duyuşsal verileri akış sırasına göre arka arkaya dizer, yani bir nevi kesitlere ayırır. Her kesitte, olayın unsurlarının pozisyonu önceki kesitteki pozisyonuyla aynı olmayabilir. Bu konum değişmesinin çapı ve sayısı, olayın değişim “hızı”nı oluşturur. Örneğin bir kaya parçasının unsurları varoluş sürecinin hiçbir kesitinde değişmez. O, varlığını böyle sürdürür. Bu, süredurumdur. Bu kesitlerin akış süreci, sabit ve belli dönüşüm/değişim noktaları içeren başka olay dizileriyle karşılaştırılarak, “Ne kadar zaman?” sorusu cevaplanabilir. Buna cevap verdiğimizde, aslında “kıstas aldığımız olayın makro kesitleriyle karşılaştırdığımızda, ölçtüğümüz kesit akışı şu kadar gerçekleşti.” demiş oluruz. Ölçtüğümüz, kendinde varolan bir şey yoktur, sadece dizilenmiş, dizilediğimiz ve sonra bu dizilenmeyi sayısallaştırdığımız bir süreç vardır. O kaya

parçasının yuvarlanmasında ise varoluş/oluş sürecinin her kesiti anbean değişir.

Evren oluş ve varoluş durumlarından ibarettir. Onların bir kısmı adeta mikro ve makro ölçekli olarak dilimlenmiş gibi olup biter. İnsan da bu sürecin bir parçasıdır. Hatta insanın fiziksel varoluşunun bizatihi kendisi olay dilimidir; örneğin doğmak ve ölmek... İnsanın bu makro dilimi varoluş sürecinde daha alt düzey dilimlere/kısımlara da ayrılır. Şöyle diyelim: Algılanabilen her olay, başlangıç ve bitiş olarak bir makro dilimdir. Ama makro dilim kendi içinde mikro dilimlere ayrılabilir. Daha önce belirtildiği üzere, bu, olayın oluş sürecindeki durak ve dönüm noktaları olabileceği gibi, bilincin sanal işlemi de olabilir. Her olayın kendi çizgisinde gerçekleştiği bir toplu akış vakıası da mevcuttur. Bunlar, yani sayısız olay dilimi ve her olayın kendi akış çizgisinde gerçekleşmesi, bir tasarım geliştirmemize neden olur. İşte zaman, bu dizileniştten hareketle geliştirdiğimiz bir tasarımdır. O tasarım ise gitgide sistem halini alır. Dolayısıyla doğal dünyada mevcut yapısal bir gerçeklikten değil, kendi tasarladığımız bir sistemden söz edebiliriz. Sistemi kuran biziz. Varoluş veya zaman bu sistem çerçevesinde algılanır. Her olayın kendi çizgisinde kendi kesitlerinin arka arkaya gelişiyle gerçekleşen bu dizilenmiş akış dursa, zaman algısı biter mi? Hayır. Bilinçte imgelerin arka arkaya dizilenmişliği devam eder. Tek fark, dış dünyadaki bilfiil akış durmuş, bilinçteki arka arkaya silsile sürerken dıştakiler süredurum kipine geçmiş olur. “Her şey akar” diyen Herakleitos haklıdır. Üstelik bu durma, yani süredurum kipi makro düzeyde bir dizilenişin artık vuku bulmayışıdır ki, böylece “dış dünyada var ve akıyor” diye düşündüğümüz zaman için “durdu” deriz.

Zaman, olay akış dizileriyle ilişkisinden hareketle bilincin kurguladığı bir şeyse, onun olgusallığı, yani bilincin ilişkisi dışında kalan ontolojik ve bağımsız varoluşu

yoktur. Elias'ın dediği gibi, bunu bir sosyal kurum olarak öğreniriz. Yani sayısız bilinç herhangi bir yerde ve bir süreçte bunu toplumsal bilgi olarak tasarlamıştır ve o bana sunulur. Algılayan ve bilen bilinç olarak benim yaptığım şey de bunu kabul etmektir. Bu sunum zamanın olgusal gerçekliği olduğu anlamına gelmez. Diğer zihinlerin kurduğu sabit tasarım sistemini öğrenmiş olmaktayım. Teorik olarak, pekâlâ onu ben de geliştirebilirdim. Bir sosyal miras olarak bu bilginin mevcudiyeti, zaman tasarımını olgusal gerçekliğe sahip bir kavram yapmaz. O, soyut ve tasarlanmış bir bilgidir. Toplumsal ve bireysel gelişmişlikle zaman kavramının tam teşekkülü arasında bir ilişki vardır. Bunu herkes kabul eder. Ama olayların sonsuzca ve biteviye akışında kesin uyum ve bitimsiz bir sabitleştirme yoksa, herhangi bir olay sadece toplum hayatında önem taşıyan büyük olaylarla ilişkilendirilebilir. Doğum kayıtlarının düzenli tutulmadığı çağlarda, doğum günü tam olarak bilinmeyen biri için örneğin “hasat zamanı doğdu” türünden tarihlemeler verilmekteydi. Ama o olay defalarca tekrarlandığı için, “Hangi hasat zamanı?” sorusu bir süre sonra cevaplanamaz. Olayın konumlanması böylece belirsizleşir. Buna göre, demek ki zaman, doğuştan gelen ya da apriori bir şey değil, arka arkaya sabit ve kesin biçimde akan olaylardan hareketle tasarladığımız değişim kalıbıdır. Ve zihindeki bir tasarımdan ibarettir. Bu, dünyaya vakıf olma sürecinde, toplumsal dünyada geliştirilmiş ve bana sunulmuş bir tasarım olabilir; bu takdirde, öncekilerin deneyim ve tasarımlarının sistemli mirası anlamında, kökeni bakımından değil, sadece benim için apriori olabilir. Ama her halükârda, öğrenilen bir şey gibi durmaktadır.

Asıl var olan, “varoluş seli” ise eğer, bu seli kim durdurabilir?

İnsan için mutlak bir hareketsizlik tablosu düşünelim. Bu, olsa olsa ölümdür. Ölüm mutlak hareketsizliğe geç-

mek ve bir daha hareketli varoluşun, kesitlerin dizilenişinin yahut değişim dizilerinin faili veya barınağı olamamaktır. Ölüm gelince beden üzerinde gerçekleşen değişim dizilerinin faili bedenin sahibi olan canlı değil demektir. O, artık “yok” hükmündedir. Ölmekle “gerçekten yokluğa karışılıp karışılmadığı” sorusu din ve inancın konusudur. Burada ise nesne dünyasından söz ediyoruz.

Buraya kadar ağırlıklı olarak mekândan soyutlanmış zamanı söz konusu etmiş olduk. Çeşitli kereler belirtildiği gibi, zaman ve mekân iç içe görüldüğü için, ikisi bir arada anılır. Gerçekte ise mekân denilen şey her neyse, o da varolma durumuyla bağlantılıdır. Bu nedenle, zaman ile mekân, farklı tanımlamalarda ve çözümlemelerde bile birbirinden ayrılamamaktadır. Örneğin Heidegger Dasein’den söz ederken mekânı bir kenara bırakamaz. Unutmayalım, tüm bu çözümlemelerde -gerek Heidegger’in gerekse başkalarının çözümlemelerinde- bilfiil var olduğu var sayılan iki şeyden; zaman ve mekândan mutlaka söz edilmektedir. “Dasein’in her türlü “mekânsallık”tan mahrum olduğunu iddia etmiyoruz. Aksine, Dasein’in zati bir “mekân-içinde-var-olmak”ı vardır ama bu ancak bizatihi dünya-içinde-var-olmak temelinde mümkündür.”⁶ Hal böyle olunca, zaman içinde olmak mekân içinde olmak demek olur. Bu mekân da dünyadır. Bu minvaldeki yargılarda, böylece, zaman ve mekân denilen mevcudiyetlerin var olduğu onaylanır. Başka bir değerlendirme yapıldığında şöyle de söylenebilir: Onlar insanın kategorik tanımlamalarından başka bir şey değildir. Aslolan, varlığın varoluşu ve varoluş biçimleridir. Sadece varolan varlık vardır ve başka her şey, ontik değil zihinsel konumlamadır. “Otomobil Ankara’dan İstanbul’a gidiyor” demekle, onun çıkış ve varış noktaları arasında, o ara mesafenin içinde var olduğunu söylemiş olurum. Varoluş düzeni açısından baktığımda, söylemem

⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 58.

gereken şudur: Varoluş selinin otomobilin payına düşen kısmı, varoluş selinin bir kesitinden öteki kesitine doğru akmaktadır; hem bilfiil hareket, yer değiştirme olarak, hem de süredurum olarak. Otomobil yer değiştirmekte, yer değiştirirken hep aynı kalacak kesitleri kat etmekte, yol güzergâhı ise süredurmaktadır. Ankara ve İstanbul bu selin iki farklı kesitidir, aralarında sayısız kesit vardır, o kadar. Dizileniş tam birleşmişlik şeklinde de algılanabilir. Tam birleşmişlikler önümüzden geçecekse, onlara ardışık deriz. Peki, onlar henüz dizilenmemişse! Varoluş seli akmaya başlamıştır, ama akış ve dizilenip birleşmişlik zinciri, arkada kalan ve ardışıklığı oluşturacak olan o kesitlere henüz gelmemiştir.

Varoluş selini kavramak varoluşun doğasını kavramaktır. Varlığın doğası ve varoluş biçimi bir kez kavrandıktan sonra, insan kendi varlığını da varlıklar bütünü içinde konumlandırmak zorunda kalır. O, kendisinin de bir varlık olduğunu unutmadan kendi dışındaki evreni “bilme” nesnesi yapar. Varlık olmak bakımından kendisi de kendi dışındakilerle aynı kategoridedir. Ama kendisi, onlardan farklı olarak, onları çözmeye çalışmaktadır. O, diğerlerinden bu yönüyle farklı olmakla beraber, hamle yapsa da, nihayetinde bir “varlık” olmaktan fazla bir şey değildir. Yani bir cepheden bakınca, maddi varoluşlar dünyasını aşan, maddiliğin ötesinde bir öz nitelik taşıyan varlık, diğer yönüyle ise varlıklar arasında bir varlıktır. İnsan nedir? İnsan varlıklar arasında bir varlık olma durumunu aşma gayreti sergileyen bir varlıktan başka bir şey değildir. Doğru başlangıç, ikili yönüyle varolan ve bu haliyle var olduğunun bilincinde olan varlığın, dünyayla nasıl bir ilişki kuracağı sorusuna bir cevap aramaktır. Bu nedenle, zaman problemi sadece nesne dünyasında varolan bir olgu gibi ele alınamaz. Bu problem zorunlu olarak bilinci de gündeme taşımaktadır. Zaten sebep-sonuç ilişkisi ile zamanın do-

ğası arasında bağlantı kuran, bilinçtir. “Zaman formunda kendisi gösteren arka arkaya olma durumu, birbirini takip eden olayların bağıntısıdır ve biri diğerinin sebebi olarak görülür.”⁷ Bu yargı, zaman denince “kendini gösteren” şeyin bilfiil varolan zaman yahut zamanın reel mevcudiyeti olmadığını, orada ardışıklık halinin gerçekleştiğini, önceki ile sonraki arasında nedensellik bağlantısı kurulduğunu söylemekle, temeldeki gerçekliğin başka, o gerçekliğin algılanışının başka olduğunu dile getirmiş olmaktadır. Bu da, zaman kavramının nesnede birebir/upuygun karşılığının olmadığı tezinin başka bir dayanağıdır. İşte bilinç, kendi kurgusu olarak bu tasarımı geliştirmiş olmaktadır. Gerçi zaten zaman için ne söylersek söyleyelim, onun algılanışından yola çıkmak zorundayız. Bu da bilince işaret etmektedir. Yani zamanı anlamak yahut açığa çıkarmak, onun bölümlerini, bunun için de bölümlenişini; sonra da bölümlerin varoluşsal durumu için, onların algılanışını, dolayısıyla bilincin zaman tasarımındaki yerini ve rolünü açığa çıkarmaktan geçmektedir. Bunu ifade ettik ve tekrar ifade ediyoruz.

Olup bitenler ya böyle büyük ölçekli, açıkça bir değişim ile başlayan ve sona eren olaylardır yahut varoluşu bakımından apaçık farklılaşmanın gözlemlenmediği, hep aynı şekilde varolmakta olanlardır. Tüm olaylar ve varoluşlar bu iki uç arasında bir yerde durur. Dünyada var olmak, bizatihi kendinde ve kendini kavrayan bilinç olarak varolmak yanında, bu olup bitenler dizisinin hem bir parçası olduğunu hem de onların üzerine yükselip üst bakış ile kendini dışarıda tutabilmeyi başardığını fark edebilmektir. Bu şu demektir: Varoluşsallık kendilik bilincinden ayrılamadığı gibi dışta olanların farkında olmaktan, dolayısıyla kendisi ile onlar arasında bir açıklık, farklılık

⁷ Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I- Dil*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2015, s. 48

yahut karşı karşıyalık olduğunu aralıksızca fark etmekten de ayrılamaz. Varolan olarak bilinç, kendinin -başkasına yönelen/onu bilen olarak değil- kendinde olarak farkında olmakla, bu farkındalığın da imge yahut tasarım anlamında dizileniştten başka bir şey olmadığını keşfeder. Bu, içe-bakışla yakalanır ve sezgisel vukufiyetle gerçekleşir. Aynı bilinç dışta olup bitenlerin de aşamalı ve kesitler şeklinde dizileniştten, ama birbiriyle sınır ilişkileri içinde değil bütünleşmiş dizileniştten başka bir yolla var olmadıklarını, dış dünyaya ilişkin zaman gibi bir tasarımın da aslında bu dizileniştten geliştirildiğini, “somut zaman göstergeleri örtüsü”nü sıyrınca fark eder. Bilinç kendi içine dönse de, kendi içeriği hep biçimlenmiş tasarımlardan oluştuğu ve o da bunu fark ettiği için, biçimlenmiş varoluşlar dünyasından kopamaz. Ancak o, dışsal olanla içsel olan arasında gidiş gelişle varoluşunu elde eder. Bilinç şayet hiç “dış” a açılmasaydı, salt düşünen düşünce olacaktı ki, düşünen düşünce düşünmeksizin kendisi olarak var olamayan, bir şeyi düşünmeden düşünemeyen, dolayısıyla düşünce olamayan bir şeydir. Düşünülen o “bir şey” ilk kaynağı bakımından düşüncenin kendisi olamaz. “Bir şey” ilk başta dıştaki bir şey olmalıdır. Bu nedenle “en az bir kere” “dış” a gidip sonra kendine dönmek zorundadır. Ondan sonra düşünce kendi içeriğini, dıştakinin içteki yansımasını düşünebilir. Diğer yandan, bilinçli varoluş hep farkında olma durumu olduğuna göre, bilinç defalarca dıştakinin de farkında olmakla hep kendinin de farkında olmuş olur. Zaman algısı da burada temellenir.

8. Makro bölümler: Geçmiş, şimdi ve gelecek

Daha önce ifade ettik: Zaman üzerine yapılan muhakeme ve çözümlemelerde, varlıktan söz etme zorunluluğu

kendiliğinden doğmaktaydı. Varlığın anahtarı zaman kavramıydı. Lakin zamanın da anahtarı olmalı ki, onunla, zamanın bilgisine götüren kapıyı açalım. Zaman kavramının anahtarı “şimdi”dir. Gerçekten de, çok yerde, zaman adına elimizde olan şeyin “şimdi” olduğundan söz edilir. Bu nedenle de, zaman soruşturmasında şimdiye önemli bir yer ayırmak lazımdır. Zaman kavramını anlamak ve doğasını/hakikati açığa çıkarmak için bu şimdiyi derinlemesine soruşturma zorunluluğu vardır.

Şimdiyi elimin altında farz ediyorum ve onun geçip gitmesi vakiasını zamanın varlığının kanıtı olarak görüyorum. Ama bu kabul hemen beni zamanın ontolojisi konusunda çelişkilere düşürüyor. Hep söylendiği gibi, zaman geçip gitmişse bir yere geçip gitmiş, çıkıp gelmişse bir yerden gelmiş olmalıdır. Yani geçmiş ve gelecek varsa şimdi var demektir. Dolayısıyla geçmiş ve gelecek açığa çıkarılmadan şimdinin doğası, şimdinin doğası açığa çıkarılmadan zamanın doğası anlaşılamaz. Sırf şimdiye bakmak bizi hakikate taşımaz. Diğer yandan geçmiş ve geleceğin iki boyutu vardır. Varlık dünyası nasıl ben ve ben olmayan-dan ibaretse, geçmiş ve gelecek vakiası/olgusu nasıl varlık dünyası için söz konusu ise, bu geçmiş ve gelecek ben ve ben olmayan için de söz konusu demektir. Yani varlığın varoluşu bakımından geçmiş ve gelecek (öteki kutbu), bir bilinç varlığı olarak ben’in varoluş durumu açısından geçmiş ve gelecek (ben kutbu)! Şöyle soralım: Kendinde bir “geçmiş” ve kendinde bir “gelecek” nedir? Varolan varlık açısından geçmiş ve gelecek nedir? Varolan bilinç açısından geçmiş ve gelecek ne anlama gelir? “Şimdi” eğer zamansal bir şeyse, aynı sorular onun için de sorulmalıdır.

Güncel kullanımda zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç kısma ayırırız ve bunların gerçekten var olduklarını düşünürüz. Zamanın bu bölümlenişi ve bölümlerin varlığı gerçekten de problemlidir. Geçmiş için “artık

olmayan”, gelecek için “henüz olmayan” dendiğini çeşitli kereler ifade ettik. Asıl sorun, varoluşsal olarak problemlili olan geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesinin hangi kategoriye girdiği sorunudur. Geçmiş “artık”, gelecek “henüz” yoksa, sadece şimdi mi vardır? Soruyu yeniden soralım. Geleceğin henüz olmadığı doğrudur. Adı üstünde, henüz gelmemiş ama gelmesi kuvvetle beklenendir. Gelecek beklendiği için gelecek değil, o zaten geleceği için beklenmektedir. Peki geçmiş gerçekten yok mudur? Yoksa hep var olan mıdır? Örneğin beş yüz yıllık ağaç kendisi olması bakımından ağaçtır da, niye hep “ağaç olarak” değil de “beş yüz yıllık ağaç” olarak varoluşa sahiptir? Bu “beş yüz yıllık olma” hali geçmişin bizatihi var kılınması değil midir? Bu örnekler somut varolanlardan... Çocukluğum, yaşantımın bir parçası olarak, artık yoktur. Çocuk bedenim de yoktur; ama yetişkin bedenim, çocuk bedenimin devamı, büyüyüp gelişmiş biçimidir. Bu da hem somut hem soyut varolanlara ilişkin bir örnektir. Bir de soyut varolanlara bakalım. Dünkü hayallerim gerçekten mevcut değildir. Bugünkü hayallerim onlar üzerine inşa edilemez. O halde geçmişi, somut ve soyut şeyler açısından ayrı ayrı düşünmek lazımdır.

Geçmiş, şimdi ve gelecek şu demektir: Geçmiş yığılmayla, gelecek eksilmeyle var olur. Geçmiş hep gelecekte bir şeyler çekip almakta, onların adına an denmekte, yani geleceği eksiltmektedir. Bu da dünyada sonsuzluğun olmadığını anlatır. Sonsuzluğun unsurları yer değiştiremez. Bir yerden alınıp diğer yere taşınma söz konusu ise, alınan yer eksilecek, taşınan yer çoğalacak demektir. Eksilen sonsuz sonsuzluğundan kaybeder ve o artık bir sınırlı varolan olur. Eklenen sonsuzluk da kendisine ekleme yapılmakla ya daha çok sonsuz olacaktır ki, olduğundan daha çok olabilmesi onun sonsuz değil sınırlı varoluşudur; ya da onun nicelikselliği değişmeyecektir. Oysa eksiltme ve çoğaltma niceliksel değişim demektir. Sonsuzluk niceliksel değişimin dı-

şındadır. Hep kesitlerin gerçekleşmesi, gelecekte gelecek olanların beklenmesi, sonsuzluk değil sınırlılıktır. Bunlar madde dünyasında olduğuna göre, madde sonsuz olamaz.

Geçmişin ve geleceğin tek tek öznelerce algılanışı arasında farklılık olabilir mi? Hayır. Biri için geçmiş olan diğeri için gelecek olamaz. Çünkü olmakta olan, algılayan öznenen bağımsız, olmakta olmaya devam eder. Dolayısıyla algılayan her özne aynı olay/oluş kesitini algılar. Sinema filmi örneğimizden devam edelim... Olacak her şey bir film rulosu halinde kayıtlıysa, ona insanlar dilediğince bakamaz. Örneğin şu andan itibaren 50. dakikadaki kaydı o dakika gelmeden önce göremem. Bu rulonun tamamına bakabilmek, olsa olsa tanrısal bir şey olur. Şayet her şey film rulosu gibi kayıtlıysa, bu rulo ancak Tanrı'da olabilir. İşte bu nedenle biri için geçmiş olan diğeri için gelecek olamaz. Gelecek olan ve geleceği oluşturan, henüz varolmamış olandır; yani filmin kareleri henüz sahneye çıkmamış ve bilinçle temas etmemiştir. Gelecek henüz gelmediğinden bilincin temas nesnesini oluşturmaz. Gelecek, bilincin, varoluşunu sürdüreceğini varsaydığı için temas etmeyi beklemesi, muhtemel temas hali olabilir. Özne değişse bile bu durum değişmez.

Geleceği iki yönlü düşünmek gerekir. İlki, henüz akmamış ama akacağına kesin gözüyle bakılan ve inanılan varoluş selinin ve varoluş kesitlerinin varlığı, ikincisi ise bilincin henüz temas etmediği bu kesitlerle buluşma beklentisidir. Yani varlık açısından gelecek ve bilinç açısından gelecek... Bilinç bu varoluş kesitleriyle temas edip bırakacak ve onunla yetinecek değildir. O, bu kesitlerle, kendi önceki durumundan başka bir durumda temas edecektir. Bu vakıa aynı zamanda bilincin imkânlarını da ifade eder. Bilinç açısından gelecek, onun mümkünlükten reelliğe geçiş, yani varoluş sürecidir. Zira şimdiye şimdi diyerek onu kayda geçiren bilinç, gerçekte kendi varoluşunu tescil etmiş olur. Şimdi, bilincin reel mevcudiyetini anlatır.

Başka açıdan da şöyle söylemek mümkün: Geçmiş ve gelecek “olmama” durumunda ise, doğası olmamak olan, bilfiil olmayan bir şeyi neden var kılmaktayız? Zira geçmiş ve geleceğin “var olduğunu” söylüyoruz. Bunları adeta bir alfabe gibi görüyoruz. Onlar sanki ses dizilerine karşılık gelen harfler ve kelimeler, kendi başına işaretlerdir. Bu işaretler fikirleri, soyut şeyleri, burada olmayanları, söylenmişleri okumayı sağlamaktadır. Dolayısıyla şimdi, yazılanı okuma; gelecek yazılacak olanı, geçmiş de yazılmış olanı okumaktır. Birincisi ve sonuncusu anlaşılabilir gibi görünmektedir. İkincisi ise -yani geleceğin, yazılacak olanı okuma olması- hiç de anlaşılır değildir. Gelecek hakikaten varsa, yazılacak olanı okuyunca varolacak olan şey, yazılacak olan henüz yazılmadan da var olmuş demektir. Oysa yazılacak olanı okumakla varolacak olan şey/gelecek, yazılacak olan henüz yazılmadan var olamaz, çünkü yazılmamış şey okunmaz. Bu nedenle, varoluşsal manada gelecek mevcut olamaz.

Zaman ontolojik olarak hakikaten üç bölümden oluşan bir gerçeklik olsaydı, geçmiş için “artık olmayan” denebilirdi. Herhangi bir gerçeklik bölümlerden oluşan bir gerçeklik olmalı ki, onun bölümleri de şu veya bu kipte mevcut olsun! Oysa geçmiş diye tasarladığımız şey, şimdideki, yani bilincimizin temas ettiği andaki olguların önceki kesitleridir. Önceki kesitler artık olmuş bitmiş, şu andaki kesitin öncesinde yerini almıştır. Yine önceki kesitler arka arkaya gelişin, akışın yahut dizilenişin önceki aşamaları olarak, gerçekleşmesini tamamlamıştır. Diğer yandan ilk bakışta, geçmiş, yani olup bitmişler toplamı, varolma durumuna, geleceğe göre daha yakın duruyor gibi görünmektedir. Gözümün önünde apaçık mevcut olmasa da, onun nerede olduğunu araştırıp soruşturduğumda, herhangi bir yerde izine rastlayabilmem gerekir. Hatta bizi kendisi ile temas kurulamasa bile düşünsel yoldan

da olsa geçmişin ontik olarak mevcut olduğu kesinleşirse, bundan hareketle de onun var olduğunu söyleyebilirdik. Halbuki varlığa bir sondaj yaptığımda, geçmişin değil olup bitmiş olayların izine veya kendisine rastlıyorum. Bu tablo da beni “şimdi”nin doğası ve varoluşsal karakteri üzerine düşünmeye sevk ediyor.

Geçmiş, olup bitmişliklerin tamamını içine alan bir kavramdır. Bu olup bitenler, eşyanın yapısal değişimleri ve yapısal olmayan olaylar olarak iki türlü düşünülebilir. Biri eşyadaki kalıcı farklılaşmadır. Yapısal olmayanlar var olur ve ardından yok olur. Örneğin, elimize aldığımız kâğıdı yırtarız. Elimizi cebimizden çıkarıp saçımızı düzeltiriz ve eylem biter. Her ikisi de olup bitmiş olmakla birlikte, biri kalıcı izler bırakır, diğeri sadece bilinçte kalır. Bu iki “olup biten”in izini sürdüğümüzde, yırtılan kâğıt hep yırtılmış durumunu muhafaza eder ve artık yırtık kâğıt olarak varolur, diğeri ise aşamalı olarak gerçekleşip bilinçte kayda geçen bir eylem olarak vardır. Bu eylem varlık dünyasında iz bırakmaz. İlkinde, oradaki varoluşsal durum, olup bitmişliğin varlığını sürdürmesidir. İkincisinde tanıklığımızdan başka bir şey yoktur. Dolayısıyla Augustinus’un sorduğu “Geçmiş zaman nereye geçip gitmiştir?” sorusunu cevaplayabiliriz: Hiçbir yere geçip gitmemiştir. Bizatihi var olmayan bir şey ne bir yerden gelir ve bir yere gider ne de bir yerde durup kalır.

Şöyle de söylenebilir: Geçmiş zaman yoktur. Ancak Augustinus’un düşündüğü gibi geçip gittiği için değil! Gelecek zaman da yoktur; henüz gelmediği için değil! Zaman diye adlandırılabilcek bir nesnel gerçeklik ortalıkta görünmediği için varoluşsal anlamda geçmiş ve gelecekte söz edilemez. Kendisi bizatihi var olmayan ya da ortalıkta görülmeyen bir şeyin geçip gitmişliği veya gelmek üzere hazır beklemesi de söz konusu olmaz. (Bu, hem var olmama hem de ortalıkta görünmeme seçenekleri için ge-

çerlidir. Kendisi ortalıkta görünmeyen gelip de ortalıkta görünür hale gelmesi söz konusu olmaz. Elbette bu yargı, duyusal algı merkezli, empirik temelli bir yargı olarak nitelendirilebilir. Fakat zaman hayatımızda öyle yer almıştır ki, sanki somut ve kuşatıcı bir şeydir, vardır ve bilfiil gerçektir... İşte bu nedenle onu bir de görünürlük açısından değerlendirme gereği doğmuştur. Konumuza devam edelim.) Geçmiş olan nereye geçip gitmiştir sorusu da bu durumda anlamsızdır. Ontik olarak varolan bir yerden gelir ve bir yere gider. Onu o takdirde “nerede bu geçmiş” diye merak ederiz. Peki, ya zaman denince ontik olarak varolan bir şeyden söz edilmiyorsa! Farklı bir açıdan bakalım: Yirmi yaşında olma durumu şimdide olmuş olsun. Onun fiziksel manada “önceki aşamalar dizisi” olmuş olmalıdır. Şimdideki varoluş, önceki arka arkaya gelip yığılanların tanığı ve o anki toplamıdır. Yirmi yaş bir geçmişe atıfta bulunurken, bu açıdan bakınca, ortada geçmişin olmadığını görüyoruz.

Zihindeki akış yahut geçiş imgesi kurgusal ve soyut bir şey değildir. Zihindeki geçiş de önceki aşamaların kalıntısı veya tanığıdır. Geçmiş zaman kavramına sahip olmak, sözü edilen o önceki aşamalara tanıklık etmiş olmaktır. Bu “önce”den “şimdi”ye gelmiş olma, geleceğe uzanma tasarımı-nın da kökenidir. Bilinç bütünleyici olduğundan, önceden şimdiye uzanan çizgiyi şimdiden geleceğe de çizer, yani gelecek beklentisini bilinç doğası gereği oluşturur. Zaman ve bilinç ilişkisi konusunda Augustinus da yanılmaktadır. Çünkü sanki o da elle tutulan bir şey istemektedir. “Geçmişe ilişkin şimdiki zaman” veya “geleceğe ilişkin şimdiki zaman” kurgusu, varoluşsal bir durum tasarımı-başka bir şey değildir.

Acaba zaman adı altında kastettiğimiz, zaman kavramının altına yerleştirdiğimiz şey, bilfiil varolan şey, sadece şimdi midir? Sadece şimdi varsa ve başka hiçbir dilim yoksa, geçmişe “artık olmayan”, geleceğe “henüz olmayan”

diyor ve sadece şimdinin gerçekliğinden/bilfiil mevcudiyetinden söz ediyorsak, o takdirde yaşanmış, o esnada şimdi penceresine yerleşmiş ama yerini yeni içeriklere terk etmiş oluş/olay dizilerini sanki hiç var olmamış şeyler olarak mı göreceğiz? İşte, şimdiye ontik gerçeklik, nesne türü varoluşa benzer bir varoluş bahşetmemizin sonucu budur. Bu sonuca göre, olması gereken şey şudur: Her şey inkâr edilmeli, tarih hiç var olmamış gibi görülmelidir. Oysa şimdiyi bilinç ve oluş ilişkisiyle tanımlamak, şimdinin ontik değil epistemolojik bir şey olduğunu anlatır.

Şimdi, bir buluşma, karşılaşma ve kesişme noktası olmanın dışında, varoluşsal bir şey olamaz gibi duruyor. Bilinç varoluş seliyle karşılaşması sonucunda o selin o noktasındaki kesitine vakıf olur. Aslında böyle söylemekle, varlıkla bilinci birbirine bağlamış olduk. Burada söz edilen şimdi hem varlığın şimdisi hem de bilincin şimdisi. Her şey kuşku konusu olsa da, -Cassirer'in de ifade ettiği gibi- bilincin "şimdi" ile temas ediyor olması vakıası hakikaten kuşkudan arınmıştır ve kesin bir şeydir. Neden? Bilincin doğası farkında olmaktır. Farkında olma temas etmedir. Temas etme olmazsa farkında olma, farkında olma olmazsa bilinç olmayacaktır. Bilincin varlığı bu zorunlu bağlantıya bağlıdır. Bu demektir ki, bilinç kendi başına ve sadece kendine dayanarak, sırf kendisi olarak varolan tözsel bir mevcudiyet değildir. O, bağlantı kuran işlevselliği ve işleyişi bakımından ve bu işleyişi dolayısıyla vardır. İşte bu bağlantı yahut temas, şimdiyi oluşturur.

Zaman, an olmaksızın düşünülememektedir. An'ın varoluşsal durumuna gelince; "varolan şu andır" demek, zaman diye adlandırılan bir gerçekliğin "şu an" şeklinde var olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Şu an sabit ve kendinde varolan bir mevcudiyet değildir. Buna göre, bu iddia sonucu, varolan/an varken yok, yokolan yok iken var olmuş/sayılmış olur. Yine bu iddia sonucu, kendisi varolan

zamanı “şu an” olarak elimde tuttuğumu söylemiş olurum. Bu da diğer parçaların var olmaması demek olur. Yani “varolan şu andır” yargısı çelişkilidir.

9. Mikro bölüm: An

Zamanın makro bölümlerinden mikro bölümüne geçelim. Ama konuya başlamadan önce, gün, ay ve yılın zamanın makro bölümleri olup olmadığı sorusu üzerinde duralım. Güneşin doğup batması astronomik bir olaydır ama gündüz ile gecenin birleştirilmesiyle oluşturulan ve adına “gün” denen dilimi biz ihdas ederiz. Ay ve yılın tespiti de tamamen bizim eserimizdir. Onların varoluşsal bir özelliğinden söz edilemez. Geçmiş, şimdi, gelecek yahut an gibi parçalar ise varoluşsal özelliğe sahip ve zaman denilen olgunun bizatihi kendisinde mevcut diye düşünülür. Bu nedenle onları zamanın bölümleri olarak zikredip çözümleme konusu yapmaktayız.

Zamanı üçe bölmeden önce, onu sonsuz küçüklüklere böleriz: An... An’ı çözümlemeden yapılacak olan makro bölümler boşluk oluşturur. En büyüğün temelinde en küçük vardır.

An kavramını kullanmadığımızda, olgu ve olayları birbiriyle oluş ilişkileri bakımından bağlama ve ifade etme imkânlarını neredeyse tamamen kaybederiz. “Yağmur yağdığında...”, “güneş doğduğunda...”, “geldiğinde” demek olayın olduğu “an”ı da dile getirerek olup bitenleri tasvir etmek veya ilişkilendirmek demektir. İlişkilendirme sadece olayları değil, bilinci de kapsar; “...olduğunda” demekle olayın olup bittiğini ifade ettiğimiz gibi kendi duruş noktamızı da belirlemiş oluruz. An kavramının yokluğunda, olup bitenler bilinç ile ilişkilendirilemez. Hep elimizin altında tuttuğumuz an, “şimdi”dir. Şimdi

olmaklık hep an olmaklıktır. Şimdi, bilincin kendi sahnesine çıkardığı an'dır; ama bilincin sahneden indirdiği ve artık bilfiil şimdi olmayan eski şimdiler, an olma özelliğini kaybetmezler. Onlar rolünü icra etmiş, “artık olmayan an”lardır. An bilinç sahnesine çıkmış, o sahneden inmiş ve bir daha çıkamayacak olan, sahneye çıkmış ve inmiş oldukları gerçeği/vakıası bir daha değiştirilemeyecek olan, eşlik ettikleri şimdinin şimdi olmaktan çıkışıyla birlikte şimdideki nitelik değişimiyle nitelik değiştiren, ama zamansallaştırma işlevini “artık olmayan” dilimde de muhafaza eden yaşanmışlık yahut olup bitmişlik durumlarıdır. An gerçekleşmeye bağlıdır ve tüm zaman belirlemelerine eşlik eden zamansallaştırma kavramıdır.

An'ın kendi gerçekleşebilirliği içinde var olması vakıasını ortaya koymak için önce an'ın ne olduğunu belirlemek lazımdır. An olmaksızın zamandan söz edemeyecektik, bunu belirttik. Öyleyse an ya bilfiil varolan bir şey -ki, zaman içindelik reel bir şeyse, an da öyle olmalıdır- ya da bizim varsaydığımız bir şey! Varlığın varoluşu bilfiil mevcuttur. Örneğin, ardını hiç görmediğim bir dağa çıktığımda, doğada boşluk olmadığını, dağın arkasında da coğrafyanın devam ettiğini görmekteyim. Hiç karşılaşmadığım, benim görüş alanımın dışında olduğu için bana kapalı olan varoluş, bir gün karşılaştığımda birden önüme serilmektedir. Bu deneyimi yaşamadan önce, o coğrafyanın benim için “an”dan “an”a akan varoluşundan söz edemiyordum. An'dan an'a akışı, karşımda duran varoluş alanı için geçerli sayıyorum. Demek ki an, ben varolan varlığın varoluşuyla karşı karşıya kaldığımda ortaya çıkmaktadır. Tıpkı dağın arkasını gördüğümde coğrafyanın sürekliliğini de gördüğüm gibi. Ayrıca an, kendi bilinç varlığımla iç dünyamı temaşaya daldığımda orada da belirlemektedir. O belirginleşme gerçekleşmişlik halidir. Böylece an, hayal edilen veya kurgulanan değil bizatihi varolan bir şey haline gelmek-

tedir. Lakin burada sözü edilen bizatihi varolma, nesne biçimli ve kendinde aynı kalma şeklinde değil, varlık alanına çıkmanın bizatihi gerçekleşmesi şeklindedir. O, vuku bulan bir varlık değil vuku bulma olgusunun diğer adıdır. Aşıldığı üzere, anın sabitçe varolan şey olması beklense de, nesne biçimli, kendinde aynı kalan değil, beliren/olan ve yokolan ama formu veya maddesi olmayan bir şeyden, bir hal veya durumdan söz ediyoruz. Bu hal ve durumu değil de var olanı esas alınca, an, zamansal sınıflamanın ana bölümlerinin her biri için orada mevcut olduğu kabul edilen bir şey gibi durmaktadır. Hakikatte ise geçmişteki herhangi bir an, seçilen oluş kesitinin kendisidir ve şayet var idiyse oradaki bir bilincin tanıklık etme eylemini, tanıklık ettiği noktayı gösterir. Şimdideki an, tanıklık etmenin bizatihi vuku bulduğu noktadır. Gelecekteki an ise, henüz edilmemiş tanıklığın, tanıklık edilecek oluş kesiti geldiğinde gerçekleşeceği noktadır. Buradaki kastedilen an ontolojik gerçeklik değil işlevsel işleyiştir. Bilincin tanıklık etme işlevinin gerçekleşmişliği, gerçekleşmekte oluşu yahut gerçekleşecek oluşudur.

Zamansal an, zamanı oluşturduğu var sayılan en küçük birim olarak görülür. Bu, ontolojik bir şey kabul edilirse, Aristoteles'in Fizik kitabında sorduğu soruları sormak lazım gelir. Genel bir kavram olarak an ise, bilinç temelli olarak açıklanabilir. An, zaman tasarımı çerçevesinde, olayın kastedilen aşamasının, zamansal akışta gerçekleştiği ve bilincin de bunu algıladığı noktadır. Zamansal akış vakıası dışındaki an ise, belirtildiği gibi, bilincin olayın o aşamasıyla veya kesitiyle temas noktası, arka arkaya oluşta bilincin “yakaladığı nokta” ve “yakalaması hali”dir. “Şu anda kelebek uçmaya başladı” dediğimde, kelebeğin kanat çırpıp havalanmasının başlangıcını bilincimin yakaladığını kastediyorum. Soru: Algılamadığım, hatta tasarlamadığım olay ve kesitleri için “an” söz konusu değildir. Bu da an'ın

kendiliğinden akan zamanı veya olayı değil, algılama ve bilinçle temas vakıasını işaret ettiğini göstermektedir. Gerçi burada sözü edilen temas, dıştaki nesnelerle örneklendirildi. Bilincin içe dönüşünde, içteki unsurlarla, kendi imge ve izlenimleriyle temas etmesi de aynı şekilde bir an tanımını ve tespitidir. Yani an için sadece dıştaki varoluş kesitiyle temas noktası diyemeyiz; içteki ile, bellekteki imge ile bilincin temas noktası da an diye adlandırılır.

An konusunu ilk kez ele alan Aristoteles, an'a varoluşsal bir gerçeklik verip vermeme konusunda kararsız gibi durmaktadır. Ona göre an bir anlamda aynı, bir anlamda aynı değil, hep başka bir şey içinde olduğundan değişik, hep an olduğundan ötürü de aynı. Önce ve sonra sayılabilir olduğu için an vardır. Ayrıca zaman olmasa an, an olmasa zaman olmaz. Zaman hem an aracılığıyla sürekli hem de an'a göre biliniyor. Nokta gibi, ama nokta nasıl çizgiyi sürekli kılıyorsa, zaman da anı öyle sürekli kılıyor. Hem de sınırlıyor.⁸ Dolayısıyla an, kendisi gibi değil de kendisinden başka görünüyor. O bir görünüm biçimi sergiliyorsa, bu, bilfiil varolan, üstelik kendisi olarak varolan, ama kendini gösterişinde oluş biçimini adeta gizleyen bir mevcudiyete işaret ediyor demektir. Ama kendisi olmak bakımından, oluşa ve yokoluşa tabi değildir. Lakin oluş veya yokoluşa tabi olmaması, onun varoluşsal gerçekliğine yönelik bir kuşku, varoluşsal gerçekliğinin onaylanmaması anlamına gelir. Geride, sınır ya da bölme olma durumu kalır ki, bu da “kendisinden başkası gibi görünme” ile çelişir. Zira sınır ya da bölme sadece “sınır” ya da “bölme”dir ve başka bir şey değildir. O halde bu an nasıl bir şey olabilir? İşte Aristoteles'te bu sorunun net bir cevabını bulamıyoruz.

Yukarıda ifade ettik: Varolan varlığın varoluş kesitiyle temas eder etmez, yani gerçeklik kazanan varoluş kesiti algılanır algılanmaz, o dilimin farkındalık durumu

⁸ Aristoteles, *Fizik*, 219 b 10-220 a 10.

gerçekleşir ve ona “an” deriz. Başka bir deyişle, “an”ın oluş kesitlerinin dizilenişindeki karşılığı, reel hale gelen kesiti “algılayan bilinç”in fark etmiş olmasıdır. Bu nedenle bu farkındalığın dışında, ayrıca reel olarak var olan “an” yoktur. Sayısız kesitin her varoluş diliminde farkına varılınca, bu farkındalık halleri dizilenir. Bu nedenle, bu sürece, olup bitenlerin tamamına “anların akışı” deriz. Dolayısıyla yeni bir farkındalık noktasından önce gerçekleşmiş olan “önceki kesitin farkındalık noktası”nı geçmiş an diye nitelendiririz. Anların dizilenmesi dediğimiz şey, varoluşsal açıdan, oluş kesitlerinin oluş sıralarının ardışık olarak dizilenmesidir. Yani an, bu dizilenmede sıralarını konumlarken kullandığımız, ama “geçmiş yahut şimdi” sıfatlarını ekleyerek kullandığımız bir kavramdır. Varoluş kesitiyle temas eder etmez, temas gerçekleştiğinde an ortaya çıkmaz. Sadece temasın gerçekleşmişlik durumu yaşanır. Bu gerçekleşmişliği bilinç kendine dönerek fark eder ve tanımlar. İşte o tanımlanan, andır. An, iki katlı bir bilinçlilik halini ifade eder. Bilinç perdesine her seferinde tek bir görüntü yansıdığından, yansıyanlar yerini hep yeni yansımalara terk ettiğinden, bilinçteki bu dizilenme, anların dizilenmesi zannedilir. Oysa biz, an kavramını, bu temas ve dizilenmeyi özetlerken kullanırız.

Zaman ne tek bir “an”dır ne de “anların dizilenmiş akışı”dır. Bilfiil varolan bir şey olarak an’dan değil varoluş kesitlerinden her birinin ayrı ayrı gerçekleşmişliğinden söz edebiliyoruz. O gerçeklik kazanma noktasını, gerçeklik kazanır kazanmaz oluşan durumu da an olarak nitelendirmekteyiz. Zaman tasarımının kaynağı olan “oluş kesitlerinin dizilenişi” de varlığın varoluş devamlılığını oluşturmaktadır. Bu bakımdan, şayet zamanı bilfiil varolan bir şey olarak tasarlıyorsak, ona “anların dizilenişi” demek zorundayız. Bu da şu anlama gelir: Zaman tek bir an olamaz. Olmuş yahut olmakta olan, ritmik şekilde varlığa gelen

oluş dizileri dolayısıyla var olmaktadır. Tek başına bir an da yoktur. An diye nitelendirdiğimiz dilim, varoluş kesitle-rinden herhangi biri gerçekleşir gerçekleşmez, o gerçekleş-me noktasına verdiğimiz bir isim, özel içeriği olmayan bir tanımlama kavramıdır. “Taş düştüğünde ve şimşek çaktı-ğında” demekle her iki varoluş kesitinin birlikte gerçekleş-tiğini, bilincin her ikisiyle o anki oluş gerçekleşir gerçek-leşmez temas ettiğini söylemiş oluyorum. Bilincin onlarla teması, an anlatımını sadece daha net hale getirmektedir.

Hep kullanılan an, bilfiil varolan bir şey olarak anla-şılmaktan kurtulamaz. Bu çerçevede, örneğin an’ın bölü-nüp bölünemeyeceği sorusu gündeme gelir. Buna göre, an kendisinden daha küçük ve kendisini oluşturan birim-lere bölünemez. Bu açıdan an, zamansal toplamın adeta “atom”u olmuş olur. An’ın bölünemezliği kararı, onun, bölünüp bölünmeme vakıasının konusu olmasından son-ra verilmektedir. Halbuki an, böyle bir vakıanın konusu bile olmayacak olan bir şeydir. An ontolojik olarak varolan yayılıma sahip bağımsız bir mevcudiyet değildir. O sadece bilincin temas, değme, yakalama noktasını anlatır ve bi-linç de arka arkaya temaslar zincirinde tek bir noktada tek bir kesitle temas eder. Bu nedenle an kendi başına varolan bir gerçeklik gibi, parçalama eyleminin veya bu minvalde-ki bir tartışmanın konusu olamaz. Zira ortada parçalama-ya konu olacak bir hakikat yoktur. An bilincin hareketiyle ilişkilidir. Olay, olgu zaten kesitler halinde gerçekleşmeye devam etmektedir. “Tek bir zamansal an’ı zamansal an olarak belirlemek gerekirse, zamansal an, sabit bir tözsel varoluş olarak değil, artık-olmayan’dan henüz-olmayan’a, geçip gitmiş’ten gelecektekine süzülen bir geçiş olarak ortaya konabilir ve kavranabilir. Diğer türlü düşünülürse; zamansal an olarak şimdi kesin ve değişmez bir şey olarak kabul edildiğinde, artık zamanın bir ögesini değil, zama-nın reddini oluşturur. Böylece zamansal hareket şimdi’de

durdurulmuş ve bu suretle ortadan kaldırılmış hale gelir.”⁹ Doğası gereği akmakta olan bir olgunun temeline, akışa karşıt sabitlikler sistemi yerleştirilemez. Bu nedenle, kendinde varolan bir an zamanın atomu olamaz veya zamanın bir kısmını oluşturamaz. Belirtildiği gibi, zaten güncel kullanımda an demekle şimdiyi kastetmiş olmaktadır. Bu noktada, tekrar şimdiye dönmek ve onu çözümlemek gerektiği anlaşılır.

10. Çoklukta birlik: Şimdi

Şimdi, zamanın elimin altındaki veya gözümün önündeki kısmıysa, geçmiş ve gelecek kısımları da var olmalıdır. Yani zaman diye adlandırılan bütünlük tüm kısımlarıyla birlikte ya vardır ya yoktur. Bir kısmı varolan bir kısmı varolmayan bir bütün olamaz. Bütün, parçaları bakımından da aynı kategorilere sahip olmakla bütün olur. Bütünün tamamı için değil de parçalarının bir kısmı için geçerli olan nitelikler, sadece ikincil nitelikler, yani en temel kategori olarak varolma ile ilgili değil de varolma durumunun üzerine yükselen farklı özellikler olabilir. Bir ağacın yapraklarının, gövde ve dallarının, yapısı ve renkleri bakımından farklı olması gibi! Ama hepsi “var”dır. Zaman için de aynı şey söz konusudur. Ya hepsi vardır ya hiçbiri yoktur. Geçmiş ve geleceğin, özellikle geleceğin göz önünde veya el altında hazır olmadığı kesindir. Henüz var olmamış olan, varolmama kesinliği bakımından varolmuş gibi görülemez. Varolmuş olan kesin olarak mevcudiyet kazanmış, ardından sahneyi terk etmiştir. Aslında geleceğin varolmama kesinliği bile tüm zamanın varlığını tehlikeye düşürür. Tüm çözümlemelerde, zaman olgusuna ve algısına giriş kapısı “şimdi” gibi görünmektedir. Bu ne-

⁹ Cassirer, *Dil*, s. 54.

denledir ki, onun, zamanın anahtarı olduğunu ifade ettik. Örneğin Heidegger tam tersi düşüncededir. Ona göre zamanın anahtarı gelecektir.

Çeşitli yorumlarda ve değerlendirmelerde, elimizde bilfiil varolanın şimdi olduğu söylenir. Bu da birtakım sorular doğurur. “Şimdi var mıdır?” diye mi soracağız, yoksa “Şimdiki zaman var mıdır?” diye mi? Şimdi, bir durumu, varoluşu, mevcudu anlatır, şimdiki zaman ise zamanın şimdisini. Devamla: Şimdinin şimdi oluş nedeni nedir? Şimdiyi şimdi yapan nitelik nedir? Şimdi, her türlü bağlantıdan soyutlanmış, her türlü içeriği boşaltılmış bir şey midir? Hiçbir şey olmasaydı -ki bu nasıl olurdu, belirsizdir- şimdi olur muydu? Şimdi dediğimiz, varolan bir şey mi, bilinen bir şey mi, yoksa var olan ve varolduğu için bilinen bir şey mi?

Şimdi, çok parçalı bir gerçeklik gibi nitelenen zamanın elimizdeki biricik kısmı, diğerlerinin “varsayılan varoluş”unun yegâne kanıtı, dolayısıyla “çokluktaki birlik” gibi görünmektedir. Hakikatin bu olup olmaması bir yana, şimdi’ye hemen ve daha en baştan “gerçekten varolan” demek problemlidir. Varolan gerçekten varsa bir yapı, biçim yahut içerikte vardır. Şimdinin ise nasıl bir varolan olduğunu açıklayamıyoruz. Şayet varolan olduğundan eminsek, yukarıdaki sorulara da cevap vermemiz, bilfiil kendinde varolduğunu kanıtlamış olmamız lazımdır. Niye kanıtlayamıyoruz? Çünkü şimdi, hep uçup gitmektedir. Her şimdi adlandırmasının şimdisi farklıdır. Şimdiler arasında sadece isim müşterekliği mevcut gibi görünmektedir. Bu da ontolojik mevcudiyet vakıasını kuşkulu hale getiriyor. Öyleyse şimdinin varoluşsal karakterini belirlemek lazımdır.

Hareket şimdide gerçekleşir, şimdi sonrası şimdi tahakkuk eder. Her an kendine yeterlidir ve bu nedenle başka bir ana göre yanlışlanamaz. Ayrıca, herhangi bir

aralıkta, bir tek şimdi vardır, başka bir şimdi var olamaz. Dolayısıyla her şimdi evrenseldir.¹⁰ Lakin şimdinin evrenselliği kabul edilmiş bir evrensellik midir yoksa varoluşsal bir evrensellik mi? “Herhangi bir aralık” derken, şimdinin öncesi ve sonrası kastediliyorsa, bilfiil mevcut bir şeyden söz ediliyor demektir. Bu aralık bütün evrende aynı şekilde mevcut ise, şimdi de bütün evrende var olur. Aralık yoksa “şimdi” olmayacak demektir. Bu yüzden şimdinin garantörü bu “aralık” olmaktadır. İyi de, bu aralık zaten şimdiye bağlı değil mi? Aralık mı şimdiyi var kılar, şimdi mi aralıkları? Yoksa bilinç şimdiyi belirlerken de, bu belirlenen noktanın iki tarafı mı aralığı oluşturur? Durum bu ise, bilfiil varolan bir şey yok demektir.

Şimdinin evrensel olup olmadığı da sorulabilir. Herkes kendi şimdisini yanında taşıyorsa, şimdi evrensel değil demektir. Tüm insanların “şimdi” diye adlandıracakları bir şimdinin varlığı onu evrensel yapar. Gerçi şimdinin evrenselliği sosyal açıdan fevkalade uygun bir şey olurdu. Her şimdi evrensel olunca, toplum düzenini inşa edecek yahut var olanları açıklayacak bir zamansal temel de mevcut olacak demektir. Eylemlerdeki koordinasyon için, işleri müştereken veya bütünleşik olarak yapabilmek amacıyla başlangıç kararlaştırılması gibi... Dikkat edilirse, burada şimdiden, bilfiil varolan bir gerçeklikten bahsediyor gibi söz etmekteyiz. Onun bizatihi gerçekliğinin olmayabileceğini unutmamak lazımdır. Olmayabilir de!

Çözümlemeye devam edelim...

Şimdi diye bir şey var ve hareket, o olmadığına olmuyorsa, sormak gerek; hareketin nedeni şimdi mi? Şimdi niye şimdidedir de başka bir dilimde değildir? Şimdinin iki anlamını hatırlayalım. Bunlardan birincisi zamansal an'ın adı, ikincisi de bir zaman dilimiydi. Şimdi diye adlandırılan

¹⁰ John W. Murphy, *Posmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 2000 s. 147.

zamansal an başka yerde olamayacağı için, şimdiyi oluşturan zaman diliminin içindedir. Şayet şimdi diğer zaman dilimlerinin, örneğin geçmiş ve geleceğin içinde olsaydı, şimdi olmazdı. Onu karakterize eden, şimdinin geçmiş ve gelecek arasında olmasıdır. Bu nedenle şimdi denilen zamansal an'a varlığını veren, şimdi denilen zaman dilimidir ve bu yüzden, şimdi şimdidedir. "Şimdi dediğim anda o artık şimdi olmaktan çıkmıştır; şimdi yakalanamaz bir şeydir" türünden kurguları bir yana bırakalım. Kendisinden bahsedilen, hem de tanık olunduğu için var olduğu kabul edilen şimdinin, varoluşsal bakımdan hakikat olan bir mevcudiyeti mi anlattığı, yoksa onun, bir algı ve bilgi kategorisi mi olduğu sorusuna, duruş noktasına göre farklı cevaplar verilmiştir. Şimdi diye adlandırılan zamansal an eğer zaman dilimlerinden biri, ontik bir şey olarak kabul edilirse, onun sabit varlığının da gösterilmesi lazım gelir. Bu durumda, "şimdi dediğim anda o artık şimdi olmaktan çıkmıştır; şimdi yakalanamaz bir şeydir" yargısı haklı olur. Oysa zamansal akıştan elimizde kalan, geçmiş olmaktadır. O da bilfiil var mıdır, kuşkulu! Diğer yandan, şöyle de düşünülebilir: "Zamansal an olarak şimdi" akmıyorsa, sabit ve değişmez bir şey ise, akan bir şey olarak zamandan söz edilemez. Akan bir zamandan söz edilebildiğine göre, şimdi de sabitçe varolan bir şey olmamalıdır. Diğer taraftan, şimdi eğer geçmiş ve gelecek arasında bir sınır kavramıysa ve gerçeklik alanlarını ayıran bir şey olarak görülüyorsa, bu da bilinçteki mevcudiyet onayına dayalı bir ayrımdır. Durumu nesne merkezli varoluş açısından değil, bilinç düzeyinde analiz ettiğimizde, çok haklı ve isabetli olarak, zamansal an ile şimdiyi aynı/özdeş sayma sonucuna varırız.

Şimdi, bilfiil varoluş bakımından böyle kuşkuluyken, onu bir kenara bırakarak zaman sorununu ele almak, insanı duyu organlarını yok sayarak ele almak gibi olur. Şayet şimdi, zamanın ontik varolan ve elimizde bulunan kısmı

ise, zamanın sırrını çözmek için bir giriş kapısı ve anah-tarı da elimizde demektir. Şimdinin kapısını açıp içeriye girdiğimizde, gerçekten varsa eğer, zamanın doğasını kav-rarız. Şimdi varoluşsal bir gerçeklik değil de belki bilinç düzeyinde bir gerçekliktir! Dikkat edilirse, her iki seçenek-te de, bilfiil varolan bir şeyden söz etmiş oluyoruz. Sorun da zaten budur. Belirttiğimiz gibi, böyle bir şimdinin var olduğunu kanıtlayamıyoruz.

Şayet zamansal gerçeklikle yüzleşeceksek, bu da şimdi içinde olmalıdır. Belirtildiği gibi, zamansal mevcudiyet ola-rak elimizde şimdinin bulunduğunu kabul ediyoruz. Şimdi hep bizimle beraber çünkü! Şimdinin varoluşsal gerçekli-ğini keşfe çalışınca, sadece algılama eylemiyle ve bu eyle-min yönelim nesnesiyle karşılaşabilmekteyiz. O takdirde şimdi, ya tüm algılamaları kuşatan yahut ona eşlik eden bir şey, ya da varolmayan, sadece algı esnasında varolduğuna ilişkin bir tasarım geliştirdiğimiz zihinsel bir şey, bir yanılgı olmalıdır. Yanılgı derken de kastettiğimiz şudur: Gerçek-ten mevcut olmayan, algı üzerine geliştirdiğimiz ikinci bir bilinç ve bilinçlilik hali.

Her şimdi, bir dış bağlantıyı zorunlu kılar; bu türden bir bağlantı esnasında kendini gösterir gibi olur. Bu bağ-lantı içine girmeyip zihnimizdeki herhangi bir ideyi te-maşaya dalınca, bu esnadaki şimdi hiç de belirginleşmez. Şimdi, dışa açılan penceremiz ve bu pencereden bakış, bakarken baktığımızın da farkında olmak gibi görünüyor. Şimdinin kapsamı, bilincin kurduğu bağıntılar dizisiyle ge-nişler. Ancak bilinç, hayli gerilerde kalmış olay dizileriyle kendi o an'ını ilişkilendirerek o an'a "şimdi" demez. Ör-neğin güneş batmak üzereyken, sabahı kastederek "şimdi" veya "şimdilerde" ifadesi kullanılmaz. "Şimdilerde" yargı-sında, içinde bulunulan an'ın bir miktar öncesi ve bir mik-tar sonrası kastedilerek bu adlandırma yapılır. Dolayısıyla şimdinin bir noktasal, bir de genel anlamı vardır. Noktasal

anlamı, dıştaki veya içteki ile bilfiil karşılaşma durumuyla, genel anlamı ise kendi o anıyla doğrudan bağlantı kurduğu olay aralığıyla ilgilidir. Bağlantı nesneleri olmuş veya olacak olabilir; yakın gelecek beklentisi burada asıl kıstas gibi durur. Ama bağlantı çoğunlukla olmakta olan yahut olmuş olan olaylar dizisini kapsar.

Belirtildiği ve bilindiği gibi, zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek diye böleriz. Ancak bölümlmeyi şimdide ve şimdii merkeze alarak yaparız. Şimdi, diğer zaman kısımlarında hiç olmadığı kadar benimle ilgili gibi görünmektedir. Varsa eğer geçmiş, yani zamanın geçip gitmişliği anlamında geçmiş, bir yerlerde izi aranabilir. Dün kırılan ağaç dalı geçmişte kırılmıştır ve şimdide varolmaya devam eden bu kırık, geçmişin somut bir tanığı gibi durmaktadır. Fakat şimdi diye adlandırılan ve var olduğu, hatta zaman dilimleri arasından yegâne mevcut olarak görülen bu dilimin somut izi bulunmamaktadır. Şimdii belirleyen, şimdinin şimdi olduğunu söyleyen, şimdii şimdi olarak o zaman cetveline yerleştiren, benim. Onun içindir ki, Heidegger “Şimdi ben miyim ya da söylenen mi?” diye sorar.¹¹ Sorun şu ki, şimdi neden benimle bu kadar yakından ilgili, hatta bütün varoluşunu bana borçlu? Geçmiş olup bitenlere mal olmuş, orada sabitleşmiş şekilde mevcut ya da öyle görünüyor ama şimdi öyle değil! Ağaç şimdide kırılrsa bile, kırıldıktan sonra artık kırılmış olma vakıası geçmişe ait bir şey, geçmişin mülkü olmaktadır. Kırılmışlık durumu hep şimdide varolmayı sürdürüyor.

Ben nasıl ve neye dayanarak şimdi diyorum? Şimdi, ben şimdi dediğim için mi şimdi? Ben olmasaydım ve şimdi diye bir tespitte bulunmasaydım, o var olacak mıydı? Akan ve elde tutulamayan bir şey olsa da... Diğer yandan, şimdinin, benimle ve benim şimdii şimdi olarak tanıyıp

¹¹ Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, s. 111.

tanımlayarak adlandırmamla mevcudiyet kazandığı kesindir. Benim ona şimdi diyerek şimdiyi teşhis etmemin dışında, bundan bağımsız bir şimdi yoktur. Çünkü ilki benim şimdi hakkındaki bilgim ve keşfidir, diğeri ise şimdinin kendi doğası gereği şimdi oluşudur. Biri epistemolojik diğeri ontolojik nitelikli; episteme (bilgi) de bir varolanın epistemesisidir.

Tekrar başa dönelim... İki seçenekten söz etmek mümkün: Ya şimdi diye bir ontolojik varoluş yoktur ve şimdi, sırf epistemolojik bir şeydir; o takdirde varoluşu, bilinecek nesnesi olmayan bir şimdi bilgisinden söz etmiş oluruz. Ya da şimdi diye bir şey vardır ve bu sırlarla örülü, ele geçirilemez, akıcı yahut hemen buharlaşıveren bir şeydir. O da varolmamaya eşdeğerdir. Çünkü şimdi, dıştaki mevcudiyetler arasında, bir türlü gösterilememektedir. Şimdi diyen ben olduğuma ve bu şimdiyi hep bir şeye göre, bir şey karşısında, ona ilişkin olarak belirlediğime göre, ben şimdi dediğimde, o epistemolojik tespitin dıştaki nesnesi veya ona karşılık gelen o şimdi dışındaki şey, bilincin yönelim nesnesi olabilir. “Şimdi düşünüyorum” dediğimde, düşündüğümü, daha doğrusu düşünmekte olduğumu ve onu şimdide icra ettiğimi söylemiş oluyorum. Zihinde vuku bulan olayla bir “buluşma” gerçekleşiyor. Bilinç kendi içine dönüp kendindeki içerikle kesişip buluşuyor yahut kendi ikinci varlığıyla karşılaşılıyor. Kendi içindeki bir eylem ve bu ikinci ben olan kendisinin o eylemle karşılaşmışlığı, o düşünmekte olma eylemine şimdi etiketini yapııştırıyor. Aynı şey, aslında “şimdi şu ağacı görüyorum” yargısı ve görme eylemi için de söz konusudur. Şayet düşünmeyi sürdürseydim ama sadece düşünseydim, ağacı oluş kesitlerini dizileyerek bir yere yerleştirmeseydim, “şimdi...” demeyecektim. Oluş olup bitecek, ama oluşa bir şimdi belirlemesi eşlik etmeyecekti. Peki, şimdi yok mu olacaktı? Asıl eylem, olup biten düşünme ve görme

olduğuna göre, düşünme ve görme devam ediyor olacaktı. Çünkü düşünme ve görme, olup bitişini şimdi diye ontik bir mevcudiyetten almaz. Onlar sadece olup biter. Reel bir şey olarak onlara şimdi eşlik etmez. Buradan da aynı sonuca varıyoruz: Demek ki şimdi, ontolojik olarak varolan ve onlara eşlik eden bir şey değil, sadece bilincimin kendi etkinliğine dönüşünü, onu keşfedişini anlatan bir kendi-durumu ifadesi olmaktadır.

Şimdi, zaman bölümlemelerinden ortadaki ve karşımdaki dilim/kısım olarak düşünülüyorsa, “karşımda olma”nın boyutları/içeriği tam olarak belirlenmelidir. Kesit olarak karşımdaki, an olarak şimdiyi anlatır. Ama “şimdi gelir” dediğimde “şimdi işler böyle yürümüyor” dediğimde, tanık olduğumuz veya olacağımızı var saydığımız bir dilimi kastederiz ki, burada geçmişle gelecek dilimlerinin sınırları muğlâklaşır. “An” olarak şimdi hep yeniden oluşan-yokolan-oluşan bir şey olduğundan, yukarıda zikredilen örneklerdeki şimdi bir yönüyle geçmiş, diğer yönüyle geleceği kapsar. Bu bakımdan, şimdinin ontolojisi zaman dilimlerini/bölümlemelerini keskin hatlarla ayırarak ortaya konamaz. Bu, şimdinin diğer anlamıdır. Hep anahtarın şimdi olduğunu söyledik ama bunu biraz tadil edelim: Bize zamanın anahtarını veren şimdi, an’dır.

Tek bir şimdi mi vardır, yoksa ötekinin şimdisiyle benim şimdium aynı mıdır? Ben şimdi dediğimde, o da buna katılmakta, paylaşmakta ve sözü edilen şimdiyi şimdi olarak kavramaktadır. Müşterek kavranan bu şimdi, gerçekten her ikimiz için de aynı şimdi midir? Yoksa herkes kendi şimdisine sahiptir de bu şimdiler mi denk düşmektedir?

Bütün öznelerin dışında olup her birinin kendi öznel varoluşlarının dışına çıkarak teker teker katılıp paylaştıkları, “özneler arası şimdi” diye bir şimdi yoktur. Zaten ontolojik varoluşa sahip bir şimdi mevcut da değildi. Çünkü şimdi, ona “şimdi” diye işaret edip onu sabitleştiren öz-

nenin şimdisi. Özne şimdi dediğinde, onun şimdisinin konusunu teşkil eden yönelim nesnesiyle o öznenin bilinci buluşup temas etmiş olmaktadır. Şimdi diyen özneye başka öznenin bilinci aynı temas nesnesiyle aynı kesitte temas ettiğinde, o başka öznenin de şimdisi belirlenmiş olmaktadır. Öznelerarası şimdi, farklı öznelerin aynı oluş kesitiyle temas edip bu temaslarının da bilincine hep birlikte vardıklarında ve aynı temas sabitleşmesini yaşadıklarında oluşur. Oluşan, hep birlikte farkında olma hali, aynı andaki duygulanım yahut duyuşsal etkilenimdir. Te şimdi diye adlandırılan, budur. Şimdi, bazen iddia edildiği gibi evrensel bir şey değil, öznel bir şey, öznel bir farkındalık halidir. Farkında olan, kendi farkındalığını yaşar.

Başka bir açıdan bakınca şöyle de söylenebilir: İddia edilenin aksine, şimdi olan-yokolan, ele geçmez ve elde tutulamaz bir şey değildir. Şimdi, “ona şimdi diyen, onun şimdi oluşunu onaylayan bir bilinç var olduğu takdirde hep vardır” diye değerlendirilir. Onun hemen yokluğa karıştığını iddia edenler, zamanı şimdi noktalarının hızla akıp gittiği bir yapı olarak tasarladıkları için, işin bilincin temas ve tanıklığı yönünü fark etmediler veya hesaba katmadılar. Onlara göre ben “şimdi” dediğimde, bu şimdi geçip gitmiş ve var olmaktan kesilmiş olur. Artık yeni bir şimdi vardır. Zaman, şimdilerin dizilişiyle öyle hızlı akıp gitmektedir ki, sabitleştirilebilen bir şimdi olmadığı için bir türlü yakalanamamaktadır... Hep dile getirilen bu yargılar şunu düşündürür: Sanki yaşayan insan, algılayan bilinç, zaman içindeki birey bir şimdi avcısıdır ama vuracak bir hedefi olmayan avcı! Oysa şimdi, belirtildiği gibi, bilincin tanıklık ve olan bitenle temas durumunun bilinç tarafından onaylanmasıdır. Böyle olunca, öncelikle temeldeki varolanın, tanıklık edilen yahut olup biten şeyin ne olduğu sorusunu sormak gerekir. Tanıklık ettiklerimiz, ister zihinde ister dış dünyada olsun, varoluş/oluş dizilimidir ve onlar biteviye olup biterler.

Şimdi, bilincin kendi eylem ve etkinlik durumunu, yönelim nesnesiyle birlikte ve onu da kastederek dile getirmesidir. Şimdi, bilincin etkinlik dizilenişini konumlayışının adıdır. Yani bilinç etkin olduğu ve etkinlik hedefiyle kendi etkin oluşunu fark ettiğinde, şimdi hep vardır. Bu fark ediş, olay dizilenişini konumlayıcı bir fark ediştir. Ya bilinç sadece etkinse ve ikinci bir konumlayıcı fark ediş hali yaşamıyorsa, şimdi var mıdır? Hayır. Çünkü “şimdi” diyen, bilinçtir. Temas noktası şimdi değildir, temas etmişlik durumu şimdidir. Bu bakımdan, şimdi, iddia edilenin aksine, telaffuz edilir edilmez kayıp giden ve yerini yenisine terk eden tek bir nokta değildir. İlk başta yüzeysel bakarak böyle olduğunu var sayarız. Oysa derinlemesine düşününce görürüz ki, şimdiler dizisi, olay kesitlerinin anlamlı bütün teşkil eden kısımlarının bir arada tasarlanıp birleştirilmesinden oluşur. En son temas edilen kesitlerden geriye doğru gidilip temas noktasına kabul edilebilir uzaklıkta olanları seçilir ve “birleştirilir.” Bunun anlamı, olayın cereyan edişidir. Daha yavaş cereyan eden olaylarda, örneğin “ağaç şimdi çiçek açıyor” denildiği bir durumda, buradaki şimdi, önceki kesitten soyutlanmış bir şimdi değildir. Temas ettiğimiz olay kesitini, daha öncesinde kaldığı için belki hiç tanıklık etmediğimiz evvelki kesitlerin varlığını zımnen onaylayarak “şimdi” diye nitelendiririz.

Şimdi demekle somut yahut soyut, fiziksel yahut bilfiil olup biten bir olguyu adlandırmış olmuyoruz. Şimdi, her şeyden önce bilincin bir şeye, o şeyi kendi imgesel içeriğine dâhil etmek için yönelmişliğini değil, yönelim hali içinde olduğunu anlatır. Yönelmişlik bilincin yaptığı hamlenin bizatihi gerçekleşmesi ve hep yapılır olmasıdır. Yönelim hali ise yönelmişlik durumuna erişmek için yapılan hamlenin sürmekte oluşudur. Bilinç yöneldiği şeyi ve o şeye yönelim halini bir arada fark edebilir. İşte bu yönelim halinde oluşu fark etmesi, bilincin, kendi içinde kendi va-

roluş biçimini ve varolma sürecini keşfidir. Şimdi demekle bilinç, hem kendi yönelim haline hem de yöneldiği şeye tanıklık durumunu onaylamış olmaktadır. Bu manada şimdi, tanıklık edilen olay ve bilinç kesitinin birleşip buluşmasını, kesişip örtüşmesini ve bunun bilinç üstüne bilinç ile, kendi üstüne yükselen farkındalık durumuyla dile getirilişini anlatır. “Şimdi” diyen ve şimdiyi belirleyen, bilinçtir. O, dıştaki bir şey değildir. Sadece kendi içine dönen bilincin yönelim nesnesiyle temas etmesi ve bu temasa tanık olması, bu iki katlı bilinç durumunu yaşamasıdır. Bu yüzden şimdi, bir bilinç durumu ve bir bilinç yaşantısıdır.

Her bilincin şimdisini yanında taşıyor olması, şimdiyi belirleyeninin bilinç olması hem bilinçle zamanın ilişkisini oluşturur hem de bilincin bizatihi varolması demektir. Şimdi, bu yönüyle birçok unsurun kesişme noktasıdır. İlki, bilinç şimdide algılar. Eylem ve üretimler şimdide yapılır, tasarımlar şimdide kurgulanır. Diğer, şimdi o bilinç için ve o bilinçle vardır. Ayrıca, şimdinin şimdi olmaktan çıkması diye bir vakıa olamaz. Şimdi hep şimdidir ve şimdidedir. Bilinç yeni bir oluş kesitinde yeni bir olup bitenle temas ettiğinde, şimdinin içine o yeni temas durumu yerleştirilmiş, eski temas durumu geçmiş diye anılır olmuştur. Burada değişen, şimdi değil, bilincin temas etme durumudur. Bilincin algılayıcı yahut eyleyici-inşa edici teması yeni aşamada/kesitte vuku bulmaya başlayınca, eylenen-inşa edilen şey olagelmeye devam eder, bilinç bu olagelene yeni şeyler ekler. Bu şu demektir: Daha önce ifade edildiği üzere, bilincin ve nesne dünyasının varoluşuna eşlik ettiği düşünülen ve adına zaman denen şeyin anahtarının şimdi olması demek, elimizde sadece şimdinin bulunması demektir. Soruna giriş kapısı da bu olabilir. O anahtarla kapıyı açınca, varolanın -bilincin ve eşyanın-doğasının başka bir yönü karşımıza çıkar. Devamla; onlar arasında, bilincin kendini var kılıcı inşası, onu/bilinci o

inşanın gerçekleştiği şimdide ve inşayla birlikte bilfiil hale getirir. Olup bitmiş olan olup bitmişlikten çıkmadığından ve olup bitmiş olarak varolmaya devam ettiğinden, artık geride kalmış olan şimdi, yani bilincin inşası demek olan şimdi, yeni şimdiler karşısında geçmiş olsa bile, bilincin akıcı varlığını sabitleştirir ve yeni sabitleştirmelerle birlikte, bilincin üretip oluşturduğu geçmişi teşkil eder. Geçmiş bu yönüyle bilincin kalıcı hale gelmiş şimdisinin dizileniştir. Onlara müdahale edilmez. Olup bitmiş olan, bir film şeridinin geriye sarılması sonucu, perdede temaşa edilen tersine çevrilmiş oluş biçimiyle, geriye doğru silinerek olup bitmiş olmaktan çıkarılamaz. O yüzden, bilinç üretimleri yahut insan etkinlikleri toplamı olarak tarih yahut yaşanmış geçmiş, sabitleşmiş izleri itibariyle hep vardır. Bilinç onlara da kayıtsız kalamaz ve her daim herhangi bir şeyle temas eder. Yeni şimdi, bilincin yeni temas nesnesi demektir. Bilincin oluş içinde kendindeki tarihsel bir şeye temas etmesi, onun kendine dayanmasını mümkün kılar. Bu yüzden geçmiş hep bilinçle ve bilinçte mevcuttur. Geçmiş kaybeden bilinç yeri yurdu ve yönü belirsiz akışa kapılarak kendini kaybetmeye aday bir bilinçtir.

Şimdide ve şimdi içinde zihnimden çıkarıp atamadığım ve atmak zorunda da olmadığım gelecek, hiç de Heidegger'in dediği gibi kaygı ve ölüm endişesi değildir. Son bulmanın kaçınılmazlığının derin biçimde bilincine varan insan, kaçınılmaz olanın gelişini engelleyemeyeceğini görür. O, kaçınılmaz olandan kurtulmak için, sözü edilen kaçınılmaz son kendi başına gelmeden onu kendisi çağırabilir; ya da insan kaçınılmazlığa teslim olup o son karşısındaki çaresizliğini kabullenir. Ancak aynı zihin, kabullenmeyi teslim oluş olarak algılamamanın aksine, meçhul bir olay diliminde, ta ötede bir yerde, henüz gelmemiş ve uzun süre de gelmeyecek olan olarak görür. O sonu zihin, maddi varoluşuyla değil kalıcı işler yaparak aşmak ister

yahut bu sona şanlı bir iz bırakarak onurlu biçimde teslim olmayı seçebilir. İnsan, sözü edilen son gelene kadar, dünyada olmanın gereğini yapabileceği sürenin olduğunu bilir. Bu ise, henüz gelmemiş, yaşanmamış olan oluş kesitlerine ümitle bakmak demektir. İnsan bu yüzden temelde ümit varlığıdır.

Şimdi zamanın anahtarıydı; o, aynı zamanda bilincin varoluşunun da anahtarıdır. Fakat bilincin bilfiil varoluşunun ne türden bir mevcudiyet olacağı hususu gelecek zaman tasarımıyla bağlıdır. Yani burada içkin bir varoluş formu vardır. Gelecek zaman tasarımı da geçmiş zaman deneyiminin ışığında şekillenir. Onu anlamamanın yolu, geçmiş ve gelecek ilişkisi kurarak yapılan şimdideki seçimlerden geçer. Evet, insan, Cassirer'in dediği gibi, gelecek tasarımıyla “hareket” eder. Ancak bunu açmak lazımdır: Acaba gelecek tasarımıyla bağlı olduğu düşünülen bu “hareket” ne türden bir harekettir? Gelecek tasarımı basitçe yaşamakta olmayı dilemek mi yoksa herhangi bir biçimde yaşama arzusu mu? Üçüncüsü, gelecek tasarımında geçmişin hiçbir rolü ve payı yok mudur?

Geçmiş ve gelecek tasarımı bilincin şimdisini, şimdideki varoluş biçimini belirler. Tasarımlar şimdide gerçekleştiği gibi, seçimler de şimdide yapılır. Seçim yapma eylemi gerçekleştiğinde, o gerçekleşme noktası şimdidir. Şimdi seçim yapmaktır, seçim yapma imkânıdır. Dolayısıyla şimdi bir imkânlar alanıdır. Gelecek henüz gelmemiş olduğundan, geleceğin imkânlar alanı olması mümkün değildir. İmkânlar alanı seçeneklerle açılır. Seçenek yoksa, olabilirlik durumu da söz konusu olmaz. Seçenek ise şimdidir. Seçenekler şimdide önümüze serilir. İmkân eğer çok sayıda olabilirliklerden herhangi birini gerçekleştirebilmenin eşiği ise, bu, olsa olsa şimdi olur. Çünkü olabilirliklerden birinin gerçekleşmesi imkânın gerçekliğe dönüşmesi demektir. Bu gerçekleşme olmadan önce o, henüz

“gelecek”tir; ama gerçekleşme gerçekleştiğinde, şimdidir. Lakin aynı şimdi yeni seçimlerin yapılabileceği noktadır da! Yani şimdi hem yaşanan an’ı hem de geleceğin inşasını anlatmaktadır. Gelecek, belirsiz ve henüz gerçekleşmemiş imkânların toplamıdır. Belirsizlik, seçeneklerin de belirsiz olması, dolayısıyla imkânlar alanının oluşmaması demektir. İmkânlar alanı işte bu nedenle şimdidir. Geçmiş ise bu imkânların gerçekleşmesiyle oluşan mevcutlar toplamı, gerçekleştirmelerin üst üste yığılmasıdır. İmkânlar olabilirlik taşır; bu nedenle bilfiil mevcut gerçeklik üzerine bilfiil inşa edilmezler. İmkân, kurulu bir şey değildir. İmkânı imkân yapan, kurulu olmak değil kurulabilir olmaktır. Olup bitmişliklerin üzerine sadece bilfiil olup bitmekte olanlar kurulabilir. Olup bitmekte olmak gerçek manada bir inşayı adım adım icra etmektir. Olabilirlik, kurulabilir olmak ise sadece bir seçenektir.

Belirtildiği gibi, şimdi varoluşsal bir şey, kendinde varolan varlık türü bir mevcudiyet değildir. Şimdinin, bilinç dışta bırakılarak tanınması ve tanımlanması söz konusu olamaz. Şimdi, algıya ve bilgiye ilişkin bir şeydir. Aksi halde onun bir kalıntısının olması gerekirdi. Onun zaman denilen genel kavram gibi, varlığın varoluşu üzerinde bir kuşatıcı rolü olmalıydı. Geçmiş bu anlamda varlık dünyasında bir kalıntıya sahiptir, ama şimdi, böyle bir kalıntıya sahip değildir. Geleceğin kalıntısı ise hiç yoktur. Olmuş olanın kalıntısı olabilir. Augustinus’ın “geçmişe ilişkin şimdi” ve “geleceğe ilişkin şimdi” tespiti, bilinçteki şimdiyi anlatmaktan fazla bir şey değildir. Şimdi, hep geçmişle gelecek arasındaki sınır çizgisi diye düşünülmekteydi. Gerçekte somut anlamda böyle bir sınır çizgisi olmadığına göre, bu sınırı bilinç merkezli düşünmemiz lazımdır. Öyleyse geçmişe ilişkin şimdi, olaydır; yani “olmakta olmak”tan “olmuş olma”ya aralıksız geçiş dilimlerinin bilinçte yeniden canlanmasıdır. Geçmiş olmuş olan

olduğuna göre, onun bilfiil şimdisi, o olmakta iken vücut bulmuştu ve artık var olmaktan çıkmıştı. Geleceğe ilişkin şimdi ise tasarımıdır; gelecek gelecek olduğundan, henüz mevcut değildir. Onun şimdisi, ancak o olmakta olurken bilfiil mevcut olacaktır. Şimdi olmakta olmayı anlattığına göre, olmuş olanın olmakta olması olup bitmiş; olacak olanın olmakta olması henüz gerçekleşmemiş, onun bilfiil şimdisi gelmemiştir.

Şimdinin kendinde varoluşu diye gösterilen nesnel karşılık, gerçekte varoluş selindeki “şu” kesittir. Kesit bu doğrusal varoluştaki yerini alır ve onu yeni kesit izler. Dolayısıyla büyük nesneler dünyasında, “yerini almış kesit”in yerinden olması, yeniden dizilenişin gerçekleşmesi söz konusu değildir. Olmuş olan olup bitmiştir ve henüz gerçekleşmemişlik aşamasına geri dönüp sanki hiç olmamış gibi olamaz ve bir daha olup bitemez. Aksi halde oluş dilimlerinin dizilenişi gerçekleşmeyecek, varlığın bütünü yahut olay süreci olup bitemeyecektir. Olup bitmek varoluş sürecini tamamlamak, kendi bütüncül yapısını kazanmak ve artık eklenecek bir unsur olmamaktır. Her varoluş, kendi kesitlerinin dizilenişi ve bu dizilenmenin kendi çizgisinde olup bitişi yahut olmakta oluşudur. Aksi bir tablo, varoluş ve varlık dünyasının reddi demektir.

“Şimdi, bilincimin temas etme anı ve bilincin bunu onaylaması, şimdide varolanlar da bilincimin temas ettikleridir” denilmişti. Benim için anlamlı, yani iç yapısında deruni bir içerik taşıyan, bana kendi görselliğinin dışında başka bir şey, zihin şemasıyla bağlantılı olan bir şey söyleyen algı nesnesi, işte bu şimdi içindekilerdir. Şimdi içindeki algı nesnelerinin, taşıdıkları bu deruni içeriği nasıl edindiklerine ilişkin soruya verilen cevap, olay örgüsüne yaklaşım tarzıyla ilgilidir. Bu nesnelerin bu içeriği miras olarak almış olabilecekleri düşünülebilir. Ama onların, kendi içindeki “anlık/mevcut” bağıntıları dolayısıyla da an-

lamlı olmuş olabilecekleri de kabul edilebilir. Bunlar şimdide gerçekleşir. Şimdi, anlamın inşa edilmesi durumudur. “Şimdi” demekle, dikkatli, ilgili ya da bilinçli olunan an, bilinçli varlığın kendisi tarafından adlandırılmış olur. Şimdi, bilincin akış halindeki varoluşunda, hem olay kesitlerinin hem de kesitlerle temas ediş noktasının farkına varışı anlatır. Dolayısıyla “şimdi, şimdi der demez yerini adeta başka bir şimdiye terk eder” şeklindeki yargı bu noktada geçerli değildir. Zira ortada, kendinde varolan, geçip giden ve yerini başkasına bırakan bir şimdi yoktur.

11. Belirsiz bölümler: Süre, önce ve sonra

Zaman söz konusu edilirken en çok öne çıkan kavram çifti önce ve sonradır. Zamansal anların, örneğin önce ve sonra olma durumunun, sürenin bağlantısı ve gerçekliği sorunu önemlidir. Her an başlar ve biter. Gerçi an’da başlayış ve bitişin aynı olduğu öne sürülür. “Şu an” denince, kastedilen zamansal dilimin başlayıp bittiği söylenir ve hemen arkasından ilave edilir: “Şu an dediğimde artık şu an yokluğa karışmıştır.” Tıpkı şimdi için söylendiği gibi! Daha önce ele alındığı üzere, bu yargılarda, anın varoluşsal bir şey olduğu kabulü zımnen içkindi. Gerçekte olan biten ise, bilincin olgu ile temas etmesiydi. Bir temas gerçekleştiğinde ona “an” demekteydik. An ile şimdi, bu manada eşdeğer yahut özdeş gibi durur. Bu yüzden, şimdi için söylenenleri an için de söylemek mümkündür. Hakikatte an diye varoluşsal bir gerçeklik yoktur. Sadece temas etme noktası ve bu temasın sürekliliği, yani temas dilimlerinin dizilişi vardır. Bu nedenle, “şu an” der demez o yerini hemen başka bir ana terk etmemiştir, bilincin temas noktası değişmiştir. Şu çiçeği gördükten sonra ağacı görürüm. Bu temasın bitiminde başka varoluş kesitleriyle temas gerçek-

leşince, onun “an”da olduğu zannedilir. Oysa gerçekleşen, sadece temas durumu ve onun farklılaşmasıdır.

Olayların dizilenen kesitler/dilimler halinde akışında, başlangıç ve bitiş olarak kabul edilen belli gerçekleşme dilimlerinin arası süre diye adlandırılır. Başka bir deyişle, birine ilk sıra tahsis edilmek kaydıyla bir miktar olay dilimi arasında akıp giden anlar toplamı olan süre, bizim tanıklığımız dışında bir ortamda olmaktan ziyade tanıklığımızımıza dayalı bir süreci, çok sayıda gerçekleşme kesitinin dizilişinden oluşan bir bölümü anlatır. Şayet süre derken hiçbir şekilde tanıklığımızın olmadığı ve olamayacağı bir oluş kastediliyorsa, o, olmuş bitmiştir; ama ona süre tahsis edişimizin kıstası da, deneyim yaşantımızın benzer dizilidir. Örneğin, “süre çok uzadı” ifadesinde kastedilen şudur: Olup biten olup bitmeye başladığında, yani bilinç olup bitenin ilk kesitiyle temas ettiğinde temas sona ermemiş, bilinç oluş kesitleriyle temas etmeye devam etmiş, birçok kesit bilincin önünden akıp gitmiştir. Temas edilenler gerçeklik dünyasındaki yerini almıştır. Onların, ilk başlardaki bir tanesi temel alınıp araya çok sayıda kesit girdikten veya bilincin temas etmesi gerçekleştikten sonra, ardına dizilenlerden başka biri dizinin sonu kabul edilerek tamamı bir kavramla anlatılır. İşte bu aradaki kesitlerin toplamı süre, onların herhangi bir niceliksellikle ilişkilendirilmesi de sürenin miktarıdır. Bu toplama en azından ilerleyen kısımda bir ölçüde tanıklık ederiz. Hiç tanıklık etmediğimiz kesit toplamı için süre ve miktar tespitimiz söz konusu değildir. Miktar, bilincimde yaptığım dilimleme/arka arkaya getirme sayısına bağlıdır. “Süre yeni başladı” demekle de, olay dilimlerinin yeni geçmeye başladığı, geçenlerin sayısının da pek fazla olmadığı ifade edilir. Başka bir deyişle, süre, olmakta olan bir şey açısından, belli bir başlangıç noktası ile bitiş noktasını birleştiren zamansal çizginin tamamı kastedilerek, aradaki kesitler toplamına verilen addır. Bu

iki nokta arasında olup biten, aralıksızca gerçekleşir. Bu gerçekleşmenin gidişatı, vuku bulmaya bakılınca süreç diye adlandırılır.

Var değilken olmaya başlayan ve olmakta olan, daha sonra da olmakta oluşu sona erip yokluk haline gelen olay tamamlanmış demektir. Onun başlangıç ve bitişine adeta kuşbakışı bakarak “süre”yi algılar, tasarlar yahut belirleriz. Lakin sürenin bu şekildeki tanımı, akıp giden bir zamansal çizgi kabulü altında geçerlidir. Ya böyle bir akış veya zamansal çizgi yoksa! O takdirde süre neyi ifade eder? Süre, varoluş selinin öne çıkan yahut seçilen bir kesitinden itibaren, söz konusu edilen olay olmakta olduğunda ve devamında olmayı sürdürdüğünde, dizilenen kesitler veya varoluş halleri toplamıdır. Süre dizilenen varoluş kesitleri arasından olmakta oluş başladığında seçilen ilk kesitle oluşun sona erdiği son kesit arasındaki kesitler toplamının zihinde özetlenmiş halidir. Bu şekilde bakılmayınca, olmakta olan olmakta oluyor ve ona “bir şey” de eşlik ediyor demek gerekir. Yani olmakta olan kendi varoluş güzergâhında olmayı sürdürmektedir. Ona, sadece başka olmakta oluş çizgileri eşlik etmektedir. Onlar ilişkisizce bir arada olmakta olmayı sürdürdükleri gibi, kesişebilirler veya temas da edebilirler.

Bergson’un iddia ettiği gibi, süre kesintisizlik midir? Bergson süreyi, orada olan ve kesintisizce gerçekleşen bir süreç olarak görüyor. Oysa gerçekte süreyi oluşturan başlangıcı, yani anların arka arkaya eklenip bir bütün gibi görüleceği sürecin ilk halkasını seçen, “algılayan bilinç”tir. Ayrıca süre kesintisizlik değil kesintili bir kısım, yani sınırlılık demektir. Bu sınır olup bitenin olmaya başlaması ile oluşun sona ermesi arasındadır. Başlama ve bitiş noktası mevcut değilse, sürenin var olduğu söylenemez. Bergson süreyi başlangıç ve bitiş bağlamasa da, süre insan dünyası varsa vardır, bu nedenle insanın belirleyiciliği ile anlam ve

mevcudiyet kazanır. Başlama ve bitiş ile de kastettiğimiz şey, muhakeme ve algı nesnemizdir. Örneğin, bu algı nesnesi evrenin varoluşu olabileceği gibi bir yaprağın daldan düşüşü, bir insanın doğumu veya ölümü de olabilir. Sonsuz ve sınırsız bir süre yoktur. Birine veya diğerine nazaran uzun veya kısa olan süre vardır. Süreye kesintisizlik anlamı vermek ilk başta kabul edilebilir gibi durur. Fakat süre, yaygın kullanıma göre, ölçüm yapmaya uğraşmadan bir aralığın ifade edildiği bir dilimdir. Onun anlamı genellikle belirsiz bırakılır. Ölçüm yapılırsa, aynı dilim niceliksellik kazanmış bir süre olur. Şayet süreye kesintisizlik anlamı yüklersek, ölçüm yapmadan aralık ifade etme kolaylığından yola çıkmış, bir kullanım pratiğini gereksizce tüm varolanlara yaygınlaştırmış oluruz. Oysa sınır oluşturmak, varoluşun belirginleşmesi için zorunludur. Sınır oluşturan bir şey başka bir şeyi sınırlar. Birinin bitişi diğerinin başlangıcıdır. Sınırlayanın, yani olup bitenin niteliğine göre, iki sınır çizgisi arasındaki oluş kesitleri miktarı farklı olabilir. Bu da sürenin uzun yahut kısa diye adlandırılmasının nedenidir. Zaman bağlantılı kavramlar gibi mekân ve bağlı kavramlar da sınırlılık içerir. Burada, orada ve şuradadan ayrılır. Buradayı burada yapan, onun orada ve şuradayı belirleyen sınır çizgisinin buradayı belirleyen özneye yakınlığıdır ki, bu yakınlık el altındaki mesafedir. Gerçekte tüm var olanlar sınırlı ve sınırlanmış varolanlardır. Bilincimizde bile bir imge diğer imgeyi sınırlandırır. Bu demektir ki, bir imgenin varolmasıyla diğer imge sona ermiş yahut bilinç akışına katılması daveti geri çekilmiştir. Belirtildiği gibi, her birinde sınır oluşturma varoluşu belirginleştirme anlamına gelir. Sınır yoksa neyin var olduğu gösterilemeyecektir. Varolan şey belli bir şeydir. Onun belli olması, sınırlarının olması demektir.

Kullanılan en yaygın zaman kavramlarının önce ve sonra olduğunu ifade ettik. Onlar kullanım amacına eksiksiz

hizmet ederler. Bu önce ve sonra her durumda kullanılabildiğine göre, onlar ya içeriksizdir ya da akıcı bir içeriğe sahiptir. İçeriksiz bir önce ve sonra olabilir mi? İkisinin birbiriyle ilişkisi zorunlu mu yoksa seçimlik mi?

Önce ve sonra, varolduğunu düşündüğümüz zaman şemasında iki nokta olmak zorundadır. Birbirinden ayrı, birbirine indirgenemeyen, ardışık olması gereken iki unsurdan söz ediyoruz. Bunlar bağlantısız olamayacağına göre, mutlaka yapışık gibi değil ama mesafeli de olsa birbirini izleyen şeyler olmalıdır. Onların varoluşsal mevcudiyeti zamanın mevcudiyetine bağlıdır, tabii en çok da zamanın doğasına! Zamanın doğası akış olarak kabul edilmekteydi. Şayet bu akış vakıası -ki zamanın doğası mıdır o da kuşku- olmasaydı, önce ve sonradan söz edilemezdi. Önce ve sonradan söz edilemeseydi, olmuş olmaktan veya oluyor olmaktan bahsedilemezdi. Bu da bilincin merkezi konumunu işaret etmektedir. Her şey bilince bağlıysa, o takdirde önce ve sonra, bilincin tanıklığında yahut bilinçteki dizilenişte bir konumlama olmalı! Bu da bilincin bağıntı kuruculuğunun doğal sonucudur. Bu iki konumlama birbirini zorunlu olarak ve zımnem içerir. Her önce bir şeyin öncesi, her sonra bir şeyin sonrasıdır. İşte o bir şey, şayet önceden söz ediyorsak sonrayı, sonradan söz ediyorsak önceyi oluşturur. Bu demektir ki, zaman terimi olarak kullanılan bu kavramlarla, aslında, olay kesitinin bilinçle kesişen kısmının altyapısı kastedilmektedir.

Öncenin sonrası olmasaydı, ardışıklık olmasaydı, hiçbir şey olmazdı. Dolayısıyla şeylerin olmadığı “ilk” zaman öncesi durumu tasarlamam mümkün değildir. Mutlak bir hiçliğin “öncesi” olmaz. Mutlak bir yokluk varsa, hiçbir şey var değildir. Olay yahut oluştan önce, bilinç var olur olmaz akış başlar. Bu, nesne dünyasında olup biten bir şey, nesne dünyasının temaşasıyla geliştirilen bir tasarım değildir. Bilinçte akış, kendine dönen ve kendini düşünen zihnin im-

geleri arka arkaya getirmesiyle gerçekleşir. Kant'ın apriori kabulü, yani kategorilerle donanmış zihin ve apriori kategori demesinin nedeni bu olsa gerektir. Kant izlenimlerin işlem yeri olarak farklı kategorileri gösterse de, yani o, “deneyimi mümkün kılan apriori kategoriler”den söz etse de, bilinçteki akış ve bu akışın doğal varoluş gereği oluşu değişmez. Bilincin imgeleri dizilemesi manasında akış ve apriori, deneyim öncesi değil, varoluşun doğası gereği kendi-deneyimi ile gerçekleşen bir şeydir. Önce ve sonranın zihindeki temeli budur. Bundan şu sonuç da çıkarılabilir: Önce ve sonra olmasaydı kültür de var olamazdı. Çünkü kültürel üretimlerin tamamı bu önce-sonra içinde üretilir. Eşya dünyasıyla tek fark, sonrayı bilincin belirlemesidir. Bilinç bunun farkındadır da!

Önce ve sonranın sabit ontik mevcudiyetleri yoktur. Olaylar dizisi yoksa önce ve sonra tanımlaması ve konumlaması yapılamaz. Önce, olmakta olan bir kesitin bittiği olmuş olan kesitin gerçekleşme sırasını anlatmaktaydı. Şayet bu “olup bitmiş kesit” olup bitmeseydi, “olup bitmekte olan kesit”in bittişebileceği bir kesit olmayacaktı. Sonra ise henüz gerçekleşmemiş kesitin muhtemel gerçekleşebilirliğini anlatmaktadır. Elbette geçmişe ilişkin bir önce-sonra konumlaması da yapılabilir. Bu takdirde, nirengi noktası olarak kabul ettiğimiz kesit ile onun kendinde bittiği ve kendine bitişen kesitler dizisini kastederiz. Şimdiye göre önce-sonra, geçmişin herhangi bir şimdisine göre önce-sonra... Onlar adeta sıralama kalıbıdır ve olup biteni dizmemizi mümkün kılar. Ama kalkıp da “onlar sadece bilincin kurgusudur” denilemez. Olup biteni dizilerken nesne dünyasına kayıtsız kalıyor değiliz.

Olay dizilerindeki ve kesitlerindeki gerçekleşme-gerçekleşmeme durumlarının ilişkisi, zamandaki önce ve sonra ilişkisidir. İlk baştaki, dizinin başlarına yakın gerçekleşen “önceki”, onun üzerine eklemlenen sonrakidir. Sayı

dizisi de gerçekleşmişliğin dışındaki bir önceki/sonrakidir. O, bizim duruş noktamızdan bağımsız, genel bir form olarak da öyledir. Başka bir deyişle, önce ve sonra, varoluşsal sıralamayı anlatır. Varlığın varoluşunda karşımda duran bütünlük, bu sıralanış içinde ve sıralanış dolayısıyla karşımdadır. Bu, onun varoluşsallığının hep bir sonraya açılmışlığı anlamında, ayrıca kendi “an”lık varoluşu esnasında kendi içine kapanmışlığın söz konusu olmadığı anlamına gelir. Tüm varoluşun doğası şunu gösterir: Varolmanın kesintiye uğradığı, varolanın varolmayı bıraktığı bir “an” yoktur. İster andan an’a sıçrama, ister varoluşun sürekliliği diyelim, hepsi de “an”dan “an”a açılan bir kapının hep var olduğunu gösterir. Zamanın kesintisiz akışı diye tasarladığımız şema, gerçekte varoluşun kesintisizliğidir. Böylece varlığın varoluşu hep karşımda durmaktadır.

Önce ve sonra, bilinç hareketinin olup bitmiş ve olacak olan aşamaları ile ilgili bir tespit olduğu gibi, varoluş selindeki kesitlerin ardı ardına dizilişini yahut dizilecek oluşlarını anlatır. Varoluş selinin her adımı -ki bu selin akış süreci aralıksızca kesit/adım dizileniştir-, arka arkaya ama biri diğerinin devamı ve ona dayanarak varlık/gerçeklik kazanması anlamında, birinin aradan çekilip alınmayacağı bir bağlılık ve kesintisizlik içinde atılır. Ağaç (veya insan) uygun ortamda, mevcut hücrelerine eklediği yeni hücrelerle büyür. İşte bu hücre hareketinin dizilişi üzerinde durunca, azlık durumu önceyi, o azlık durumuna göre daha fazla olma durumu sonrayı anlatır. Ontolojik önce ve ontolojik sonra böyledir. Bilinçteki önce ve sonra ise, tasarımların geride kalmışlık ve ondan önde olma durumunu ifade eder. Bu, ister bilinçteki imgelerin dizilişi açısından olsun ister bilincin dışta olup bitene tanıklığı açısından; böyledir. Geride kalmış yahut kalacak olan önce, onun doğrudan üzerine/önüne geçen veya geçecek olan ise sonradır. Yani bilinç açısından önce ve sonra, kesitleri/olay dizilerini

konumlamadır. Ama bu konumlama keyfi olarak değil, varoluş kesitlerinin dizilenişine göre yapılır.

12. Zaman ve mekân

Zaman ile mekân hep bir arada zikredilir, bir arada tartışılır ve daima birbiriyle ilişkilendirilir. Birinin doğası soruşturulurken diğeri de mutlaka açıklanmaya çalışılır. Varlık ve varoluş, sadece birine veya diğerine dayanarak değil her ikisi tarafından kuşatılması bakımından ele alınır. Bu ayrılmaz bağlantı problemimizle de ilgilidir. Zaman sorununun çözmek için onun zorunlu bağlantısını da incelemek lazımdır. Elbette zamanla mekân arasında kurulan bağlantı keyfi ve temelsiz değildir. Olgu durumu bu birlikteliği önümüze sermektedir. Bir bilinç etkinliği olarak duyusal algılama da zamandan ve mekândan ayrılamaz. Belli bir zaman ve mekân içinde algılarız. Zaman ve mekân nesne dünyasının adeta zorunlu bileşeni olarak görülür. Algılanan şey varlık dünyası, varlığın varolmakta oluşu ve varolmuş olması olduğu halde, duyusal algılama niçin zaman ve mekân idelerinden ayrılamaz? Algıladığımız şeyde başka bir unsur da algıladığımıza göre, zaman ve mekân, her ikisi de, varlığın varoluşundan türetilen bir kalıp olabilir mi?

Var olduğunu söylediğimiz, düşündüğümüz yahut varsaydığımız zaman, hep/daima mekân içindeki zamandır. Zamanın olmadığı bir mekân değil de mekânın olmadığı bir zaman tasarlanamaz bir şey gibi durmaktadır. Adeta mekân temele yerleştirilmiştir, zaman onun birincil aktörü olarak görülmektedir. Buna göre, zaman mekânın oyuncusudur. Soru: Bir tiyatrodaki sahne-aktör ilişkisinin doğası nedir? Hangisi aslidir? Tiyatro, bina değil herhangi bir yerde, yani dekorla dolu bir zeminde sergilenen oyun olarak düşünülmelidir. Aktörün sergilediği oyun, araç gereç-

ler, onlarla birlikte sabitçe duran ve onları içinde taşıyan o yer; yani oyun, oyuncu ve sahne hepsi bir arada! Nasıl aktör ve sergilediği oyunla dekor yüklü sahnenin ilişkisi bir problemse, mekân sahnesinin aktörü/oyun sergileyicisi olan zaman ile üzerinde oyun sergilenen mekânın ilişkisi de problemidir. Tabii hepsi varoluş selinin uzantıları olarak görülürse, ortada asli varoluşlar olarak ne zaman ne mekân kalır. Problem de ortadan kalkar.

Şöyle de sorulabilir: Bir tiyatroya gitmek nedir? Tiyatroya gitmek, hepsi bir bütün olan dekor yüklü sahneyle onu kullananın, aktörle oyunun birlikteliğine tanık olmak için o mekâna adım atmak, oraya dâhil olmaktır. Üst bakış sahibi olarak bizim açımızdan sahne-oyun/oyuncu arasında aslilik yahut öncelik yoktur. Bu tablo, oyuncu açısından veya oradaki bütünlüğü zihninde kurgusal olarak parçalayan açısından sorunludur. Doğa dünyasını zaman ve mekân dışı algılamak bir yana, düşünmek bile imkânsız gibi gelmektedir. Yani doğal varoluşla insani varoluş (düşünme), tıpkı sahne ve oyuncu gibi zorunlu bir iç içe geçiş yaşamaktadır. Zaman ve mekân tasarımı, doğal varoluş alanıyla insani varoluş alanının kesişme ve buluşma noktasıdır. Aralarında öncelik sonralık sıralaması yapılamaz. Mekân kavramlarından devam edelim... “Burada”, “şu an” demekle, kendilik bilincinin ayrı varoluşu ve diğer varolanla temas etmesi, ancak temas edenle edilenin ayrılığı dile getirilmektedir. Burada, şurada ve orada karşısında ve onlara nazaran buradadır. Şu an ise diğer anlara nazaran ve onlara göre şu an olmuş olur. Ancak her ikisinde de kendi yerini belirleyen ve nesne ile bilinç temasını gerçekleştiren fail asıl merkezi oluşturur. Burada yahut şu an’ın mutlak sabitliği yoktur. Fail her ikisini de değiştirir.

Mekân, ister mutlak ister görelî isterse tasarlanan mekân olsun, yani doğası ne olursa olsun, somut bir şey olarak yahut somuta tutunan yapısıyla önümüze serilmiş-

tir. Bu nedenle o bir algı nesnesi gibi durmaktadır. Oysa zaman görelî veya mutlak da olsa, bir algı nesnesi değildir. Bir parçasını bile “işte” diye gösteremiyoruz. Mekân daha kolay kavranır gibiyken, zaman daha karanlık bir görünüm arz eder. Belirttiğimiz gibi, zaman üzerine değil, mekân üzerine bir somut algıya sahibiz. Dolayısıyla asıl doğası açıklığa kavuşturulması icap eden şey, mekân değil de zamandır. Yüzeysel bakışla, zamanı değil mekânı kavramak veya “işaret etmek” daha kolay ve olasıdır. “Burası” dediğimde, bir mekân parçasının sınırlarını çizip ötekine sunmuş olurum. Ama “şimdi” adlandırması ve işaretime “somut bir parça” eşlik etmez. Bilfiil varoluş açısından, adeta zaman yok gibi durmaktadır. Bu vakıa mekânın analizini daha kolay, zamaninkini ise daha problemlî kılmaktadır. Gerçi Cassirer ikisini de aynı formda değerlendirir. Ona göre zaman gibi mekân da temaşa etkinliğimizin bir formudur, zihinsel bir şemadır. Bu şema içinde, algılarımızı, nesnel anlam kazan-sınlar diye düzenleriz. Bu düzenleme de, sadece deneysel yoldan elde edilen bilgilere dayanarak gerçekleştirilebilir.¹² Demek ki asıl belirleyicilik, bilince değil deneyime, dolayısıyla nesne dünyasına aittir. Tabii nesne dünyası, yani bilincin kabul ve algısının dışında olup bitenler bir kenara bırakılamaz ama bilinci geri plana itip yegâne belirleyicinin olay düzeni olduğu olduğunu iddia etmek de pek kabul edilebilir değildir.

Varlığın açıklanışında ayrılmaz ikili olarak görünen zaman ile mekânı yeniden düşündüğümüzde, tekrar fark ederiz ki, varolan zamansal dille konuşur. Varlığın dili vardır ve varlık konuşur. Varlık üzerine ve varlık hakkında da konuşuruz. Dil konuşmaktır, konuşmak akıştır. Harfler ve gitgide sözcükler, sonra cümleler birbirine eklemlenir ve geçip gider, yani akar. Zamanın da aktığını söyleriz. İkisi beraber akar. Daha önce ifade ettik: Varlığın dili, bu ne-

¹² Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine*, s. 96.

denle zamandır. Varolmak kendini zamansal olarak sergilemektir. Zamanı anlamakla varoluşu ve ardından varlığı anlarız. Eğer gerçekte olmakta yahut olmuş olma varsa, varlık da bu demektir. Zaman ve mekân ayrılmaz ikili gibi görülse de, mekân, zamanla aynı niteliği taşımaz. Yani mekân varlığın dili olmaz. Mekân olsa olsa varlığın barınağı, varlığın barınması olabilir. Çünkü mekân, önümde uzanan, yukarıda gökyüzünün derinliklerine de el atmış olan, ama doğası gereği durgun ve sabit bir şeydir.

Önce ikisinin algılanışından başlayalım...

Mekânın ve zamanın algılanışı bir yönüyle varoluşsal gerçeklikle yüz yüze gelmeyi, diğer yönüyle de kendi varoluşumuzla bu gerçeklikleri bir şekilde karşılaştırmayı içerir. Zaman ve mekânla ilgili, bazı düşünürlerin dile getirdiği şu yargı ilgi çekicidir: “Mekân gücümün, zaman güçsüzlüğümün ifadesidir.”¹³ Zaman algısı oluş ve bozuluşu, varlığa gelmeyi ve varlıktan kesilmeyi, mekân algısı hep kendisi olarak varolmayı ve sabitliği anlatır. Zamanın somut durakları veya barınakları olarak örneğin güneşin doğuşu onun varoluşunu, batışı ise varoluşunu üzerinden sıyrıp atmasını; elimizin altındaki mekân olarak dünya ise hep aynı kalmayı gösterir. Zaman benim elimde olmayan ve beni de önüne katıp sürükleyen değişimdir; mekân ise benim elimde olan ve benim tarafımdan gerçekleştirilen, lakin varolanın varoluş düzenini kökten etkilemeyen, sadece duruş değişikliği anlamına gelen ikincil belirlemedir. Orada, bir hamleyle burada, şurada yine bir hamleyle burada olur. Gerçekte oradanın anlattığı varoluş düzeni kendinde varolmaya devam eder, değişen ise sadece benim yerim, konumumdur. Bu, mekânın benim elimde oluşunu, onun üzerinde tasarrufta bulunuşumu anlatır.

Mekân algısı somut olanın kavranışını; zaman algısı bilincin soyuta açılan kapısını oluşturur. Her ne kadar “geo-

¹³ Cevizci, *Felsefe*, s. 256.

metrik mekân da soyuttur” dense de, en azından geometrik tasarımların nesne dünyasında karşılıklarının bulunabilir olması, onları salt anlamda soyut bir şey olmaktan çıkarır. Mekân, güncel kavrayışta, önümde uzanan varlık alanıdır. Gerçi o alan da varolan varlıklardan oluşur. Görsel olarak algılananlar, gerçekte mekân denilen yapı değil varolanların “mesafeler”idir. Mesafelerin açıklığı, yakınlığı, bitişikliği, uzaklığı, varolanlar arasına başka varolanların girmesi demektir ki, bu aslında en, boy yahut derinlikle ifade edilir. Ayağımızı bastığımız toprak da bir varolandır ve onu bitişik halde bulmaktayız. Ona bitişik olan “öteki şey” ile bitiştiğimiz zemin bağlantılı, arada başka bitişen olmadığında aramız boş gibi görünür. Oysa o boş dediğimiz açıklık da yeryüzü ile “bitişik”tir. Sadece, araya başka bir varolan girince, “boş”luk doluluk olur, yani yeni bir bitişiklik meydana gelir. Zamanda ise bu anlamda bir boşluk olmadığını düşünürüz. Zamanı oluşturan her ne ise onlar arasında, hele en çok bildiğimizi düşündüğümüz zaman bölümleri arasında açıklık yoktur. Tabii, bitişiklik vakıası göz önüne alınınca, mekânda da bir boşluktan söz edilemez. Elias zaman ve mekânı ölçüm açısından ilişkilendirirken, yukarıda konum ve mesafe dediğimiz varoluşsal durumu pozisyon diye adlandırmaktadır. Ona göre mekânın içindeki pozisyon ilişkileri, standart ve sabit ölçü birimleriyle belirlenebilen ilişkilerdir. Zaman dediğimiz şeyin içindeki pozisyon ilişkileri ise sadece ve sadece bizzat hareketli ölçü birimleriyle ya da standartlarıyla, başka deyişle, pozisyonları durmadan değişen ölçümlerle belirlenebilen ilişkilerdir.¹⁴

Zaman ve mekân niye ayrılamaz olgular olarak karşımıza çıkmaktadır?

Zaman, hep “mekân”daki zamandır; bunu ifade ettik. Hangisi hangini kuşatır, hangisi hangine muhtaçtır, bu,

¹⁴ Elias, *Zaman Üzerine*, s. 133.

“tavuk-yumurta” paradoksuna benzer. Vakıa odur ki, sorunu çözmek için zamanın ne olduğunu söylerken mekânın da ne olduğunu, zaman ile mekânın bu ayrılmaz birlikteliğinin nedenini de açıklamak lazım gelir. İkisinin birlikteliği bir kurgu ve tesadüf değil, bizatihi mevcut bir durumdur. Zaman ve mekân zorunlu zemin olarak görünüp-belirtildiği gibi- ikisi ayrılmaz kabul edilince, burada bir çelişki ortaya çıkar. Zamansız mekân ve mekânsız zaman tasarlanamadığına göre, sanki ikisi, varoluşun yok sayılamaz bileşenleri gibi durmaktadır. Oysa elimizin altında bulunan, şu diye gösterebileceğimiz şey, sadece mekândır. Onun doğasının gerçekten ne olduğu sorusu bir yana, bu böyledir. Zamanın doğası sorunu ile zamanın bir şey ifade ettiği kabulü de birbirine karıştırılır. İlkinin ontolojik, ikincisinin epistemolojik bir sorun olduğuna işaret edildi.

Zaman ile mekânı birbirinden ayrı varoluşlar olarak düşünüp sonra onları birleştirmeye çalışınca, bunun sonucu olarak ikisi hep bir arada anılır; yine bunun sonucu olarak da zamanın hep “mekândaki zaman” yahut mekânın “zamanla doldurulmuş mekân” olma vakıası ortaya çıkar. Oysa varolan, sadece varlığın varoluşu ve varoluş selidir; böyle olunca, olmakta oluş zaman, olmakta olanların bedenleri arasındaki açıklık mekân olmuş olur. Varlık olmasaydı hiçbir şey olmayacaktı. Bilinç için düşününce, zaman, idelerin arka arkaya akışı, akıp gitmiş olanın ardına eklenen “akmakta olan”ın varlığıdır. Yine bilinç için düşününce, mekân, idelerin mesafeli varoluş tasarımıdır.

Mekânın boyutları sorunu, varolanlar arasındaki mesafeye ve aralıklılık miktarına göre çözümlenir. En, boy, derinlik en yakın aralıklılık biçimidir. Zaman bir başka boyuttur deniyorsa, bunun anlamı, bir de olayın varoluş kesitlerinin aralıkları var demektir. Oluş halinde olanın “oluyor olma”yı, olmakta olanın “olmakta olma”yı, olmuş olanın “olup bitmiş olma”yı sürdürmesi, bunların

arasındaki yahut bunların kendi içindeki unsurların/aşamaların gerçekleşmesi arasındaki bitişiklik durumu da bir tür açıklıktır, mesafedir. Bu, hareketin başka türlü bir açıklamasıdır. Evren donmuş ve hareketsiz değildir. Evrende hareket sona erse dahi bilinçte devam eder. “Her şey akar” diyen Heraklit bütün bunları hesaba kattı mı bilinmez; muhtemelen o, dış dünyadaki akışı kastetti. Ama başka bir açıdan, onun akışla kastettiği şey, bir yönüyle de belirsiz kalmış gibi görünüyor. Zira bu oluş/akış hareketi içinde, “doğuya giden yolla batıya giden yol” aynı olamaz. Zıtlar da bir ve aynı şey olamaz. Sadece gün her günde yeni olur, çünkü akış hareketinin bir yeni noktası açığa çıkmıştır. Diğer yandan, her şeyin aktığını tespit etmek, sadece makro düzeyde bilgi ve yargıdır. Varolanın hakikatine ilişkin tam bir bilgi vermez.

Yakınlaşma, uzaklaşma, ilişki kurma, ilişkili olma vb. gibi varoluş durumları, geleneksel mekân kabulü açısından incelenince, boş kap olarak mekânı zımnen içermektedir. Kendi bedensel sınırlarımızın bütünlüğü içinde varolmak zorunda olduğumuz için, bedensel sınırlardan kurtulamadığımız sürece boş mekânda hep bir yer işgal etmek, şayet işgal edilmişse de kendi işgal yerimizi önceki işgalciden geri almak zorundayız. Bu, bilfiil varoluşun zorunlu şartıdır. O durumda da, mekân “asli varoluş zemini” olmaktadır. Mekânı böyle görünce, kendimizi veya genel varoluş düzenini dille ifade ederken, mekân kelimeleri kullanmak zorunda kalırız. Aslında dile getirdiğimiz şey, temeldeki varoluş zemini olarak mekân ve mekân ile kurulan varoluş ilişkisi değil, varlığın varoluş tarzıdır. Biz mekâna bağımlılık dolayısıyla değil, varoluş tarzımız öyle olduğu için, varoluş selinin akışındaki ve varoluş düzenindeki açıklığı mekân diye adlandırıp ifade ediyoruz. Varoluş kesitleri birbiri ile açıklık ilişkisi içindedir. Mekân tasarımı böyle oluşmaktadır.

Mekânın bizi kuşattığı ve bizim de mekânın bir parçasını işgal ettiğimiz söylenir. Mekânı şeylerin içine yerleştirildiği boş bir kap olarak düşündüğümüzde, bu yargı doğru olur. Örneğin uzay tüm mekân kısımlarının bileşiminden oluşan devasa boyutlu, en büyük mekândır. “Kuşatıcı bir boş kap” kabulünde, şeylerin varoluşları ve bir de bundan ayrı mekân diye bir şey, iki ayrı varlık alanı olarak kabul edilmiş demektir. Şayet evrenin tamamını düşünürsek, yani tüm varolanların varoluş ilişkilerini göz önüne alırsak, makro düzeyde ilişkileri düşünmüş oluruz. Bu düşünüşte varoluş ilişkileri, konumlar, konumlar arasındaki açıklık mekânı meydana getirir. Şöyle söylenebilir: Mekân varolanın açıklık ve konumlanış ilkesi, zaman ise varolma sürecindeki varoluş kesitlerinin dizileniş, açıklık ve konumlanış ilkesidir. Mekân her mevcudiyetin içine doldurulduğu bir kap değil, mevcutların birbiri ile ilişkileri ve mesafeleri; birlikte, yan yana, üst üstte, ötede-beride vs. biçiminde varoluşlarıyla ortaya çıkan ilişki sistemidir. O halde zaman varoluş süreciyle, mekân varolanların düzeniyle ilgili olmaktadır.

İlkçağlarda evrenin doluluğu yahut boşluğu sorusu uzun uzadıya tartışılmıştır. Oysa doluluk boşluk gibi kıstaslar gereksizdir. Boşluk boş olan alanın yokluğu demek değildir. Boşluk varoluşsal bir doğaya sahip bir şey olarak değerlendirilemez. O, bir durumdur. “Boşluğun varlığı” diye bir tasarım doğası gereği varlık türünde olmayan bir şeyi zorla varlık kategorisine çağırmak demek olur. Boşluk dediğimiz şey, mesafeli konumlananlar arasında bulunan ve başka hiçbir nesnenin olmadığı “mesafe”dir. Dünya ile ay arası boştur, arada açıklık vardır; fakat başka varlık yoktur. Benimle kapının arası zemin bakımından dolu, zemin üstü olarak ise görsel açıdan boştur. O boş olan arada havanın var olduğunu söylerim, havayı ise algılamam. Boşluğun sınırlarını oluşturan varolanlar ise, boyutlarıyla

birlikte, boyutlu olarak var olanlardır. Demek ki hem en boy ve derinliğe sahip olmaktan, hem de yer kaplama diye ayrı bir nitelikten söz edilemez. Boyutlarıyla birlikte var olmaktan söz ediyorsak, yer kaplamayı kastetmiş oluruz. Katı cisimlerin boyutları sabit, gazların ve sıvıların akıcıdır. Kaplanan yer, yer kapladığı gözlemlenen cismin yapısal bileşenlerinin birlikteliğidir. O cismin kapladığı yer olarak mekân, o cismin yapısal bileşenlerinden, yani en, boy ve derinliğinden oluşmaktadır. Yan yana, karşı karşıya, bir arada olan, hem yer kaplaması bakımından mekâna, hem de kaplanan yerlerin bitimindeki sınırlara ve açıklığa sahiptir. Mekân onların kapladığı yerin sınırları arasındaki boşluk veya sınırlar arasındaki ilişkidir. Kaplanan yer boyutlu varoluş, kaplanmayan yer ise açıklıktır. Mekân diye tanımlanan açıklık iki türlü düşünülmelidir: İç yapıdaki açıklık, sınırlar arasındaki açıklık yahut zeminin bitişikliği ve bitişik zeminde açıklıkla var olanlar....

Alışlagelen kabulde, bilfiil varolan her nesne gibi biz de mekânda kendi bedenimize özgü sınırlardan oluşan ve sınırların iç kısmının kendimize ait olduğu bir yer işgal ederiz. Onu yakın çevremizden uzaklaşana kadar her yönde mevcut mekândan ayırırız. Hatta bu kuşatıcı bütünlüğün merkezine kendimizi yerleştiririz. “Burada”, bu sınırlanmış varoluşun -yani merkezin- sınırlarının içi değil sınırın hemen yakın çevresidir. “Burada” bize yakın olan yahut yakında olup işaret edilendir. Bedenin içine -örneğin kalbe- özel olarak işaret ettiğimizde, sınırın dışındaki -örneğin bir adım ön taraf- “burada” ile, işaret edilen -kalp- “burada”, mekânsal konumlama olarak aynı tablodaki yerler olmaması bakımından, aynı değildir. Noktasal bulunıştaki burada ile tüm çevreye nazaran bedensel sınırın yakını olan burada iki farklı amaçtan dolayı ayırt edilir ve bu da, onların aynı olmaması anlamına gelir.

Felsefe tarihinde zaman ve hareket, dolayısıyla her ikisinin gerçekleşme imkânı ve zemini olması bakımından mekân, hep birlikte ele alınmıştır; daha önce ifade ettik. Bugün geldiğimiz noktada hareket, fizik tarafından tüm boyutları, çeşitleri ve nitelikleri itibarıyla açıklanmış, formüle edilmiştir. Fakat fizikçiler de, tıpkı eskiler gibi, zamanı ve mekânı kullanır ama onların doğası hakkında hiçbir şey söylemezler. Fizik olup biteni doğası itibarıyla açıklamasına ve tüm bilgi başarılarına rağmen, zamanın olduğu gibi mekânın da doğasını ortaya koyamamıştır. Varlık ve onun üzerine eklenen, onları kuşatan zaman ve mekân gibi iki türden varlık biçimi yoktur. Zaman ve mekân varlığın varoluş kiplerinden, onu var kılan unsurlardan biri veya ikisi olarak değerlendirilemez. Yani önce varlık var olup sonra zamana ve mekâna bürünmüş değildir. Felsefe tarihi boyunca zaman ve mekân varlığın zorunlu varoluş bileşeni olarak algılanmış ve bu da yanlış olmuştur. Zaten bu yargı hemen, zaman ve mekânın nesnede mi yoksa bilinçte mi olduğu tartışmasını doğurur. Oysa şöyle de söylenebilir: Varlık vardır, var olur. Zaman ve mekân da bu varoluştan çıkan kurgusal bir sonuçtur. Onlar olsa olsa, varlığın ontik temelini değil, varlık hakkındaki bilginin, varlığın bilinmesinin kiplerinden olabilir. Ancak her ne kadar böyle desek de, ikisinin birbirinden neden ayrılamadığını ortaya koymak zorundayız. Diğer yandan, eğer böyleyse, yani onlar varlığın bilinmesinin kiplerinden ise, varlığın hakikatini bilelim derken, varlığın varoluşsal doğasında olmayan bir mevcudiyeti varlığa eklemiş, sonra da bu eklediğimizi varoluşsal doğanın unsuru saymış olmaktadır.

Hareketin varlığı ile zamanın varlığının ilişkilendirildiği ifade edildi. “Hareket varsa zaman vardır” denir. Gerçekten bu durumda, hareket varsa hareket eden şey, dolayısıyla da onun içinde hareket ettiği mekân da var

olmalıdır. Bu mevcudiyet kesinliği, olsa olsa hareketin ve mekânın bizatihi varoluşunun kanıtı olabilir, zamanın değil! Zaten bir şeyin başka bir şey için kanıt olması demek, hakkında kanıt teşkil edilenin apaçık mevcut olmaması veya her bakış biçimiyle değil özel bakış biçimiyle görülmesi; ancak kanıt olan/kanıtlayan şey vasıtasıyla bilinebilir olması demek olur. Aslında bu durumda kanıtlandığı düşünülen şey mevcuttur, apaçık bilinemediği için kanıt yoluyla dolaylı şekilde biliniyor demektir. Fakat kanıtlayanın kanıtladığı şey dolaylı biçimde mevcutsa da, kanıtlayan apaçık mevcut olmalıdır ki, kanıtlama vasıtası olarak seçilmiş olsun. Kanıtlayanla onun kanıtladığı şey arasında da bir bağlantı olmalıdır. Zira kanıtlama, kanıtlananın varlığını öteki nezdinde kesinleştirme demektir. Bu bağlantı kanıtlayanın kanıtlamasını ve kanıtlamanın kanıta dayalı varlığını meşru görmeye götürür. Lakin burada çözümlenen bağlantı, sorunumuzun çözümünde bize yardımcı olamaz. Hep sorulduğu gibi tekrar soralım: Acaba hareketle zamanın bağlantısı nedir? Newton'un öne sürdüğü gibi sabit akan ve her şeyi kuşatan ama kuşattıklarının hiçbirinin temas etmediği bir zaman varsa, ikisinin bağıntısı da “birinin diğerinin içinde olması” şeklinde olabilir. “Zaman harekete bağlıdır” demek, “zaman vardır, hareket de vardır, ama bu iki varolandan biri diğerine bağımlıdır” demektir. O takdirde zamanın bağımsız bir mevcudiyetinden değil sadece bağımlı bir varoluşundan söz etmiş oluyoruz. Oysa zaman, hep bağımsızca varolan değil miydi?

Zaman ve hareket sadece teorik olarak değil pratikte/güncel hayatta da birlikte düşünülür. Hareketteki noktalar kat edilen mesafeyi anlatır. Bu noktalar arasında, hareketin yönüne göre, bir geçiş gerçekleşir. Zaten arka arkaya dizildiği varsayılan noktalar arasındaki geçişe hareket diyoruz. Zamansal akışta da, noktalardan kastedilen şey, anlardır. Yani hareketteki noktalarla zamansal anlar eşde-

ğer kabul edilebilir. Gerçi zamanın akmadığı düşüncesi, zamanın cisimleştiği varsayılan makro astronomik olaylar göz önüne alınınca, kökten yanlış bulunur ve bu da duyu-sal algı açısından isabetlidir.

“Zaman hareketin ölçü sayısıdır” denirse (Aristoteles’in tanımıydı), sayılan hareketten yola çıkılmış olur. Buna göre, “aslolan harekettir, onu ölçmek ise ikinci asli eylemdir; bu eylemle elde edilen ölçü sayısı da zamandır” denilmiş olmaktadır. Bu, olsa olsa zaman üzerine olduğu var sayılan bir bilgi olabilir, zamanın kendisi değil. Burada bazı itiraz noktaları kendini gösterir: Hareketin ölçme sayısı yahut ölçülecek bir hareket söz konusu değilse, zaman çekip gitmiş mi olur? Eğer böyleyse, zaman denilen müstakil bir varolandan söz etmemek gerekir. Zira bu takdirde o, geçici varolan demektir. Halbuki tablo hiç de böyle değildir. Çünkü ölçülecek bir hareket olmadığında da zamanın var olduğu kabul edilir. Ölçülen hareket dıştaki harekettir. Birkaç kez tekrarlandığı gibi, ölçülebilir olmayan bir iç hareket de vardır. Zamanda sadece dıştaki hareket söz konusu olsaydı, bu hareketin yokluğunda zamanın da durması, hatta ortadan kalkması gerekirdi. Ya iç hareket! Dıştaki hareket dursa bile bilincin dıştakiyle veya kendi içeriğiyle “temaslar dizisi” asla durmaz. Dolayısıyla her şey, bu arka arkaya gerçekleşen temaslar sayesinde zaman tasarımıyla buluşur. Akış da zaten bilincin temas yetisi/kapasitesi kadarlık temas etme aralığı ve bu temasların arka arkaya gerçekleşmesiydi. Soyut şeylerde temas aralığı, bilincin dilediği kısalıkta olabilir. Dış dünya nesneleriyle temas ise algı yetisine bağlıdır. Örneğin algıda sinema filminin her karesiyle değil, saniyede belli kadarcının oluşturduğu görüntüyle temas kapasitesi vardır. Noktalar arasında yer değişimini -mesafe farklılaşmasını- algıladığım gibi, bunun olmayışını, mutlak bir değişmezlik durumunu da algılarımla. Bu esnada bile, yani değişmezlik

olmaması durumunda bile, bunu algılayıp dile getirebilmem için, bir şeyin olduğundan başka bir duruma geçmesi gerekir ki, bu da bilinç, düşünen, algılayan ve bunun da farkında olan düşüncedir.

Zaman ile hareket arasında bağlantı kurduğumuzda, hareketi hep makro düzeyde, önemli/kabul edilebilir durak noktaları çerçevesinde tasarlıyor, bu köşe başları arasındaki yer değişimi veya olup bitmeyi bir bütün olarak değerlendiriyoruz. Oysa bunların hepsi küçük kesitlerin arka arkaya gerçekleşmesinden oluşmaktadır. Yani hareket moleküler düzeyde olmaktadır. Aslında burada temele alınması gereken şey, “durum”dur. Durum nedir? Durum, bilinç olgu veya eşya ile kesiştiği yahut temas ettiği anda, temas konusu şeyin varoluş biçimi ve mevcut olma halidir. İkinci kesişmede/temasta, ilkinden farklı bir varoluş söz konusu ise, orada değişme, hareket vardır. Yani durum değişmesi de durum sabitliği de hep bir varoluş halini ifade eder. Her ikisinde de arka arkaya gerçekleşme vakıası ortaya çıkar.

Varolanlar arasındaki mesafe değişimi anlamında hareket, varlığın varoluşunda tözsel bir değişime yol açmaz. Bu şu demektir: Bu türden hareket esnasında o varlığın o varlık yahut o bileşenler toplamı olarak mevcut olmasında herhangi bir değişme gerçekleşmez. En azından, genel anlamıyla “mekândaki yer değiştirme olarak hareket”te bu böyledir. Sözü edilen bu hareket, sadece varolanlar arasındaki açıklığın, mesafenin değişmesidir. Bu değişimin faili, var olanlardan herhangi birinin iç dinamizmi olabilir. Örneğin insan “buradan” kalkıp “oraya” gitmeyi “isteyebilir.” İsteme henüz içteki duygu olarak kaldığı müddetçe, varolanların düzeninde farklılaşma olmaz. İsteğini yürürlüğe koyduğu an, eylem ve eylemin sona erişti çerçevesindeki düzeni, sadece karar verici farklılaştırır. İnsan yine o insandır, önceki buradayı oluşturan varolanlar aynı, hedef

nokta da aynıdır. Sadece öznenin iç dinamizmiyle varolanların mesafeleniş düzeni farklılaşmış olur. Aynı insan şu taşı oradan buraya taşımak isteyebilir, gerçekleştirdiğinde mesafeli varolanların mesafeleri farklılaşır. Diğer nesnelerin hareketi ise başka “güç”e bağlıdır ve isteme ile değil fizik yasalarına göre gerçekleşir. Güç kendinden de kaynaklansa, “isteme”nin doğası dünya ile ilişkiyi farklı kılar. Örneğin hayvanın dünya ile ilişkisinde amaçlılık yoktur. İnsan ise amaçlı istemelerle, amaçlı güç kullanımıyla kendi özsel doğasını sergiler. Bu yüzden, insandan başka hiçbir canlı dünyayı değiştiremez, inşa edemez. Hayvanlar sadece kendi mesafelerini değiştirebilir, çevrelerini değil! İnsanın bu ayrıcalıklı rolü ve işlevinin temelinde, “zihinsel güç” yatmaktadır.

Özetleyelim: Hareketin zamanda olduğu yargısı, hareketi kuşatan zaman diye adlandırılan ontolojik bir mevcudiyetin kabulünü içermektedir. Hareketi ölçerken biz aslında bir ve aynı şeyi iki farklı şey olarak görmekteyiz. Sanki bir yanda, saatle ölçtüğümüzü var saydığımız zaman, diğer yanda ona tabi ve onun tarafından kuşatılmış olduğu kabul edilen hareket olgusu mevcuttur da, bir yandan hareketin bilfiil vuku bulmasını algılamak diğer yandan ve aynı anda zamanın ayak izlerini saatte belirginleştirmektedir. Gerçekte algılama konusu olan hareket zamanda değil mekândadır. İster büyüme/gelişme şeklinde ister yer değiştirme olarak düşünelim; bunun olabilmesi için yer değiştirilecek noktalar olmalıdır ki, o da nesneler arasındaki mesafe/açıklıktır. Mekân da zaten budur. Hareketi kuşatan bir şey varsa, o da zaman değil mekândır. Onu ölçmekte kullandığımız veya ölçerken dayanağımız olan ritmiklik de hareketi kuşatan bir şey değil, harekete eşlik ettirdiğimiz düzenli ardışıklık dizisidir.

Şayet hareket zamandaysa, hareketsizlik için “zamanda” ya da “zamanın dışında” denebilir. Hareketsizlik de

zamandaysa, zaman hareketin karakteristik yahut ayrılmaz bileşeni olamaz. Bu takdirde zaman hepsine ait yahut ilişkin olmuş olur. Zaman soruşturmasında hareketten yola çıkmak tutarlı sonuçlar veriyor gibi görünse de, hareketsizlik durumu işin içine girince çeşitli sorunlar ortaya çıkmaktadır. Biz gerçekte bir varolandan değil, bir durumdan söz ediyoruz. Hareketsizlikte sadece ölçme işlemi yapılamaz, o kadar. Dışta hareketsizlik durumu hâkim olsa da, zihinde hareket, yani imgesel akış sürer. Bu hareket de soyut ardışıklık dizisidir. Her şeye eşlik edebilen ardışıklık dizisi dolayısıyla, bu diziye atfettiğimiz zamanı her şeyi kuşatan bir şey gibi görmekteyiz.

Olgulara ve olaylara veya hep aynı kalmayı sürdürenlere bakınca, yani hareket ve hareketsizlik durumların gözlerken, adeta perdede film seyretmiş oluyoruz. Bu, varlığın varoluşunun doğasıdır. Ki, onun içinde biz de varız. Varlık var olmaktayken bütünlüklü mevcudiyeti devam eder. Onu kesintisiz varolan diye algılarız. Ancak bakışımızı algımıza çevirdiğimizde, bilinçte imgelerin ardışık olarak yerini aldığı, dolayısıyla imgesel dizilişlerin bütünlüklü olarak bağlanmasıyla kesintisizlik algısının ortaya çıktığı sonucuna varırız. Bilinç adeta aralıksızca fotoğraf çekmekte ve onları birbirine, bütünlük oluşturacak şekilde eklemektedir. İşte bu imgesel diziliş vakıasından hareketle, varoluşun kesitler halinde diziliş olabileceğini düşünürüz. Gerçekten de kesitlerin birbirine eklemenişi yapay değildir. Onlar varoluş itibarıyla ardışıktır. Varlık başka türlü var olamazdı. Bu yeni kesitlerin eklenişi, ister değişim dizileri ve kesitleri olsun ister hareketsizlik durumunun sürmesi olsun, varlığın varoluşudur. Zamanın filmini çekebilseydik, aslında olay dizilerinin filmini çekmiş olurduk. Film kareleri bu manada zamanın doğasını kayda geçirmekten başka bir şey değildir. Karelerin gerçekte neyi kayda geçirdiğini sakince düşününce, belirtildiği gibi, onların olay dizilerini kayda

geçirdiğini görürüz. Demek ki fotoğrafı çekilen tek şey var: Olay dizileri. Onların arka arkaya kesitler halinde gerçekleşmesi olup bitmeyi anlatıyor. Buna göre, film kareleri bir eylemin kesitleri olmuş olmaktadır. Bu kesitlerin de arka arkaya geliş hızı ve geldikleri sahnede duruş süresi vardır. Film şeridi, varlığın varoluş kesitlerinin resmi, kameranın “an”ları arka arkaya dizmesidir. Bu anlar, yani temas kesitleri ne kadar kısa resmedilirse, olup bitenin varoluşu o kadar ayrıntılı kayda geçer. Bergson’un aksine, biz sinematografik bakıyoruz ve bu da bütünlük algımızı bozmuyor. Varlığa tanıklık eden bizler, deyim yerindeyse film seyretmiş oluyoruz. Ama varlığın varoluşsal doğasını keşfe çıkınca, onun film şeridi gibi olduğunu keşfediyoruz. Varlığın varoluş seli daha yavaş aksaydı, sonuç, yavaşlatılan sinema filmi gibi olurdu. Bu durum bize zaman tasarımıyla ilgili gerçeği fısıldar ve zamanın nüfuz edilemez gibi görünen içeriği aydınlanmaya başlar. Zaman diye temaşa ettiğimiz gerçeklik, aslında oluş dizisidir, zaman değil!

Zamanın deneyimle ilişkisi nedir? Küçük çocukta zaman tasarımı ve kavrayışı neden tam gelişmemiştir? Locke’un “tabula rasa”sı üzerine yürütülen zihinsel işlem yetisinin de yeterince gelişmediği söylenebilir. Fakat daha sonra bir gelişme gerçekleşir. Empirik açıdan zaman nerede durmaktadır?

Zaman yorumu sırf empirist çizgide olamaz. Buraya kadarki değerlendirmeler gösteriyor ki, zaman duyuşsal deneyimin konusu olamayacak kadar belirsiz bir olgudur. Duyuşsal deneyim apaçık ortada duran ve deneyim vasıtalarıyla/organlarıyla uyumlu olan mevcudiyetler karşısında gerçekleşebilir. Zamanı bize duyuşsal deneyim veremez. Duyuşsal algı verilerine dayanarak geliştirdiğimizi düşündüğümüz zaman tasarımı, aslında onların mevcudiyetiyle ve özelliğiyle hiç ilgisi olmayan bir tasarımdır. Yani zaman, Hume’un akıl doğrusu gibi değildir. Kaldı ki dünya deneyimle

bilinir ve empirik yaklaşım dünyanın bilinmesine ilişkin doğru bir yol çizmiştir. Ama her bilgi deneyime dayanmaz. Zaman düşüncesinin ve kabulünün deneyim temeli reddedilemez gibi dursa da, deneyim bana zaman tasarımı verilerini hazır sunamaz. Deneyimde ardışık olaylar olup biter. Ben onları zaman tasarımı geliştirmede temel veri olarak kullanırım. Ancak bilinçteki akış/kesit dizilenişi vakıası bunun asıl temelidir. Bilincimdeki iç deneyim esnasında dış deneyim verilerinin ardışıklığıyla temas etsem bile, içteki idelerin akışını bilirim, fark ederim. Çocuk, dış kesitleri en uygun şekilde dizilemeyi başaracak güçte bir zihin algısına/iç algıya henüz erişemediği için zamansal diziyi olguya uygun kullanamaz. Zamana ilişkin yargıların salt empirik çizgide yer alıyormuş gibi olmasının nedeni budur. Diğer yandan zaman dış dünyaya ve dış dünya olaylarına ilişkin ve onlarda da karşılık bulan bir “şey” olduğu için, dış dünya deneyimi yok sayılarak zaman üzerine konuşulamaz. Fakat salt kendini düşünen bilincin de aynı tasarıma karşılık geldiği açıktır. Yani zamanın empirist gerçekliğiyle ide gerçekliğinin kesiştiği, birleşip buluştuğu bir tasarım veya kavram olmaması için hiçbir neden yoktur. Tam tersi açıdan da bakalım.... Zaman şayet sırf gerçeklikle bağlantısız bir şey olsaydı, bir gün bir akıl onun gerçek dışı bir şey, daha doğrusu nesneler dünyasında hiçbir temele sahip olmayan bir şey olduğunu keşfeder, toplumun üzerine örtülmüş olan bu zaman halüsinasyonunun örtüsünü çekip alırdı. Oysa hiçbir soruşturmada, zamanın gerçeklikle örtüşmeyen, sırf yapay bir şey olduğu öne sürülmemiştir. Ama gerçekliği de kanıtlanamamıştır. İşte bu tablo zaman sorununun çözümsüz kalmış gibi durmasının nedenidir. Zaten zamanın doğrudan kavranması söz konusu değildir. Onu hep başka bir şey -olgu, olay, nesne- üzerinden kavramaya yahut tanımlamaya çalışmaktayız. Deneyim bize zamanı taşımadığına göre, zamanı kavramak isteyen akıl

görsel-duyusal algılarıyla yetinmeyip fiziksel olanın ötesini keşfetmek ister. Artık akıl fiziksel alanın dışına sürüklenecek, kendini -yani nüfuz etme arzusunu- tatmin etmeyen fizikseli terk ederek adeta “boşlukta” zamanı arar. Öyle bir temel bulmalıdır ki, görseli ve görselden doğan zaman algısı yahut tasarımını boşluktan kurtarsın! Ritim acaba bir temel olabilir mi?

Güneş hareketi gibi bazı makro/temel olaylarda ritim var gibi görünmektedir. Düzenli ardışık tekrarlanış, ama uzun periyotlar halinde, yani formülde ifade edilen periyottaki ritimden farklı olarak bir tekrarlanış vardır. Çok hassas biçimde tespit edilen ya da aynı nitelikte olmayan periyotlar ve ritimler de mevcuttur. Ancak şu var ki, evrendeki varoluşta, formüllerde ifade edilen ritmikliğe aykırı, bu ritmikliği yok sayan veya ritmikliğin varlığının inkârını gerektiren bir tablo da bulunmaz. Tıpkı sayılar dünyası gibi! Lakin buradan, daha önce belirtildiği gibi, ritmikliğin kendinde varolan bir gerçeklik olduğu sonucu da çıkmamaktadır. Diğer yandan şurası açık ki, zaman tasarımının oluşmasında en büyük etken, sabit aralıklarla gerçekleşen fiziksel olaylardır. Bunlar bir değişim içerebilir. Lakin farklı anlam ve kullanımları göz önüne alınınca, değişim kavramı tartışmalı hale gelir. Değişim, ritmin her “yeni vuruş”unun gerçekleşmesi ise şayet, bu şu demektir: “Hep aynı şey” “hep aynı biçimde” oluşuyor. Şayet değişim, değişen şeyin, yani her yeni vuruşun içeriksel olarak farklılaşmasını da içeriyorsa, bu, kelimenin gerçek anlamında değişimdir. Zaman tasarımının kaynağı bağlamında önemli gördüğümüz değişim, hem ritmik geçiş hem de içeriksel farklılaşma olarak düşünülmelidir.

Zaman problemi çerçevesinde asıl önemli olan, değişimin epistemolojisi. Değişimin bizatihi kendisi, olup olmadığı veya ne olduğu sorusu ontolojiktir. Bu soru için, değişimin arka planını sorma gereği doğar. Akla da hemen,

“değişmeyen” gelir. Arka plan da değişiyorsa, zaten olduğu biçimin karşıtı olmayı değil, ne ise o olmayı anlatır. Arka planda varolan, mantıksal olarak, önde görünenden farklı olmalıdır. İşte bu nedenledir ki, değişimin arkasında değişmeyen aranır. Değişimlerin arkasında değişmeyen, hep aynı kalan ve tüm değişimleri kendinde taşıyan bir şey aramak ise zamanın reddi olur. Zira var olduğu düşünülen zaman sabit mevcudiyet olarak değil akıcılıkla karakterize edilir. Diğer yandan aynı arayış, yani görünenin/değişimlerin arka planını soruşturma, töz gibi bir şey arayışı değil de, görünenin doğasını yahut ilkesel anlamda mevcudiyet temelini arayış anlamına da gelir.

Konumuz bağlamında, değişim yerine sabit aralıklı gerçekleşme yahut sabit aralıklarla tekrarlanma dendiğinde de yanlış olmaz. Bu tekrarlanış süreklilik içerirse dizi oluşur. Dizi oluşturan, yani sürekli tekrarlanan şey, makro ölçekli olay kesitleri dizisi olabileceği gibi, mikro ölçekli bir tekrarlanış da olabilir. Tekrarlanış esnasında dilimler arasında hiçbir şeyin olmaması söz konusu değildir. Makro ölçekte olup bitenlerin ritim aralıkları arasında, örneğin güneşin doğuşu ve batışı arasında boşluk yoktur. Süreklilik olabilmesi için o arada başka kesitlerin dizilenmesi ve birbirine bitmesi, başka şeylerin olup bitmesi lazımdır. İbn Sina’nın boşluktaki adamı gibi durduğumuzda da, bilinç ardışık etkinliğini sürdürür. Süreklilik düşüncesinin asıl temeli bilinçteki ardışıklıktır. Zamanın aktığı düşüncesinin de temeli budur. Bu tasarımı doğuran, sadece güneşin doğuş ve batış hareketi değildir. Güneş doğuyor ve kesintisiz olarak ufka ilerliyor; bu ilerleyişte, doğuş ve batış gibi keskin dönüm noktası yok, ama ben onun güzergâhına bir kesitler dizisi/hareket dilimleri dizisi yerleştirebiliyorum.

Nedensellik düşüncesiyle zaman tasarımının ilişkisi bir kenara bırakılamaz. Hume’un nedensellik kavramını tartışmaya açması çok haklı bir temele sahiptir. Varolan

herhangi bir varlığın varoluş kesitleri, hep birlikte değil dizilenerek var olur. Bir kesitin üzerine bindiği ve kendi varoluşunu üzerine inşa ettiği kesit, öncekidir. Sonra, önce üzerine yüklenen ve kendi sonralığını o önceye göre kazanan bir şeydir; ayrıca her varoluş kesiti önceki kesitin hemen devamı olarak dizilenir, yani akar. Bundan dolayı da önce hep bir sonraya yol açmak, sonra da hep bir önce üzerine bina olmak zorundadır. Biri diğerinin zorunlu sonucu, diğeri birinin zorunlu varoluş nedenidir. Biz buna nedensellik deriz. Olup bitene dıştan bakıp içten bakıyormuş gibi düşününce bu böyledir. Fakat yine içten bakarak, ama zorunluluk ilişkisini değil de kesitlerin dizilişinin varoluş için taşıdığı işlevi düşünebiliriz; o durumda aslında kesitlerin sıralanışının neden ya da sonuç değil, “varolanı var kılan oluş dizisi” olduğu sonucunu çıkarırız.

Zamanın çizgisel veya dairesel formda tasarımı, bizim tezimizi yanlışlamaz. Her ikisi de varoluş selinin akışını anlatır. Ancak ilkinde bu akış hep ileriyledir, ikincisinde aynı şekilde akar ama son başlangıç olur. Yine aynı akış tekrarlanır. Bu, bilincin bütünlük oluşturma eğilimiyle geliştirdiği iki farklı tasarımıdır. Ama zaman tasarımı doğuran unsurlar ve olaylar her ikisinde aynıdır. Anlar dizilenmeli, yani kesitler dizilenmelidir ki, varoluş bütüncül bir varoluş olsun! Bütüncüllük ise, dizilenenleri sadece sıralamakla değil aralarında zorunlu bağlantılar kurmakla elde edilir. Nedensellik kavrayışı ile zaman tasarımını ilişkilendirmenin nedeni budur. Burada önemli bir husus var: Tek bir olayın varoluş kesitleri arasındaki ilişki ile makro ölçekte olaylar arasındaki bağlantı aynı değildir. Güneş doğar, dünya aydınlanır... Biri diğerinden “sonra” olduğu ve diğerinden “ortaya çıktığı”, diğerinin zorunlu “sonucu” olduğu için, onlar arasındaki bu bağlantı bize nedensellik düşüncesini veren asıl ilişki biçimidir. Oysa bir yaprağın yeşermesi ve ardından sararması arasında herhangi bir

nedensellik bağlantısı kurulamaz. Yukarıda ele aldığımız öncelik-sonralık ile buradaki öncelik-sonralık ilişkisi önce ve sonra olmak bakımından aynı gibi görünse de, gerçekte nedensellik bağlantısı açısından aynı değildir. Bu demektir ki, nedensellik ilişkisi öncelik-sonralık bağlantısı üzerine yükselir, ama her öncelik-sonralık nedensellik taşımaz.

Mademki zamanın dış dünyadaki varlığını hareketle yahut olmakta oluşla ilişkilendiriyoruz, dış dünyada olmakta oluş olmasa bile, bilinçteki akış ile zamanın varlığına hükmettiğimizi söylüyoruz, o takdirde gerek dış dünyadaki gerekse bilinçteki “olmakta olan” yahut akan -zira olmakta olma da akıştır-, gerçekten de varoluştur ve zaman sadece bu akıştan, akışın çokluk ve çeşitliliğinden türettiğimiz bir tasarımdır. Buna öznel bir zaman anlayışı mı dememiz gerek? Şayet bir şey gerçekten yoksa ve olup bitenden süzülen bir tasarım söz konusuysa, sanki zamanı gerçekten varmış gibi kabul edip bunu özne yahut nesne kutbuna yerleştirmek kendi içinde çelişkilidir. “Öznel zaman” denince, zamanın gerçekten varolan bir şey olduğu ve bunun özneye temellendiği söylenmiş olur. Bu, nesneye temellendirilen zamanı da ileri sürmeye zemin oluşturur. Oysa buraya kadar, zaman denilen bir gerçekliğin olmadığını ortaya koymaya çalıştık. Diğer yandan, bilinçteki akış imgeler dizisinin kesitler halinde akışıdır, boş ve içeriksiz bir akış değildir. “Her bilinç bir şeyin bilincidir” ifadesindeki “bir şey”, bilincin içeriğini, bu içeriklerin akışını anlatır. O halde bilincin varoluşu da akan içerik dizisidir. Şayet zaman kavramını bilinçle birlikte kullanmak gerekirse şöyle söylemek lazım: Bilinç de zamansaldır.

IV. BÖLÜM

BİLİNÇ VE ZAMAN

YAŞAMAK, varoluşun bu devasa akışı içinde varolanlar dizisinden bir kısmının taşıyıcısı olmaktır; basitçe var olmak değil, varolmak ve var olduğunu hissetmektir, algılamaktır. Bu da ilk başta hücre hareketiyle, kalp atışı ve kan akışıyla, biyolojik olarak gerçekleşir. Bu nedenle cansız nesnelerin yaşantısından değil sadece varoluşundan söz ederiz. Bu varoluş sürecinde, geriye sadece şu izler kalır: Eşyaya verilen şekiller ve bellekteki tortular! Kesin olan şu ki, bir akış vardır, akan şey bir varoluş selidir ve biz de akışa kapılıp gitmekteyiz. Bir yerde, bir akış noktasında, bilincinde olduğumuz akışın zemini olmaktan çıkarız, bilincin tükendiği ve beden üzerinden gerçekleşen bozulma yönünde bir akışın mecrasını teşkil ederiz, yani ölürüz. Oluş dizileri akar akar ve öyle bir olay tablosu/akış kesiti gelir ki, sanki hiç var olmamış gibi oluruz. Dünyada, birileri “hep varolan” değildir. Birilerini hep var olan kılmak, yaşantının doğasına aykırıdır. Diğer varolanlar bu konuda herhangi bir kanaat taşımazlar. İnsanın farkı, bunun bilincinde olmaktır. Bu süreç, bilinçte bir anlam kazanır. Kapıldığımız ya da bizi içine alan olay selinin üzerine, bilinç vasıtasıyla yükseliriz. Yaşam bu noktada başlar. Ne olup bittiğini biliriz. Öbür türlü, kuştan yahut kelebekten farkımız kalmazdı. Bilinçli varoluş durumundayken “varoluş seli, olay dizileri bizi önüne katıp götürüyor” denemez. Bu selin fiziksel manada bir parçasıyız. Bedenimiz, yaşarken,

akan varoluş seliyle birlikte oluş yönünde akmaktadır. Bilincimiz hem akan varoluşumuzun hem de akan ve dizilenen imgelerimizin, yani zihnimizin iç işleyişinin farkındadır. Hep belirtildiği gibi, “bilinç farkında olmaktır” denir; ama neyin farkında olmak ve ne kadar farkında olmaktır, bundan hiç söz edilmez. Her farkındalık bilincin mevcudiyetini işaret etse de, bilinç biçimini, yani bilinçliliği anlatmaz. Bilinçlilik vakıasında bilincin var olması kadar bilinç biçimi de önem taşır.

Fiziksel dünyadaki olay dizilerinin sürekli akışı bizim müdahalemizin dışındadır. Biz sadece bu akıştan, onu keşintiyeye uğratmadan, amaçlarımız için faydalanırız. Örneğin bitkilerin yeşerme “an”ı gelmişse, mısır tohumunu eker onun da yeşermesini sağlarız. Tohumu toprağa atmasaydık mısır yeşermeyecek, ama diğer olay dizileri akmaya devam edecekti. Mısırın ekilmemesi veya yeşermemesi, topyekûn olay dizisi akışında herhangi bir eksiklik yahut azalma teşkil etmez. Mısır tohumu toprağa atılmasaydı, bu sefer de kendi yapısı içinde tohum olarak varolmayı sürdürecekti. Fiziksel olayların tersine, kendi dünyamızdaki, örneğin bilincimizdeki kesitlerin sürekli akışı bir ölçüde bizim elimizde gibi görünür. Akan şey bilinçte olduğu müddetçe kendisi olarak akış, dışa yansıdığı müddetçe daha çok ötekilere bağlı bir akış söz konusudur. Bilinçteki akışa bir şekilde müdahale edebiliriz; çünkü o, bizim mülkiyetimizdedir, bizdedir ve bize aittir. Fakat mutlak olarak belirleyici müdahale gücüne sahip değiliz; akışı tamamen durduramayız. Tek bir iç görüntüye takılı kalıp kendini tek bir görüntü anında algılayan/fark eden bir bilinç yoktur. Bilinçte tek bir imge içte sabitçe seyredilse de, bilincin kendini fark etmesi bile arka arkaya gelen farkında oluş dilimleri demektir. Demek ki dış dünyadaki akış kendi varoluşu içinde akmaktadır. Akışın içeriğine fiziksel anlamda küçük müdahalelerde bulunsak da, tüm varolanları kuşatan varoluş

seli akmaya ve varlık dünyasını var kılmaya devam eder. Bilinçteki akış ise, akış olması bakımından kendi tarafımızdan bile engellenemez. Ama akış içeriğine müdahale hakkımız ve imkânımız vardır, o kadar. Kendimize rağmen kendimizde kendimizden bağımsız bir kendi mülkümüzden, yani bilinçten söz ediyoruz.

1. Bir meçhul: Bilinç

Zamanın anlamı, varolan varlık dünyasının bir parçası olmakla beraber diğer varlıklarla aynı biçimde var olmayan, varlık dünyasını daima karşısında bulan, kendini varlık karşısında konumlama ve varlık dünyasıyla ilişkilerini belirleme sorunu yaşayan bilinç dünyasının varoluşsal anlamıdır. “Varlığın varoluşsal anlamı olma”nın anlamı, varlığın doğasının benim tarafımdan kavranacak bir içeriğinin olmasıdır. “Bilincin varoluşsal anlamı olma”nın anlamı ise bilincin kendini teorik ve pratik olarak tanımlayış biçimidir. Teorik denince içe kapalı yapısını kendi iç etkinliği vasıtasıyla biliş hali, pratik denince de eylemin düşünülüp tasarlanması, eşya ile ilişkilerin belirlenmesi hali anlaşılmalıdır. Dünyada var olma durumunu, bir rol üstlenmeyi, bir etkinlik sergilemeyi, bütün bunların içeriğini ve rengini ilk elden yahut temelde belirleyici olan, bu tanımlayış biçimidir. Dolayısıyla zaman soruşturması, bilincin hem kendine yönelik ontolojik bir soruşturma, paralelinde de kendi olmayan hakkında, kendisi olmayanın ontolojik varoluşunu belirleme çabasıdır. Bu çaba da, bilincin kendisi olmayan hakkında “doğru” tespit bulunmayı, kendisiyle o varolanın ilişkisini belirlemeyi hedefler. Zamanı soruşturan bilinç bu esnada kendini, varoluş ve varoluştan kesilme halini de soruşturur. O kendini ve dünyayı keşfetmeye, kendiyi ve dünyayla ilişki kurmaya ve dünya üzerinde var-

lık kademelerini ayırmaya yöneldikçe, dış dünya ile kendi dünyası ve kendi varlığı ilişkisi kurmaya başladıktan sonra, varlık dünyasındaki “akış”ı fark eder. Bu, aslında bilincin kendi varoluş sürecini ve varoluş güzergâhını keşfetmesidir. Sorun, son tahlilde varoluşun yahut varlığın anlamı değil, dünyada olmanın anlamıdır. Varoluş güzergâhı dünyadaki güzergâhtır.

Hiçbir bilinç bu süreçte ve arayışta daha en baştan kendini varoluş dünyasına kurban etmez. Buna gönüllü de değildir. Bilinç zamanı soruştururken, günün birinde varoluştan kesilerek soruşturamaz olacağını, ötekilerin durumlarına bakarak anlamıştır. Bu bilinç, öncekilerin anlatımlarında, hem bu hakikati hem de kendileriyle aynı kaderi paylaştıklarının hikâyelerini de dinlemiş olmalıdır. Önceki kişilerin bilinen hikâyeleri, onların deneyimlerinin kendi zamanlarını aşan kısımlarıdır. Ama soruşturan bilinç aynı kaderi paylaşmak bakımından, gelip geçmiş tüm bilinçlerle -örneğin Sultan Süleyman’la- eşittir de! Hatta soruşturan bilinç öncekileri bildiği ama onlar bu bilinci bilmediği için, bilen bilinç kendini onlardan daha üstte ve üstün hissederek. Ama belli belirsiz bilir ki, başkaları da ondan üstte olacaktır. Bu başkaları kimdir, bunu bilmediğinden, onlara imrenemez. O halde o, çok iyi bildiği “üstte ve üstün olma” durumunun keyfini sürer. Ama “aynı kaderi paylaşma” durumu onu sarsar. Aynı kaderi paylaşma, zamanın bize verdiği bir hediyedir. Bilinç buna ya başkaldırır- ama onun sonuçsuz olacağını bilir- ya teslim olur -bu da onu sıradanlaşmaya götürür- ya da durumu kabullenip anlamaya çalışır. Durumu kabullenme/anlama da, bilince haddinin bildirilmesi vakıasıdır.

Bilinç en genel ve bilinen tanımıyla, bir farkındalık yaşımasıdır. Bu tanım hep dile getirilir. Daha önceki kısımda biz de zikrettik Bu nedenledir ki, Husserl her bilincin bir şeyin bilinci olduğunu söyler. Farkındalık durumu bir

farkında olanı ve bir farkında olunanı gerektirir. Farkında olan da farkında olma durumu olmaksızın kendini gösteremez. Deyim yerindeyse uykuya dalmış ve aynı zamanda gerçekten varolan, yani kendi varoluşunu bir farkında olma durumu olmaksızın bizatihi ve doğrudan algılayan bir bilinç yoktur. Her bilincin bir şeyin bilinci olması, soyut yahut kavramsal bir bilinç varlığını değil, bilincin doğrudan ve bilfiil varoluşunu uyanmışlık durumunda kazandığını anlatır. O, bir karşı karşıya bulunma durumudur. Karşı karşıya olan karşı karşıya olduğu şeyin karşısında, aynı zamanda onun da kendi karşısında olduğunu, o anda ve o anlar dizisi boyunca bilmektedir. Bilincin “bir şey karşısında” olmadığı hiçbir an yoktur. Bu, bilincin varlığının karşısındakine bağlı olduğu anlamına gelmez. Bu demektir ki, bilincin kendini göstermesi karşıdakine bağlıdır. Bilinç ve bilinçlilik etkinliktir. Bilincin kendi başına varolan, içeriksiz bir şey değil, “birşeyin bilinci”, yani bir şeyle yüklü olarak mevcut olduğu açıktır. Bu tespit doğrudur. Öyleyse o “bir şey” ile bilincin nasıl bir işlem-kaplam ilişkisi içinde olduğu sorusunu sormadan geçemeyiz. Salt kendi içine kapanma bilincin kendini gösteremeyişi demek olduğuna göre, onun dışarıya açılması gerekir ve bu da, olsa olsa iç veya dış algı olabilir. Bir şeyi düşünüyor olmak düşünülen şeyin algılanışını/farkındalığını zımnen içerir. Öyleyse algılamayı formel olarak gerçekleşmesi açısından değil bilinç açısından tanımlamak lazımdır.

Bilinç işlemleri, bilincin kendi işlevini sergilediği işlemlerdir. Bunlar neler olabilir? Bilinç parça-bütün ilişkisini kavradığı için, parçayı daha küçük parçaya ayırabilir ve ayırmaktadır. Öyle ki, bu küçük parçalar da eşit olmalıdır. Özellikle eşit olarak parçalanabilen ve parçalanması gereken ardışıklık söz konusu olunca! Parçalamaya birimlendirme, eşit dilimleme de denebilir. Bu, bir çözümleme işlemidir. Dolayısıyla bu işlem den hemen sonra, hatta bu

işlemi gerçekleştirirken bilinç sıralama, karşılaştırma, bütünleştirme ve konumlama işlemleri de gerçekleştirir. Zaman algısı, zamana ilişkin tasarım şayet bilinç temelli ise, onun, bilincin işlem ve işlevinden ayrı olması, oradan başka yerde aranması söz konusu olmaz.

Diğer açıdan bakınca şunu görürüz: Bilinç, özsel doğası gereği “arka arkaya” imge geçişi ile karakterize olur. Aslında sık sık kullandığımız “akış” kavramının hemen çağrıştırdığı “akanın ne olduğu” ve “nasıl/nereye aktığı” soruları da böylece cevap bulmaktadır. Hakikatte zaman akmaz. Bilincin arka arkaya temaslar dizisini akış olarak tanımlarız. Yani bilinçte gerçekleşen diğer işlem “imgesel akış”tır. Olaylar da arka arkaya gerçekleşir. Bu arka arkaya olma/yığılma vakıası nesne türü bir akışı andırır. Örneğin ırmağın suyu biteviye gelir, akış eksenine dikey çizilen çizginin hizasından geçip gider. Gelen su değil de o çizginin hizasından geçen su kütlesi algılanır. Bu tablo ile zamanı ilişkilendirelim: Zamanın, ortada gerçekleşen canlı akışta, madde hareketinde daha da belirginleştiği düşünülür. Yani madde akışı, olay akışı, aralıksız ve kesintisiz gerçekleşen olguyu zihinde oluş dilimlerine ayırma, olup bitme vakıasının çok belirgin göstergesidir. Bilinçte olup bitme durumu da imgesel akıştır. Zamanı, oradan da hareketle temaşa ettiğimizi var sayarız.

Bilinç, ardışıklıkları, bir arada olma durumunu, ilişkileri sistem halinde kavrayabilir, yani onların sistem halinde de farkına varabilir. Bu, bilincin bir yetisidir. Demek ki bilinç sadece ve basitçe farkında olma’dan ibaret değildir. Farkında olma, bilincin en temel, ilk ve açılım adımıdır. “Ne olarak farkında olma” sorusu sorulunca, “ilişkilendirerek, bağlantı kurarak veya bütünlüklü ilişkilenişlik içinde farkında olma” demek lazımdır. Elbette sistematik kavrama yetisinin sonsuzca bağlantı kurması söz konusu değildir. Bu yeti sınırlı ilişkiler kurabilir. Ama geçmiş

deneyimleri ona aktarınca, ilişkilendirme ufku “tüm olay kesitlerini ve olayların dizilenişlerinden oluşan toplamı” kuşatacak kadar genişler. Böylece zihinde bütünlüklü kavrayışlar oluşur. Bu işleme sentez denir. Sistematik kavrama yetisi olmasaydı sentez yapılamazdı, dolayısıyla zihindeki birikimler bir arada ama ayrı duran elemanlar toplamı olurdu.

Bilinçte olup bitenler, içe ya da dışa yönelen farkında olma durumları şu anlama gelir: Bir eylem tasarlandığında, o, bilinçte de mevcut demektir. Bu tasarımın bilinçteki biçimi, imgelerin yahut kesitlerin ardışık olarak dizilenmesidir. Karar verip eyleme geçince, tasarımın somut olarak gerçekleşmesi aynen bilinçteki sıraya göre gerçekleşir. Gerçekten de bilinçteki zaman tasarımıyla zamanın dış dünyadaki olgularda cisimleşmesi durumu, insan düşüncesiyle insan eyleminin örtüştüğü yahut doğrudan ilişkili olduğu noktada apaçık ortaya çıkar. Bu demektir ki, dış dünyayı seyrederken tanık olduğumuzu düşündüğümüz zamandan farklı olarak, bu tabloda zamanı bizzat inşa ederiz. Buna benzer örnekler daha önce dile getirildi. Bulunduğum noktadan, yani buradan oraya gitmeye karar veriyorum... Bu zihinsel işlemde eylemin aşamaları imgesel olarak yahut sırf kelime dilinde/içten konuşmada dizilenir. Tıpkı “buradan oraya gitmeliyim” derken harflerin dizilişi gibi. Sonra harekete geçer adımlarımı arka arkaya atarım. Arka arkaya da bir dizileniştir. Yani adım atmada da dizileniş vardır ve varlığın varoluşunun zihindeki kısmı ve bizatihi kendisi, benim ellerimden çıkmış olur. O arada kendisiyle zamanı ölçtüğümü düşündüğüm saat denilen mekanik sistemin göstergelerini bir noktasından itibaren başlangıç kabul edip bütün bunların bitişinde göstergenin son durumunu tespit ederek başlangıçla karşılaştırdığımda, saatteki hareketin miktarına bakarak “10 dakika geçti” derim. Oysa geçen “dakika türü” bir şey olmamıştır. Sadece düşüncede,

saat denen sistemde yahut bilfiil nesne dünyasında olmakta olan olmakta olmayı sürdürmüştür.

Zamansallığımızı da, yukarıda ifade edilen dizileniş vakıasına uygun olarak, bilincimizden geçip giden imgelerin ardı ardına oluşlarına bakarak kavrarız. Heidegger'in düşündüğü gibi, ölüme doğru koşmayı bunun temeline yerleştirmeye ihtiyaç yoktur. Bilinçten imgeler akmaktadır; bunlar bilinç içeriklerinin kesitleridir de! İmgelerin daha önceki akış halleri benim tarafımdan bilinmektedir. Ben hem bu bilinç içeriği kesitlerinin akışını bizzat yaşamaktayım hem de bunun böyle olduğunu bilmekteyim. Akışın kendisinden, yani akıp giden içerikleri temaşa etmekten akış olgusuna dikkatimi çevirince, onun öncesini, daha öncesini, çok daha öncesini hatırlamakta veya çıkarım yoluyla kavramaktayım. Hemen belirtelim ki, bu kavrayışa göre, önceye yapılan bilinç yolculuğu bende değil genel insan aklında, genel olarak insan bilincinde de gerçekleşir. Her şey benim kavrayabildiğimden ibaret değildir. Her şeyin “önce”si vardır ve her şey “sonra”ya doğru sürecektir. Güncel yaşantı içindeki bilinç bunu kavramakla zamansallık tasarımına ulaşır. Belki de “madalyonun iki yüzü gibi” demek gerek!

Bilincin zamansal yapısından da söz edelim... Şayet varolan varlığı zaman içinde algılıyorsak, ya zaman içindelik bir hakikattir ve biz de buna tanıklık etmiş olmaktayız. Ancak o takdirde, varlığı ayrı ve kuşatıcı bir varoluş anlamına gelen “zaman”ı keşfe çıkmak gerekir. Ya da, zaman içinde algılama söz konusuysa, bilinç açısından baktığımızda, bilinç ikili bir algılama yaşıyor demektir: Varolanın algılanışı, varolanı içine alan zamanın algılanışı... Bunlar ayrı ayrı algılanıp sonra birbiriyle ilişkilendiriliyor olamaz. Önce birini sonra diğerini değil, varolanı zaman içindeki, hatta -aynı şey mekân için de söylenebilir- mekân içindeki varolan olarak algılıyoruz. Şayet ayrı varoluşsal gerçeklik olarak

zaman ve mekân yoksa, o takdirde Kant haklı olur. Kant’a göre zaman ve mekân kategorileri duyum alma yetisinin apriori kategorileriydi. Elbette biz Kant’ı da haklı görmüyoruz. Kant, muhtemelen, zamana ve mekâna ilişkin ayrı bir duyu verisi gösteremediği veya onları kendi nesne anlayışına benzer şekilde bir gerçeklik olarak ortaya koyamadığı için, zaman ve mekânı duyu yetisine yerleştirmiştir. Onlar duyu alma yetisindeki işleyişe bağlıdır. Kant’ta, o yetiden türetilen verilerin dış dünyadaki tam denkliğinden söz edilmez. Her şeyi bilincin kuruculuğuna ihale etmek çok kolay bir çözüm biçimidir. Başlarda da belirttiğimiz gibi, algı dünyasında da öyle bir varoluşsal durum olmalıdır ki, bize zaman ve mekân diye yansısın! İşte bu yansıma dolaısıyla “zaman içinde” yahut “mekân içinde” demekteyiz. Şayet ayrı varoluşsal gerçeklik olarak zaman ve mekân varsa, Newton haklıdır. O takdirde de kanıtlanması mümkün demektir. Lakin böyle bir kanıtlama gerçekleşmiş değildir.

Algının fiziksel temeli, farkındalık yetisinin farkında olunan şeyle “temas etmesi”dir. O şey kendi varoluşu içinden dışa hamle yapıp bilinci arayıp bulamayacağına göre, bu temasın asıl failinin bilinç olması icap eder. Bilinç o şeyi arayıp bulan bir yönelimdir ve onu, kendi içyapısına göre adeta kuşatır. Temas etme, olabildiği veya bilincin başaramadığı ölçüde o şeyin imgesel yahut soyut varoluşuyla yüzleşmektir. Bilincin özü “temaslar dizisi” olmasıdır. Hep atıfta bulunduğumuz şu “her bilinç bir şeyin bilincidir” ifadesi bu bakımdan önemli bir başlangıç yargısıdır. O “bir şey”, temas ettiğim şeydir; bir temas hemen yerini başka bir temasa bırakmakta, o da diğerine! Böylece bilinçte akan şey veya bilinç akışı gerçekleşir. Temas etkinliği gerçekleşirken, dış dünyada olay kesitleri de gerçekleşmeye devam eder, bilincim onlarla temas etmese bile! Temas etmekle, olup bitenler, imgeler halinde bilinçte dizilenip aktıkça geride tortularını bırakıyor. Bilincin nabız atışı, bu

temas etme durumudur. Temas edilen, ontolojik olarak orada -dışta veya içte- vardır. Bilincin onların mevcudiyetine tanıklığı olarak temas, şimdiyi oluşturur. Şimdide yaşadığımıza göre, yani yaşamakta olma durumu hep şimdide gerçekleştiğine göre, yaşamak, bilincin temaslar dizisinin gerçekleşiyor olmasıdır. Baygın kişinin şimdisi yoktur. O sadece bazal metabolik düzeyde yaşantısını sürdürür, buna bir farkındalık durumu eşlik etmez. Yani o, baygınlık sürecinde bilinç varlığı olarak varlığını sürdürüyor değildir.

Bilinç kendi varoluşunu erteleyemez. Aksi halde var olamaz. O vardır, ertelenemeyen ve ertelenemeyecek biçimde mevcudiyetini sürdürür. Onun hep kendinde ve kendi içerikleriyle beraber varoluşu şimdi diye adlandırılır. Gerçekte şimdi, bilincin en son varoluş durumudur. Dolayısıyla akan, elimizden kaçıp gittiğini düşündüğümüz şimdi değil, bilincin varolmakta oluşudur. Bilinç varolduğu noktadaki içeriğiyle birlikte vardır ve içerik onun varoluşuna eklenen yahut varoluşunu hazırlayan bir şey değil, varoluşunun ta kendisidir. O da kesitler halinde, daha doğrusu kesitlere ayrılabilir içerik halinde mevcudiyettir. Bu mevcudiyete bakışlarımızı çevirince görürüz ki karşımızdaki en son kesit “an”dır. Anın bilinci, yani bu en son bilinç içeriği kesitin varoluşuyla varolma durumunun birlikte düşünülmesi, anın düşünülmesidir. An, bilincin kendi içindeki en son temas noktasıdır. Şayet an dıştaki bir şey olarak düşünülürse, daha doğrusu bilinç en son temas kesiti ile içe dönüşlü yönelimle kendisiyle temas ederse, o temas farkındalığı “an’ın bilinci” olur. O da bilincin kendi içindeki şimdisi. Şimdi, bu yönüyle bilincin o anki temas noktasının önceki temas noktalarıyla karşılaştırılıp telaffuz edilmiş halidir.

Bilincin üç işlevi dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi içeriğin aralıksız akışı, ikincisi olup bitenin adeta aralıksız dilimlenmesi, üçüncüsü de bütünleyiciliktir. Çeşitli

kereler ifade edildiği gibi, bilincin kesitler halinde dizilen içeriği, imgelerin arka arkaya sökün etmesi hep akış olarak adlandırılır. Akış, aslında bilinçte bilfiil mevcut olan yahut dışarıda olup bilince yansıyan içeriklerin ardışıklık etkinliğidir. Dış gerçeklik bilinç olmaksızın bilinemez, iç gerçeklik de bilinçsizce vuku bulmaz. Bu nedenle, dış gerçekliğin tezahür etmesi aynı zamanda bilincin varoluş kazanmasıdır. Her bilincin bir şeyin bilinci olması, bilince de farkındalık durumu denilmesi, bilincin farkında olunan şeyle mevcudiyet kazandığını ifade eder. Bilincin ontolojik mevcudiyeti budur. Onun devamında ise, yani bir şeyin bilinci olarak mevcut olma halinin devamında da ilişkilendirme, bağıntı kurma gelir. Bağıntının türü, biçimi ayrı olabilir. Örneğin, zamansal, mekânsal veya niteliksel bağıntı kurma gibi! İlaveten, bu bir şeyin bilinci olma, yönelimi de içerir. Bilinç yönelim halinde var olabilir. Yönelim sadece nesneye yönelim olmaz. Bilinç, kendi varlık şartı olarak, herhangi bir şeye yönelmelidir. Bu “bir şey”, bilincin bizzat kendisi veya kendisindeki içerik de olabilir. İşte tasarımlar, düşünce, kavram, yargı böyle meydana gelir. Bu da, bilincin daima genişleyen bir yönüne işaret eder.

Her bilinç imgeleri kendisi dizer. Her bilinçte akış aynı biçimli değildir. Nasıl varoluş selinin akış kanalları mümkünlüklerden gerçeklik’e geçişi anlatıyor ve sayısız imkândan sadece biri gerçeklik kazanıyorsa, bilinçte dizileniş de sayısız imkâna sahiptir ve her bilinçte imgelerin serbestçe dizilmesiyle “o bilincin içeriği” oluşur. Bunların dış dünyaya yansımaları, eylem, ritüel yahut eşyaya biçim verme şeklinde cisimleşmesi kültürü oluşturur. Her bilincin yaptığı iş, kendine özgü sentezdir. Bu sentez kopya değil üretici bir sentezdir. Bu, apayrılık değil farklılık içerir. Farklılık çokluk ve çeşitliliktir. Bunlar müşterek tasarımlara temel oluştururlar. Sayısız bilincin adı konmadan gerçekleştirdiği uzlaşma üst düzeyde daha genel bir sentezdir.

Bilinç doğası gereği akıcı içeriğe sahiptir derken, onun, nüfuz edilemeyen metafiziksel nitelikli bir yapı taşıdığı anlaşılmamalıdır. Bu yargı, bilincin tözsel olduğunu anlatıyor gibi görünse de, bu yargıdan, gerçekte bilinçteki içeriksel yapı ve içeriğin bilinçte yer alış şekli kastedilmektedir. Bilinç aynasına yansıyan -yani farkında olunan- şey, ister duysal yoldan gelsin ister hafıza içerikleri olsun, ya tek başına bir bütün -ki hepsi aynaya sığmaz, zira ayna onu imgeler halinde yansıtabilir- ya parça olacaktır. Bütün de ya tek parçadır ya da çok sayıda imgenin aynı anda bir arada kendini göstermesiyle oluşur. Bütünün tek parça olması mümkün değildir, çünkü onun bütünleşik duran unsurları bile ayrıştırılabilir. Örneği bir çemberin çeperi farklı yönlerin birleşmesiyle tek bir şekil olmuştur. İçeriğin varoluşu gereği, imgeler dizilenmelidir. Bu demektir ki, onlar bilinç aynasında ardı ardına gelmelidir. Tasarım yahut imge bir yerde -bilinç aynasında yansıyıp yerini yeni yansımaya bıraktığı ve yansımışlar arasında yerini aldığı yerde- duruyorken yeniden iç hareketine başlar. Yeniden yansır ve önceki yansımayla bağlantılı olup sonraki yansıyanı kendisiyle bağlantı içine sokar. Bu nedenle, insanı bilinç varlığı olarak var kılan, salt gelecek tasarımı değildir. Gelecek tasarımı olup bitmiş imgelerin, bağlantı kuracakları ama henüz yansımamış olanlara doğru bir hamlesidir.

İster düşünürken ister algılarken olsun, her kesit sıra ile algılanır yahut yerini alır. Bilinç kendi içeriklerini neden dizi biçiminde sıralar?

Bilinç tek bir anda tek bir şey üzerinde tasarrufta bulunabilir. Başka deyişle, bilincin iç ya da dış içeriklerle temas anı vardır ve bu temas tek bir uyaran veya imge ile temasıdır. Aksi halde her şey birbirine karışır. Deyim yerindeyse, bilinç aynasına tek bir temas anında tek bir görüntü yansıyabilir. Bu temas kesiti, ritmiklik bakımından algı eşiğini oluşturur. Sıralama bilincin doğası ve işleyişi gereğidir.

Başka deyişle, bilincin kapısından tek sıra halinde girilebilir. Giriş hızı, girişteki değişim hızı vs., bilince veya şartlara göre değişebilir. Olup bitenlerin tamamı toplu olarak bilince giremediği gibi, olup bitenlerin teker teker her biri de bilince giremez. Ancak onlar bilince giremeseler bile, aynı gerçekleşme kesitinde yer alabilirler. Aynı anda yahut eşzamanlı olmak böyledir, yani “olayların aşamalarının gerçekleşmelerindeki birliktelik”tir. Ben adım atarım, kuşkanatlarını çırpar, denizin suları kıyıya vurur, rüzgâr eser ve beni ürpertir. İşte olup bitenlerin o parçacıkları “örtüşür”, “rastlaşır.” Ona aynı an deriz. Oysa onlar birbirinden bağımsız, kendi dinamikleriyle aşamalı ve parçalı olarak olup biterler. Bu olup bitişte bir devamlılık vardır. Bu devamlılık bizi süreklilik tasarımına ulaştırır.

Bilinç imgelerin akışı esnasında onları ardışık olarak kendi sahnesine davet ettiği için, bilinçteki akış ritmik akış olmuş olur. Bu, düşünme ve algılama düzeyindedir. Belirtildiği gibi, bilinç ritmi dilediği açıklıkta tasarlayıp gerçekleştirebilir. Uzun aralıklı imgesel görüntüleri bile yine kendi içinde dilimleyebilir, ta ki dilimleyebileceği en küçük aralığa kadar! Tabii bir düzeyden sonra bu dilimler sadece düşünülen şeyler olur. Bu, sonsuz küçüklük kavramının da çıkış noktası olmalıdır. Gerçekte “sonsuzca küçültülmüş” yahut “aralığı sonsuzca darlaştırılmış” imgeler dizisini keşfetmek, yani bu küçüklüğü açıkça bilmek, onu içten algılamak söz konusu ve mümkün değildir. Onların sadece düşünsel yoldan farkına varılabilir. Bilincin farkındalık temeli, imgelerin belli aralıkla canlandırılması ve sahneye çıkarılmasıdır. İmgeler arasında kurgulanan ve bilinç aynasına yansıtılan açıklık, iç algı söz konusu olmadan sonsuzca küçültülebilir. Bu sadece kurgusal bir tavidir; bunun sonucunda oluşan “sonsuz küçüklükler düşüncesi” bilincin kendi içindeki “dilimleme” özgürlüğü ve tasarrufuna dayanarak üretilen bir fikirdir. Lakin bilincin içte küçülttüğü

bir kesiti algılaması için onun sonsuzca değil, iç algı eşiği kadar küçültülmüş olması lazımdır. (Gerçi bu sonsuz küçüklük kavramı problemliliği gibi görünmektedir. Küçüklük bir şeye göre durumu anlatır. Sonsuz küçüklük ise, daha önceki bir şeye göre daha küçük olmayı anlatıyor gibi görünse de, daha önceki şey belirsiz olduğundan, ondan daha küçük olanın ne ve nasıl olduğu ve nasıl olacağı bilinemez. Bir şey başka bir şeyle karşılaştırıldığında, sonsuzluk değil belli bir büyüklük var demektir. Bu ifadede, sadece küçük olduğu düşünülen bir şey söz konusu edilmiş olmaktadır.)

Bilinçteki ardışıklık yahut varoluş kesitleri tasarımında öznellik mi geçerlidir? Herhangi bir şey öznel bilinçlerin her birinde tam olarak aynı olup bitiyor ise, farklı öznel oluş sürecini olabilen en küçük dilimlere ayırıyorsa, ortada öznel kurgu yok demektir. Bu durumda, bu bilinçler geriye doğru gidince aynı tasarımda durup kalmışlardır. Bunda da, o öznel bilinçlerin öznel tahsislerinden değil, başka hiçbir seçeneğin olmayışından dolayı, yani zihinsel varoluş bakımından onun öyle olduğu sonucu çıkar. Bu tasarım bir tür nesnelliktir. Orada kurucu olan, sadece özne değildir. Kurucu gibi görünen fail, yani bilinç kendi keyfi kararına göre inşa ediyor gibi görünse de, kurgu nesnesinin başka türlü olamayışından dolayı kurguyu hep aynı şekilde cisimleştirmek zorunda kalır. Bu da, kurucunun, özneyle birlikte nesne olduğu sonucuna götürür.

En son sınırlarına kadar uzanıp mutlak bütünlüğünü elde etmiş bir bilinç yoktur. Bilinç, içeriklerini bütünleştirmek ister; bilgi ve deneyim yahut bunlardan çıkan tasarımlarla birlikte, içeriğini mevcut düzeyi bakımından bütünleştirir. Her düzeyde bir bütünlük hedeflenir. Nedeni ise şudur: Bilinç içerikleri, anlamlarını ötekilerle ilişkilendirerek kazanmaktadır. Çoğu içeriğin her biri kendi başınayken apayrı durur. Parçalı ilişkisiz varoluş herhangi bir şey ifade etmez. Diğer yandan, bu bütünlük ve bütünleştirme

daima genişleyen bir iç etkinliktir. Bilinç kendi bütünlüğüne ulaştığına inandığı anda, artık donmuş bir şey haline gelir. O, sınırlarını kapatır ve kendini kendine yeterli olduğunu varsaymış olur. Her bilinç genişleyen, her genişleme adımı/hamlesinde yine bütünlüğünü hedefleyen yapı taşır. Tamamlanmış bütünlük, hakikatin, en son temeli/kapsamı bakımından yakalanmış olması demektir.

Zaman ve mekân tasarımlarının kaynağı, bilincin ilişkilendirme yetisi yanında farklı ilişkilendirme biçimlerini bir tasarım halinde özetleyebilmesidir. Niye dış dünyada onaylanan bir zaman düşüncesine sahibiz? Çünkü somut-duyusal tanıklıklarımızı ilişkilendirmemiz daha kolaydır. Bağıntı kurma yetisi, bilincin en temel varoluşsal niteliğidir. “Bilincin sırrı, içinde binlerce bağıntının nabız atışından ibarettir.”¹ Bu nedenledir ki, bilinç aynı zamanda sentez yapar. Zira bağıntı, sentez yapmanın imkân ve şartlarını oluşturur.

Algılama, duyusal olarak alabilme etkinliği üzerine yükselen bir zihin işlemidir. Duyusal yoldan bize ulaşan uyarımlar ve dolayısıyla onların kaynağını oluşturan varolma halleri zaten “ilişkili” mevcudiyetlerdir. Tek başına, salt soyutlanmış bir nesne algılamıyoruz. Hatta tüm dikkatimizi bir nesneye yoğunlaştırıp geride kalanların tamamını dışta bıraksak dahi, bu sefer de o tek nesneyi kendi boyutlarının ilişkisi içinde algılamaktayız. Biçim ya da form zaten bağıntılı varoluştur. Bilinç bu nesnedeki ve nesnenin varoluş ortamındaki bağıntıları onayladığı gibi, bunun yanında kendisi de bizatihi bağıntılar kurar. Oradan yeni tasarımlara ulaşır. Zihin içerikleri arasında bilincin bağıntı kuruculuğunun nedeni bilinemez, ontolojik temeli açıklanamaz. Bilindiği gibi Locke buna “boş levha” der. Uyarımlar o levhaya düşer. Bunun nedenini o bile or-

¹ Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar III - Bilginin Fenomenolojisi*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara 2005, s. 235.

taya koyamaz. Bir bilgi edinme yolu olarak empirizm bağıntı kurma yetisinin var olduğundan hareketle kabul edilir. Empiristler söylemese de, şurası açık: Bu yeti elbette zihnin varoluşunun öz niteliğidir!

Bilincin bütünleyici çabasında temelde yatan bu ilişkilendirme eylemini yeniden sormak lazımdır. Niçin ilişkilendiririz?

Varlık dünyasını birbirinden apayrı ve birbiriyle ilişkisiz tek tek nesneler kitlesi olarak algılamıyoruz. Çocuk henüz aralarında bir ilişki kuramasa bile, bir topluluk karşısında ve bir topluluk içindedir. O, bilinci geliştikçe, kendince ilişkiler kuracak, oradan bazı sonuçlara ulaşacaktır. İnsan başta nedensellik olmak üzere, çok sayıda bağlantı kurar ve bağlantı sistematığı içinde, nesne dünyasını bir bütün olarak kavrar. Cassirer nedensellik kategorisinin, zihnin en temel ve en eski kategorisi olduğunu söyler. Tüm düşünüş ve bilme sistemlerinde bu kategori vardır. Ancak nedensellik, her kategoride aynı içerikte değildir. Örneğin mitik düşünmedeki nedensellikte teorik veya bilimsel düşünmedeki nedensellik, neden sonuç ilişkisinin içeriği bakımından apayrı, “ilişkilendirme” bakımından aynı şeydir. Aslında insan dünyasındaki farklılık, çokluk ve çeşitliliklerin kaynağı, kurulan ilişki biçimlerinin farklılığı olarak da okunabilir.

İlişki, ilişkilendirilebilecek olanlar arasında kurulur. Bizi saran eşya dünyası, sayısız ilişkilere konu olabilir. Ama “eşyanın doğasından kaynaklanan” bazı ilişkiler vardır ve bunlar müşterektir. Bu noktada zaman, hem işlevsel olarak hem varoluşsal bakımdan, sözü edilen bu müşterek ilişki biçimine bir örnek gibi görünmektedir. Diğer yandan, zihindeki imgeler arasında sayısız bağlantılar ve ilişkiler kuruyor, ardından bu bağlantıları eşya dünyasına taşıyabiliyoruz. Yeni üretimler buradan ortaya çıkıyor. Kültür dünyasının çokluk ve çeşitlilik kapısı buradan ara-

lanıyor. Bazı eşya ve olaylar arasında, bazı olayların oluş şekilleri arasında, örneğin zamansallık ve mekânsallık gibi hep aynı biçimli ilişki kuruyoruz. Bunun nedeni şudur: Her ne kadar serbestçe ilişkilendirsek de, en azından ve çoğunlukla, duyusal algılamada eşyanın doğasına, olayın oluş şekline tabiyiz. Bu tür ilişkiler, adeta olayın oluş şeklinin dayattığı bir bağlantı biçimi gibi durmaktadır. Doğadaki hep aynı biçimli gerçekleşme bunu ifade etmektedir. Fakat insan dünyasında hep aynı biçimli gerçekleşme olmadığından, zihnimizdeki imge veya kavramlar arasında, onların olası bağlantı seçenekleri yanında bizim de olası bağlama seçeneklerimiz dolayısıyla sayısız bağlantılar kurmamız mümkündür. İşte bu, hem gerçekleşme bakımından çokluk ve çeşitliliğin, hem de gelecek bakımından da önceden kestirilemez oluşun nedenidir.

Bilincin ilişkilendirme yetisi ilişkilendirmeyele yetinmez, ilişkilendirdiklerini üst üste yığıp biriktirir de! Örneğin matematik bir ilişkilendirme sistemidir. Bunu yapan bilinç aslında bize şunları söyler: İlişki biçimlerini kurgularım; bu kurguya uygun ilişkiler kurarım; bu türden ilişkileri eşya dünyasındaki varlık, oluş ve olay kesitleri arasında da, zihinde icat ettiğim soyut varlıklar arasında da, zihnindeki hayal ve tasarı gibi kurgularımın kesitleri ve geniş kesit bütünlükleri arasında da inşa ederim.

Kant düşünmeyi, tasarımları bir bilinçte birleştirmek olarak tanımladı. Oysa düşünmek tasarımları bir bilinçte birleştirmek değil, bilinçte tasarımları dizmektir. Bilincin içeriğinin akış olduğu söylendi. Elbette akış vakıası bilincin formel içeriğidir. Bir de, akan, yani dizilenen tasarımlar arasında kurulan bağlantı vardır ki, bu da bilincin içeriğini oluşturur. Bunu insan kendi zihninde gerçekleştirmekle kalmaz, dışa vurur; gereği durumunda pratikte de gerçekleştirir. Zihinde kurgulanan, adeta eşya dünyasına ihraç da edilir. Bu nedenledir ki insanın en önemli özelliğinin dü-

şünme olduğu kabul edilir. Düşünme bir şeyi düşünme, bir şeyi bir biçimde düşünmedir. O halde şöyle söylemek lazımdır: İnsanın en önemli özelliği sonuç çıkarıcı, sistemleştirici düşünmedir. Bunun en güzel örneği de zaman kavramıdır. Buradan hareketle, zamanı kuran bilinçten mi söz edeceğiz, yoksa bilincin zaman kuruculuğunun, aslında kendini kurmak olduğundan mı? İkinci seçenek hakikati işaret ediyor gibi görünüyor. Bilinç kendi iç yapısı gereği algılarken dizilediği ve böylece ilişki kurduğu, böylece varoluş kazandığı için, zamanı kuran değil kendini kuran bilinç vardır. Bu tablo, ilişkili varoluşun da temelidir.

İlişkili varoluş insanın varoluşsal doğası gereğidir. İnsan, onu var kılan ilk gücün onu varoluşa itmesiyle birlikte, tek başına değil “ilişkililenmişlik” içinde var olur. Bu, fırlatılıp atılmışlık olmayıp, kendi bağımsız varoluşunu kazanmaktır. Varoluş kazanan, varoluşunu kendinde taşımak bakımından kendine dayanır. Ama onun ilk varlık sahnesine çıkışı ilişkililikle olur. Varolan, kendini ilişkililik altında sergiler.

Dizileme de bir ilişkilendirmedir. Dizileniğin nesnede bilfiil ve birebir, upuygun denginin olup olmadığını kendinde varolan bir şey olarak nesneden kalkarak kanıtlamak mümkün değildir. Dizileniş bilinçte temellenmektedir. Bunu, Kendi bilincime aracısızca ulaşıp bu dizilenişi içsel olarak deneyimleyebiliyorum. Örneğin bir taş varolmayı sürdürürken, bilinçte de onun yansıması mevcut olur ve onun varolmakta oluş imgeleri aralıksızca dizilenir. Bu dizileniş zaman kurgusunu da işaret etmektedir.

Her şeyi sadece ve sadece bilinçte temellendirmiyoruz. Kesitlerin dizilenişi bilincin de eşya dünyasının da mevcudiyetine aykırı düşmemektedir. Bilinçte de, eşya dünyasında da kesitlerin dizilenişine aykırı bir yapı yoktur. Sadece bilinçteki dizileniş daha kesin kavrayıp doğrudan tanıklık etmekteyiz. Bunu zamanın kaynağı olarak kabul edersek,

zaman için, “eşya dünyasında hiçbir şey yoktu, onlar bilinç tarafından inşa edildi” diyemeyiz. Bu dizileniş vakıası bir ilişkilendirmedir. Elias da benzer düşünceleri savunur. Ona göre de zaman ve mekân içindeki pozisyonlar anlamına gelen ilişkiler bir soyutlama, ayıklayıp birleştirme, öteki deyişle sentezleme ilişkileridir. İnsanlar gözlemlenebilen olayları belli bir büyüklük hiyerarşisine göre ilişkili oldukları diğer olaylardan soyutladıktan sonra, geriye kalan artığı sentez yoluyla ilintileyerek zaman ve mekân ilişkilerini elde etmişlerdir.² Bu, yaşama sürecinde gerçekleşmiş ve gerçekleşmektedir.

Yaşama bilfiil varolan bir süreç ve aralıksız nabız atışı ise eğer, onun açığa çıktığı ortam dil dünyasıdır. Dil, yaşayanların ve yaşantının dilidir. Yaşantı bizatihi gerçek değilse, dil de yoktur. Zaman yaşama olgusundan ayrılmayacağına göre, yaşama olgusunun ürünü olarak dilden de ayrılamaz. Zaman dilde de dile gelir. Dil seslerinin dizilenişi bilinçteki zamansallığın açığa çıkışıdır. Dil sesleri topluluğu olarak kelime ve onların topluluğu olarak cümle, geriye doğru gidildiğinde görülür ki, ses birimlerinden oluşmaktadır. Bu birimler her dilin kendine özgü ses düzeni ilkeleri bakımından her dilde ayrı ayrı, ama gerçeklik kazanma anlamında birimlerin dizilişi ve dolayısıyla hep birlikte mevcudiyet kazanmamaları, ardışık gerçekleşmeleri bakımından aynı özelliktedir. Bu dizilemeyi bilinç yapar. Dil seslerinin varoluşu, bu birimlerin dizilenişi, kesitlerin ardışıklığı biçiminde gerçekleşir. Orada seslerin varoluş kesitlerinin dizilenişi de bilinçteki zamansallığı gösterir. Gerçekte varolan ve açığa çıkan, bilinçteki zamansallık değil, bilincin bir dizileme etkinliğiyle varoluşu ve ürünü böylece var kılışdır.

Tüm ihtiyaçlarımızı ürettiğimizi var sayalım. O takdirde nesnelerle ve insanlarla bağlantımızda ilişkilendirme

² Elias, *Zaman Üzerine*, s. 132.

gereği duymazdık. Lakin kendi konumumuzu belirleme, yani olay dizilerinin sürekli akışı arasında birey olarak nerede olduğumuzu kavrama yahut tanımlama gereği duyduğumuzda, bu, hayatı algılayışımızı kökten değiştirirdi. Çünkü bunu bilmezsek, örneğin yaşımızı yahut yaşama dünyasında kat ettiğimiz mesafeyi bilmezsek, yeri yurdu kaybolmuş, yolu belirsizleşmiş hale düşeriz. Bu nedenle, zaman tasarımı olmadan bilinçli yaşantı olmaz. Aslında “zaman tasarımı” değil, “makro ölçekli ilişkilendirme ve ilişki kurma” etkinliği dememiz gerek. Örneğin “yirmi yaşında olmak”la doğduktan itibaren “yirmi baharı yaşayıp geride bırakmak” arasında, yaşama dünyasındaki süreyi bilme manasında özde bir fark yoktur. Bu olmazsa her şeyin anlamı kayıp gider ve her şey yerinden oynar. Uzun süre bitkisel hayatta kalıp yeniden hayata dönen, fakat kendisine takvimle ilgili hiçbir bilgi verilmeyen bir insan olayları bütüncül biçimde bağlayamaz. Bu kişi olay akışında, dolayısıyla takvim bilgisinde uzun bir boşluk olduğunu bilir de bunun miktarını bilmezse, zihinsel bir boşluk yaşar. Yaşamakta oluşuna devam etmekle beraber, onun hayatı ve dünyayı algılayışı bu boşluğa sahip olmayanlardan farklı olur. “Zamanı anlamak varoluşun manasını anlamaktır” derken bunu kastetmekteyiz.

Mademki reel yahut öznel varolan bir şey olarak zamandan söz edilemez, o halde bu tasarımın tüm öznelde var oluşunun nedenini ortaya koymak gerekir. Öznel yahut nesnel gerçekliği bakımından bir yanılgı anlamına gelen zaman kavramı, olup biteni, algılananı, bireysel varoluşu konumlama ve ilişkilendirme biçimidir. Zihnim kendi içinde, deneyimden kazandıkları üzerinde bir kurma etkinliği gerçekleştirerek bu sistemi inşa eder. Bilindiği gibi, bütün öznel konumlandırma ve ilişkilendirmeyi aynı şekilde yaptıklarına göre, bunun temeli ya nesne dünyasında ya da sırf bilinçte olmalıdır. Burada karşımıza,

daha önce de zikredildiği gibi, ritim kavramı çıkmaktadır. Bilinç kendi içeriğini dilediği aralıkta ve açıklıkta eşit olarak unsurlarına ayrıştırabilir. Varlıkta, varlığın her varoluş anında ritmiklik bizatihi vardır denemez. Onun sürekli varoluşu, kendinde varoluştur. Ama bilinç kendi içeriğinin akışını dilimleyebildiği gibi, bu dilimlemeyi nesnel varoluştan aldığı izlenimler üzerinde de yapabilir. Evrendeki büyük ölçekli ritmiklik de bunu destekler. Büyük/geniş ritim aralıklarını daha küçük aralıklara bölmeye bir engel yoktur. Daha kısa ve sınırlı varoluş süreçlerinde, evrendeki büyük ölçekli ritmiklik belirleyici değildir.

Bilincin müstakil ve nesne türü bir varoluşundan söz edememek, onun varolmayan değil, başka türden bir varolan olduğunu anlatır. Onun bu başka türden varoluşu da asli/temel niteliklere sahiptir. İlişkilendirici işlev ya da ilişkilendirme işlevi, bilincin asli mevcudiyetidir. Bilinç, içeriklerini dizileyip ilişkilendirerek kendini gösterir. Şu sorunun cevabını aramak gerekir: Evet, bilinçte bir şey olmaksızın hiçbir şey yoktur. Bilincin mevcudiyeti bir şeyin mevcudiyetidir. Bu, onun bilincinde olmak demektir. Lakin bir şeyin bilincinde olmak gerçekte nedir? Bilinç nasıl bir şeyin bilinci yahut farkındalık durumu olabilir? Şayet bilinç bir şeyin bilinci olma durumunun dışında da mevcut olsaydı, bilincin niteliklerinden, birincil yahut ikincil özelliklerinden, kısacası, onu var kılan her ne var ise onların mevcudiyetinden de söz edebilecektik. Bilinç önce kendinde ve kendisi olarak var olacak, sonra da o bir şeyi kendinde içerecekti. Oysa bilinçle, kendinde varolan özellikler toplamı olarak karşılaşıyor değiliz. Bilinçle karşılaşmamız, onun içerdiği bir şeyle karşılaşmamıza eşdeğer görünüyor. Hep böyle olması, bilincin bir etkinlik olduğunu, onun işlevinden söz edilebileceğini, etkinlik ve işlevin içeriksiz değil bir içerik ile gerçekleştiğini gösterir. Onda kendini gösteren içerik, sabit ve adeta donmuş bir mev-

cudiyet değildir. Bilinçteki içerik hep kendini yenileyen ve tekrar tekrar sunan içeriktir. Bilincin veya ondaki içeriğin suskunlaşması bilincin belirsizleşmesi demek olur.

Bilinç hep yeni ve yeniden var olmaktadır. Bilinç düşünen veya duyan bir bilinç olabilir; her birinde söz konusu olan vakıa akıştır ve bu da bilincin biçimsel karakteristiğidir. Düşünme de akıştır. Düşünme, bilincin kendine dönüp kendi içerikleri arasında, koyduğu kıstaslara ve yaptığı seçime göre birtakım bağlantılar kurmasıdır. Duyu bilincinde de imgesel nitelikte bir akış görülür. Akış, bilincin akan içeriği fark etmesi yahut onu kendi aynasına yansıtması, yani bunun bilfiil ve hemen gerçekleşmesi halidir. Bilinç kendini kendi aynasında seyrettiğinde tek bir şey olur ve tek bir şey seyreder. Böylece o, tek bir şeyin bilinci olur ve başka bir şey olamaz. Bilinç diğer imgeleri bu aynaya davet ettiğinde, onlar sıra ile resmigeçit yaparlar. O aynaya tek imge sığar ve tek imge orada boy göstermekteyken başka bir imge onun yanında yer alamaz. Bilinçteki görüntüler dizisi teker teker geçip gider. Bunları kesitler olarak nitelendirdik. Bu kesitleri, yani bilinçte yansımışlık halini bilinç dilediği kadar uzun veya kısa tutabilir. Bilincin tutabileceği en kısa dilim, bilincin en hızlı ritmi olmuş olur. O, içeriklerini kendi aynasında tek tek ve sıra ile olmak kaydıyla dilediği aralık mesafesinde yansıtabilir veya yansımış halde barındırabilir. İşte bilincin, olay akışını da kendine yansıyan imgeler dizisi olarak dilediği sıklıkta kesitlere ayırması, onun bu varoluşsal doğasına dayanır. O, olup biteni olup bitenin olmakta olduğu güzergâha müdahale etmeden, algılayan bilinç olarak, dilediği şekilde dilimler yahut onlara çentik atar. Bu, olmakta olan olay akışının bütünlüğünü bozmaz. Olayın aşamaları birbirini izleyerek ve bütünleyerek olup bitmeye devam eder. Aynı bilinç, olay için, kendine dönüp kendi içinde adeta dilimler şeklinde bölümlenmiş bir tasarım da geliştirebilir.

Bilinçteki, eşyalardaki veya olaylardaki kesitlere ayırmayı temellendirmek için “düşünce deneyleri” kavramını hatırlamak yeterlidir. Herhangi bir olayı pekâlâ düşünce de de, onun tüm unsurlarını tutarlı biçimde ilişkilendirerek sınamaya tabi tutabiliriz. Bu, keyfi bir kurgu değildir. Yaptığımız işlerde eşya dünyasının işleyiş ilkelerine tabi olmaktayız. Elbette hiçbir unsurunu bilmediğimiz olayları değil, doğasına vakıf olduğumuz unsurları ve olayları kastediyoruz. Örneğin ritmiklik kavramı ve olgusu, doğasına vakıf olduğumuzu düşündüğümüz bir şeydir. Ritmiklik bilincin dışında hep var olup onu dıştan sevk ve idare eden eşit aralıklı gerçekleşme biçimi değildir. Dış dünyada olup bitenler eşit aralıklı gerçekleşmeler olabileceği gibi, kesintisiz bir süreç de oluşturabilir. Ama varoluş kesitlerinin bilinçteki karşılığı da ritmikliktir. Ritmiklik sadece bir yansıma değildir, bir de, bilincin varoluşsal doğasıdır. Gerçekte ritim bilinçte gerçekleşen oluşturdur. Ritmiklik bilinçte veya dış dünyada arka arkaya geliş adımlarının eşit açıklıkta sürekli atılması halidir. Artık durağan olan, kendinde cisimleştirdiği bir şey olarak ritmikliği bırakır. Bilinçte ise durup kalma yoktur. Eşya durağanlaştığında bilinç zaten var olan ritmikliğini öne çıkarır. Bu bakımdan, her bilincin bir şeyin bilinci olması yargısı bilincin formel varoluş koşulunu da anlatır, ama bir şeyin bilinci olmanın nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaz.

Bilinçlilik, algı yahut bellek imgesini kendi içinde sahnelemektir. Sahneye çıkmış imge, bilincin işleyiş halini ve eylemini gösterir. Bir şeyin bilinci olmak farkındalık sahnesine o bir şeyi yerleştirmektir. Bilinç sahnesi tek ve biriciktir. Orada, sahneleme başladığında, belirttiğimiz gibi, sadece tek bir imge yer alabilir. O ancak yerini terk ettiğinde yeni imge sahneye çıkabilir. Bu sahnede imgenin kalış yoğunluğu ve yoğunluk aralığı, aralığın değişken veya sabit olması bilincin belirleyici gücüne bağlıdır. Bu

yönüyle her bilinç kendi ritmine ve dolayısıyla akış yoğunluğuna veya sıklığına sahiptir, yani değişkendir. İşte ritmiklik, bilincin kendi içindeki sahneleme sıklığı ve aralığının, yine bilincin elinde olmasından doğar. Dış dünya bilincin oluşturduğu ritim şemasının kaynağı değildir ama bu ritmiklikle çatışıp çelişmez de! Her bilinç kendi aynasına kendi oluşturduğu veya edindiği imgeler dizisini kendi belirlediği sıklıkla yansıtır. Bunu kurgulamak bilincin kendi elindedir. Bilinç bu imgeler dizisini bir bütün olarak da görebilir. Onun anlar dizisi arasındaki yahut başlangıç-bitiş arasındaki anları noktasal varoluşlarının dışına çıkarıp bütün olarak kavrayışının sonucunda, aynı kavramla ifade edilebilen tasarım, yani zaman ortaya çıkar. Bergson'un, zaman tasarımının farklı görünümlerini bilincin farklı şubelerine paylaşması, zamanın anlaşılması bakımından anlamlı değildir. Bergson, her halükârda "zaman" diye bir gerçeklikten yola çıkmış ve onun doğasını kanıtlamaya çabalamış olmaktadır. Şayet o, doğrudan bilincin yapısını analiz ederek sonuca ulaşısaydı, baştan kabul edilen bir hakikati açıklamaya çalışmayacak, hakikatin ne olduğu sorusunu cevaplamakla işe başlayacaktı.

Her bilinç durumu, olay kesitlerinin eklemlenmiş biçimlerinin her biri kendine özgüdür ve ne bir bilinçte "öncekinin aynısı" olabilir, ne de bilinçlerin tamamında. Ancak benzer olabilir. Bilinç durumu, kendindeki imgeleri yahut kesitleri eklemlerken, sosyal statü, sosyal doku, değerler yahut kabuller etkili olur; hatta onlar asıl belirleyici bile olabilir. Örneğin kapalı sosyal gruplar "hep aynı dizilenmiş"i hedefler. Bu nedenle bu tür kültürlerde ve kültürel ortamlarda "donma" yaşanır. Bunun dışında kalan insan dünyaları oluşa tabidir. Oluş ya da değişim, hem bilinçte hem varlık dünyasında bu kesitlerin küçük farklılaşmalarla dizilenişinden başka bir şey değildir. Bu süreç öncesinden açıkça ayrılmaya başlarsa, değişim o durumda

görülür. Dizileyen bilince göre hayat zaman içindeki hayattır. Varoluş seli yaşama dünyasındaki kanallarından da akar. Ancak onun buradaki akışı ile nesne dünyasındaki akışı ayrı karakteristiklere sahiptir. Zaman-yaşantı ve zaman-bilinç ilişkisi burada ortaya çıkar. Zaman tasarımı vücut bulmazsa, özneler arası dünya manasında yaşama dünyası mevcudiyet kazanamaz. Sadece bireysel yaşantılar olur. Zaman tasarımı dünya ile ilişkimizi -hele ömür anlamında varoluşumuzu- belirler. Hayatımızın her aşamasına, adeta bu manada zamanın kalıbı basılmıştır.

Zaman, sosyolojide betimlenen işlevinden daha geniş kapsamlı bir etkiye sahiptir. Zaman sosyolojisi toplumsal yaşantı ile zamanın bağlantısını kurar. Oysa doğumdan ölüme, toplumsal ortamda işlerin yürütülmesine ve bireyin buna katılımına kadar, bireysel eylem veya işlemlere kadar, zaman tasarımı, her yeri adeta işgal etmiştir, beni de kuşatmıştır. Düşünce bile zaman tasarımı olmaksızın işlemez.

Zamansızlığı neden tasarlayamayız? Kant'ın dediği gibi, gerçekten de zaman, duyu verilerine eşlik eden apriori kategori olduğu için mi? Hayır. Bilinç, tasarlamaya çalışırken de düşünce kesitlerinin arka arkaya gerçekleştiğini bilir. Bilinç için o an, yani kendi içeriğiyle temas anı vardır. Bu temas zaten tasarımlar dizisini, daha doğrusu kesitlerden oluşan bütün olarak tasarımı oluşturur. Bütün tasarımlarımız içteki imgelerin, kesitlerin dizilenişi olduğundan, bu dizilenme varsa zaman tasarımı da oradan yükselir. Doğası gereği zaman tasarımı dizileniş vakiasında barınır. Tasarlama dizilenme olduğuna göre ve bu da hemen zaman tasarımını açığa çıkardığına göre, dizilenişi iptal eden bir tasarlama da olmayacağından, "zamansız ama dizilenmiş mevcudiyet" imkânsızdır. Bu nedenle zamansızlık tasarlanamaz. Zaman tasarımı da şimdiniz olmaz.

2. Şimdi bilinci

Zaman kavramı onun bölümlenişini, zamanın bölümleri de “şimdi”yi öne çıkarır. Şimdiden söz ederken, yegâne hareket noktamız bilinç olabilir. Bilinç ve şimdi birbirini karşılıyor gibi görünür. Diğer yandan, zamanı yaşamak denince de şimdideki yaşama anlaşılır. Yaşama kavramı şimdi ile ve bilinçle bağlantılı olmak zorundadır. Önceki bölümde bu husus ele alındı. Fakat şimdi ile bilincin zamansallığı ilişkisi kurulmadı. Bu bağlamda, zaman tasarımının zihinde ortaya çıkış nedeni veya temeli üzerinde durmak, soruna bilinç açısından da bakmak lazımdır.

Kendi şimdisinde olup biteni temaşa eden bilinç, olup bitenin o anda var olmadığını, onların şimdiki varoluşlarının bir önceye sahip olduğunu var sayar ve geçmiş bu “şimdi” temaşasından okur. Aslında o geçmiş, geçip gitmiş zaman değil sadece şimdideki gerçekliğin temelindeki olup bitmiş gerçekliktir. Taşı algıladığımızda güneşi de algıladığımızı var sayalım. Güneşin o andaki varoluşuna ve taşın var olduğuna, o andaki şimdide tanıklık etmiş oluruz. Gerçi güneşin o noktaya gelmeden kat ettiği noktalar olduğunu da deneyimle biliriz. Bu deneyimi taş ile yaşamayız, güneş ile yaşarız. Taş hep ordaydı, güneş ise bir var olmakta bir yok olmaktadır. Algılamayı/deneyimi daha önce de yaşayabilirdik, o anda da yaşayabiliriz. Her ikisi için de, şu anda ve burada mevcut olan taş ve güneş için şunu söyleyebiliriz: Deneyim olmasaydı şimdiki şimdi olmazdı. Güneş gibi taş ile ilgili olarak da “öyleyse taşın geçmişi, geçmiş zamanı vardır” sonucunu çıkarırız. Hâlbuki güneşle ilgili bir doğma-batma deneyimi vardı; taşın ise sadece diğerleriyle birlikte varoluş durumu söz konusudur. Taşın şimdisi onun tarihini, zamansallığını, zamana tabi oluşunu değil, şimdiki varoluş kesitine ilerleyiş sürecinde

geride kalmış kesitlerin dizilenişiyle var olduğunu gösterir. Acaba bu dizileniş akış mıdır? Evet, bir akıştır. Akmakta olan varoluş selinin hem parçasıyız hem de bu akışla doğrudan veya dolaylı/düşünsel yolla, hem kaba güncel olaylar dizisinde hem de olup bitene veya olmuş olup aynı biçimde olmaya devam edene ilişkin tanıklığımızı iç dünyamızda yeniden keşfederek temas etmekteyiz. Somut varoluş olarak bu akışın içindeyiz, ama düşünsel olarak üzerine yükselip onunla temasımız söz konusudur. Bu arada bilincimiz de akmayı sürdürmektedir.

İnsan, bedeni ile varoluş selinin içindedir, bu selin akış güzergâhlarından biridir; hatta en önündedir. Onu önde kılan ve diğer varolanlardan ayıran şey, bilinçliliği dolayısıyla bu selin farkında olmasıdır. İnsan akışın kendi bedeninin değil bilincinin payına düşen kısmını sevk ve idare edebilir gibi görünür. Gerçekten kişi kendi bilinci üzerinde mutlak kontrol sahibi midir, bu kuşkulu! O, bilincin akışını fark eder ve akış içindeyken fark ettiğini bilir. Akışı durdurmuş değildir. İnsanın zaman yahut mekân içindeki mevcudiyeti itibarıyla onun sınırları ve imkânları, bu akışın farkında olmak, kendi bilincindeki akışın kontrolünü bir ölçüde ele almak, dilediğini düşünmek veya düşünmemektir. Ama bu seçenekler arasında düşünme eylemini tamamen ortadan kaldıracılabilecek seçeneği yoktur. Buna bir de şunu ekleyelim: İnsan, bedenini dilediği yere taşıyarak, bedensel varoluşunda cisimleşen akışın orada gerçekleşmesini sağlayabilir. İnsan akışı hiçbir şekilde durduramaz. Ne eşyanın akışını ne de bilincin! Sadece, kendi gücünün yettiği şeylerin akış güzergâhını ve biçimini değiştirebilir. Bu nedenle dış dünya bize bağlı değildir. Dış dünyadaki etkimiz ve belirleyiciliğimiz, toplam varoluşu hesaba katınca, sanki hiç yok gibidir.

Bilinçteki akışın ipleri ilk başta insanın kendi elindeymiş gibi görünür. Ama tam da öyle değildir. Lakin insan

kendi varoluşsal mevcudiyetini oluşturan dizilenişe son verebilir. Bu, tüm varolanların varoluş seli içinde varolmakta oluşlarını değiştirmez. Örneğin intihar eden için, onun bilinci artık akmayacaktır, o kadar! Bu eylemde ipin kişide olması, onu istediği anda akışta serbest bırakacağı, istediği anda akışı durduracağı anlamına gelmez. Örneklenen bu trajik olayda kişi, sadece kendi iradesinin belirlediği kısmıyla akışı iptal edebilir ve bir daha başlatamaz. Yine, güç sınırları içinde olan akan içeriği kısmen değiştirip dönüştürebilir. Düşünen kişi gerçekten yeniden ve derinden fark eder: Dünyanın bütün olarak varoluş hareketi, hiç de tek tek kişilere bağlı değildir. Buna bilinç de dâhildir. İnsan sanki bütün bunları sevk ve idare eden bir iç güç varmış gibi düşünür. (Tanrı inancını, yani “aşkın güç”ü kastetmiyoruz.) Zamanın kuşatıcılığı düşüncesi de buradan kaynaklanır. Dünya içindelik de böyle bir şeydir, yani dünyanın hiç kimseye bağlı olmamasıdır.

Varoluş selinin içinde ve hatta en önünde olmak kaygı değil hayret doğurur. Çünkü akışı keşfetmekle her şey örtüsünden sıyrılmış olur. Zaman bir örtüdür. Onun sıyrılması varlığın apaçık görünümüdür. Bu apaçık ortaya çıkış, hayretin nedenidir. Hayretin diğer nedeni, bu örtünün altında herhangi bir şeyin gizlenmemesidir. Her örtü bir şey gizler. Oysa zaman örtüsünü sıyırdıktan sonra da, varolanların aynı şekilde var olmayı sürdürdüğü görülür. Asıl hayretin kaynağı budur.

Bir şeyin farkında olmaktan söz ettiğimde, onunla bilfiil karşılaşmadan, şimdiden söz etmiş olmuştum. Bilinç için şimdi, dıştaki ile karşılaşmışlık durumu olduğu kadar kendi içindeki içerikle, kendi imgeleri veya akan tasarım dizileriyle de karşılaşmışlık durumudur. Şimdi, bilincin farkındalık hali üzerine ikinci bir farkındalık halidir. Şöyle bir örnek tasarımdan konuşalım: Kapıdan çıkıp alt kata inmiyorum.... Bu tasarımın tamamı, zihindeki bütünü oluş-

turan o parçacıklardan, imgelerin dizilenişinden meydana gelir. Ayrıca bu tasarıma bir de şimdi-bilinci eşlik etmez. O tasarım zaten şimdide gerçekleşir. Burada, üzerinde derinlemesine düşünülmemiş, adeta bilinçsiz bir şimdiden söz edilmektedir. Ancak kişi bakışını somut/dıştaki veya soyut/içteki varoluş selinin akış sırasına çevirdiğinde, örneğin “ben bunu şimdi düşündüm” dediğinde, hep var olan şimdi, artık tam bilincinde olunan bir şimdi olur. Şimdi, bilince herhangi bir şeyin eşlik etmişlik durumudur. Bilincin içeriğiyle bu eşlik etmişlik vakıasının başka bir noktadan fark edilmesi, şimdiiyi varoluşsal bakımdan bilinen bir şey yapar. “Gördüm” deyince, oluş dilimleri arasındaki bir dilimde bunu yaptığımızı telaffuz etmeyiz. Bu tablo, bilinçlilik durumu üzerine ikinci bir bilinçlilik durumu olarak düşünülmez. Çünkü bilinç hep “şimdi”deki bilinçtir. Fenomenolojinin “yönelim” olarak adlandırdığı şey, bilincin şimdide var olan bir şey olduğunu anlatır. Yönelmişlik bilincin özüdür ve hep şimdide gerçekleşir. Geçmiş yönelmişlikler bellekte yerlerini alır. Onlar hatırlanınca olan şey, yine şimdideki içe yönelmişliktir.

Şimdi benimle ilgili olsa da, sırf aracısızca ve doğrudan sadece benimle değil, dışarıdakine atfen benimle ilgili gibi durmaktadır. Dışarı ise olay örgüsü ve varlık olabildiği gibi, şimdiiyi şimdi olarak tanıyıp bilen bilinç durumunun kendini ikinci bir ben olarak tanımasıdır da. Şimdi-bilincinin şimdi bilinci olduğunu, şimdiiye şimdi derken de fark etmesi, bu bilincin kendi içinde ikileşmesidir ve öteki şimdi bilinci bu bakımdan “dışarıdaki”dir.

Şimdinin bilincin iki katlı farkındalık durumu olarak görülmesi, gelecek sorusunu hükümsüz kılmak bir yana, daha bir zorunlulukla davet eder. Var olan, bilincin şimdi dediği kendi temas durumu olduğuna göre, gelecek nedir? Gelecek düşüncesi, henüz temas etmemişlik tasarımıyla bilincin temas etmesidir. Temas etme durumunun farkında

oluş, “şimdi”dir. Şimdi, gelecekte daha önceliklidir. Çünkü gelecekteki, yani henüz olmamış ama olacak olan temas şimdiden geçer. Şimdideki bilinç teması olmazsa, gelecekteki temas durumu olmaz. Belirtildiği gibi, temas durumu ikinci bilinçlilik durumuyla onaylanacak olursa, şimdi denilmesi gereken şey, bir iç temas halidir. Yani zamansallık varsa, bunun çıkış noktası gelecek değil şimdi olmalıdır. Tabii şimdinin bilfiil varoluşundan söz edebileceğiz!

Geçmiş, şimdi ve gelecek arasında sürekli bir değişim hareketinin olduğu söylenir. Gelecek önce şimdi olmakta, sonra da geçmişin yapı taşı! Ve bunun hep böyle sürüp gittiği ifade edilir. Oysa bunlar sürekli yer değiştirmez. Yer değiştiren, daha doğrusu değişimin asıl faili olan şey, geçmiş, şimdi yahut gelecek adlandırması altına yerleştirdiğimiz olayların veya varolanların hareketidir. Şimdi, bilincin yönelim nesnesi ile temas anıdır denildi; bu hep böyledir de! Burada, temas edilen şeyin ne olduğu sorusu önem kazanır. Zamanın bölümlenişi de temas etme vakıası bakımından şöyle açıklanmalıdır: Geçmiş temas edilmişlikler, yani gerçekleşmişlikler toplamı, gelecek de temas edilecekler yığındır. Gerçekleşmek, bilfiil olmak ve temas etmiş olmak; göz önünde değilse bile temas edilebilir nitekte olmak demektir.

Şimdinin içeriği, yani temas durumları hep değişir. Geçmişin içeriği ise değişmez, olsa olsa yeni temas edilmişlikler eklendiği için zenginleşir. Geçmiş ne kadar geri gidiyorsa temas edilmişlikler o kadar çok demektir. Bu çokluk zenginlik diye adlandırılır. İnsan dünyası bunun en açık kanıtını sunar. Örneğin, kültürün tarihselliği ve buna bağlı olarak zenginliğinin anlamı işte budur. Gelecek ise hep temas edilecekler deposudur ve her temas gerçekleştikçe içeriği azalan bir depo; tabii temas edilecekler belli sayıdaysa! Geleceğin bilinemezliği, neyle temas edileceğine ilişkin belirsizliktir. Olası temas olguları belli sayıda

değildir. Varolan varlıkların olası varoluş çizgileri nasıl sayısızsa, temas edilecekler de sayısızdır. Yaşantı, bu sayısızlıktan ve belirsizlikten çıkılması ve temaslar dizisinin belirginleşmesidir. Yaşantı belirsizlikten belirliliğe geçiş sürecidir. Bilinç bu süreçte olup bitenlerle bilfiil temas eder. Bu açıdan bakınca, zamanla ilgili bilfiil varolan bir şeyden söz etmeye kalktığımızda, görürüz ki elimizde sadece şimdi vardır.

Geçmiş olan, bilinçte “artık olmayan”dır. Gelecekteki ise bilinçte “henüz daha” mevcut değildir. O halde her iki si asla bilincin somut gerçekliğine, onun güncel mevcudiyetine ait olamaz. Geçmiş ve gelecek zihinsel soyutlama konumundadır.³Bu demektir ki, geçmiş ve gelecek bilinç açısından da belirlenebilir. Lakin “artık olamama” ile “henüz olmama”, varolmama bakımından aynı kategoriye yerleştirilmiş olur. Daha önemlisi, yukarıda, geçmiş ve gelecekte, varoluşsal gerçeklikmiş gibi söz edilmektedir. Varoluşsal bakımdan, bilincin akışı vakıası açısından, bu, sanki doğruymuş gibi gelir. Fakat “artık olmama”, bu tespit yapıldığında mevcut olamamayı ifade etmekle birlikte, hemen bu tespitin öncesinde varolma vakıasının gerçekleştiğini de ifade etmektedir. Artık olmayan, hiç olmamış olan değildir. Hiç olmamış olan, artık olmamış olma konumuna gelemmez, o hep “hiç olmayan”dır, yani asla var olmamış ve asla varolmayacak olandır. Henüz varolmama ise, bu tespit yapıldığında mevcut olma söz konusu olmasa da, varlığa gelmeyi beklemek demektir. Bu da, “hiçbir zaman varolmamış ve varolmayacak olma”ya eşdeğer değildir. Dolayısıyla şu söylenebilir: Geçmiş ve gelecek asla birbirine karışmaz. Geçmişte bilincin varolanla “temas”ı olup bitmiştir. Bilincin henüz temas etmediği olası gerçekleştirmeler ise geleceği oluşturur.

³ Cassirer, *Dil*, s. 54.

Bilinç olmuş olanla olmamış olanı ayırır. Biri onun içeriklerine mal olmuştur, diğ erinin temas içeriğ i ise meçhuldür. Olmuş olana ilişkin olarak bilinçte hiçbir iz ve izlenim yoktur. Bilinç, ne ile temas edeceğ ini bilmeden, temas edeceğ i vakıasını “bilerek” beklemektedir. O beklediğ ine de gelecek adı verilmektedir. Bu nedenle gelecekle neyin geleceğ i bilinemez. Bilincin olguyla temas anı ş imdidir ve temasla birlikte hemen o, yine bilince mal olur. Bilince mal olma temasın olup bitmiş liğ idir. Temas edilen temas edilmesi akabinde temas varlığ ı olarak varoluştan kesilmiştir, yeni temaslar sıradadır ve aralıksızca devam eder. Bu nedenle her temas anı yeni bir ş imdidir. Yani iddia edildiğ i gibi, ş imdi, ş imdi dediğ im anda ortadan kalkıp yerini yeni bir varoluş sal ş imdiye bırakmış değildir. Zaten neye dayanarak ş imdi diye adlandırılan bir varoluş sal/bilfiil gerçeklikten söz edebiliriz ki! Bu arada yeni olay kesitleri seli akmaya devam etmektedir ve onlar, tamamlanmış lıkları içinde, “olmuş lar arasındaki” yerlerini sıra ile alırlar. Bilincimin ş u noktada tanık olduğ u şeyler, önceden olup bitmiş lerin bir devamıdır. Geçmiş önceki olay aş amaları olarak, ete kemiğ e bürünmüş, orada durmaktadır. Aynı tablo kültür için de geçerlidir.

Bilincin temas etmesi demek, algılaması ve farkına varması demektir. Bilincin temas ediş ini fark etmesi ise, kendi içeriğ ini değil içerik edinmekte oluş unu, içeriğ i edinmekten biliyor olmasıdır. Dolayısıyla bilinç ş imdi derken kendisi hakkında bir şey söylemekte, ş imdiyi belirlerken aslında kendisine ilişkin bir durum tespiti yapmaktadır. Bu vakıada temel oluşturan şey, algılama durumudur. İster iç algılama ister dış algılama olsun, her algılama ş imdi diye adlandırılabilir bir temas etme halidir. Ancak bu temas olmuş bitmiş ise, orada ş imdi diye bir belirleme söz konusu olmaz. Dolayısıyla sözü edilen ş imdi, algılara eşlik etmeye hazır gibi görünür; ama bu ş imdi, apriori bir

kategori olmadığı gibi, zihinsel nitelikli, varoluşsal bir şey de değildir. Sadece bilincin ikileşmesi ve ikinci farkındalık durumunun birinciye ve onun eylem-temas durumuna dönüşü, tabloyu fark edişidir. Kant, zamanı, duyumlara eşlik eden duyu alma yetisi kategorisi saymakla şunu söyleseydi, zaman açıklaması kabul edilebilir olurdu: Bilincin ikileşip kendi etkinliğini etkinlik esnasında keşfederek onaylama yetisi sürekli dir. Oysa Kant duyumlara eşlik eden apriori bir şey kabul ettiği için, onda ikileşen bir bilinç kabulü yoktur. “Şu ağacı görüyorum” demekle, sadece ağacı görsel olarak algılıyor oluşumu ifade etmiş olurum. “Şimdi şu ağacı görüyorum” derken, bilincimin algılama yetisi vasıtasıyla ağaç ile temas etmekte olduğunu ve bu temas anının da ayrıca farkında olduğumu söylemiş olurum. Zaten vakıa da budur. “Temas ettiğim şeyin ve temas etmekte oluşumun farkındayım.” Bu da demektir ki, şimdi, bizimle beraber vardır, gittiğimiz her yere onu taşırız. Bizim olmadığımız yerde, varoluşumuzdan ve belirleyiciliğimizden bağımsız bir şimdi var olamaz. Oysa biz, beraberimizde bedensel varoluşumuzu ve kendilik bilincimizi bilfiil taşırız. Beraberimizdeki taşınabilir varoluşsal mülkiyetleri iyice incelediğimizde, yanımızda ve yöremizde bunlardan başka şeyler de buluruz. Ama bunlar arasında şimdi yoktur. Bu nedenle şimdiye, bilincin kendi varoluş biçimi üzerine bir belirleme olarak da bakmak gerekir.

Zamanı ontolojik bir gerçeklik olarak gören anlayışlarda, “şimdi, akan zaman anlarının sabitleştirilmesidir” tezi de öne sürülür. Oysa hemen yukarıda da zikredildiği gibi, şimdi demek, gelip geçici yahut doğası gereği akıcı olanı, bir türlü ele geçirip sabitleştirilemeyeni sabitlemek değil, sadece bilincin kendi farkında olma durumunu farkında olma esnasında bizatihi kendisinin onaylamasıdır. Bilinç farkında olmayı, oluş seli kesitleriyle temas etmeyi sürdürdüğü her adımda, bu farkındalık ve temas duru-

munun gerçekleşmesi üzerine ikinci bir farkındalık tescili yapmaz. Bu bilinç kendi durumunu sürdürmekteyken, bakışını kendine çevirerek kendi durumunu “doğal farkındalık halindeki varoluşunu” kesintiye uğratmadan fark edip onaylarsa, “şimdi” vücut bulur. Şimdi, bilincin, kendisinin akış içindeki konumlaması bakımından kendini keşfidir. Zaman ifadeleri de bu keşfin söze dökülmesidir; tüm varoluş kesitleri arasında sınırsız bir geliş-gidiş, bu kesitleri apaçık konumlama ve bilfiil varolanı zihinde tasarlama imkânı verir.

Varoluş selinin bir noktasında olmuş olanı anlatmak, ancak o selin o noktasına işaret etmekle mümkün olabilir. Oysa insanların hepsi bu sele aynı perspektiften tanık olmazlar. Bir de, varoluş selinin geride bıraktıkları, sayısız çokluktaki olup bitmişlik kesitleridir. Aynı şey henüz olmamış olanlar için de geçerlidir. O halde hepsini içine alan bir ölçme gerekiyordu ve bu da zaman ölçeğiyle olmalı, bu ölçek bilincin temas noktasından geriye ve ileriye doğru uzanmalıydı. Olup bitenleri konumlamak icap etmekteydi. İşte geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı ile bilincin temas durumunu içeren zaman, bunun için en iyi aygıt oldu.

Gün-ay-yıl gibi zaman belirleme ve konumlama sistemleri ve araçları olmasaydı, dünyanın oluş ve varoluş düzeninde hiçbir şey değişmezdi. Bu belirleme sistemleri sadece toplumsal ortamı etkiler. Olup bitenleri birbiriyle ilişkilendiremeyince, onları bağlantılı biçimde konumlayamayınca, bilfiil sürdürülen yaşantıda ve yaşanıp geride kalmışları algılayışta sorun yaşanır. Şimdiyi oluşturan yaşama adımlarında bir düzenleme veya uyumluluk problemi baş gösterir. Yaşanmış olanların bellekte tutulması, onların birbiriyle öncelik ve sonralık ilişkisi içine sokulması sekteye uğrar. Toplumsal dünya farklı iş ve işlemlerin birbirini bütünleyecek ve herkesin yaşantısını olumlu kılacak biçimde uyumluluğu demektir. Özellikle çalışma hayatı

bunun en temel örneğidir. Zaman ifadesinin bir ilişkilendirme anlamına geldiğini öne süren Elias’a göre, olaylar içindeki dilimlerin başlangıç ve bitiş pozisyonları ya da bu pozisyonlar arasındaki süreler birbiriyle ilişkilendirilir.⁴ Aslında bu ilişkilendirmede sistem ya da kavramlar inşa edilir; bu sistem ya da kavramlar da sembollerdir. Cassirer sembolik bir dünyada yaşadığımızı söyledi. Hakikatte yaşadığımız dünya fiziksel bir dünyadır. Ancak fiziksel dünyayı kavrayışımız, onun üzerinde icra ettiğimiz eylemlerin zihindeki temelleri bilinç düzeyindedir. Bilinç ise bunları sembolik sistem şeklinde kurar. Tasarımlarımız bu sistem içinde gerçekleşir. İşte zaman kavramı, Cassirer’in kastettiği o “asıl dünyamız”ın anahtar kavramlarından biri gibi durmaktadır. Dolayısıyla zaman belirleme ve konumlama sistemleri olmadığında, asıl sorun kültürün zamansallığında ortaya çıkar.

Zaman demekle gerçekte var olmayan bir varlığa sanki ad koymuş gibiyiz. Bu adı koyuşumuz, algılama eylemine dayanmaktadır. Algıladığımız başka şey, algı verilerini birleştirerek onlardan türettiğimiz tasarım ise daha başka şeydir. Dolayısıyla zaman, algının doğasını incelemeye girişte ilk kapı gibi görünmektedir. Ayrıca zaman, yaşama dünyasının, kültürel dünyanın, bilginin de doğasına girişte, karakteristik bir başlangıçtır. Özellikle bilincin iç yapısında ve iç işleyişinde bu başlangıcın belirleyici olduğu görülür. Bilincin iç akışının, gelecek denilen olmamışlar ve dolayısıyla imkânlar alanına yönelmesi, “son düşüncesi”ne uzanmak zorunda değildir. Ölüm diye adlandırdığımız nihai sona varıncaya kadar, çok sayıda ara aşamalar, durak noktaları vardır. Bilinçteki akışın hissedildiği dönemlerin büyük kısmında ölüm, bilince uzaktır. Bilincin alacağı çok yol, olacağı/olabileceği çok şey vardır. Bilinç, ortalama bir varoluş noktasına gelip dayandığında, yani onun bireysel

⁴ Elias, *Zaman Üzerine*, s. 23.

akışının sonlanması ihtimali belirlediğinde, bilinç için ölüm tasarımı o noktada “etkin” olur. Yoksa, tüm yaşamı belirleyen fikir, “bireysel bilinç akışının sonluluğu” anlamında ölüm tasarımı yahut beklentisi değildir. Aslında nihai son tasarımı ve kabulü mekân algısında da kapımızı çalar. Fakat buna çok da kulak vermeyiz. Zamandaki “son” daha dramatik gelir. Dünyada her yere gidebilirken, bir gün yolumuz sona erer; yolculuğumuz sadece toprağa yahut ölünce nereye konacaksak oraya kadardır. Mekân, bu bakımdan, daha trajik bir sonluluğu anlatır. Ama bu sonluluğu mezarlıklarda algılarız. Zamandaki son ve sonluluk ise hep bizimle beraberdir.

İki karşıt durumu düşünelim. İlki, Heidegger’in “dünya içinde olmak” dediği dünyada varolma durumu, ikincisi de dünyadan ayrılma durumu! Varolma sonsuza kadar süremeyeceğine ve bir gün varolmamaya dönüşeceğine göre, varolmama dünyadan ayrılma demektir. Bu nedenle dünyada varolma dünyadan ayrılmayı zımnen içermektedir. Varolan, henüz gerçekleşmemiş bir ayrılma durumunun failidir. En genel çerçevede, bilincin zamanla ilişkisi, hatta temel ilişki de burada yatar. İnsan/bilinç eğer tüm varoluş düzenini kendi merkezli tasarlırsa, dünya içinde olma bir sığınma, dünyadan ayrılma ise bir trajedi olur. Oysa varoluşun doğası ve varlık düzeni “içinde-olma” ve “ayrılıp-gitme” olarak kabul edilince, gerçeklik içselleştirilmiş demektir. Şöyle de denebilir: Bu kabul, gerçekliğin başka bir açıdan görünümüdür. Bu “başka görünüm”de, içinde-olma yahut ayrılıp-gitme karşıt ve sarsıcı durumlar olmaz.

Şimdi bilinci, zamana sahiplik tasarımının da temelinde yatar. Şimdiyi besleyen kaynak, ona sahip olduğumuz düşüncesidir; sahiplik düşüncesinin temeli de onu dilediğimiz işleme tabi tutabilmektir. Onu “kullanırız”, ona “sahip oluruz”, onu “ölçeriz.” Gerçekten de kullandığımız, sahip olduğumuz yahut ölçtüğümüz şey zaman mı-

dır? Benzer soru ve sorun, mekân için de dile getirilebilir. Lakin mekâna sahiplik daha kolay anlaşılır bir vakıadır.

Varlığın varoluşundan söz ederken mekânla zaman ayrılmaz ikili olarak kabul edilir; bunu daha önce zikrettik. Şayet her ikisi de varlığın varoluşundaki belirleyicilikleri bakımından aynı işleve sahipse veya varlık bu ikisi olmak-sızın var olamaz deniyorsa, nitelikleri farklı olsa da kuşatıcılıkları, yani insanla ilişkilerinin genel özellikleri aynı olmalıdır. Sahiplik konusu, varolduğu ve varlığın varoluşunda da temele yerleştiği söylenen şeylere, zamana-mekâna sahip olmak, genel özellikleri bakımından benzerlik taşımalıydı. Her ikisine de sahip olmak, sahip olma ve sahipliğin gerçekleşme biçimleri açısından aynı sonuca ulaştırmalıydı. Oysa ikisine sahiplik taban tabana zıttır. Mekâna sahip oluruz ve o sadece bize aittir ve bizim sahip olduğumuz mekân parçasına başkası sahip olamaz. Böylece herkesin kendi mekânı olur. Ama böyle olmakla, mekânın bütünü küçük küçük paylaşılmış, herkesin kendi tasarrufundaki mekân ötekilere adeta kapanmıştır. Bundan, genel olarak, tüm mekânları muhayyilemizde birleştirerek elde ettiğimiz “genel mekân” zarar görmez. Ancak bir yerlerde, tek tek sahipliklerin dışında, bütünlüğü anlatan mekân da kendinde varolan bir şey olarak bulunmaz. Oysa zaman, hem tek tek bireylerin sahip olduğu ya da sahip olduğunu düşündüğü ve sahip olduğundan emin olduğu, hem de bu parsellenmiş sınırlı sahipliklerin dışında ve onlara bağlı olmayan genel-bütüncül bir zamanın var olduğu kabul edilir. Herkesin kendi zamanı, bütünün çizilen sınır çizgileriyle genelliğini yaralayan, o bütüne ulaşmak için bu sınır çizgilerini muhayyilede yok sayarak bireysel sahipliklerin üzerine yükselmeyi gerektiren bir sahiplik değildir.

Mekânsal sahiplikte, sınır çizgileri ötekine gösterilebilir. Oysa zamansal sahiplikte, bütünden ödünç alınan bu çerçevelenmiş “zaman parçası” mevcut değildir. Zaman

için, bireysel sahipliklerin tasarım yoluyla aşılmasına gerek ve imkân da yoktur.

Kişinin zamanının olduğu söylenir. Zaman, içinde olduğumuz ve içinden doğru söz söylediğimiz kuşatıcı bir genellik ise şayet, “sizin zamanınız” demek çelişkili bir tanımlama olmalıdır. Zira “siz”leştirdiğimiz zaman o anda ve orada bizim de zamanımız olmaktadır. Zamana sahip olmak derken, bireysel bir sahiplikten söz ediyoruz. Ancak aynı durum, etkin yaşantı dönemi/çağı manasında “sizin zamanınız” diyerek aidiyet bağı tesis ettiklerimiz açısından geçerli olmaz. “Bizim zamanımız” diye vasıflandırılan zaman “sizin zamanınız” diyerek başka ve kendi zamanını yaşadığı söylenenler için paylaşılan bir zaman değildir. Onlar bizim zamanımız diyenlerin kendi zamanı için sizin zamanınız dediklerinde, içinden konuşmadıkları ve geçmişin bir tür sahiplenilmesi demek olan zamana uzaktır. Bizim zamanımız-sizin zamanınız ayrımı son tahlilde farklı zaman dilimlerini anlatır ki, biri önce diğeri sonradır. Bu öncelik ve sonralık, zamansal akış olarak genel bir önce ile sonradan farksız olmakla beraber, bizim yahut sizin olma hali, önceyi yahut sonrayı dolduran genel olaylar bütünü ile anlam kazanır. Aslında kültürde zaman bilincini oluşturan, kültürel zamanı belirleyen de budur.

Sahipliğin en önemli göstergesinin, sahip olduğumuz şey üzerinde tasarrufta bulunabilmek, örneğin onu ölçüp biçebilmek olduğu var sayılır. Gerçekten de zamanı ölçmek söz konusu mu? Zamanın ölçülmesi konusuna değindik, ama burada tekrar ele almak uygun olur.

Zamanın kendisi hem ölçülen bir şey hem de bizatihi ölçme sistemi olarak görülmektedir. Gerçekten de, zamanı ölçmeye kalktığımızda ölçebiliyor muyuz? Dış dünyada, ölçme aracımızın şemsiyesi altında zaman diye bir şey yoksa zamanın ölçülmesi de söz konusu değil demektir. Daha önemlisi, dış dünyada sayı da yok, ama sayıya daya-

narak dış dünya üzerinde bir niceliksel etki icra ediyoruz. Sayılar da sadece tasarımdır.

Başka bir açıdan şöyle düşünülür: Zamanın kendisi bir ölçme sistemidir. Lakin ölçme işlevinde dayanağımız dış dünyadaki olaylardır. Zamanı besleyen, son şeklini vermeye neden olan, dışta olup bitenlerdir ve onlar bizim nesne dünyası ile bağımızdır. Onları izlemekle nesne dünyasını izlemiş oluruz. Fakat ölçme sisteminin inşasını bilinçte kendimiz gerçekleştiririz. Dünyada olup bitenleri onun altına yerleştiririz. Aslında olup biten şudur: Varlık dünyasındaki varoluş seli bilinçte zaman tasarımıyla eşleşmektedir. Bilinçteki tasarımların varoluş seli halinde varolması da söz konusudur. Varoluş seli kimi nesnede hızlı kimi nesnede yavaş, kiminde sabit hızla akmaktadır. Bazılarında ise, durağanlığın, sabitliğin sürmesi şeklinde mevcut olur. Bu varoluş seli değişim dizilerini de içerir, değişmezliğin dizilenişini de. Olay kesitlerinin dizilenmiş akışlarını onların kendi varoluşları içinde ölçemeyiz. Ancak kendi tasarladığımız ve dizilenmiş akışı sayısal zemine oturtabileceğimiz araçlarla bu kesitleri karşılaştırırız, böylece onların toplam varoluş kesitlerini sayısallaştırırız. Bu manada ölçülen şey süre, yani ilk alınan kesitle son kesit arasındaki akan kesit miktarıdır. Bilincin temas ettiği bir kesitle son temas noktası olan kesit arasında, bilincin temas edegeldiği kesitler toplamı, kurguladığımız/tasarladığımız ardışık ritmik sistemle ilişkilendirilmiş olur. Ölçme budur.

Ya vakit ölçülebilir mi?

Hayır, vaktin ölçülmesi söz konusu değildir.

Vakit kavramı aslında zamansallık tasarımının kişi veya olayla bağlantısını anlatır. Bu kavramın anlamı ve içeriği, bize zamanın doğasıyla ilgili bir ipucu da sunar. Önce vakit kavramının kullanımlarına bakalım: Vakit geldi, vakit doldu, vaktidir, vaktim var/yok. Varoluş selinin esas alınan kesitinde, yani bilincin varoluş seliyle temas ettiği noktada,

kişinin elinden çıkacak olan varoluş dizisinin başlatılması hali, “vakit geldi” şeklinde ifade edilir. Vaktin gelmesi, olması beklenen olgunun veya icra edilmesi düşünülen eylemin, dışta kendi halinde akan başka varoluş kesitleriyle bağlantı içine sokulması, o varoluş kesitlerinden herhangi birinin oluş veya eylem noktası olarak kabul edilmesi, o noktada kesitlerin dizilenişinde, düşünülen eylemin bilinçle temas etmeye başlamasıdır. Yani gerçekte bir yerlerden çıkıp önüme dikilen bir şey, nesne türü bir mevcudiyet yoktur. Bu türden ifadeler, akan/olmakta olan dizilenişin belli bir kesitinde, ona eşlik edecek başka bir akışı yahut ardışıklık dizisini başlatma veya başlatmama, sürdürme veya sona erdirme anlamına gelir. Vakit, kendi elimizde olan eylem yahut algıda, olay akışına etki edişimiz yahut dâhil oluşumuz; bir de onun kıstas olmasını bilfiil bizim belirleyişimizdir. Vakit’e biz karar veririz.

Zaman tasarımı ve kabulü dilsel ifadelerin de ayrılmaz bir parçası gibidir. Öncelikle, hiçbir anlatımımız zamansız olmaz. Öyleyse zaman bir kayda geçirme durumu; olayların akışında, kesitlerin/oluş dilimlerinin ardışık biçimde gerçekleşerek olayın bütününe meydana getirecek şekilde dizilenmesinde, olup bitenin ve kendisinin hep farkında olan ben-varlığımızın bu akışın neresinde olduğunu bilme ihtiyacına verilen cevap; cevap vermek için yapılan konumlamadır. Bu yönüyle zaman sembol değildir. Çünkü sembol, duyusal bir şeyde başka bir şeyi temsil yahut işaret etmek demektir. Zaman sadece bizim kurgumuzdur. O, bizim açtığımız bir defter, yaşantının sınırlılığı ve açılıp kapanması karşısında hiç kapanmayan ve sayfaları hiç bitmeyen, aralıksız not düşülen bir kayıt defteridir. Hemen bu arada işaret edelim ki, zaman ile kültür arasında bu bakımdan bağlantı vardır. Kültür de kayda geçirilmişlikler ve düşülen notlar toplamıdır.

Zaman dilde zaman kipleriyle dile gelir. Zaman kipleri, dile getirilen varoluş durumunun ifade edildiği anki kesitten geriye yahut ileriye doğru, hangi kesitten önce olduğunu veya hangi kesitin üzerine bina edildiğini, hangi kesitte gerçekleştiğini ifade eden veya hangi kesitten sonra gerçekleşeceği beklentisini içeren bir yargı oluşturmayı sağlayan dil yapılarıdır. Ancak bu, “gerçekten varolan zaman” varsayımını çağrıştırmaktadır. Dildeki gerçek manada zamansallık, zaman kiplerinin belirlediği “dilim” değil, sesin dile geliş süreci, daha doğrusu ses varlığının varoluşudur. Ses varlığı da dizilenerek var olur. Bu nedenle, dilin kendisi, önceyi ve sonrayı her unsurunda içermesi bakımından zamansaldır. Tabii, uzak zamansallıkla yakın zamansallığı da ayrı tanımlamak lazımdır. Uzak zamansallık, arasına sayısız oluş ve olay girmiş iki kesitin ilişkilendirilmesidir. Güneşin doğunu ve batışını ifade etmek... Yakın zamansallıkta ise, dile getirilenlerin ifadedeki karşılıkları aralıklı olmaz. Olup biten yahut onun imgeleri hemen harfe dönüşür ve kelime, ardından cümle inşa edilir. Örneğin “yaparak düştü” deriz. Burada, sesler/harfler dizilenmiştir; ama dizileniş adeta yaprağın düşüş adımları gibidir. Dilsel ifadeler de kendi içinde bütünlük oluşturur. Çünkü bilinç bütünlük inşa eder. Bilincin bütünleyiciliği, onun doğasıyla ve tamamlanacak şeyin ardışıklık dizisinin bitimsizliğine veya nerede biteceğine ilişkin bir yasa olmamasıyla ilgilidir. “İşte bu kesit varoluş kesitlerinin dizilenişinde son ektir” diye gösterilecek bir kesit olmadığı gibi, herhangi bir kesitin ardından artık hiçbir kesitin gelmeyeceği söylenemez. Kesit yoksa varoluş, varlığın açılması bitmiştir. Varoluş seli sürdükçe, bilinç de bunu bildikçe/onunla temas ettikçe, kesitlerin bütünleşmişliği daima görelî bütünleşmişlik olarak kalacaktır.

Varolan, ister bilinen ister henüz bilinmeyen olsun, orada bir yerde vardır ve bilenle bilinen birbirine indir-

genemez. Bilinen, zihindekiler, imgeler bile olsa! Fakat bilen bilene ilişkin kurguları, onun bildiklerinden hareketle geliştirdiği tasarımlar bilenle bilinenin buluşma noktasıdır. Bilen “bir şey”i bilendir. Bilenin bilgisini, onun bilinenen aldıkları yahut bilinenin ona verdikleri yanında, onlar üzerine bilen geliştirdiği tasarımlar oluşturmaktadır. Bilen bu noktada genel etkinlik olarak bilen değil, bir şeyi bilendir. O böylece kendinin dışına çıkmış olur. Ama bu, onun kendisi olmaktan çıkması değildir. Diğer yandan bilinen bilen olmadığı sürece kendi başına ne ve nasıl olduğu meçhul bir şeydir. Onun iç yapısı ne ise odur. Bilen kendi dışına çıkarak onun içyapı ilişkilerini çözmek ister. Orada bizatihi vakıf olduğu yapısal nitelikler ve ilişkiler dışında, onların hepsine aykırı düşmeyen, hatta bilinenle hemhal olmasını mümkün kılan tasarımlar da geliştirir. Bilen kendi kurguladığı sistemden kalkarak bilene vakıf olabileceği gibi, bir de onu kendi kullanımına açar. Bu da şunu gösterir: Zaman ve mekân, eşyayı kullanım ve dönüştürme vasıtasıdır da!

3. Zamanı yaşamak

Gerek zamana sahip olma yargısı gerekse zaman ve mekân yahut vakit belirlemeleri algılamadan ayrı düşünülemez. Algılama ise yaşamaktır. Zamanı yaşamak, onu algılamaktır. Diğer yandan algı varolanın algısıdır. Algılama için algılayanla algılananın olması icap eder. Algılayan zaten ortalıktadır ve onun algılaması apaçık bir gerçekliktir. Bu demektir ki, algılanan da mevcuttur. İster iç algı ister dış algı, ister duyuşsal algı isterse sezgi olsun; bir şey varsa algısı vardır. Mantıksal olarak durum bu olmasına rağmen, gerçeklik dünyasında aynı kesinliği bulamayabiliriz.

Algılar arasındaki farklılık yahut algının temel sorunu, apaçık vukufiyetin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi durumudur. Elbette bu noktada bazı soruları sorma gereği doğar. Daha önce de bunları dile getirdik. Algının bize taşıdığı görünümeler gerçekten varolanın kendisi olabileceği gibi varolana ait ikinci dereceden nitelikler de olabilir. Pekâlâ şu tabloya da rastlanabilir: Varolan başka bir şey, onun algılanışıyla bizde oluşan imgesel/kavramsal içerik başka bir şey olabilir. Algı varolana ilişkin gerçeklik tablosu çizerse sorun yoktur; ama ya varolana ilişkin olup da varoluş içermeyen başka bir gerçeklik tablosu çizilirse ne olacak? Buradan kuşku doğar. Bu nedenle, varoluşu apaçık ortada olmadığı için, zamanın algılanışını bu kuşku eşliğinde incelemek lazımdır. Zaman diye adlandırdığımız bir algı verisi varsa, bu veri ister zamanın bizatihi kendisi olsun isterse onun başka türden bir yansıması, ortada bir şey var demektir. İşte, kendini algı yoluyla bilince sunan şeyin gerçekten algıladığımız görünüm olduğundan emin olmak lazımdır.

Her algı bir şeyin algısıdır. Zaman algısı için de, zamanın bizatihi var olması gerekir ki, algısı olsun! Zaman yok da algısı var dersek, olmayan bir şeyin algısı var demiş oluruz. Bu da gerçekliğe aykırıdır. Belirtildiği gibi, algısı varsa bir şey var demektir, ama varolan bu şeyin algılanan şey olup olmadığı kesinleşmelidir. Belirtildiği gibi, belki de gerçekten var olan, öncelik-sonralık ilişkisi içinde gerçekleşen olaylardır. Belki de zamanın bizatihi algılanışı önce-sonra denilen bu arka arkaya temastan doğmaz; anların hafızada kalan tortuları ve beklenen sonraki anlar birleştirilerek, bir zaman tasarımı doğar. “Geç oldu” dediğimizde, arka arkaya gerçekleşen anlar dizisinin alışılengelenden fazla olduğunu kastetmiş oluyoruz. Bu “fazla olma” bizde zaman algısı olarak kendini gösteriyor. Buna göre, zaman algısı, ardışık dizilenen anların bir bütün olarak düşünülmesiyle oluşan

biçimsel sürekliliktir. Cassirer'den yaptığımız yukarıdaki alıntıya tekrar dönelim... “Zaman formunda kendisi gösteren arka arkaya olma durumu, birbirini takip eden olayların bağıntısıdır ve biri diğerinin sebebi olarak görülür.”⁵ Bu yargıda, zaman diye kendini gösteren bir şeyden söz edilmektedir. Onun kendini göstermesi bilincin onu algılaması demektir. Belirtildiği gibi, bilinç, algıladıklarından hareketle “biçimsel süreklilik” kurgular. Bu da zamanın algılandığı izlenimi doğurur. Bilinç bunu yaparken, bir de kendini konumlamış olmaktadır. Bu demektir ki, zaman algısı olup bitenler arasında ve karşısında kendi-varoluşu konumlamasıdır. Gerçekte bilinçte olup biten, bilincin bir şeyi bir şekilde ve bir olay dizilenişi içinde bir yere yerleştirmesidir. Yersiz yurtsuz bilinç yahut farkında olma durumu olamaz. Bu bize “bağıntılandırma”yı ve “bir yeri olma”yı anlatır. Yer öteki ile ilişkili bir yerdir. Onu fark etmek öteki ile bağıntılandırmaktır. Bir yeri olma ve birşeyle bağıntılı olma bilincin varoluşsal temelidir. Bağıntılı olma, bilincin her varlık kazanışında daima bu unsurlarla çevrili olması demektir. Bilinç kendini ve o şeylerle ilişkisini aralıksız fark eder ve kendini böylece konumlar. Orada, konumlama gerçekleştiğinde hakikatte -deyim yerindeyse- varoluş seli akmayı sürdürmektedir. Önceki kesitlerin varolmuş olduğu kesindir. Hiçbir kesit tek başına var olmamıştır. Sonraki öncekine eklenmiştir; sonraki öncekine dayanarak ve onun varoluşu üzerine yükselecek var olur. Önceki sonrakinin temeli olduğuna, önceki varolmadığında sonraki hiç varolamayacağına göre, ikisi arasındaki bağıntı nedensellik kavramıyla ifade edilir. Yani nedensellik tasarımıyla zaman tasarımı adeta özdeş gibi durmaktadır; daha önce buna değindik. Şunu sorma zorunluluğu vardır: Zaman kavramını yahut nedensellik ilişkilerini zihnin iç yapısı itibarıyla zorunlu olarak mı

⁵ Cassirer, *Dil*, s. 48.

oluşturmaktayım, yoksa bunları deneyimden mi elde etmekteyim? Onları üst bir kavrayış ve ilke geliştirerek mi oluşturunuyorum?

Bu sorunun nedenlerinden biri, zamanın, toplu varoluş hareketindeki süreklilikten kalkılarak geliştirildiği düşüncesidir. Bu da, şayet böyleyse, zamanın bir sentez kavramı olmadığını anlatır. Çünkü sentezde birleştirip kaynaştırma vardır ve sentez ürünü kendi bileşenlerinden oluşur. Oysa yukarıdaki kabulü bakımından, zaman ilkesi, ilham kaynağı olan olay dizilerinden bağımsızdır. O, bir sentez değil de çıkarımsal bir sonuç, kurgulanan bir zihin sistemi gibi durmaktadır. Diğer yandan, zihin eğer kendini bu tasarıma götürecek olan bir yetiye sahip olmasaydı, böyle bir sistem ortaya çıkmayacaktı. Örnek model olan bir hareketi bir papağan da izleyebilir. Ama o, bunu çözümleremez, unsurlarına ayıramaz. Ayrıca papağan tanık olduğu her şeyi taklit edemez, insan ise edebilir. Taklit, taklit edilecek şeyi, taklit edilecek olanın bilfiil mevcudiyetinden bağımsız olarak, kendi eylem biçiminde ve taklit nesnesine benzer şekilde yeniden inşa etmektir. Bu, bir bilinç işlemidir ve taklit edenin zihinsel uygunluğunu, ilişkilendirme yetisinin varlığını gerektirir. Papağan, sesleri taklit etse de, işin içinde bir ilişkilendirme yoktur. İnsan ise ilişkilendirici bir varlıktır. O, bu ilişkilendirme yetisi ile tek başına da önce-sonra ilişkisi ve buradan da bir zamansal akış fikri geliştirebilir. Fakat büyük ve kuşatıcı bir akış sistemi olarak zaman, zamanın adlandırılması, takvim gibi büyük bir kurgu geliştiremeyebilir.

Önce ve sonra olmak, önceye veya sonraya yerleştirilen her ne ise onunla bilincin temas sırasından başka bir şey değildir. Bu temas bittiğinde sanki hiç var olmamış gibi olmaz, geride bir iz bırakır. Bu kalıntı/iz zihindedir. Temasların sıralanışını böylece hatırlarım. Yani iş, temas etme vakıasında ve bir de bunun kayıt/muhafaza yeri ola-

rak bellekte düğümlenmektedir. Toplumsal ortamda öğrenilen ise sadece “büyük sistem olarak zaman”dır.

Gök cisimlerinin konum ve hareketiyle ilgili ölçmeye dayalı kesin ve doğrulanmış bilgiye sahip olmayan, dolayısıyla bütüncül bir zaman tasarımı geliştiremeyen toplumlar, yani günümüzdeki gibi kuşatıcı bir zaman modeli geliştirememiş olan topluluklar elbette bölük pörçük, birbiriyle tam ilişkilenmemiş, sınırlı süreli deneyimlere sahip olabilirler. Acaba bu tabloda “zaman algısı” veya “zaman tasarımı” yok denemez. Orada da önce-sonra ilişkisi ilkesel bir kalıp olarak mevcuttur. Gerçekten de bütüncül ve kuşatıcı bir zaman sistemine doğru ilerleyiş, topyekûn zihinsel gelişimi, dolayısıyla kültürü de üreten bireyin/bireyler toplamının gelişimini anlatır.

Algılamada, algılanan, doğrudan ve dolaylı olarak fark edilebilir. Bu bir sorundur. Dış dünyanın ve zamanın algılanışının reel bir algı olduğunu düşünürüz. Algıladığımız şeyi başka bir şeyin göstergesi olarak algılamayız. Algı nesnesinin bizatihi kendisini algıladığımızı kabul ederiz. Olay kesitleri bütünlük oluşturacak şekilde ardışık olarak algılanırlar. Onları yeni baştan gözden geçirdiğimizde, onlar üzerine içe dönüşlü olarak yeniden düşündüğümüzde, duysal algıyla çelişmeyen, ama onların temelini oluşturan dizilenişi keşfederiz. Bu, Bergson’un ayrı bir bilme yöntemi olarak öne sürdüğü sezgi değildir. Bunu bize duysal algı sunar ve bu keşif duysal algıdan ayrı görülemez. Cassirer’in ortaya koyduğu “sembolik özlülük” kavramı bunu da içermektedir. Sembolik özlülük, duysal yaşantı olarak algı yaşantısının, somut olanla birlikte somut olmayan belli bir “duyum”u kendi içinde bulundurması, bu duyumu doğrudan somut ifade haline getirmesidir.⁶ Başka bir deyişle, sembolik özlülük söz konusu olduğunda, duysal unsurlarla apaçık alınmayan, duyu verilerinden

⁶ Cassirer, *Bilginin Fenomenolojisi*, s. 279.

adeta sezgi yoluyla alınıp inşa edilen bir görünüm biçimi, nesnenin başka bir varoluşu inşa edilir. Yani “somut duyu bütününde içerilen ama somut olmayan bir duyum olarak bu bütünde var olan bir unsur, algı yaşantısı tarafından somut ifade haline getirilir. İşte bu fiil, algıdaki sembolik özlülüktür.”⁷

Varlığın bilgisini görmeye ve düşünmeye dayandırma, dolayısıyla mevcudu da görülen ve düşünülen olarak ayırma, parçalı bir hakikat tasarımını, yani hakikati önce parçalamayı sonra birleştirmeyi ifade eder. Görülen düşünülür, düşünme de düşünülür. Bir şeyin düşünülüyor olması veya düşüncede kavranması, onun sırf düşünsel bir şey olmasını gerektirmez. Varolanları adeta akan bir varoluş seli olarak düşünüp onları mini kesitlere ayırma, düşüncede olan bir şeydir. Bu, varoluşun, kesitlerin arka arkaya dizilişinden ibaret olduğunu göstermediği gibi, kesitlere ayırmanın imkânsızlığını yahut anlamsızlığını da göstermez. İleriye uzanan her varoluş süreci, pekâlâ “evrensel bir bıçak”la, zihin/düşünce bıçağıyla, enine kesitler halinde dilimlenebilir. Değişmeyen varoluşlarda her kesit sonrakinin aynısı olmuş olur. Bu, bir bilinç işlemidir. Kesitlerin bizdeki karşılığı an’dır. “Bir anda ...” demek, “o kesiti tek başına ve kastedilen şeyle birlikte algıladık” demektir. Kesitlerin algılanışı zamanmış gibi görünse de, “kesitler zamana eşdeğerdir/eşittir” denemez. Gerçekte düşünce de kesitlerden oluşur. Düşünme, zihindeki kesitler olan imgelerin nesne bağlantısı olmaksızın dizileniştir. Zihinsel gelişim, aklın, bu kesitleri tam, doğru, uygun ve geniş kapsamlı bağlayabilme yetisi kazanmasıdır. Bilinç bütünleyicidir, bu kesitleri yapay olarak ve zoraki birleştirmez. Ama kesitler bütünün parçacıkları olduğu için, bilinç onları doğru algılar. Geriye ve ileriye doğru, “doğru biçimde” kavrar.

⁷ Köktürk, *Kültür ve Sembol*, s. 90.

Bu noktada şu soruyu sorma gereği doğar: Zaman ve zamanın algısı ile ontoloji ve epistemolojinin bağlantısı nedir?

Zaman üzerine konuşmak ontolojik, zaman algısından konuşmak ise epistemolojik bir etkinliktir. Ontolojinin terk edildiği, epistemolojinin öne çıktığı çağda, her ne kadar epistemolojinin ontoloji üzerine yükseldiği söylene de, zaman algısı “tayin edilen ontoloji”nin bilinmesidir. Değişim de ontolojideki değişim olarak, bu da, algı değişimi olarak kendini gösterir. Genel olarak düşününce şu sonuca varılır: Zaman algısı ontolojik değil epistemolojik bir sorundur. Ontolojinin bilimlere terk edildiği bir çağda, hâkim anlayışa göre, artık zamanı, görünüşleri aşarak özsel niteliği itibarıyla kavramaya çalışmak anlamlı durmamaktadır. Çünkü fiziksel varolandan söz ediyor gibiyiz ama orada var olduğu söylenen şeyin “ben tarafından algısı” söz konusu olunca, fiziksel varolan adeta bir kenara itilmektedir.

Zamanın algılandığını söylemek için, tek bir nesneden, tek bir değişimden yola çıkılmaz. Hep aynı biçimde varlığını sürdüren nesne yanında, onunla bitişik, komşu, yakın yahut uzak, ama onunla bağıntılı şekilde, bizatihi hareket eden nesne de vardır. Bize zaman algısını kendi başına duraduran nesne veremezse, hareket halindeki nesne verir ve onun hareket hali, duraduranın da zamansallığına hükmetmemize zemin hazırlar. Ayrıca biz, varolan tek tek varlıklardan değil, varoluş sellerinden söz ettik. Bu varoluş seli güzergâhlarının aynı akmadığını ifade ettik. Benzetmek gerekirse; kimi durgun, kimi çağlayarak, kimi ince çizgi gibi kimi geniş yüzeylerden, kimi ritmik ve algılanabilir şekilde, kimi ritmik olmayacak şekilde akar. Daha önemlisi, bu akışın karşısında, algılayan bilinç vardır. Bilinç kendi imgesel içeriklerinin dizilenişini fark eder ve bu fark ediş de ritmik dizilenişe eklenir. Yani fark edişin

zihinde gerçekleşme biçimi, fark edilen şeyin imgesel biçimde dizilenerek zihinde algı konusu olmasıdır. Dolayısıyla, nesnede hareket gözlenmese bile, bilinçte hareket aranıp bulunur. Zaman algısı o durumda da oluşur. Hareket, zamanı değil de algıyı oluşturur. Buna zaman algısı denir. Gerçekte algısı oluşan şey zaman denilen varoluşsal bir gerçeklik değildir.

Olayları “parçaların sıralanmış varoluşu”, arka arkaya sıralanan oluş dilimlerinin bütünlüğü olarak mı, yoksa olabildiğince anlamlı, yani kendi içinde bir tamlık taşıyan, zihin içerikleriyle de bağlanan bütünlükler halinde mi algılıyoruz? Koridorun bir başından diğer başına yürüyen birinin eylemini, eylemin küçük küçük kesitlerini -örneğin adımları- birleştirerek “yürümek” diye algılamaktayız. Eylemin tamamını bütün olarak gördüğümüz gibi, aradaki makro kesitleri, örneğin her adımı da kendi içinde bütün olarak değerlendiririz. Bunlar kendi başına da anlamlı kesitlerdir. Atılan bir adımı, yani kendi içinde bütünleşmiş, kendi içinde başı ve sonu olan, ötekine de bitişen kesiti kendi içinde de mikro kesitlere ayırabilmekteyiz. Fakat bunu, özellikle yapmak istediğimizde ve ayrıca bilincimizde de yapabilmekteyiz. Gerçi adım atma eyleminde de milim milim ilerlemeyi kesit olarak gösterebiliriz, ama bu milimlik kesitler kendi içinde bütünlüklü ve anlamlı olmaz. Onlar öteki kesitlerle birleşmek zorundadır. Diğer yandan her adımı birleştiriyoruz, fakat bunu, dilersek yapıyoruz. Her adımı kendi unsurları içinde ayrıca sentezleyerek algılamıyoruz. Örneğin “şimdi bir milimetre, şimdi iki milimetre yer değiştirdi” şeklinde bir algı ve izleme söz konusu olmaz. Makro kesitleri -örneğin adımı atmaya başlamayı ve o adımı atıp diğer adıma geçmeyi- bir bütün olarak algılıyoruz. İşte Bergson’un ilk bakışta isabetli gibi görünen zekâ ve zekâyâ dayalı bilgi yargısı bu noktada hiç de olgusal temelle örtüşmez. Çünkü Bergson zekânın par-

çalı algıya neden olduğunu iddia etmekteydi. Oysa tek bir adım, parçalı değil kendi içinde bütünlüklüdür. Adımlar parçalılıkları anlatabilir. Ancak tek bir adım da zekâ ile kavranmaktadır. Oysa tek bir adımı, onun üzerinde düşününce kesitlere ayırabilmekteyiz. Bu adımı kesitlere zekâ ile ayırdığımız gibi, onu algılayışımız zekâ ile gerçekleşir; bu adıma ilişkin algımız bütünlük şeklindedir. Bunun için hiç de sezgiye ihtiyaç duymuyoruz. Bunu, duyu verileri üzerine yaptığımız ve yine zekânın eseri olan iç çözümleme ile kavramaktayız.

Niye algılama zamansız olmamaktadır? Çünkü bir “oluş”u algılıyoruz. Oluştaki ardışıklık, farklı ve sayısız oluşları aynı kıstasla mukayese etmeyi zorunlu kılmaktadır. Zamanı algılamak, varoluşu ve nesne dünyasındaki varlık düzenini algılamaktı; o düzenin bir parçası olarak bireyin kendini algılamasıydı. Algılayan bilinç, varlık düzeninin içindeki diğer varoluş biçimleriyle, onlarla ilişkisi veya olası ilişki biçimleri bakımından somut yahut zihinsel bağlantılar kurar. Varlık düzenine “basitçe” tanıklık ediyor değiliz. Tanıklıkta da yoğun zihinsel işlem gerçekleşir. Tanıklık dışta kalmak, dıştan bakarak tanıklık nesnesinin olup bitişini ona müdahale etmeden izleyip kayda geçirmektir. Bunu yaparız, ama daha önemlisi aynı anda kendimizi de o varoluş düzeniyle ilişkilendirerek yeniden konumlarız. Yaşanmışlıkları, yaşananları ve yaşanacakları zihinde ayırırız. Bu demektir ki zaman algısı olmuş, olmakta olan ve olacak olan varoluş biçimlerimizin nüvesini ve kalıntısını içinde taşır. Geçmiş zaman, bellekteki imgelere göre bilinir. Fakat bu imgeler yaşanmışlıklar dizisidir. Bu demektir ki geçmiş, sırf bir tasarım değildir. Onun “artık olmayan” olması, yaşanıp olup bitmiş ve gerçeklikten kesilmiş olmasıdır. Hiç olmamış olup da “olmayan” olmak ve olmuş olup da “artık olmayan” olmak, bıraktıkları kalıntı bakımından birbirinden ayrılır. Artık olmayanın hep

bir ayak izi vardır. Diğeri hiç var olmadığı için kalıntı bırakmaz. Varolmak kalıntı bırakabilir olmaktır.

Zamanın veya varoluş kesitlerinin dizilenişinin algılanışı sekteye uğrayınca, düşünme eylemi bundan olumsuz etkilenir. İnsan algıladığı her şeyi zihin şemasında birbiriyle ilişkilendirerek konumlarsa, tasarımları da bu şemaya uygun olur. Tüm algı verileri bu şemaya eklenir. Varolanların ve olup bitenlerin algılanmaları kesintiye uğradığında, bu şema sakatlanır. Bu da zihin faaliyetlerini aksatır. Düşünmek ide yahut imgeleri birbiriyle ilişkilendirmektir. Bu ideler/imgeler şeması sakatlanınca, tasarımlar da birbiriyle önceki gibi bağlanamayan imgelelerden oluştuğu için, düşünme mekanizmasında bozulma yaşanır. Zaman ve mekân içinde algılama yahut zamanı ve mekânı algılama, bilincin, olay ve kesit dizilerinin akışı içinde konum belirlemesi, yani algı unsurlarını zihin şemasıyla ilişkilendirmesidir.

Zaman algısı dendiğinde ilk başta şimdinin algılanması akla gelse bile, geçmişin algılanışı da zaman algısına dâhildir. Daha doğrusu, geçmişin algılanışı olmaksızın, şimdinin algılanışı değil sadece duyum olarak alınışı gerçekleşir. “Çevremizdeki dünyayı duyularımızla algılarız, fakat zamanı ne görebilir ne duyabilir ne tadabilir ne koklayabiliriz. Fakat bu duyularımızı kullanmadan da zihnimizdeki düşüncelerin akışından zamanın geçişini duyumsayabiliriz. Bir yüzücünün suya dalışını görebiliriz, fakat biraz önce trampeleni terk ettiğini bilmemizin tek yolu hafızamızdan çıkartmaktır. Yani bir zaman aralığını doğrudan algılayamayız, sadece tek bir anı doğrudan algılayabiliriz.”⁸ Algıladığımız anları daha önce algılayıp hafıza içeriği haline gelmiş olan anlarla ilişkilendirip birbirine bağlarız. Böylece bir süreklilik tasarımı oluşur. Bu da demektir ki, zaman algısı geçmiş ve şimdi çizgisinin birleşmesiyle ger-

⁸ Hart-Davis, *Zaman Kitabı*, s.21.

çekleşir. Gelmemiş geleceğin gelecek olması beklentisi de buna eklenir.

Zaman algısı kavramı neden “şimdi algısı”nı akla getirir? Çünkü güncel algılama, olduğu andaki uyaranlarla gerçekleşir. Geçmişe ilişkin algılama tamamen içte gerçekleşen algı işlemidir ve geçmiş zamanın algısı adına algılanan, gerçekte bellekte yeniden hatırlanandır. Bu algılama ise bir tavır alış doğurur. Yeniden hatırlanan, yeniden anlamlandırılır. Değişim olursa geçmişin anlamı da değişir. Geçmişin anlamının değişmesi, olayların değişmesi değil, olayların anlamının -yani olaylara tahsis edilen niteliklerin, öncelikli ve önemli olanların, o olaya ilişkin zihinde kurulan bağlantıların- değişmesidir. Örneğin yaşanan ortamlar veya olaylar bilfiil yaşanmaktayken bize doğal gelir; fakat yaşama ortamının değişiminde, öncekinden daha iyi duruma gelince, önceki yaşama sürecinin/ ortamının trajedisini ancak o zaman fark ederiz. Geçmişin bu değişimi acı verir. O olaylar dizisinin anlamı, yani zihinde gerçekleştirdiğimiz ilişkilendirme bu noktada değişmiş demektir. Bu değişim şimdinin algılanışında da bir tavır alışa yol açar. Gelecek algısı bile bundan bağımsız değildir. Gelecek algısı aslında tasarımların ve beklentilerin algısıdır. Orada da içte gerçekleşen bir algılama söz konusudur. Tasarım geçmiş ve şimdi algısı ışığında oluşur. Şunu söylemek mümkün: Zaman algısı hayatın anlamının inşasıdır, hayatın inşa edilmiş anlamının algılanışıdır. Bilinç söz konusu edilince hem imgelerin dizilenişi hem de tüm olup bitenlerin gerçekleşme hareketinin zihne topyekûn yansması, bütün bunlara verilen anlam işin içine karışır. Bu da zaman algısının başka bir boyutudur. İmgelerin dizilenişi veya zihindeki topyekûn yansıma gerçi sosyal ve psikolojik görünüm arasına sıkışmış gibi görünse de, hepsi birlikte, evrenin anlamına açılan bir kapıdır. Kültür buradan yola çıkarak kavranır. Bütün bunlardan şu

sonuç çıkar: Zamanı algılamak hayatın, dünyanın anlamını algılamakla veya onlara yeni anlam yüklemekle eşdeğer gibi görünmektedir; bunu ifade ettik. Sorun şu ki, acaba bu anlamın vazgeçilmezi olan eylemlerimize yön veren iç etkenler, değerler, istekler, eğilimler nereden kaynaklanır?

Onlar için elimizde iki kaynak var: Geçmiş ve şimdi... Burada kastedilen şimdi, bir etki ortamı olarak şimdidir. Yani bu şimdi, duyuşsal algı temelli şimdi değil, duyuşsal algının şimdisini dolduran etkileyici unsurlar toplamıdır. Makro ölçekli zaman algılaması; şimdiki çağ, bu çağlar gibi zamansal içerikli tanımlamalar burada ortaya çıkar. Örneğin adına ister postmodern çağ denilsin -ki bu adlandırmaya çok tartışmalıdır- ister yeni dünya düzeni veya yeni insanlık durumu, onu anlayabilmek için iletişim dünyasına, medyaya bakmak gerekir. Algılama anlam yüklemeyi de içerdiğine göre, algılamanın merkezindeki iletişim ortamı ve vasıtaları aynı zamanda “anlam yükleme”nin ve -o da anlam sunduğu için- “anlam yüklenme”nin asıl failidir. Tabii dijital çağın internet ortamından, bu çağın en temel zemininden söz ediyoruz. Bütün bunlar zamanın algılanış biçimlerini oluşturur. Demek ki zaman algısı yaşanan hayatın eylem planını da belirleyici rol icra eder. Günün/yılın belli zamanlarında yapılan belli eylemler vardır. Örneğin dinlerin zaman bölümlenmesi... Bu bölümlenme, zamana, dolayısıyla hayata ve dünyaya da anlam yüklemeyi içerir.

Modern çağlarda zamanın yaşanış biçimi, meşguliyetlerin çoğalması ya da zamanın hızlanması, ötekine vakit ayırma sorunu, yaşama dünyasını dolduran şey eylemlerimizin yoğunluğudur. Hal böyle olunca, eylem planını oluşturan, dolaylı olarak yaşama dünyasını da belirliyor demektir. Algı da bundan içeriksel olarak etkilenir. Algılama etkinlikleri biçim bakımından iç ve dış olmak üzere ikiye ayrılır. İlk planda şu gözlemlenir: Dışsal olan algılama şimdii, içsel olan algılama da geçmişi ve geleceği oluşturur.

Lakin bu, biçimsel bir ayırımdır. Dış dünyanın şimdi algısı hemen iç algı unsuru haline de gelebilir. Yaşama dünyasını belirlemeye giden yolun başlangıcı burasıdır.

Zamanın algılanışından söz edilirken, renk algısı ile karşılaştırma yapılmaktadır. Gerçekte ontolojik bir gerçeklik olarak, nesneye yapışmış “renk” diye bir şeyin olmadığı, ancak farklı dalga boylarında yansıyan ışığı renk olarak algıladığımız, zaman algısının da böyle olduğu ifade edilir. Bu, doğru bir karşılaştırma gibi görünmemektedir. Renk algısında, her nesnenin farklı dalga boyunda ama bilfiil yansıttığı “ışık” vardır. Oysa zaman algısında, bu algıyı doğuracak özel bir uyarım alınıyor değildir. Bilfiil algıladığımız, varoluş dizileridir. Bu algının kökeni de varolan mevcudiyetin sunduğu uyarımlardır. Üstelik bu uyarımların dizilenmesini biz sanal olarak yaparız. Gerçekte her olup biten, varoluş dilimlerinin dizilenişi şeklinde gerçekleşmez. Dizileniş, kendi içinde, kesikli/kesintili değildir, onda süreklilik vardır.

Zaman algısını doğuran olay kesitlerinin süresi -uzunluğu/kısalığı- algılanan nesneyi yahut süreci zihinde bölmüleyebilme miktarı kadardır. Daha geriye, muhayyilede gidebiliriz. Örneğin kolun hareketi, birim zamandaki yer değiştirme mesafesi, yani mekândaki yer değiştirme! Kolun mekândaki yer değiştirmesini belli bir küçüklüğe kadar bilfiil, mikro düzeyde ise zihinde bölebiliriz. Buna en mükemmel örneklerden biri de sinema filmidir. Saniyede yirmi dört kesit ışığın önünden geçer. Işığın önünden geçmeyi bilinçle temas olarak kabul edelim... Şayet yirmi dört, on ikiye düşerse, her kesit “tek tek” bilinçle temas eder ve olayın gerçekleşme süreci ve biçimi aydınlık kazanır. Yirmi dört değişmezse, hatta daha da artarsa, bilinçle temas, “olay kesitleri” şeklinde gerçekleşir.

İnsan ardışık kesitlerin dizilenişinin sınırlı bir kısmına tanıklık eder. İnsanın bilinç kesitleriyle dıştaki olay kesit-

leri örtüşür. Ancak bilinç, kendi kesitleri başlamadan önce de olay kesitlerinin, geride, kendi temas noktasına gelene kadar da dizilendiğini, bu dizilenmenin kendi tanıklığı bitince de devam edeceğini bilir. Yani varlık benden önce vardı, benden sonra da var olmaya devam edecek... Diğer yandan bilinç tüm kesitlere tanıklık etmek ister. Tanıklığının bitmesi de kaçınılmazdır, zira her bilinç bir gün kesitlerin dizilenen akışından mahrum kalır. Ölüm, bilincin tanıklığının sona ermesidir. Bilincin dıştaki olay kesitlerine tanıklığı yanında kendi içeriksel akışına tanıklığı da buna dâhildir. Dolayısıyla bilinç çaresizce, olabildiğince çok dış keşfe tanıklık etmeyi bir teselli, bir zorunluluk olarak görür ve her şeyin çabuk olmasını bekler. Bu bakımdan bilinç beklenti yüklüdür. Kesit gerçekleşmişliktir ve yeni gerçekleştirmelerin de dizilenmesi gerekir. İşte bunlar beklenti formunu oluşturur. Gerçekleşmiş beklenti bilincin yeni beklentilerle dolu olmasını engellemek bir yana, yeni beklenti beklemesinin de nedenidir. Bu bakımdan, zaman algısı bilincin trajedisidir. İlki, tanıklığın nihayete ermesini engelleyemediği ve bunu yok sayamayacağı için, diğeri de hem beklenti/hamle yüklü olması zorunluluğundandır. Bilinç, beklenti varlığı oluşunu bir kenara bırakamaz ve kendi kabuğuna çekilip köşesinde pasifçe duraduramaz.

Beklenti açısından bakınca şöyle söylemek lazımdır: Gelecek, ümide eşdeğerdir. Beklenti içeriksiz ümittir, ümit de içerikli beklenti. Olup bitmekte olan veya henüz olup bitmeyen ama sırasını bekleyen her şey, ona eşlik yahut tanıklık eden/edecek olan bilinç için, kendini yeni eylem durumlarına sokabilme imkânı demektir. Bilinç sadece yeni olup bitecek olanlarla basitçe karşılaşmayı bekleyemez. Bilinç bilkuvvelik alanından bilfiillik alanına geçmeyi, bu geçişteki çokluk ve çeşitlilikle de temas etmeyi ümit eder. Bu, gelecek tasarımıdır. Gelecek tasarımı, geleceğe bakış, gelecekte beklenenler bilgi, hayal ve isteme alanın-

da bir genişleme yaşandıkça farklılaşır. Cassirer eylemlere “gelecek beklentisi”nin yön verdiğini söyler ama bu yargı ilk başta doğru görünse de, “Hangi gelecek?” sorusunu beraberinde getirir. Uzak gelecek mi, yakın gelecek mi? Şayet uzak gelecek ise, tüm hayatı biçimlendirecek bir tasarımdan söz ediliyor demektir. Tabii uzak gelecek ne kadar uzaksa! Dolayısıyla “bugün” de, yarın beklentisi ölçüsünde bir sarf malzemesidir. Bu bugün artık teneffüs edilen ve yaşanan değil, sadece yarına giden bir yol olmuş olur. Zaman algısının buradaki değişimi, sadece bugünün algılanmasının değişimi anlamına gelmez.

Daha önceki bölümde üzerinde duruldu: “Zamanı algılama” ifadesi, kendi varoluşu içinde mevcudiyetini sürdüren ve adına zaman denilen bir nesnenin varlığını işaret etmektedir. Bu noktada, zaman adı altında ne tür bir şeyi/neyi algıladığımız sorusuna cevap arayınca, ilk önce saat ile ölçtüğümüz ve sayısal olarak belirlediğimiz bir süreç akla gelmektedir. Fakat bu sürece ilişkin bir soruşturma sonucu, olayların akışından bağımsız bir mevcudiyetin, sanki olayların akışını tül gibi sarmış kuşatıcı bir şeyin olmadığı sonucuna varırız. “Gerçekten varolan nedir?” diye bakınca da aslında sadece bölümlere ayrılabilen olan olayların bu bölümlerinin arka arkaya geldiğini görürüz. Fakat bu yargılar şunu da anlatmaktadır: Algıladığımız olay topluluğu, birbiriyle ilişkilenmiş, bölümlenişleri temas eden, bir arada ve beraberce gerçekleşen bir toplamdır. Bu toplama bir de anlam yükleriz, o anlam da algıya geçer. Bu durumda zaman diye algıladığımız şey, bir şey ifade eden unsurlar toplamı olmuş olmaktadır. Burada toplumsal boyutuyla bir organizasyon kıstasını, fiziksel olarak da olayların arka arkaya gelişini algılamış oluruz. Yani zaman algısını oluşturan şeylerin hepsi, bize bir şey “ifade eder.” “İfade fenomeni hem fiziksel hem düşünsel içerik taşıdığı için, onun incelenmesinde kendisi için ve

kendi içine kapanmış iki unsur değil, birbiri içinde var olan birliktelik anlayışı öne çıkar.”⁹ Bu, karşılaştırmaya zemin hazırlar. Olup bitenleri, “öteki”ne anlatmak için karşılaştırırız. Güncel yaşantı ve anlatımdaki karşılaştırmaların büyük çoğunluğunun nedeni budur. Olayı aktardığımız öteki, böylece, yani ona karşılaştırarak aktardığımızda, onu olay akışında bir yere yerleştirecek ve zihninde konumlayabilecektir. Karşılaştırmalarımızı dil ile anlatırız. Olup bitenleri kendi içimizde hatırlamamız da doğal bir durumdur. Ayrıca anlatmak için bilmek lazımdır. Dolayısıyla bilmenin ve hatırlamanın zamansallığına kayıtsız kalınamaz. Belirtildiği gibi, zihin şema içinde bilir/kavrar. Bu da bütünlük ve tamlık isteğidir. Ama şema en çok, iletişim ve etkileşim için gereklidir. Dildeki zaman ifadelerinin anlamı, ifade edilenin şema ile bağlanmasıdır. Şayet bu ifadeler olmasaydı, uçsuz bucaksız akan zaman tasarımı bu kadar vazgeçilmez olmayacaktı. Dolayısıyla zaman kavramının kuşatıcılığı, uçsuz bucaksız ve belirsiz akışı belirleme gereğine dayanır. Bu yargı, bu belirlemeye sırf tek başımızayken ihtiyaç duymadığımız anlamına gelmez. O anda da gereklidir. Fakat burada asıl belirleyici olan, dildir.

Zaman algısı günümüzde, fiziksel zamanın algılanışından sosyal zamanın algılanışına dönüşmüştür. Fiziksel zamanın sadece yoğun meşguliyetler karşısında, zamanı ölçme vasıtalarındaki göstergelerin hızlı hareketi, günün, haftanın, yılın ve giderek yılların çok çabuk tükendiğine tanık olmaktan ibarettir. Gerçi bu tükenme kavramı da problemlidir, çünkü sabit bir mevcudiyetteki azalmaya tükenme deriz. Oysa zamanın sabit bir mevcudiyet olmaması durumunda, buna tükenme denemez. Devam edelim... Sosyal zaman algısı, tükenen bu zaman dilimlerinde, o

⁹ Milay Köktürk, *Ernst Cassirer’de Sembol ve Sembolik Formlar*, Atatürk Üniversitesi, SBE, Erzurum, 2001, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 143.

olay dilimindeki insan dünyası gerçekliğini geride kalmış gerçekliklerle karşılaştırarak bu gerçekliğe bir anlam yüklemektir. Bu algılayışta, karşımızda ontolojik olarak mevcut zaman denilen somut bir varoluş değil, toplumsal dünyada ortaya çıkan değişimler, yeni ilgiler, eylemler, yaşama tarzları, insana yeni biçilen roller vardır. Yaşama dünyasının nabızı yeni bir ritimle atabilir, yaşama dünyası yeni çehresiyle önümüzde durabilir. Tanık olarak veya bilgilenererek vakıf olduğumuz “önceki” yaşama dünyasıyla farklı olan bir dünya, artık yeni bir “zaman”dır. Aslında yeni bir yaşama ortamıdır, yaşama dünyasının yeni aldığı biçimdir. Yargılar, değerler, bireylerarası ilişkiler, insan-eşya ilişkisi, yaşama olgusuna bakış ve buna uygun yeni süreçler... Yeni “zaman”ı onlar oluşturur. Bu tablo bir kopuşsa, o takdirde yaşama dünyasının nabız atışına yön veren değer ve ideler de “öncekinden” kopmuş demektir. Sorun, onların nerede ve kim tarafından oluşturulduğudur. Burada zamansal bir sorun kültürel bir soruna dönüşmüş olmaktadır.

Zamanı algılarken psişik süreçlerin etkisi, arka arkaya olup bitenlerin öncelik ve sonralıklarını belirlemekte değil, bu ardışıklıkların iki kesiti arasındaki aralığın bize uzun veya kısa gelmesinde kendini gösterir. Olay kesitlerinin hızla gerçekleşmesini, yeni kesitlerin daha çabuk tükenip gitmesini -yani gerçekleşmenin tamamlanmasını- istediğimizde, örneğin çok özlediğimiz ve gelmekte olan birine kavuşmayı beklerken, bu kesitler sanki hemen geçip gitmiyormuş gibi görünür, yani öyle hissederiz. Bilinçli temas kesitlerinin bir an önce sona ermesini, beklediğimiz kesite sıra gelmesini arzu ederiz. Ama ritim değişmez. Tam tersi durumda, sona ermesi istenmeyen ama akış vakıası gereği sona erecek olan bir birliktelik, örneğin yolculuğa çıkacak olan sevgiliyle beraber geçirilen vakit çabuk tükenir. Çünkü kişi, olay kesitlerinin arka arkaya

nasıl gerçekleştiğine dikkatimizi vermez, geçip giden kesitleri izlemez. O sürenin sona ermesini de istemez. Yani olay kesitleriyle temasımızın bitmesini istemeyiz; kesitler ise gelmeye devam eder ve sıra, tanık olmak istemediğimiz olay dilimine gelir. “Göz açıp kapayıncaya kadar...” deriz. Aslında bize öyle gelir. Dünyadaki ritim, olay kesitleri gerçekte hep aynıdır. Bu durum sırf bireysel algılamayı anlatmasına rağmen, kendi içinde, zaman algısının temelindeki bir etkeni, “hoşnut olma-olmama”, “bireye hoş gelme-gelmeme”, “isteme-istememe” duygusunu da taşımaktadır. Bu da gösteriyor ki, sosyal zaman algısının içeriği basitçe toplumsal organizasyon değildir; sosyal zaman algısı bizim genel tavır alış ve duygusal durumumuzla da bağlantılıdır.

Zaman algısının bir başka biçimi, zamanı algılama tarzı, zaman içinde olup bitenlerin ruhunu iyi ve kötü yargısı da içerecek şekilde kavramaktır. Daha doğrusu iyi-kötü tasarımlarımız olup bitenlerin ruhunu algılamaya eşlik edebilir. Bu iyinin/kötünün kıstası ise yeniden tarihsel boyutu öne çıkarır. Örneğin iki dünya savaşı zamanının ruhu kan ve vahşet doludur ve kötüdür. Öncesi ve sonrası ise, iyi olmasa bile en azından kötü sayılmaz. Onlara karşı tavrımızı belirleyen bu iyi-kötü, şimdide inşa edilen bir şey değildir.

Aynı türden eylemlerin, yaşanmış ve geride kalmış çağlardaki gerçekleşme hızlarıyla yaşamakta olduğumuz çağdaki gerçekleşme hızları arasındaki farklılık, zamanı algılayıştaki farkı oluşturan etmenlerden biridir. Mektup çağındaki haberleşme hızı ile internet teknolojisindeki haberleşme hızı, eski kuşaklarla yeni kuşaklar arasındaki zaman algısı farkını da belirleyici rol oynar. Hayatın hızlanması, yaşama dünyasının ve sürecinin içini dolduran meşguliyetlerin adeta sınırsızca çokluğu, her birine yetiştirme çabamız ve evrensel zaman ölçerin -güneş hareketi-

nin- doğma batma gibi dönüm noktaları arasında, meşguliyetlere yetişmek için, daha doğrusu günlük yaşantımızın aşamalarını bunlara göre düzenlemek için koşmamız... Bir de, yaşama dünyası içinde yapmamız gerekenlerin oluş hızları; örneğin bir konuda bilgilenmek istediğimizde gerekli başvuruyu yapıp cevabını alışımlar... Yine, bilgilenmek istediğimizde kaynaklara ulaşma süresinin miktarı! Bu farklılık, bu meşguliyet ve işlemlere yaşantısında yer vermeyenlerin diğerlerince olumsuz olarak değerlendirilmesine neden olur. Yeniler onları kendi zamanlarının dışında görmeye başlarlar. Kendi zamanları ise, hızlı iş görmeyi gerektirir. Yeni teknik imkânlar bu algıyı etkiler.

Zamanın hızlanması yahut yavaşlaması, olay dizilerinin hızına veya hızı algılayışımıza bağlıdır. Elbette bu, beklentiye dayalı olarak gerçekleşir. Zaman algısının bilinç durumu ile bağlantısı kesin bir şeydir. Burada kastedilen “bilinç durumu”, bilinen algı koşullarından başka, tasarımları, beklentileri, önceki deneyim kesitlerinin bellekte korunma biçimlerini içerir. Bilincimizin tüm imgeleri veya izlenimleri sıralaması nedensiz değildir. Örneğin, geçmiş, en azından zihinde, sadece izlenimlerin saklanmasıyla oluşur. Olup biteni tüm bağlantılarıyla böylece biliriz. O izlenimlerin dış dünyadaki karşılığı gerçekten olmuş ve bitmiştir. Zamanın diyalektiğine açılan kapı buradadır.

Zaman algısı ister bilfiil varolanı algılama anlamında olsun isterse olup bitenlerin ruhunu kavrama anlamında, bir kere oluşmakla hep aynı biçimde gerçekleşmez. Her şeyden önce bilinç bir süreçle karşılaşır. Bu süreçte de, unsurlar veya aşamalar bazen aynı çizgide bazen karşıtlık formunda, değişip dönüşür. Çoğunlukla da karşıtlık tasarımının karşılığı var gibidir. Bu da zamanın diyalektiğini oluşturur. Bu türden bir değişim sorunu, bir yönüyle olup bitenlere diyalektik gözlükle bakmanın ürünü gibi görünmektedir. Geçmiş tez, gelecek tasarımı antitez,

şimdi ise sentezdir. Sentez hep teze dönüşür, yani şimdi hep geçmiş olur; gelmemiş zaman hep vardır, yani antitez hep mevcuttur. Şimdi de aralıksız var olmaktadır. Yaşama dünyasının barınağı şimdidir. Biz yaşama dünyasına can vermekle şimdinin kucağına sığınıyoruz, şimdileri kat etmekle de sentezden senteze koşmaktayız. Şimdilerin aralıksız birbirini izleyişinde, yaşama dünyasının nabızı sentez dizilerinde atar. Her sentez yenidir. Bilincin olup bitenle temas noktası olarak şimdi, yani sentez, varoluşun asliyetini oluşturur. Her şey şimdiye, yani yeniye yoğunlaştırılmış, yeni üzerine yığılmıştır. Hatta ondan ibarettir. Fakat diyalektik bakış terk edilince, bu algılama kökten ortadan kalkmaktadır. Bu şunu gösterir: Sadece ruhsal durum, beklenti ve tasarı olarak gelecek zaman şimdi haline geldiğinde, o “yeni” değildir. Geçmişin birikimi ve gelecek tasarımı şimdi halinde vücut bulur. Lakin buradan, sözü edilen zaman dilimlerinin -gerçi zaman dilimleri demekle adeta bilfiil varolan olduğunu kabullenmiş/ifade etmiş gibi olduk, ama bu adlandırma, durum analizi dolayısıyla geçici olarak yapılan bir adlandırmadır- nesnel gerçekliği ve bilfiil mevcudiyeti değil, bilince bağlı olması vakiasını unutmamak lazımdır.

Önce, şimdi ve sonra bir bütünlük taşır. Yaşanmış, yaşanmakta ve yaşanacak olan ayrımı, yaşantıya ilişkin tüm konumlamaları içine alır. Geriye başka seçenek kalmaz. Eğer zaman kavramı bunlarla ve böyle oluşmuşsa şu söylenmelidir: Zaman kavramı bilincin bütünleştirici doğasına dayanır. Önce, şimdi ve sonra bir bütünü ifade eder. Şimdi, öncesiz ve sonrasız, bir boşlukta kalır ve bilinç bunu tasarlayamaz. Orası adeta karanlığa karışır. Aslında bu, olaylara tanıklığımızdan hareketle yaptığımız bir soyutlamadır. Şimdinin varlığı, diğerlerinin varlığını gerekli kılar. Bu da demektir ki, şimdi diye bir gerçekliğin bilfiil mevcut olduğu kanıtlanamazsa, öncenin ve sonranın da

müstakil varlığı kesin olamaz. Hem nesne dünyası için hem de insan dünyası için tablo budur. Nesne dünyasında olup bitmiş olanlar tamamlanmış varlıklarını devam ettirir. İnsanın zihin olup bitmiş olanlar ise artık bilfiil var olmayı sürdürüyor değildir. Onlar insan elinde varlığa gelmiş, kendi oluş dilimleriyle sabitlik kazanmış ve sonra yerlerini başka icralara bırakmışlardır. Onlardan süzülen izler dilde yahut hafızada var olmayı sürdürür. Yani zihin içerikleri birikir. Bilinçte zaman tasarımının malzemesi bu birikmişlik durumudur. Bu birikenler bizatihi o bilincin deneyimleri de olabilir başka bilinçlerin deneyimleri de! O “başka bilinçler” deneyimlenen bu şeyi miras olarak devralıp benim bilincimin deneyimine sunabilirler. Böylece bilinç, kendi elleriyle biriktirdiklerinden hareketle ve biriktirdiklerine bakarak iç zamanı algılar. Bilinç miras olarak kendi deneyimlerine sunulana bakınca da bu kez tarihsel zamanı algılar.

Tarih kurgusal olarak inşa ettiğimiz ve tamamına “birbirini izleyerek bütünlük teşkil etme özelliği” bahşettiğimiz olaylar dizisidir. Değişim dizisinin insan elinden çıkan ve doğa varoluşuyla bağlantısız, sadece doğa dünyası üzerinde gerçekleşen ama doğanın varoluşunu herhangi bir şekilde etkilemeyen, belgelerde, sözlü gelenekte yahut belleklerde yaşayan kısmı insan için asıl tarih diye nitelenir. Gerçekte olup biten şey, olayların ardışıklığı ve dizilişidir. Önceki ile sonraki arasındaki ilişki ve etkileşim, bağlantı, dizileneni dizilenecek biçimde gerçekleştiren baş aktörün sonradan eklediği soyut bağıntı, bu dizilenmişliğe bütüncül bir gözle bakmamıza neden olur. Dolayısıyla olup bitenlerin kendinde varoluşu ile insan muhayyilesindeki görünümü, tarihin ontik mevcudiyetidir.

Varoluşun üç yüzünden söz etmek mümkün gibi durmaktadır. İlki, nesne dünyasında varoluş selinin var kıldığı mevcudiyet, yani varlık; ikincisi varlığın kavranışı, varoluş

kesitlerinin dizilenmiş şekilde tasarımı, yani bilinç; üçüncüsü de bilincin nesne dünyasına yöneliminden doğan yeni içerik inşası, yani kültüredür. Bu şu demektir: Nesne veya olay dünyası, daha önce belirtildiği gibi, kesitler halinde dizilenerek var olur. Bu mevcudiyeti çözümleyen bilinç de imgeleri art arda dizer, bunu farkında olarak yapar, bunlar aynı zamanda nesnenin bilinmesi demektir. Sözü edilen dizilenişi bilinç nesne dünyasına yönelimle gerçekleştirir. İşte bu yönelim sürecinde, her bilincin “dizilediği içerik” ve “dizileme biçimi” aynı olmaz. Farklı algılama, tasarlama ve üretim biçimlerinin kaynağı budur. Elbette sözü edilen tasarım ve üretim biçimi farklılığı bireysel değil, kitlesel niteliklidir. Farklı kültür dünyaları böylece doğar.

Bilinçteki akış, imgelerin arka arkaya geçişi bilincin açılma eylemidir. Bu akışın hangi yönde ve nitelikte bir yol çizeceği, biteviye akan ve her kesiti öncekine eklenen imgelerden nasıl bir tasarım bütünü doğacağı önceden belirlenmiş değildir. Bu akış duysal deneyimin nesnesi olduğu gibi, bu akışla, başka bilinçlerle etkileşim, başka bilinç ürünleriyle ilişkilene de gerçekleşir. Bu bağlamda filizlenen tasarımların tasarlayan bilinç açısından taşıdığı anlam, değer ve duygu da akışa eklenir. Bilinçte ürün ve üretim temelini oluşturan, ayrıca bu bilinçten dışa yansıyan anlam, değer ve duygu, kültürün kaynağını oluşturur. Kültürde yerini alan hiçbir şey anlık varolan ve an itibarıyla varolacak olan bir unsur değildir. O varolanın hep bir öncesi ve öncekiyle bağlantısı vardır. Kültürün zamansallığı burada başlar.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniv. Basımevi İzmir, 1985 .
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1995.
- Augustinus, Aurelius, “İtiraflar”, Çev. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993.
- Beiser, Arthur, *Çağdaş Fiziğin Kavramları*, Çev. Halit Yıldırım vd. Diyarbakır Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1982.
- Bergson, Henri, *Düşünce ve Devingen*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, MEGSB Yayınları, İstanbul, 1986.
- Bergson, Henri, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. M. Şekip Tunç, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.
- Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. M. Şekip Tunç, MEGSB Yayınları, İstanbul, 1986.
- Cassirer, Ernst, *Rölativite Teorisi Üzerine/Felsefî İnceleme*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara, 2008.
- Cassirer, Ernst, *Sembolik Formlar Felsefesi I-Dil*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2015.
- Cassirer, Ernst, *Sembolik Formlar III-Bilginin Fenomenolojisi*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara, 2005.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe*, Sentez Yayınları, Bursa, 2007.
- Çüçen, A. Kadir, “Heidegger ve Felsefe”, *FLSF Dergisi*, 2006 Bahar, sayı: 1.
- Çüçen, A. Kadir, “Ortaçağ felsefesinde Zaman Kavramı”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 20, Bahar 1996.

Çüçen, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa yay. Bursa, 2000.

Elias, Norbert, *Zaman Üzerine*, Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Gündoğan, Ali Osman, *Bergson*, Say Yayınları, İstanbul, 2007.

Hart-Davis, Adam, *Zaman Kitabı*, Çev. Cem Duran, NTV yayınları, İstanbul, 2013.

Hawking, Stephan W., *Zamanın Kısa Tarihi*, Çev. S. Say, M. Uraz, Milliyet Yayınları, 4. Baskı İstanbul, 1990.

Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Türkçesi: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008,

Kant, Immanuel, *Prolegomena*, Çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örneç, Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995,

Köktürk, Milay, "Zaman Algısının Değişimi ve Tarihselci Söylemler Üzerine", *Hece Dergisi*, sayı: 138-139-140, Haziran, 2008.

Köktürk, Milay, *Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar*, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2001. (Basılmamış Doktora Tezi)

Köktürk, Milay, *Kültür ve Sembol*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2014.

Levine, Robert, *Zamanın Coğrafyası*, Çev. Ö. Umut Hoşafçı, Maya Kitap, İstanbul, 2013.

Mctaggart, John Ellis, "Zamanın Gerçekdışılığı", Çev: Nil Şimşek, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sayı: 17, İstanbul, 2010.

Murphy, John W., *Posmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 2000.

Özlem, Doğan, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999.

Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Ankara, 2014.

Platon, *Timaios*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Ross, W.D., *Aristoteles*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Arslan, EÜ Yayınları İzmir, 1993.

Sperber, C. Knuth, *Die Maske hinter Maske/ Das Geheimnis der Zeit*, Books on Demand, 2000.

Topçu, Nurettin, *Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002

Tunç, M. Şekip, “Bergson’un Felsefesi”, *Yaratıcı Tekâmül*, ME-GSB Yayınları, İstanbul, 1986.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993.

ZAMAN ÜZERİNE

FELSEFİ SORUŞTURMA

Prof. Dr. Milay Köktürk

Zaman denince evrenin tamamını kuşatan bir güç, sonra insan yaşamı, ardından geçmiş, şimdi ve gelecek kavramları, günler, aylar ve yıllar akla gelir. Zamanın gerçekten mevcut bir şey olduğu var sayılır ama ne olduğu açıkça söylenemez. Burada hep bir bilinmezlik hali hüküm sürer.

Diğer yandan, hakikat her ne ise, hükmünü icra etmektedir. Bu muazzam güç varlığın tamamını ve insanın tüm hücrelerini kontrol etmekte, adeta her şeyi beraberinde sürüklemektedir. İnsan, günün birinde şimdi olduğu gibi olamayacağını, belki başka bir duruma doğru ilerlediğini bilmekte, fakat bu sürece karşı koyamamakta; büyümekte, geçmişini anımsamakta, geleceğe dair planlar yapabilmektedir. Ama ne yaşadıklarını geri getirip o ana dönebilmekte, ne de gelecekte yaşayacaklarını vakti gelmeden yaşayabilmektedir. Sonuçta zaman diye bir gerçekliğin mevcut olduğuna inanmakta, ama onu tanıyamamakta ve tanımlayamamaktadır. Zaman hep bir "meçhul" olarak varlığını sürdürmektedir. Bundan dolayı zaman büyük kuşkunun konusu olmakta, hatta kuşku gittikçe daha da büyümektedir.

İşte bu eser zamana ilişkin kuşkuyu giderme amacı taşımaktadır. Zamanı merak edenler zamana zaman ayırmalıdır; tabii şayet varsa!



9 786051 556345