

**T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ**

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

**BİLGİDEN VARLIĞA ZAMAN
(LEİBNİZ-KANT/HEGEL-HEIDEGGER)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HAZIRLAYAN
GÜLÇEHRE ÜNAL**

**DANIŞMAN
PROF. DR. SEBAHATTİN ÇEVİKBAŞ**

HAZİRAN, 2019

MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

BİLGİDEN VARLIĞA ZAMAN
(LEİBNİZ-KANT/HEGEL-HEIDEGGER)

GÜLÇEHRE ÜNAL

Sosyal Bilimler Enstitüsünde
Tezli Yüksek Lisans
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin/Projenin Enstitüye Verildiği Tarih : 17.07.2019
Tezin/Projenin Sözlü Savunma Tarihi : 21.06.2019

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Tuncay SAYGIN

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Tuncay ÖĞÜN

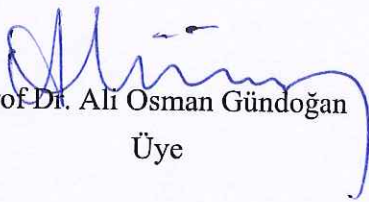
HAZİRAN, 2019
MUĞLA

TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 22/05/2019 tarih ve 891 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı **Tezli Yüksek Lisans Programı** öğrencisi Gülçehre Ünal'ın "Bilgiden Varlığa Zaman (Leibniz-Kant/Hegel-Heidegger)" adlı tezini incelemiş ve aday 21/06/2019 tarihinde saat 14.00da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 50 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin **kabul** edildiğine oy birliği ile karar verildi.


Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş
Tez Danışmanı


Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan
Üye


Doç. Dr. Tuncay Saygın
Üye

YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Bilgiden Varlığa Zaman (Leibniz-Kant/Hegel-Heidegger)” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

17/7/2019

GÜLÇEHRE ÜNAL

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ**TEZ VERİ GİRİŞ FORMU****YAZARIN**

Soyadı : ÜNAL
Adı : Gülçehre

Referans No: 10267632

TEZİN ADI

Türkçe : Bilgiden Varlığa Zaman (Leibniz-Kant/Hegel-Heidegger)

Y. Dil : Time: From Knowledge To Being (Leibniz-Kant/Hegel-Heidegger)

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans
X

Doktora
O

Sanatta Yeterlilik
O

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Fakülte : Edebiyat Fakültesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı : Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Ünvanı : Prof. Dr.

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI: 106

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. Felsefe (Philosophy)

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELEER:

1. Zaman

2. Leibniz

3. Kant

4. Hegel

5. Heidegger

6. Bergson

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELEER:

1. Time

2. Leibniz

3. Kant

4. Hegel

5. Heidegger

6. Bergson

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

O

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir X

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezinin tamamının fotokopisi alınabilir X

Yazarın İmzası :



Tarih : 17/7/2019

ÖZET

BİLGİDEN VARLIĞA ZAMAN (LEİBNİZ-KANT/HEGEL-HEIDEGGER)

Bu tezde zaman kavramı, “bilgi problemi olarak zaman” anlayışını temsil eden Leibniz-Kant, “varlığın ufku olarak zaman” anlayışını temsil eden Hegel-Heidegger ve “bir sentez olarak zaman” anlayışını temsil eden Bergson gibi Batılı filozoflar ekseninde ele alınmıştır. Bunun sonucunda, "Leibniz'den Heidegger'e" felsefi zaman anlayışının nasıl evrildiği gösterilmeye çalışılmıştır. Zaman anlayışının Batı düşüncesindeki ilgili filozoflarca, nasıl birbirlerinden farklılık gösterdiği, bu manâda zamanı anlamlandırmanın farklı biçimleri de olabileceği ve zaman anlayışlarının Heidegger'e gelinceye kadar nasıl bir dönüşüm geçirdiği anlatılmaktadır. Felsefenin önemli konularından birisi olan zaman, daha önce birçok bilimsel çalışmanın ana konusunu oluşturmuştur. Ancak bu çalışmanın özgünlüğü, zaman kavramı tartışmasının ana damarlarını oluşturan beş farklı perspektifi bir araya getirmesinden ileri gelmektedir. Bu bağlamda tez, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson, Heidegger özelinde, zaman kavramının tek bir bilimsel metin çerçevesinde incelenmesi, bu bakış açılarının konuya eğilişindeki farklılıkların vurgulanması bakımından önem arz etmektedir. Böyle bir yeniden ele alışın/okumanın zamanın anlaşılması bakımından geniş bir bakış açısıyla değerlendirme yapmaya imkân verdiği kanaatinde ve farkındalık oluşturma gayesindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Felsefe Tarihi, Leibniz, Kant, Hegel, Heidegger, Bergson

ABSTRACT

TIME: FROM KNOWLEDGE TO BEING

(LEIBNIZ-KANT/HEGEL-HEIDEGGER)

This thesis discusses the concept of time regarding the views of Western philosophers such as Leibniz and Kant on the one hand, who represent the conception of time “as a problem of knowledge,” Hegel and Heidegger, who represent the conception of time “as the horizon of being,” as well as Bergson, who speaks for the conception of “time as a synthesis.” It demonstrates how the philosophical concept of time evolved “from Leibniz to Heidegger”. It elucidates how various Western philosophers understood time differently from each other and how the conceptions of time transformed up until Hegel. In this sense, it demonstrates that time can be conceptualized in different ways. Time is one of the important topics of philosophy and it has been the subject of many scientific studies before. Yet this thesis offers an original contribution in that it brings together five different standpoints that constitute the main veins of the discussion on the concept of time. Examination of the concept of time according to Leibniz, Kant, Hegel, Bergson and Heidegger in a single scientific text is important in that it emphasizes the differences between how different viewpoints approach the subject differently. We believe that such a re-examination/reading allows room for an assessment of the concept of time from a wider point of view and we aim to raise awareness on the issue.

Key Words: Time, History of Philosophy, Leibniz, Kant, Hegel, Heidegger, Bergson

ÖNSÖZ

Zaman, insan hayatıyla bütünleşmiş, onun varlığını anlamlı kılan belki de en önemli kavramlardan biridir. Çünkü insan zamanın dışına çıkmaya çalışsa da kendini öncelik-sonralık ilişkisinde, bir zaman düzeni içinde bulacaktır. İnsanın anlam arayışı ve onun varlığının anlam kazanması zamansal olması sayesinde açığa çıkmaktadır. Zaman, varlığın vazgeçilmez bir parçası olarak insanın olduğu yerde anlam kazanır. İnsanın algılarına ait bir kavram olma özelliğiyle de onun bir parçası haline gelmiştir. İnsanın zamanla algısı böyle olunca da hayatını bunun farklı algılanışları üzerinden tayin etmekte ve yorumlamaktadır. Hayat felsefesi de buna göre oluşmakta ve insanları, toplumları, medeniyetleri bu algılayış, aynı ya da farklı kılmaktadır. Yalnızca insanla anlam kazanan ve onun üzerinde yapıcı-yıkıcı etkisinin en çok olduğu kavram belki de zamandır. Zamanımızı neye göre belirlediğimiz ve onu nasıl kullandığımız hayatımızın gidişatını ve kalitesini belirler. Böyle önemli bir kavramın felsefi söylemin konusu olması, insan varoluşunu felsefenin asıl konusu haline getirir.

İnsanlar doğaları gereği bilmek ister diyen Aristoteles'in sözleri belki de böyle bir araştırma konusunu seçmeme sebep ve bir nebze olsun hayatın değerini ve anlamını sorgulayan bizler için bir cevap niteliğindedir. Bu tezde filozoflardan hareketle bahsedilen, hayata ve insana dair anlam arayışına ışık tutan zaman kavramının, tarihsel dönüşüm süreci açıklanmaya çalışıldı. Fakat böylesine soyut bir kavramı çalışmanın, irdelemenin ve derlemenin kendine göre zorlukları vardı. Bu yüzden eksiklikleriyle birlikte var olan bu çalışmamın akademik hayatımdaki ilk basamaklardan biri olduğunu kabul etmeliyim.

Ben olma inşanın hiç bitmediği ve hatta katlanarak büyüdüğü bu yolda bana her daim eşlik ederek varlıklarını, sevgilerini hep hissettiğim ve bana olan inançlarını her dem taze tutan aileme, her türlü zor anımda yanımda olan, bilgileriyle bana ışık tutarak yardımcı olan Volkan Çağan'a Hüseyin Safa Ünal'a ve Gülşah Ünal'a, yüksek lisansa başlamama vesile olan, okumalarımda beni yönlendiren Ali Osman Gündoğan hocama ve bana yol gösteren, böyle bir konuyu seçmeme imkân veren, hiçbir konuda yardımını esirgemeyip tezimi oluşturmamı sağlayan kıymetli hocam Sebahattin Çevikbaş hocama çok teşekkür ederim.

Gülçehre ÜNAL

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER	II
GİRİŞ	I

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ PROBLEMİ OLARAK ZAMAN

1.1. Leibniz' de Zaman Kavramı	24
1.2. Kant' da Zaman Kavramı	32

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIĞIN UFKU OLARAK ZAMAN

2.1. Hegel' de Zaman Kavramı	51
2.2. Heidegger' de Zaman Kavramı	68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR SENTEZ OLARAK ZAMAN

3.1. Bergson' da Zaman Kavramı	77
--------------------------------------	----

SONUÇ	88
-------------	----

KAYNAKÇA	102
----------------	-----

GİRİŞ

Zaman, tarih boyunca felsefenin en çok tartışıl原因 konularından birisi olmuştur. “Zaman”dan bağımsız ele alındığında birçok kavramın içinin boşalacağı; bu yolla yapılan değerlendirmelerin de bir tarafıyla eksik kalacağı gerçektir. Yaşam, ölüm, insan, bilinç, sonsuzluk, doğa, bilgi, tanrı ve varlık, zamansız eksik kalabilecek kavram silsilesinden yalnızca bazılarıdır. Örneğin; zaman olmadan bir bilince sahip olsaydık eğer, herhangi bir öncelik sonralık sezgisine sahip olamayacak ve her yaşadığımız günü tekrar hiç yaşanmamışçasına yaşayacaktık. Böylelikle hatırlama dediğimiz şey de gerçekleşmeyecekti. Dolayısıyla, zaman olmadan kavramlar anlamını yitirmektedir.

Zamanın tam mânası yalnızca, değişim süreci olarak gözlemlediğimiz güneşin doğup batmasıyla, doğadaki olayların art arda gelmesiyle ya da onların sürekliliğiyle ortaya çıkmaz. Süregiden, bizim dışımızda gerçekleşen, fakat aynı zamanda içinde bulunduğumuz ve ondan kopamayacağımız nesnel zaman vardır. Bunun yanında varlığa anlamını veren asli zaman, insanı varoluşsal dinamikleriyle, tarihiyle, kültürüyle, bilinciyle birlikte ele alır. Bu zaman, insanla birlikte varolur ve ondan bağımsız değildir. “insansız zaman yoktur” (Heidegger, 2001: 29). Zamandan münezzeh insanın da olamayacağı gibi. İnsanı diğer canlılardan ayıran şey zamana atılmışlığının farkındalığıdır. Bir hayvanda, böyle bir farkındalık ve zihni meleke bulunmadığından, onda zamanın anlamından bahsedemeyiz. İnsan ise, yaşamı, ölümü ve her şeyi anlamlı kılan zamansal varoluşa ve zamana yönelik bir tasarıma sahiptir. “Zaman varoluşumuza sonradan eklenmez. Varoluşumuz zamanın özdeşidir. Her ikisi birden, sanki bir ve aynı şey olarak vardır. Birinden söz edilince zorunlu olarak diğerinden de söz edilir” (Köktürk, 2017: 19). Bu anlamda zaman, insanı, doğayı, varlığı ve hiçliği konuşmak gerektiğinde mutlaka göz önünde bulundurulması gereken belirleyici, kuşatıcı ve ufuk açıcı kavramlardan biri haline gelmektedir.

Zaman, felsefe tarihi boyunca birçok kavramla birlikte ele alınmak durumunda kalmıştır. Çoğunlukla bu kavramların onsuz olunamayacak parçası olarak değerlendirilmiş ve her çağın kendine has sorunlarıyla yan yana gelmiştir. Çağ ve sorun değişmekle beraber tartışmanın hiç değişmeyen ögesi zamandır. Zamanın

birlikte ele alındığı kavramların başında, hiç şüphesiz varlık ve bilgi gelmektedir. Bu iki kavramın meydana getirdiği varlık ve bilgi alanları ise yine zamandan ayrı değerlendirilemeyecek niteliktedir. İlk varlık kavramıyla birlikte ele alınan, varlığı açıklarken mutlaka değinilmesi gereken kavramların başını çeken zaman, sonraları bilgi kavramıyla yan yana anılmak durumunda kalmış ve bilgiyi olanaklı kılan kavramlardan biri olarak gösterilmiştir. Francis Bacon'a gelinceye dek felsefe varlık alanından neşet etmiştir. Özellikle Bacon'ın *Novum Organum* adlı eserinde yer alan, Orta çağın sonu itibarıyla başlayan ve bilimsel devrimin yolunu açan düşünceleri "Bilginin güç olduğu ve bilmenin doğaya egemen olmak anlamına geldiği" (Bacon, 2012: 120). tarihin seyrine yön vermiştir. Bu da zamanın, bilgiyle olan yolculuğuna kapı aralamıştır. Aynı şekilde Descartes'in "Cogito"sunun düşünmeye, bilmeye öncelik tanıması da bu süreci devam ettirmiştir. Ontolojik ve epistemolojik alanların ardından, özellikle Dilthey, Husserl, Saussure, Scheller ve Wittgenstein gibi düşünürlerin başta geldikleri on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren dil kavramıyla birlikte ele alınmaya başlanan zaman kavramı, görülüyor ki, her şeyden önce felsefe tarihinin özeti niteliğine bürünmüştür.

Dolayısıyla zaman kavramı, her dönem merkezi bir öneme ve kuşatıcı bir özelliğe sahip olmuştur. Toplumlar, kendisine ait olduğumuz değişen dünyanın temel dinamiklerini anlayabilmek için, bu konuda hayati rolü bulunan zamanı, kavramaya ve anlamlandırmaya çalışmışlardır.

Antik Yunan'a kadar birçok kültür ve medeniyet zaman kavramını din ile ilişkisi bağlamında ele almış hatta ondan bağımsız bir düşünme gerçekleştirememiştir. Bunun sebebi toplumların refah seviyelerinin, bulundukları coğrafya ve dini anlayışın o kültürde önemli bir yere sahip olmasıyla ilgilidir. Fakat Antik Yunanla birlikte bunun dışına çıkılmış, zaman ve mekân kavramlarına farklı yönlerden bakış açıları sunulmuştur. Örneğin zamanı anlamaya çalışırken onun pratik kullanımından daha çok mücerret yönü esas alınarak, varlık anlayışlarından hareketle metafizik bir yorum getirilmeye çalışılmıştır. Çünkü refah seviyeleri kendinden önceki medeniyetlere nazaran daha iyi durumda olan Yunan dünyasının, Nil'in taşması gibi felâketlerden uzak olması onların konumuz gereği zaman başta olmak üzere birçok olaya, kavrama farklı ve pratik ihtiyaçlardan uzak yaklaşımlarına sebep olmuştur.

Sokrates öncesine kadar zaman kavramı nispeten mitlerle anlaşılmıştır. Mitler insanı, doğayı, tanrıyı, yaratmayı, evreni anlama yöntemlerinden biridir. Oluş ve bozuluşa tabi, değişen evreni anlamaya çalışırken, zaman ön plana çıkmış ve ayrı bir varlık, Tanrı olarak kabul edilmiştir. Bu varlık yaratıcı bir güç olan Kronos'tur. Yunan mitolojisinde Kronos, niceliksel zamanı temsil etmekle birlikte zamanın babası olarak kabul edilir (Topakkaya, 2013: 105). Görüldüğü üzere, insanı ve evreni anlama çabası, onun nasıl yaratıldığı hakkındaki sorgulamaların olması, artık pratik ihtiyaçlardan çok varoluşa dair merak duygusunun ön plana geçtiğini gösterir.

Zaman kavramının, mitlerin dışında farklı düşünceler açısından da ele alındığı görülmektedir. Bu anlamda zaman, sonsuzluk (Aperion) kavramıyla ilişkisi bağlamında Anaksimandros tarafından yorumlanmıştır. Sokrates öncesi filozoflar varlığın ilk ilkesinin arkhe olduğunu ve bu arkhenin ne olduğu sorusuyla ilgilenmişlerdir. Anaksimandros'un varlığı anlamlandırırken seçmiş olduğu arkhesi, Aperion'dur ki zaman kavramı açısından önemlidir. Aperion sonsuz, sınırsız, kendi içinde zıtlıkları barındıran her ne ise o olan, kendisinden başka hiç bir şeye muhtaç olmayan ve kendi dışında bir şey tarafından belirlenmeyen bir kavramdır. Aperion'a Tanrısal özellikler yükleyerek, sonsuzluk atfetmesi, kavramın zamansal bir karaktere sahip olduğunu gösterir niteliktedir.

Bunun yanında Heraklitos, hiçbir şeyin aynı kalmadığını, sürekli bir değişim içerisinde olduğunu "*her şey akar*" şeklinde ifade eden ünlü sözün sahibidir. Evrenin değişim halinde olması, onun *oluş* halinde olduğuna kanıttır. "Bu oluş temel anlamda zaman ve mekânda meydana gelen bir oluşturdur. Oluş-özel anlamda bir harekettir, yani sabit olmama durumudur" (Topakkaya, 2013: 107). Bu akışı ve değişimi anlatırken ise, her şeyin ona göre değiştiği, olup bittiği Tanrısal bir akıldan bahseder ki bu logostur (Herakleitos, 2005: 29). Her şey bu logosa göre olup biter ve zaman da oluşun, değişimin kendisi olarak ona ait bir kavramdır.

Bu görüşün karşı tarafında yer alan Parmenides ise, her şeyin Bir'den oluştuğunu, değişimin ve oluşun gerçek kabul edilmesinin varlığı imkânsız kılacağını, bu yüzden hareketten ve değişimden söz edemeyeceğimizi savunur. Böyle bir anlayıştan yola çıkan Parmenides, evrenin bir başlangıcının ve sonunun olmadığı ve varolanların zaten hep varolduğu düşüncesindedir. "Nasıl yok olabilir var-olan

öyleyse? Nasıl doğabilir? Doğduysa var değildir, ilerde doğacaksa da öyle. Böylece doğuş sönmüştür ve ölüm yok olmuştur” (Kranz, 1994: 83). Dolayısıyla herhangi bir şeyin zaten hep varolduğu, fikri onun zamandan münezzehe olduğu ve zaman sürecine tabi olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü Parmenides için zaman, ancak değişim ve hareketin olduğu yerde, oluşla birlikte mümkündür. Ona göre, değişmeyen, hiçbir şeyden etkilenmeyen yapıda olan Bir’dir. Bunu kabul etmekle, oluşun olmadığını, dolayısıyla zamanın da olmadığını göstermektedir.

Sokrates sonrası döneme gelindiğinde zaman kavramına biraz daha farklı ve ufuk açıcı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki Platon’un zaman kavramına yaklaşımıdır.

Platon zaman kavramını, mağara benzetmesinde olduğu gibi görünüş-gerçeklik ayrımından hareketle ele alır. Görünüşe ait olanlar, dolayısıyla varolanlar, gerçekliğe, idealara bağlıdır. Zamanı da bu bağlamda düşünür, çünkü onun aslı idealarda varlığa sahiptir. Platon’un ontolojik bakış açısı, zamanla ilgili fikirlerini beslemektedir. Aynı yapıyı Anaksimandros, Heraklitos, Parmenides gibi diğer filozoflarda da görürüz. Çünkü İlk çağ filozoflarında öncelikle varlık sorusu sorulur. Varlıktaki değişim, dönüşüm, oluş-bozuluş ve hareketin gözlemlenmesiyle de, zaman bahsine geçilir.

Platon zaman kavramından diyaloglarının bazılarında¹ bahsetse bile bunlardan en kayda değer olanı Timaios diyalogudur. Diyalogun katılımcılarından Kritias’ın söylediklerinden anladığımız kadarıyla diyalogdaki kişiler arasında astronomi hakkında en bilgili olanları Timaios’tur. Bu nedenle diyalog, bu bahis üzerine ve daha çok Timaios’un konuşmalarıyla geçmektedir. Platon’un ihtiyarlılık (olgunluk) dönemi sayılan bu diyalog, hem yazıldığı dönem hem de konusu itibarıyla diyaloglar arasından anlaşılması en güç metin olarak bilinmektedir. Fakat buna rağmen Timaios muhtevası sebebiyle en önemli diyaloglardan biri kabul edilmiş ve birçok düşünür tarafından anlaşılmaya, çalışılmıştır. Burada da Platon’un zaman hakkındaki görüşleri bu diyalogdan hareketle incelenmektedir.

Timaios diyalogunda zaman kavramına değinilmeden önce, konuya Tanrı, evren ve yaratma hakkındaki sorularla başlanmaktadır. İlk önce evrenin nasıl ve neyden

¹ Zaman kavramının geçtiği diğer diyaloglar: Phaidros, Nomoi.

meydana geldiği ardından evrenin doğup doğmadığı sorularına değinilmektedir. Platon bu sorulara cevap vermeden evvel iki husus hakkında ayırım yapmaktadır. Çünkü tüm bu sorular ve daha sonra sorulacak olanlar bu temel ayırımdan hareketle incelenmektedir. “Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir?” (Platon 2001: 23, 28a).

Hiç doğmayan, hep aynı kalan, değişimin olmadığı ve gerçekten var olan varlık, asıl olan varlıktır ve yalnızca akılla kavranabilir. Bunun aksine; doğan, değişime, yok oluşa ve bir nedene tabi olan aslında gerçekten var olmayıp hep kendisi kalabilen varlıktan pay alan bu ikinci varlık ise, akılla değil duyum yoluyla kavranabilir. Bu ayırımdan hareketle evrenin hangisi gibi olduğu ve doğup doğmadığına bakılır. Evrenin cismani yönü düşünüldüğünde, onu görmemize ve dokunmamıza konu olduğu için evrenin doğmuş olduğu sonucuna varılır. Onu doğuran ya da yaratıcısı hakkında bilgi almak istediğimizde ise, onu bilmenin, bilirse dahi tanıtmanın zorluğundan bahsedilir ve böylelikle evren konusuna tekrar dönülür.

Peki, evren yukarıda bahsetmiş olduğumuz ayırımdan hareketle bakılacak olursa hangi örnek alınarak yapılmıştır? Evren güzeldir hatta “doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin en yetkinidir” (Platon 2001: 24, 29a). O halde evren değişene göre değil, güzel olana, olduğu gibi aynı kalan örnek üzere yapılmıştır. Ardından Timaios, evren ve tanrılara ait konularda konuşmanın zorluğu sebebiyle insan olduklarının unutulmaması ve akla en uygun mitosunu seçerek konuşmaya devam edileceğini vurgulamaktadır .

Evren bir örnek üzere yaratılmıştır ki bu yaratıcının kendisidir. O iyi ve güzel olandır, onda hiç bir noksanlık yoktur. Bu nedenle yaratıcı, evreni yaratırken bu minval üzeri, kendisine benzeterek yaratmıştır. O halde evren mükemmeldir ve bütün varlıkları içinde barındırabilen tek bir bütündür. Böyle bir mükemmelliğin ve gözle görülebilir olan bir bütünün zekâsı ve ruhu da olmalıdır. Nitekim evren bütün gözle görülebilir varlıkların hepsini içinde barındıran canlı bir varlıktır. Canlı bir varlığın gözle görülebilir olması onun cismani bir varlık olduğunu gösterir. Bu yönüyle evren ateş olmadan görülemez, toprak olmadan da dokunulamaz. Fakat bunları bağlayan diğer öğelere de ihtiyaç vardır, hava ve su gibi. Tanrı hava, su, ateş ve topraktan oluşan bu dört öğeyi birleştirmiş ve bunların eşit orantısıyla evreni meydana

getirmiştir. Bu birleşmeyle birlikte göğü de yaratmıştır. “Böylece daire şeklinde, biricik, tek başına, fakat kusursuzluğu sayesinde başka hiçbir kimseye ihtiyacı olmadan kendi kendisiyle yaşayabilen, bilgidен dostluktan yana da kendi kendine yeten bir gök kurdu, ona bu vasıfları vererek bahtiyar bir tanrı yarattı” (Platon 2001: 30, 34b). Burada evren, ilksiz Tanrı’nın yarattığı bir şey olarak tasvir edilmektedir. Çünkü Platon kozmolojisini buna göre kurmaktadır. Evren ve zamanın varlığı için Tanrı’nın yaratmasına ihtiyacı vardır.

Ardından diyalogda ruhun yaratılması konusuna geçilmektedir. Her ne kadar önce cismani olanın yaratılmasından bahsedilse de zamansal olarak ruhun yaratılması önce gelmektedir. Çünkü ruh vücuda göre üstün yaratılır. Evreni yaratan ve ona ruh veren Tanrı, onu örneğe daha çok benzetmek ister, onu mükemmelleştirmeye ve ölümsüzlüğe daha da yaklaştırmaya çalışır. Fakat ilksiz örneğin birebir aynısı olamadığı için, “ölümsüzlüğün değişik bir taklidini yapmayı düşündü ve göğü kurarken bir yandan da hareketsiz, salt ölümsüzlükten, belirli sayıların orantısına göre ilerleyen, ölümsüzlüğün zaman dediğimiz o imgelemine kurdu” (Platon 2001: 33, 37e). Gök yaratılmadan önce zamanla ilgili kavramların hiçbiri yoktur. Zamanı kurmayı göğün yaratılmasıyla birlikte düşünür Platon. Kurduğunda ise bundan, yıllar, aylar gibi zaman parçaları meydana gelir. Geçmişten ve gelecekte bahsederken de nitekim zamanın bu parçalarından hareketle konuşuruz. Fakat ölümsüz töz denilen, mükemmel varlık için kullanılan vardı ve olacak gibi ifadeler geçmiş ve gelecek kavramları ifade etmesi bakımından zamansal olanı, doğmuş olanı, işaret eder. Halbuki ölümsüz töz için yalnızca vardır kelimesi kullanılabilir. Hep kendisi kalabilen, değişmeyen, aynı kalan şeyin zamanı da yoktur. Çünkü o herhangi bir zamanın içine doğmuş değil, hep vardır. Aksine doğmuş şeyler ancak zaman içinde ve zamanla birlikte varolabilirler. Dolayısıyla Platon zamanı, değişen şeylerle birlikte alır ve onu sürüp giden şeylere atfeder.

Gök bu değişimleri barındırmasıyla, her zaman var olan bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde Tanrı, zamanı yaratmak ve onun sayısını belirlemek amacıyla güneş, ay gibi gök cisimlerini yaratır ve onlara yörüngelerini gösterip hareket verir. Bu hareket döngüseldir ve mükemmel olan dairenin hareketi sayesinde gece gündüz oluşmaktadır. Daire “Yörüngesini dönüp güneşe yetişince ay, devrini bitirince de yıl meydana gelmiştir” (Platon 2001: 36, 39c). Görülüyor ki Platon’da zaman, evrenin

yaratılmasından sonra gelmektedir. Dolayısıyla, evrene bir düzen, bir anlam vermek için yaratılmış gibidir. Bu eserde Platon zamanı, evrenle bir düşünmekte ve ele almaktadır.

Platon için, değişime harekete mahkum olan, oluşun içerisindeki varlıklar sonlu bir zamanı yaşarlar. Bu zaman, sayılabilir olan fiziksel niceliksel zamandır, akış halindedir ve art ardalıklardan meydana gelir. Zamanın niceliksel anlamda ölçülebilmesini, hareket bağlamında düşündüğü görülmektedir. “Evren varolan canlı bir bütünlük olarak ya da durmadan değişen bir dünya olarak zamansal anlamda aion’un bir resminden ibarettir (Topakkaya, 2013: 109). Kronos gibi bir de aion vardır ki bu zaman boyutları içinde en önemlisidir. Çünkü Kronos’tan farklı olarak zamanın sonsuz, akılsal, kalıcı boyutunu Platon bu şekilde resmeder. Zaman aslında oluşun olduğu, evrende görünüşler dünyasında gerçekleşir bu anlamda da aionun bir görüntüsü olarak kabul edilir.

Bunun yanı sıra ölümsüz olarak gördüğü Tanrı, tamamen sonsuzluktur ve sonsuz zamanı yaşar ki bu zaman fiziksel zamandan farklıdır. Sonsuz, ölümsüz olan Tanrıdan hareketle, ölümlü varlıkların yaşadığı sonlu düzen yaratılır. Evrenin düzenini sürdürebilmesi için ölümsüz olana ihtiyacı vardır ki, bunu sağlayacak olan, onu ölümsüzlüğe yaklaştıran şey zamandır. Dolayısıyla Platon zamanı, sonsuzluk ve ondan meydana gelen şeyler olarak kabul etmektedir. Asıl zaman, ölümsüz olandan hareketle anlaşılabilir. Bu düşünceyle Platon, ileride ele alacağımız Heidegger’in zaman görüşünün aksine bir düşünce sergilemektedir. Heidegger geleneğin, zamanı, sonsuzluğun hareketli bir görüntüsü olarak gördüğü anlayışına karşı çıkmaktadır (Plato, 1944: ss. 23-24). Çünkü ona göre zaman, ölüme giden sonlu varoluşumuzda açığa çıkmakta ve anlam kazanmaktadır. Fakat Platon’da zaman sonsuzluğun, ölümsüzlüğün imgelemidir.

Platon’un ardından, kendisinden sonra gelen filozoflara bir temel niteliğinde olan ve örnek teşkil eden Aristoteles’in zaman anlayışı vardır.

Zaman dediğimizde şüphesiz ki aklımıza ilk gelen isimlerdendir Aristoteles. Yaptığı çalışmalarla sistemli bir doğa felsefesi kurar ve zaman hakkındaki görüşlerine de bu bağlamda yer verir. Platon gibi görüş-gerçek ayrımı yapmaz ve tek bir hakiki fiziksel alem kabul eder. “Varolmak bakımından varlıkları bilmek gerekliyse,

varolmanın bir yüzü fiziksellik, diğer yüzü de meta-fizikselliktir. Şayet zaman diye bir varolandan söz ediliyorsa, onun hakikati de bilinmelidir” (Köktürk, 2017: 85). Dolayısıyla Aristoteles, zamanın hakikatini araştırır. Felsefe tarihine bakıldığında, bir çok filozofun, onun zaman kavramını ele alışından etkilenecek, üzerine yeni şeyler inşa etmiş olduğu ve kavramın anlamını, kavranışını daha da genişletmiş oldukları görülür. Ortaçağ’a gelindiğinde Augustinus, Yeniçağa gelindiğinde Kant, Heidegger gibi düşünürler örneklerden sadece bazılarıdır. Konumuz bağlamında ilerleyen bölümlerde bu filozofların zaman anlayışları incelenmektedir. Şimdi, zaman hakkındaki düşüncelerinin, özellikle Fizik ve Metafizik kitabında görüldüğü filozofun düşüncelerine geçilebilir.

Zaman kavramı hakkında düşünmek, düşünülse bile konuşmak zor gözükmektedir. Bu nedenle Aristoteles öncelikle zaman kavramının varlığa ait bir kavram mı var olmayanlara ait bir kavram mı olduğunu, ardından zamanın özünün ne olduğunu sorgulamaya geçmektedir.

Aristoteles, üçlü bir zaman anlayışı (geçmiş, şimdi ve gelecek) ortaya koymaktadır. Ona göre zaman bu parçaların bileşik halidir. Bu parçalardan geçmiş artık varlıkta mevcut bulunmadığından, gelecek ise henüz varlığa gelmediğinden yoktur (Aristoteles, 2012: 183). “Bu anlamda zaman aslında varolmayan parçalardan müteşekkil gözükmektedir” (Topakkaya, 2013: 116). Bu parçalar (geçmiş ve gelecek) varlıkta mevcut olmadığından, zaman kendisini varlıkta değil de, yaşanılan olaylarda açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla zaman, tek başına varlık değildir, aksine tikeldir ve *kendisi varlık olarak bulunan şeylerle* birlikte ortaya çıkabilir. Aristoteles mantığının temelini oluşturan kategorilere bakıldığında görülür ki zaman, ayrı bir varlığa sahip olmaktan ziyade varlığın kategorilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Zaman bir varlık, bütünlüklü, kendi başına bir varlık olsaydı (res, sache, thing, existent), onu oluşturan geçmiş ve gelecek de bu bütünlüğe ait şeyler olmalıydı. Oysa ancak henüz-değil ve artık-değil olarak anlaşılabilen şimdiler, yani non-existent parçalar zamanı oluşturur. Bu anlamda yalnızca şimdi var-dır” (Camcı 2009: 110).

Aristoteles’e göre şimdiki an zamanın parçalarından biri değildir, o sadece zamanın parçalarını (geçmiş-gelecek) ayıran bir nokta veyahut sınırdır. “Şimdiki zaman gerçekte, hem geçmişe, hem de geleceğe bağlıdır” (Aristoteles, 1989: 18).

Dolayısıyla zamanı oluşturan, şimdiki anların toplamıdır. Aristoteles için, şimdi merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü hakiki olan, asıl olan şimdi, buradadır, mevcut olandır. Geçmiş veya gelecek gibi varlıktan yoksun bir yapıda değildir. Fakat bunun yanında zaman, şimdiki anların toplamı ya da onun art arda gelmesiyle oluşur da diyemeyiz (Aristoteles, 2012: 185). Zaman için, şimdinin niteliği bir sınır görevi görmesi ve zamanın sürekliliğini, akışını sağlamasıdır. Dolayısıyla varlık şimdinin içinde kendini gösterir, şimdi olmazsa varlık da yok olur.

Aristoteles Platon'un zaman tasavvurunu betimleyerek, onun zamanı evrenin hareketi olarak gördüğünü söylemektedir. Bu şekilde bir açıklama ona göre yetersiz hatta yanıltıcıdır. Zaman hareketle özdeş kılınamaz. Bunun imkânsızlığı üzerinde durmakta ve zamanın ne olup ne olmadığı konusuna açıklık getirmeye çalışmaktadır. Zaman, değişimin ve devinimin (hareket) bizzat kendisi değildir. Aksine onun bir parçası zamanı göstermektedir. "Aristoteles için zaman kendinden ve kendisi için bir varlık değil, aksine zaman hareket içinde olan bütün varlıkların birbirleriyle potansiyel anlamda bağlantı sisteminden başka bir şey değildir. Burada esas belirleyici olan şey, hareketin tedrici düzenidir" (Topakkaya 2013: 123).

Bunun yanında hareketin getirdiği değişim, her bir nesnede tek tek içkin ve değişen şeylere uygun olarak bulunmakta iken, zaman her yerde ve her şeyde aynı şekilde bulunmaktadır (Aristoteles, 2012: 187). Değişen şey bir şeye kıyasla ölçülür ve onun zamanı hakkında konuşulabilir. Fakat zaman zaten bizzat kendisi olduğu için bir başka şeye göre belirlenmeye tâbi tutulamaz. Zaman niceliği ve niteliği bakımından bir zamanla belirlenemez. Bu yüzden zaman devinim ya da değişim değildir (Aristoteles, 2012: 187).

Bu ve bunun gibi betimlemelerden sonra Aristoteles zamanın, Platon felsefesinde olduğu gibi değişimin kendisi olmadığını görmekle birlikte, değişim olmadan da onu kavramanın güç, hatta onun için olmazsa olmaz olduğunu anlamaktadır. "Ne ki değişmeden bağımsız da değil (zaman). Nitekim düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi farketmediğimizde biz zamanın da geçmediğini düşünüyoruz" (Aristoteles, 2012: ss. 187-189). Herhangi bir yerde veya bir zaman değişimden bahsedildiğinde, bir andaki nesnenin bir sonraki andan farklı olduğu, bu yüzden değişimin gerçekleştiği gözlemlenir. Bunun aksi olduğunda, yani an hep aynı

kalsa bir sonraki andan farklı olmasaydı, devinim ve değişim olmadığından zaman da mümkün olmazdı. O halde zaman doğrudan devinimin kendisi olmasa da yine de ondan bağımsız düşünilemeyen ve onunla ilgili bir kavramdır. “Bunlardan anlaşılıyor ki Aristo zamanın dış alemde varlığını kabul etmekte ve bunu da reel olarak eşyanın değişme ve hareketinden çıkarmaktadır” (Bolay, 1986: 80).

Devinimin kaçınılmaz olduğunu kabul eden Aristoteles, onun bir şeyden başka şeye doğru hareketinin sürekli olduğu anlamına geldiğini söyler. Devinimin sürekli oluş, zamanın da sürekli olduğu mânasına gelmektedir (Aristoteles, 2012: 189). Süreklilik öncelik sonralıktan meydana gelmektedir. Zamanı anlayabilmek için devinimin içindeki bu düzeni bilmemiz gerektiğini düşünür Aristoteles. “Devinimi ‘önce’ ile ‘sonra’ açısından belirleyerek saptadığımızda zamanı da anlıyoruz, diyesim devinimdeki ‘önce’ ile sonra’yı algıladığımızda zamanın geçtiğini söylüyoruz” (Aristoteles, 2012: 191). Burada zamanın tanımını yapmadan evvel Aristoteles, an hakkındaki bilgilerimizi hatırlatmakta ve onun öncelik sonralık ilişkisindeki yerini tesis etmektedir.

An’ın geçmiş ve geleceği ayıran bir sınır veyahut nokta olduğunu belirtilmişti. Hal böyle olunca, önce ve sonra zaman içerisinde an’a göre belirlenen bir devinimdir denilebilir. Fakat an’ın kendisinden söz ederken herhangi bir devinimden ya da zamandan bahsedilemeyip aksine durağan bir kavram olduğunu söylenir. Önce ve sonra kendi doğaları gereği zamana tabidir, bu nedenle onlardan söz ederken zamanın geçmiş olduğunu vurgulanır. Tüm bu açıklamalardan sonra Aristoteles, zamanı devinim olarak tanımlayan anlayışa karşı, kendi duruşunu sergiler ve bundan hareketle zamanın tanımını yapar. “Aslında zaman şu: *önce ile sonraya göre devinim sayısız*. Demek ki devinim zaman demek değil, devinimin bir ölçüsü olduğu için bu böyle” (Aristoteles, 2012: 191). Bu ölçüden kasıt zamanın sayılabilir veyahut sayılan bir şey olmasıdır. “Zaman onunla saydığımız şey değil, sayılan şey” dir (Aristoteles, 2012: 193).

An zamandaki bir noktadır, sınırdır, zamanın bir parçası değil onun ilineğidir. Devinim, değişim bu noktayı izler. Her şey onunla birlikte açığa çıkıyor gibidir. An’a göre öncelik sonralık belirlenmekte ve bu belirlenen şeyin yani devinimin ölçüsü

veyahut sayısına göre de zamanın tanımı yapılabilir. Bu anlamda an zamandan, zaman da andan ayrı düşünülemez.

Devinimin sayısının ya da ölçüsünün zaman olduğu ortaya çıktı. Bu ikisi (an-zaman ilişkisinde olduğu gibi) yine birbirini belirlemektedir. Devinimin sayısını ölçerek zamana ulaştığımız gibi, zamanı da devinimden hareketle ölçüyoruz (Aristoteles, 2012: 199). Bu şekilde birbirlerini gerektirme ilişkisi bize iki kavramın zamandaş olduğunu göstermektedir. Zamandaş olmak, aynı anda meydana gelen şeyler mânâsındadır. Burada Aristoteles'in kastettiği zaman içinde olmak ve devinimin varlığının zamanla ölçülmesidir. Zaman olduğu sürece var olmak, zamanın olmadığı yerde ise yok olmak anlamına gelir. Herhangi bir şey zamana tabi ise o şeyin varlığı zaman içinde var olmakta demektir. Var olmaya devam ettiği sürece zaman da vardır. "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" (Aristoteles, 2012: 201).

Varlığın zamana tabi ve zamansal olması kendi içinde bir takım şeyleri de zorunlu kılmaktadır. Zamanı bir başka nesneyle ilişkisi içerisinde düşünmeyip yalnızca *kendinde zaman* kavramını aldığımızda, zamanın bir oluştan çok yok oluşun kendisi olduğunu görülmektedir. Zaman devinimin ölçüsüdür ve devinim doğası gereği içinde bir değişmeyi hareketi barındırır. Değişmenin ve hareketin olduğu yerde ise hiçbir şey aynı kalmaz. Ve hareketin yönü oluşa değil yok oluşa doğru gitmektedir. Bu zamanın bir sonucu ve onun kötü bir niteliği olarak algılansa da durum böyle olmayıp, konunun derinliğine inildiğinde onun bir yanılısıma olduğu anlaşılmaktadır. Yok oluşa tabi olmak zamanın değil, devinimin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Aristoteles, 2012: 203).

Aristoteles devinimi, zamanın ölçüsü olarak kabul etmekle birlikte, bir şey devinimden kesildiğinde orada zamanın varlığının da ortadan kalktığını söylemez. Ona göre zaman, devinimle birlikte durağanlığı da içinde barındırmaktadır. Hem devinim hem durağanlık ikisi birlikte vardır. Devinen nesneler devinemedikleri durumlarda durağan konumda olabilirler, fakat bu da zaman içinde gerçekleşir. O halde "Sonuç: 'ne devinen ne de duraduran nesneler' bir zaman içinde, çünkü zaman içinde olmak zamanla ölçülmek demek, zaman ise devinimin ve durağanlığın ölçüsü"

(Aristoteles, 2012: ss.204-205). Buradan anlaşılmaktadır ki durağan bir nesne devinimden kesildiği için onun varlığı yokluğa gitmez. Durağanlık ve devinim her ikisi de ölçülebilir oluşlarıyla zamanın içindedir. Çünkü zaman bu iki kavram olduğu için duran ve devinen nesneleri ölçebilmektedir.

Akabinde şimdiki an'ın sınırlarını ve nerede durduğunu belirtmektedir Aristoteles. Her ne kadar geçmiş ve gelecek kavramları hakkında yaptığı çözümlemelerin fazla olması ve an'ı bu kavramlar kadar ele almamış gibi dursa da aksine onun zaman anlayışında an kavramı merkezi bir rol oynamaktadır. Ve zamanı kavrayabilmenin olmazsa olmazıdır. Şimdiki an, *zamanın sürekliliği* için vazgeçilmez bir kavramdır. An, geçmiş ve geleceğin arasında bir sınır görevi görüp onları ayırmakla beraber, aynı zamanda birbirine bağlar, böylelikle zamanın sürekliliği sağlanmış olur. “Bu da Aristo’ya göre zamanın birliğini ortaya koyar” (Bolay, 1986: 82). Şimdiki an’a göre akılda geçmiş-gelecek algısı oluşmaktadır. Geçti veya gelecekte gibi tabirlerin kullanılması bundan hareketledir. Dolayısıyla geçmiş ve gelecek şimdiki an’a göre belirlenmektedir.

Zamanın sürekliliğinden bahsedilir, fakat asıl soru zamanın bitip bitmeyeceğidir. Bu sürekliliğin devamı olacak mıdır yoksa bitecek midir? Devinim ile zaman arasındaki bağdan hareketle Aristoteles; devinim her nasılsa zamanın da öyle olduğunu, yani devinim sürekli olduğundan dolayı zamanın da sürekli olduğunu söylemektedir. Ne türden bir sürekliliktir ve neden zaman bitmeyecek diye sorgulandığında bunun döngüsel bir zaman anlayışının sonucu olduğu görülmektedir. Çünkü şimdiki an, zamanda geçmiş zamanın sonu gelecek zamanın ise başı olarak vardır. Çember benzetmesinden yola çıkan Aristoteles, döngüsellik içinde başlangıcın son sonun ise başlangıç olarak yer alacağını ve böylelikle aslında zamanın bitmeyeceğini ve aslında hep başlangıç durumunda yer alacağını ifade eder (Aristoteles, 2012: 215).

Fakat devinme durabilir, bu da zamanın bitmesi anlamına gelmemektedir. Devinmenin ortadan kalkmasıyla yok olma gerçekleşir. Her ne kadar yok oluşun ve bozulmanın sebebi zaman gibi gözüксе de aslında, devinmenin bir sonucudur. “Zaman kendi başına oluştan çok yok oluş nedeni, bunu daha önce de dedik (nitekim değişme kendi içinde, kendi içinden, çıkan bir şey); ilineksel olarak da oluşun ya da

varolmanın nedeni” (Aristoteles, 2012: 209). O halde açıktır ki Aristoteles’in bu bahsinden zamanı varolmanın nedeni olarak gördüğü söylenebilir.

Zaman ve varolma ilişkisini bu şekilde açıkladıktan sonra Aristoteles en mühim sorulardan birini sormaktadır. Zaman konusu konuşulduğunda es geçilemeyecek konulardan biri de, zamanın onu algılayan bir ruh olmasa da var olup olamayacağı meselesidir. Zamanı da bir sayı² olarak gören Aristoteles için, bu sorunun cevabı yine sayı örneğiyle açıklanır. Nasıl ki sayılabilir bir şey sayanın varlığı olmaksızın düşünülemezse, ruhun da zamanın varlığı için şart koşul olduğu gerçektir. Farkında olunmasa bile ruh da sürekli bir devinim içindedir. Ve devinim içinde olan bu varlık sayılabilir olması neticesiyle zamanı oluşturmaktadır (Aristoteles, 2012: 213). Zamanın “varlığını sayan bir ruha bağlamakta ruhu sonlu olarak fakat zamanı sonsuz, bölünebilir ve yaratılmamış kabul etmektedir. Psişik durumlara göre değişen bir sübjektif zaman kabul eden Aristo bu haliyle soyut olmayan bir zaman kabul etmekte”dir (Bolay, 1986: 83-84).

Devinimin her nesne de farklı olduğu görülmektedir. Sürekli bir ve aynı devinmeden söz edilememesinin sebebi devinen şeylerin farklılık arz etmesidir. O halde zaman bu devinmelerden hangisinin sayısı diye sorar Aristoteles. Devinen şeyler farklı da olsa bunların ölçüsü olarak zaman bir ve aynıdır. “Devinimler değişik ve ayrı, zaman ise her yerde aynı; çünkü eşit ve zamandaş nesnelerin sayısı her yerde tek ve aynı” (Aristoteles, 2012: 213).

Aristoteles’in bu bahsinden hareketle onun zaman anlayışının görelilikten ziyade mutlak bir zaman anlayışı olduğu söylenebilir. Nitekim genel olarak Einstein’a gelinceye kadar ki süreç de bu zaman algısı doğrultusunda evrimleşmiştir. Onun zaman anlayışı hakkında söyleyeceklerimiz elbette bununla sınırlı kalmamaktadır. Zamanı, döngüsel bir biçimde ele aldığı görüldü. Döngüsellğe önem atfetmesinin sebebi; en mükemmel şeklin çember olduğunu kabul etmesi gibi, çembersel yer değiştirmenin sayısının da en çok bilinir olması dolayısıyladır. Bunun yanı sıra;

² “Demek zaman bir tür sayı; ama sayının iki anlamı var (nitekim hem sayılan ile sayılabilir olana “sayı” deriz hem de onunla saydığımız şeye). İmdi zaman onunla saydığımız şey değil, sayılan şey” (Aristoteles, 2012: 192).

“zaman gökçemberin devinimi diye de düşünülüyor, çünkü öteki devinimler onunla ölçülüyor, zaman da bu devinimle ölçülüyor. (...) Zamanın kendisi de bir çember diye düşünülüyor. Yine bunun nedeni de şu: zaman bu tür bir yer değiştirmenin ölçüsüdür ve o böyle bir yer değiştirme ile ölçülür. Dolayısıyla “nesnelerin oluşları bir çember oluşturuyorlar” demek “zamanın çembersel bir akışı var” demektir” (Aristoteles, 2012: 215).

Onun zamana bu şekilde bir bakış açısının şekillenmesinde gök cisimlerinin de etkili olduğu söylenebilir. Çünkü mistik sebeplerden dolayı, dünyanın evrenin merkezi olduğunu ve bu dairesel devinimin en mükemmel açıklama olduğuna inanıyordu (Hawking 2017: 2). Oluştan yokoluşa giden tüm diğer şeyler gibi insanların da bir başlangıcı ve sonu vardır. Ve o kendisine ait çemberi katettiğinde bu yolu tam anlamıyla tamamlamış olur. Tüm bu devinim kendisini zamanda gerçekleştirir. Çünkü zaman yer değiştirmenin ölçüsüdür ve yer değiştirme çemberseldir. Dolayısıyla Aristoteles zamanın çembersel bir akışı var demektedir (Aristoteles, 2012: 215). Bu döngüsel anlayışın sonucu ise, evrenin kendini sürekli tekrar etmesidir.

Aristoteles’in ardından onun zaman anlayışından ve özellikle şimdiye yaptığı atıflardan etkilenen Augustinus’un, döneminin de etkisiyle zamana farklı bir bakış açısı sunduğu görülmektedir.

Aristoteles’ten itibaren aradan yüzyıllar geçmiş ve Ortaçağ’a gelinmiştir. Bu dönemde Hristiyanlıkla birlikte meydana gelen değişimler, hayatın her alanında olduğu gibi felsefe alanında da esaslı bir dönüşüm meydana getirmiştir. Hristiyanlığın ortaya çıkmasıyla dinin etkisi kendini göstermiştir. Bu etki birçok alana sirayet etmiştir. Bunlardan biri de felsefe ve felsefeden hareketle zaman bahsidir. Eski Yunan’da zaman, sonsuzluk fikri ile alınmış ve döngüsel bir anlayış etrafında şekillenmiştir. Fakat Hristiyanlıkla birlikte bir başlangıç ve son düşüncesi yerleşmiş ve çizgisel bir zaman anlayışı takip edilmiştir. Böylelikle Eski Yunan düşüncesinde görülen o sonsuzluk fikri önemini yitirmiştir.

Augustinus, tam olarak böyle bir dönemin ve yeniliklerin ortasında kendisini bulmuştur. Dönemi göz önünde bulundurulduğunda, zaman hakkında oldukça kayda değer fikirler ileri sürmüş ve felsefi anlayışıyla hem kendi dönemini hem de kendinden sonraki dönemleri etkilemiştir. “Augustinus, zaman anlayışında temel anlamda Platon geleneğine bağlı kalmasına karşın, Hristiyanlığın Tanrı anlayışı,

özellikle sonsuzluk anlayışını da kendi öğretisinin temellendirilmesinde kullanmıştır. Diğer bir ifadeyle belki de Hristiyanlığın sonsuzluk ve zaman anlayışını temellendirmede Platon ve Plotin'in görüşlerinden faydalanmıştır" (Topakkaya, 2013: 126).

Augustinus zaman hakkındaki düşüncelerine İtiraflar adlı kitabında yer verir. Onun zaman hakkındaki düşüncelerinin temelinde veya genelinde Tanrıyı anlama çabası ve ona hayranlığı vardır. Tanrının ezeli ve ebedi olması onun sonsuz olması anlamına gelirken, yarattıklarının gelip geçici olması zamana tabi varlıklar olmaları anlamına gelir. O halde Tanrı zamandan münezzehtir. Fakat onun dışında kalan her şey sonludur. Bu da demek oluyor ki, başı, sonu olan çizgisel bir zaman anlayışı hakimdir onun düşüncelerine.

Bir şeyin art arda geliyor olması öncelik-sonralık ilişkisinin olduğu anlamına gelmektedir. Bu ilişkinin olduğu yerde ise zamanın varlığı kaçınılmazdır. Fakat "her şey aynı anda ve ezeli ve ebedi olarak söyleniyor. Yoksa zaman ve değişim olurdu, gerçek bir ebediyet ve gerçek bir ölümsüzlük olmazdı" (Augustinus, 2010: 366). Dolayısıyla zamanın olduğu yerde ezeliyet ve ebediyet ortadan kalkmaktadır. Bu yüzden Tanrı katında bu anlamda bir zamandan bahsetmek mümkün değildir.

Zamanı anlayabilmek için ilk önce Tanrı ve onun evreni yaratmasını sorgulayan Augustinus, yaratmanın nasıl olduğunu ve nerede olduğunu sormaktadır. Bunun sonucunda dünyanın bir hiçlikten yaratıldığını söylemektedir. Eğer yaratmayı bir şey ile veya bir şeyden meydana gelen olarak görürsek, ezeliyet fikri ortadan kalkmaktadır bu da Tanrı fikrine zıttır. Yaratmayı düşündüğümüzde hep bir öncesini gerektirmesinin Tanrı fikri için sorunlu bir bakış açısı olduğunu ifade etmektedir Augustinus. Yaratma Tanrı'nın sözüyle başlamış ve ol deyip olmuştur. Augustinus'un ifadesiyle söyleyecek olursak "Zaten sen sebep olmadıkça herhangi bir şey olabilir mi? Öyleyse sen söyledin onlar da oldu, senin Sözünle onlar oldu" (Augustinus, 2010: 365).

Yaratmaya getirilen bu açıklama beraberinde başka soruları da getirmiştir, o da "Tanrı'nın evreni yaratmadan önce ne yaptığı"dır (Augustinus, 2010: 369). Augustinus böyle bir sorunun sorunlu ve bu soruyu soranların ise mantık hatasına düştüklerini söylemektedir. Çünkü ona göre, evren yaratılmadan önce zaman

kavramının da bir anlamı kalmamaktadır. Zaman, Tanrı'nın yarattığı evrenin bir mülküdür ve evrenin yaratılmasından önce zamanın da olmadığını ısrarla belirtmektedir Augustinus (Hawking, 2017: 8). Ona göre; “zamanın olmadığı herhangi bir zaman yoktu” (Augustinus, 2010: 373). O halde yaratma ve zamanın zamandaş oldukları ve evren olmadan zamanın da olamadığı gösterilir. “Dolayısıyla Tanrının herhangi bir şey yapabileceği bir “önce” de yoktur. Tanrı evrenden öncedir. Fakat bu öncelik, zaman açısından bir öncelik olmayıp varlık bakımından bir önceliktir” (Topakkaya 2013: ss.127-128).

Augustinus için, önemli olan ve gerçek ezeli ebedi olan an sadece bugündür, şimdidir. Aristoteles'ten aldığı ilhamla, şimdiki zamana önem verdiğini gösterir. “Senin bugünün ezeli ve ebedidir” (Augustinus, 2010: 373). Sonlu varlıkların geçmişi ve geleceği yaşadığını, fakat Tanrı için geçmişin olmadığını, yalnızca ve her an bugün olduğunu gösterir Augustinus. “Çünkü senin bugünün yerini yarına bırakmaz, dünün de yerini almaz” (Augustinus, 2010: 373). Geçmiş mevcut olmamakla, gelecek ise henüz varlığa gelmediğinden yalnızca şimdi gerçek olarak şu an mevcuttur.

Gelip geçici olmak, ebediyette bulunmaz ve ebediyette her şey şimdidir. O halde aslolan şey şimdidir. Fakat bu zamanın tamamının da şimdi olduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca bu ifadelerden, Aristoteles'in yapmış olduğu geçmiş gelecek ve şimdi hakkındaki yorumlar ve özellikle de şimdiye dair yaptığı açıklamalar çıkarılabilir.

Tanrı sürekli bir yaratma halindedir. Her şeyi olduğu gibi zamanı da o yaratmıştır. Fakat zamana attığımız özelliklerden dolayı Tanrı ve zaman eş düşünülemez. Eğer ezeli ve ebedi olarak düşündüğümüz varlık tek olmasaydı yücelik diye adlandırdığımız şey iki tane varlığa ait olurdu Fakat bu sefer de adına zaman dediğimiz şey zaman olarak kalmazdı. Augustinus bu düşüncelerden sonra “zaman nedir” diye sorar ve onu açıklayabilmenin açıklansa dahi kelimelere dökmenin zorluğundan bahsetmektedir. İşte tam da bu noktada zaman hakkındaki o meşhur sözünü söylemektedir.

“Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da, biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum. Buna rağmen bildiğinden eminim diyeceğim bir şey varsa o da şudur: Hiçbir şey geçip gitmemiş olsa geçmiş zaman olmaz, hiçbir şey gelecek olmasa gelecek zaman olmaz, hiçbir şey şu an olmamış olsa şimdiki zaman olmaz” (Augustinus, 2010: 374).

Bu ifadelerden geçmişin zaten geçmiş bitmiş olduğunu, bu anlamda varlıkta olmadığını, geleceğinse daha gelmediği için var olmadığını ve elimizde yalnızca şimdinin kaldığı anlaşılır. Peki şimdiki zaman gerçekten var mıdır? Augustinus bu soruya şu anda yaşanan ve gerçek olanın şimdi olduğunu fakat şimdinin herhangi bir mekâna sahip olmadığı cevabıyla karşılık verir.

Peki gerçekte var olmadığını düşündüğümüz şeylerin nasıl oluyor da uzunluğundan kısalığından bahsedebiliyoruz. Ve bu uzunluk kısalık da hep geçmişe göre veya geleceğe göre adlandırılan ölçülen bir şey olur (Augustinus 2010: 374). Geçmiş ve gelecek var olmadıkları için onların uzunluklarından kısalıklarından bahsedemeyiz. Gerçekten varlığa sahip olan şimdi olduğu için, yalnızca ona uzunluk atfedebiliriz. Fakat ona bile uzun demek ne denli doğru olur diye düşünür Augustinus ve şimdinin tanımını yapar. “Eğer zamanda minicik bir parçaya bile bölünemeyecek an varsa, işte sadece o ana şimdiki zaman diyebiliriz. Bu an o kadar hızlı akar ve kayıp gider ki aslında şimdi ki zaman’a da uzundur diyemeyiz dolayısıyla da ölçülemez (Augustinus, 2010: ss. 376-377).

Geçmiş ve gelecek zamanın var olmadığından söz edildi fakat onlar hakkında yaşanmışlıklar ve yaşanacaklar hakkında fikir sahibi olanlar vardır. O halde geçmiş ve gelecek varsa nerededir? Bu zamanların varlığından bahsedebilmek için ancak şimdiki zamanda bulunduklarını söylemek doğru olur. “O halde nerede bulunurlarsa bulunsunlar, gelecek ya da geçmiş olarak hangi zamandan olurlarsa olsunlar ancak şimdiki zaman olarak bulunuyorlar” (Augustinus, 2010: 378).

Geçmiş ve geleceğin mümkünatı, şimdiki zamanda geçmişin hatırlanması zihnimizde yer almasıyla ve geleceğin sezilmesi yolu ile olabilir. Şimdiki zaman açısından bakıldığında ikisi de mevcut değildir. Birinin varlığı bitmiş diğerininki ise henüz varlığa gelmemiştir. Özellikle gelecek zamanın algılanması hakkında endişeleri olan Augustinus, Tanrıya bu konudaki acziyetini dile getirir. Sonunda geleceğin görülemeyeceğini, yalnızca onun şimdiki zamanda olan belirtilerine bakılarak

çıkarımlar yapıp betimlenebileceğini, bunun sonucunda da geleceğin yalnızca şimdide mevcut olup sezilebileceğine kânaat getirir (Augustinus, 2010: 381).

Augustinus, daha sonra zamanın başka bir tanımını yapmaktadır. Aristoteles'e atıfta bulunarak, zamanın gökyüzündeki güneş ay gibi varlıkların hareketinin ölçüsü olduğu tezini eleştirir ve bu tezden hareketle zamanı açıklar. Eğer bu gibi varlıkların hareketinin bir sonucu olsaydı; göksel cisimler hareket etmeyi bırakıp dursalardı bizim konuşmamızı sürdüremeyeceğimizi, hareketlerimize devam edemeyeceğimizi söylemektedir. Fakat zaman, göksel varlıkların hareketinin bir sonucu olmayıp onlar dursa bile zamanın akıp gideceğini savunan Augustinus "bir cismin hareketi başka bir şey, onun hareketinin süresini ölçmemize yarayan araç başka bir şey" demektedir (Augustinus, 2010: ss. 386-387). Buradan anlamamız gereken açıktır ki, cismin hareketinin zaman değil fakat hareketinin ölçüsü zamandır (Augustinus, 2010: 387).

Hareketi ölçtüğümüz şeyin zaman olduğunu belirttikten sonra, zamanı ölçüp ölçemeyeceğimizi, ölçüyorsak neye göre ne şekilde ölçtüğümüzü sorgular Augustinus. Bir şeyi bir şeye göre kıyasladığımızda daha uzun ya da daha kısa ayrımı yaparken aslında zamanın ölçülmesinden bahsetmekteyiz. Fakat bu ölçtüğümüz şey geçmişte ya da gelecekte midir? Hayır belirli bir zaman aralığında geçmekte olandır, geçip bitmiş değildir. Yani şimdide olanı ölçmekteyiz. Fakat şimdi'nin bir mekânı yoktur çünkü geçip gitmektedir. Mekânı olmayan şey ölçülemeyeceğine, fakat zaman da ölçülebildiğine göre, olsa olsa bu belirli bir zaman aralığında olmaktadır. Yani başlangıcı ve sonucu olmalıdır bitmemiş bir şey henüz ölçülemez. Bittiğinde ölçülecek ise, geçmişte kalacaktır. Geçmişin de varlıkta olmadığından ölçülemeyeceğini söylemiştik. O halde ölçtüğümüz şeyin "hafızamızda çakılı kalan izler" olduğunu söylemektedir Augustinus. Geçip giden zamanda yaşananlar ölçülemez, onların yaşanırken zihinde bıraktıkları iz ölçülebilir (Augustinus, 2010: ss. 389-391). Bizim geçmiş ve gelecek diye bahsede geldiğimiz kavramlar sadece zihnimizde vardılar. Geçmişin hatırlaması, geleceğin beklemesi ve şimdinin de dikkat kesilmesi sayesinde bu kavramların zihnimizde var olduğunu biliyoruz (Augustinus, 2010: 392).

Augustinus zamanla ilgili değindiği tüm bu açıklamalardan sonra başladığı noktaya geri dönmektedir ve ilk başta sorulmuş olan "Tanrı'nın evreni yaratmadan önce ne

yaptığı” sorusuna cevap vermektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki aslında onun kaygısı bizzat zamanın neliğini sorgulayıp açıklama getirmek değil, zamanın kutsalla olan ilişkisi hakkında değerlendirme yapmaktır. “Senin bütün zamanlardan önce, bütün zamanların ezeli ve ebedi Yaratıcısı olduğunu anlasınlar, hiçbir yaratımın seninle ezeli ve ebedi olarak bir arada bulunamayacağını da, zamanın ötesinde bir yaratım düzeni olsa bile” (Augustinus, 2010: 395). Dolayısıyla Augustinus, zaman kavramını Tanrı’yla birlikte düşünmektedir denilebilir.

Şimdiye dek ele alınan filozofların zaman kavramına yaklaşımlarından anlaşılıyor ki, zamanın felsefe tarihinde ele alınmaya başlaması bile felsefenin ve dolayısıyla insanlığın değişimini gözler önüne sermektedir. Doğaya daha yakın olduğu zamanlarda akıldan ziyade duygularıyla hareket eden bir canlı olarak insanın zamanla olan ilişkisi felsefi düzlemde uzak, günlük hayatın gerektirdiği ölçekte olmuştur. İnsan bu dönemde düşünsel boyuttan ziyade kendisinden çok daha üstün durumda olan doğada yaşadığı çaresizlikle birlikte çok daha duygusal, korku dolu ve endişelerden örülmüş bir yapı arz etmiştir. Ancak, yerleşik hayata geçişle birlikte bu yeni ve güvenli yaşamın nimetlerinden yararlanmıştır. Doğanın barındırdığı korku halini nispeten geride bırakan insan duygusal ve duygusal yönlerini unutmasa da aklını ve akla dair olanları daha fazla kullanmış ve yaşar hale gelmiştir. Bu dönem, insanın düşünsel faaliyetlere daha fazla vakit ayırdığı dönem olarak tanımlanabilir.

Doğa durumundan yerleşik duruma geçen insanın düşünsel faaliyetleri de doğayı öne çıkaran, doğal olanın içerisinde barınanlara övgüler düzen mitlerden, masallardan, hikayelerden aklın ve sistemin yoğun bir şekilde kendini gösterdiği felsefi etkinliğe doğru evrilir.

Sokrates öncesi dönem olarak özetlenen ve her şeyden önce oluşu, oluşun ardındaki ilk sebebi araştıran felsefecilerle başlayan dönem, insanın düşünsel faaliyet yoğunluğu temeline varlığı, koyar. Her şeyi var eden ilk sebep, arkhe araştırılırken zaman kavramı da işin içindedir, fakat henüz belirleyici rolü üstlenmez. İlk sebep için ortaya konulan iddialar ilerledikçe zaman kavramı da kendisine felsefe sahnesinde yer bulmaya başlar. Herakleitos’un logos kavramı, Pythagoras’ın harmoni kavramı, Parmenides’in süreklilik arz ettiğini belirttiği Bir’i değerlendirilirken zaman kavramı önemli bir yer teşkil eder. Fakat zaman, özellikle

Aristoteles’le birlikte daha kuşatıcı bir şekilde ele alınır hale gelmiştir. Zira Platon ve Aristoteles’le birlikte felsefe tarihinde yaşanan dönüşüm salt varlık üzerine düşünce üretmekten, bilgiyi ve bilginin kaynağını da mesele eden bir forma doğru yönelir. Bu yönelim, beraberinde insanın bilgiye ulaşma kaynaklarını, doğal olarak aklı, akılla birlikte insanın uzay ve zaman içerisindeki yerini ve bu kavramları nasıl yorumladığını felsefenin temel soruları arasına sokmaktadır. Ontolojik ve epistemolojik sorunlarla birlikte ele alınan zaman kavramı, her daim insanın var oluşunu ve bilgiyi edinme biçimlerini açıklayan düşüncelerin içerisinde kendisine yer bulmaktadır.

Ontolojik ve epistemolojik alanlarda sorularını derinleştiren ve cevaplarını şekillendiren insanın, felsefe tarihinin son döneminde ele aldığı temel meselelerin başında dil ve dille birlikte varlık ve bilgi sahasına girenler gelir. Artık insanın temel meseleleri dil kavramıyla birlikte ve bu kavramın beraberinde getirdikleri aracılığıyla ele alınır. Hal böyleyken zaman kavramı, her dönemde olduğu gibi yine ele alınmak, varlığın ve bilginin açıklanmasında başrolü oynadığı gibi, dilin değerlendirilmesinde de büyük pay sahibi olmak durumundadır. “Dilden zaman kiplerini kaldıralım; neredeyse tüm anlatım imkânlarını kaybederiz. Bilen ve algılayan özne olarak zaman bilincini kaybettiğimizde, tüm zihinsel yetilerimiz sakatlanır. Bu ve birçok neden dolayısıyla zamana kayıtsız kalamayız” (Köktürk, 2017: 20). Zira zaman, derinliğine ele alınan her kavramın yanında, içinde, arkasında bulunan temel kavramlardan biridir.

Felsefe tarihi boyunca zaman kavramı, Augustinus’tan Descartes’e, Spinoza’dan Wittgenstein’a kadar hemen hemen her filozof tarafından az da olsa ele alınmış, üzerine düşünce üretilmiş, düşüncenin seyrini değiştirmiş bir kavram olarak öne çıkar. Zaman kavramının, bir yandan insanın bilgi ile ilişkisi açısından, diğer yandan insanın varlık sebebi veya insan sayesinde var olan şey olarak ele alındığı görülür. Kısaca, bilgi problemi olarak zaman, varlığın ufku olarak zaman ve bir sentez olarak zaman diyerek üç farklı veçheden değerlendirilebilecek zaman kavramı her dönemde, her haliyle felsefe tarihinin belirleyici unsurlarından biri ola gelmiştir.

Bu tez, böylesine belirleyici ve anahtar bir kavramın felsefe tarihi boyunca yaptığı yolculuğu değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Zamanın bir zihin unsuru olarak bilgiyle

birlikte ele alınışı, varlığın ufku olarak kavranışı ve bilgi ile varlığın bir sentezi olarak anlaşılması tezin üç ana eksenini oluşturan bakış açılarıdır.

Zamanı, bilgi ile ilişkisi bağlamında değerlendiren, onun yoğunlukla epistemolojik kökenini vurgulayan, zamanı bilgi felsefesine özgü yaklaşımla açıklama gayretinde bulunan Leibniz ve Kant tezin birinci bölümünü oluşturmaktadır. Öte yandan, zamanı, varlıkla birlikte, ontolojik denilebilecek bir yaklaşım üzerinden ele alan Hegel ve Heidegger tezin ikinci bölümünde ele alınmıştır. Son olarak hem bilgi hem varlık hem de sezgi eksenli bir bakış açısıyla zamanı süre olarak sentezleyen Bergson ise tezin üçüncü bölümüne konu olmuştur. Böylece zamanın bu büyük yolculuğu, beş filozof üzerinden idrâk edilmeye, dolayısıyla zamanın değerlendiriliş biçimleri ve onun düşünsel saha içerisinde edindiği konum gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

Bu filozofların, zamanla ilgili görüşleri masaya yatırılırken kendilerine has teorileri ve felsefe tarihine katkıları da özetle değerlendirilmiş oldu. Kökenleri, ele alınan beş filozoftan çok daha gerilere, İlk Çağ Yunan'a ve öncesine kadar giden zaman sorununun, teze konu olan beş filozof tarafından nasıl ifade edildiğinin kavranması önemlidir. Dolayısıyla, üç kategoriye ayırmış olduğumuz beş filozofun ortaya koyduğu zamanla ilgili düşünceler birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu farklılıklar, konuyu ele alış noktasında bilgi ve varlık alanları içerisinde kalıp kalmama düşüncesinde kendisini ortaya çıkarır. Zira araştırma konusu olan filozoflar, zaman kavramını bilgi kavramıyla birlikte inceledikleri gibi, varlık kavramını yoğun bir şekilde zamanla yan yana koyarak konuya eğilmişlerdir.

Leibniz, zaman konusunu uzayla, ilişkisellik düşüncesiyle, nedensellik ve dolayısıyla insanın bilme edimiyle birlikte değerlendirmektedir. Ve zamanı açıklamaya kalkıştığı birçok noktada yolu, insanın bilgiye ulaşma davranışları ve yeteneklerinden geçmektedir.

Kant ise, birçok yönden Leibniz'den ayrılrsa da zaman kavramını bilgi temelli bir yaklaşımla ele alarak açıklama yönünde gösterdiği iradeyle Leibniz'le benzeşen bir yaklaşıma da sahiptir. Elbette Kant'ın numen-fenomen ayrımı, kategorileri kendi düşüncesine göre ayırmaması ve transandantal düşüncüyü ortaya atıp, binlerce yıllık felsefe tarihine benzersiz bir bakış açısı sunması, onu Leibniz'den ayırmaktadır. Ancak, Kant'ın erken dönem düşüncesinde zamanı ilişkisellik üzerine kuruyor

olması Leibniz'den etkilendiğini gösteren temel etmenlerdendir. Bu nedenle her ne kadar birbirlerinden ayrılan tarafları çok olsa da, Leibniz ve Kant'ı zaman kavramını insan zihni üzerinden değerlendirmeleri ve zamanı bilgi problemi olarak görmeleri açısından ortak paydada buluşturmak mümkündür.

Diğer taraftan felsefe tarihine önemli katkılarda bulunmuş bir diğer Alman filozof Hegel'in ortaya koyduğu zaman görüşünün, insanı esas alan, insanın varlık olarak durduğu yeri ve var olma halini önemseyen bir yapıya sahip olan çizgide seyrettiğini görürüz. Zaman insandan bağımsız olamamaktadır. Bu yönüyle zaman, diğer tüm unsurlarla birlikte ve belki de onlardan daha fazla şekilde insana bağlı olan ve insan tarafından var edilen bir kavramdır.

Yine Heidegger'in de Hegel'le benzer çizgide olduğunu görmek kaçınılmazdır. Heidegger de zamanı; varlıkla, var olanla, insanla ve insanın var olma biçimleriyle yan yana koymayı tercih eder. Varlık, insanın yetenekleri, yapıp ettikleri ve var olma durumuyla birlikte, zaman kavramının geçirdiği dönüşüm neticesinde var olur. Heidegger'in ifadesiyle, "Dil Varlığın evidir. Dilin meskeninde insan ikamet eder" (Heidegger, 2013: 5). Böylece zaman kavramının varlıkla, varlığın da dil kavramıyla zorunlu ve dolaysız bir ilişkisi vardır. Tüm bunlardan sonra görülüyor ki Hegel ve Heidegger zamanı varlık kavramıyla birlikte ele alır. Leibniz ve Kant'tan farklı olarak, Hegel ve Heidegger'de zaman, varlığın ufkunu açan bir kavram olarak şekillenmektedir.

Bergson ise, ele alınan bu dört filozofun sentezi niteliğinde bir zaman anlayışı ortaya koymuştur. Zamanı kendinden önceki felsefî anlayışların mekânsal olarak ele almasını eleştiren Bergson'un yeniliği, zamanı yalnızca bilgi ve varlık bağlamında değil, aynı zamanda sezgi ile kavramasıdır. Bu kavrayış onun zaman ile süre arasında ayırım yapmasına sebep olmuştur. Böylelikle gündelik kavranan, ölçülebilen, mekânı barındıran zamanı insan tasarımı olarak kabul etmiş ve gerçek zamanın süre olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Bergson'un yeniliği, zaman ile süreyi ayırması ve süreyi hakikat olarak ortaya koymasındır.

Beş filozof arasında yaptığımız ayrımlar, elbette filozofların zaman kavramını etraflıca işlemediklerini gösterir nitelikte değildir. Beş filozof da felsefe tarihine damga vurmuş ve zaman kavramını kuşatıcı bir şekilde ele almış önemli

filozoflardır. Leibniz ve Kant'ın zaman kavramını temellendirirken sıkça uğradığı duraklar epistemoloji kökenli duraklar, Hegel ve Heidegger'in sıklıkla ziyaret ettiği duraklar daha çok ontoloji temellidir. Bunların bir sentezi sayılabilecek Bergson'un zaman kavramına yaklaşımı ise bilgi, varlık ve sezgi temellidir. Bu nedenle beş filozof arasında böyle bir ayırım yapılmış, ayrıca bu iddianın doğru olup olmadığı da tez boyunca araştırılmış ve gösterilmeye çalışılmıştır.

Dolayısıyla tez boyunca zaman kavramını ele almakla birlikte zaman kavramının bilgi, varlık ve sezgi kavramlarıyla birlikte ele alınışı, değerlendirilme farklılıklarını ve bu farklı yaklaşımların neleri getirdiği gösterilmeye çalışıldı. Zamanın bilgiyle ilişkisi açısından önemli bir yer kapladığını unutmadan, kavram ve kategorilerle nasıl bağları olduğu ve insanı var eden temel unsurlarla zaman arasındaki bağın niceliği ve niteliği araştırıldı.

Sonuç itibariyle; her biri ayrı birer tez konusu olan nevi şahsına münhasır beş filozofun, zaman kavramına bakışı genel ve özel hatlarıyla ortaya koyuldu. Zamanın değişen dönemler boyunca hangi kavramlarla birlikte ele alındığı, dönüşüme uğradığı ve bu kavramsal dönüşümün insan için neleri getirip neleri götürdüğü, dolayısıyla da insanın değişimi anlatılmaya gayret gösterildi.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ PROBLEMİ OLARAK ZAMAN

1.1. Leibniz'de Zaman Kavramı

1646 yılında doğmuş olan Alman filozofu Gottfried Wilhelm Leibniz, döneminin en önemli düşünürlerinden biridir. Hem kendi yoğun ilgisi ve merakı hem de babasının üniversitede hoca olmasının da etkisiyle küçük yaşlardan itibaren Leibniz kendini yetiştirmeye başlamıştır. Önemli hocalardan dersler almış onların da etkisinde kalarak hevesli ve öğrenmeye açık bir insan olmuştur.

Hayatı boyunca okuyan, araştıran ve yazan Leibniz, “okulda mantık araştırmaları yapmış, evde babasının kütüphanesinde, hem skolastik hem de yeni dönem (Descartes, Gassendi, Hobbes, vb.) metafiziklere ve teolojiye dair derinlikli incelemeler yapmıştır” (Çevikbaş, 2006: 22; Hızır, 2007: 186/4). Aldığı eğitimlerin neticesinde çok erken yaşlarda doktorasını bitiren Leibniz birçok eser yazmış fakat bu eserlerin çok az bir kısmı o hayattayken basılmıştır. Birçoğu ise kendisinden sonra basılma imkânı bulmuş ve çevrilmeye başlanmıştır. Kısacık bir ömre farklı alanlarda birçok eser sığdırmış olan Leibniz’in tesis etmeye çalıştıklarından bazıları “Hristiyan kiliselerinin birliğini tesis etme teşebbüsü; barbarlığa karşı bir milletler koalisyonu kurma hedefi; Descartes ile Aristoteles’i, matematikle metafiziği, mümkün veya genel ile reel veya kısmî/tikel olanı, fail nedenlerle gai/ereksel nedenleri tabiatla inayeti, felsefeyle dini bağdaştırma çabasıdır” (Leibniz, 2014: 35; Leibniz³, 1935: 19).

Leibniz’in ilgi alanları ve yazmış olduğu eserler genel hatlarıyla mantık, fizik ve metafiziktir. Sistemli ve kendine ait tutarlı bir felsefi jargon geliştiren Leibniz’in bu üç konudaki görüşleri birbirlerini tamamlar niteliktedir. Onun görüşlerini incelemek istediğimizde karşılaşacağımız şey geniş bir literatür olacaktır. Fakat bu literatürlerin çoğu onun dönemindeki kişilerle mektuplaşmalarından oluşmaktadır. Nitekim Leibniz’in fikirlerinin izdüşümlerini ancak parça parça kaleme aldığı ve henüz yayımlanmayan el yazmaları ve sayısı George MacDonald Ross’a göre 15.000’i

³ Leibniz’in Monadoloji kitabını çeviren ve ona giriş yazan Suut Kemal Yetkin’in yazısından aktarılmıştır.

bulan mektupları yolu ile takip etmek mümkündür (Çevikbaş, 2006: 63; Leibniz⁴, 1935: 3).

Leibniz bir çok kişiyle mektuplaşmıştır ve bu mektuplarda onun felsefî görüşlerine rastlanılır. Bu yazışmaların konumuzu ilgilendiren kısmı, Samuel Clarke ile olan mektuplaşmasıdır. Bir İngiliz filozofu ve ilahiyatçısı olan Clarke, Isaac Newton'un öğrencisi ve dostudur. Ve mektuplaşmalarda Newton'un görüşlerine paralel olarak onun savunuculuğunu üstlenmektedir. Leibniz, Newton'u eleştirmekte ve onun mutlak uzay ve zaman hakkındaki görüşlerine karşı çıkmaktadır. Bu nedenle de Clarke ile mektuplarında uzay ve zaman bahsi yer alır ve bu sayede düşünceleri hakkında fikir ediniriz. Leibniz'in uzay ve zaman göreceliği teorisini düzgünce anlamak için en başta Newton'un mutlaklık teorisini anlamak gerekir çünkü Leibniz doğrudan ona karşıt argümanlar geliştirmiştir (Ballard, 1960: 49).

Zamanın ve uzayın mutlaklığı fikrini öne süren Newton, Leibniz'in aksine maddeden ve insan zihninden bağımsız mutlak uzay ve zaman fikrini savunmaktadır. Ona göre "zaman ne olayların bir sonucudur ne de olaylardan veya doğadan etkilenir" (Turetzky, 1999: 2). Bu demektir ki, uzay maddeden önce, zaman da süreçlerden önce gelmekle onlardan ayrı ve onları önceleyen bağımsız bir varlığa sahiptirler. Mutlaklıktan kasıt ise, onların ilişkisel bir belirlenime sahip olmamalarıdır. "Newton için matematiksel zaman, gerçek zamandır, kavramsal bir yapı ya da maddeden ve hareketten soyutlanmış bir zaman değildir" (Turetzky, 1999: 2). Aslında o bu görüşüyle Leibniz'in zamanı zihne ait bir kategori olarak gördüğü anlayışa karşı çıkmaktadır. Bunun yanı sıra ona göre; "mutlak uzay herhangi bir dış -harici- şeye göre değişmez, her zaman aynı kalır, hareket etmez ve mutlak matematiksel zaman harici dış bir ilişkiye bağlı olmaksızın akıp gider" (Kahveci, 2003: 187-204). Bu anlayış zamanın herhangi bir olaydan ve ilişkiden bağımsız olarak akıp gitmesi ve uzay için söyleyecek olursak olduğu durumda kalması anlamına gelmektedir. Onlara atfedilen bağımsızlık ve mutlaklık bu kavramların sonsuz bir yapıya sahip olduklarını göstermektedir. "Newtoncu teoriye göre sonlu maddi bir evren farklı bir biçimde mutlak, sonsuz uzay içine yerleştirilebilir ve evren mutlak zamana göre olduğundan daha önce ya da daha sonra yaratılmış olabilirdi" (Çevikbaş, 2006: 259).

⁴ Leibniz'in Monadoloji kitabını çeviren ve ona giriş yazan Suut Kemal Yetkin'in yazısından aktarılmıştır.

Yani sonlu olan evren sonsuz ve mutlak olan uzay ve zamana göre hareket edebilmektedir. O halde Newton'a göre mutlak uzay ve zamanın yanı sıra mutlak hareket de mümkündür. Bu anlamda Newton mutlak uzay, zaman ve hareketi sonlu ve maddi olan görelî olandan farklı tutmaktadır (Ballard, 1960: 51).

Newton'un mutlak uzay ve zaman görüşüne kısaca yer verdikten sonra Leibniz'in eleştirilerine ve onun bu kavramlar hakkındaki fikirlerini incelemeye geçebiliriz. Denilebilir ki Leibniz mutlakçı anlayışın eksikliklerini görmüş ve yanlışlarını ortaya çıkarmıştır. Başlangıçta ona göre uzay ve zamanın mutlaklığı fikri Tanrı kavramıyla çelişkili durmaktadır. Bunun sebebi mutlaklığın ve sonsuzluğun yalnızca Tanrıya has olmasıdır ve bu biricik özelliktir başka varlıklara yüklenemez. Eğer Tanrı dışında ikinci bir varlığa mutlak olma vasfını yüklersek Tanrının mükemmelliği fikri ortadan kalkacak bu da Tanrı fikriyle çelişecektir. Bundan bahisle Leibniz, Clarke ile mektuplaşmalarında şu ifadelerle yer vermektedir:

“Bu beyler⁵, mekânın/uzayın gerçek bir mutlak varlık olduğu görüşünü sürdürürler. Fakat bu onları büyük zorlukların içine sürükler çünkü böyle bir varlığın, zorunlu olarak ebedi ve sonsuz olması gerektiği görülmektedir. Dolayısıyla, bazıları bu varlığın Tanrının kendisi veya sıfatlarından biri, onun enginliği olduğuna inanmışlardır. Fakat, mekân parçalardan oluştuğu için, Tanrıya ait olabilecek bir şey/nesne değildir”⁶ (Leibniz, 2000: 14/3).

Mutlaklık fikrinin ve Tanrı'nın yanında ezeli-ebedi böyle bir varlığın kabulü Leibniz'e göre sorundur. Çünkü bu anlayış Tanrıya eş ikinci bir varlığı kabul etmek manasına gelmektedir. Oysa ki uzay, zaman ve hareket gibi kavramların görelî olması onların ilişki oldukları ve gerçek olmadıkları mânâsına gelmektedir. “Bu da uzayın, hareketin ve zamanın Tanrı'nın fenomeni olduğu gerçeğinden oluşur. Yani sezgiler aracılığıyla Tanrı'nın bilgisinin nesnesi olduğunu görürüz” (Leibniz, 1989: 199). O halde Leibniz'e göre bu kavramların fenomenal, ideal ve görelî olduklarını çıkarsayabiliriz.

Bunun yanında mutlak uzay ve zaman görüşü Tanrı'nın uzayda yer kaplayan bir varlık ya da zaman içinde var olduğu sorununa yol açacaktır. Böyle bir kabule sahip olanlar Tanrı'yı uzay ve zamanın sebebi ya da yüklemi olarak görüp onu küçümsemektedirler. Oysa ki,

⁵ Bu beyler derken Leibniz'in atıfta bulunduğu Newton ve Newtoncu çevredir.

⁶ G. W. Leibniz and Samuel Clarke Correspondance: Leibniz's Third Letter, Being an Answer to Clarke's Second Reply, Ed, by Roger Ariew.

“Tanrı uzayda ya da zamanda değildir; ama onun varoluşu uzay ve zamanın nedenidir. Ve, sıradan insanın dili ile uyum içinde, Tanrı tüm uzaylarda ve tüm zamanlarda var olur dediğimiz zaman, bu sözler yalnızca onun *her-yerde-bulunan* ve *sonsuz* olduğu, eş deyişle, *sınırsız uzay* ve *zamanın* onun varoluşunun zorunlu *sonuçları* olduğu anlamına gelir; uzay ve zamanın ondan ayrı varlıklar olduğu ve onun onlarDA varolduğu anlamına değil” (Koyre, 1998: 204).

Görülüyor ki Leibniz uzay ve zamanın Tanrıyla olan ilişkisini uzay ve zamanı Tanrı’ya göre öncelemeden kurmaktadır. Çünkü nasıl ki bu kavramlara sonsuzluk atfetmek Tanrı fikriyle çelişecek aynı zaman da bu kavramları öncelemek de Tanrı’nın sonsuzluğuna ve mutlaklığına aykırı olacaktır.

Leibniz mektuplarında Newton’a karşı bu gibi eleştirilerde bulunmanın yanı sıra onun kendi görüşlerini de takip edebileceğimiz yazılar bırakmıştır bize. Clarke’a cevaben yazmış olduğu üçüncü mektubun dördüncü bölümünde zaman hakkındaki düşüncelerinin izini sürebiliriz. Bu bölümde daha önce de bir kaç kez tekrarlamış olduğunu vurgulayan Leibniz uzayı da zaman gibi tamamen görelî olarak gördüğünü ve zamanın ardışıklık ilişkisi olması gibi uzayın da birlikte var olmaya ait bir düzen olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre uzay imkân bakımından aynı anda var olan ve birlikte var olan şeylerin düşünüldüğü düzene işaret eder (Leibniz, 2000: 14/4). Nicholas Rescher’den aktaran Koç’un da kitabında ifade ettiği gibi bir başka deyişle, “Leibniz uzayı (ya da uzam) birlikte varoluşun düzeni, ya da düzenleri sonucu ortaya çıkan bağıntılar olarak görmektedir ve uzay uzayda bulundukları kabul edilen şeylerden bağımsız olmayıp, onlara göre bir mantıksal önceliği de yoktur” (Koç, 1984: 5). Her ne kadar uzay hakkında daha çok yazmış olduğu görülse de, Leibniz’in uzay ile ilgili bahislerinin zaman anlayışıyla paralellik arz ettiği söylenebilir.

O halde bu görüşlerini zamana uyarlarsak; nasıl ki uzay cisimlerin birlikte var olma ilişkisinin düzenini ifade eder ve eğer hiç bir cisim olmasaydı var olmayacağını söylersek, zaman da bir ilişki olarak art arda gelmenin düzenidir ve eğer düzenlenecek şeyler ya da olaylar olmasaydı o da var olmayacaktı (Koyre, 1998: 186). Görülüyor ki Leibniz’in zaman düşüncesi ilişkiseldir. Bu ilişkiel uzay ve zaman görüşü onu imkânâtı barındıran birlikte var olma ve art arda gelme düşüncesinden de hareketle soyut uzay ve soyut zaman düşüncesine götürecektir. Frederick Copleston’un da (1996a) ifade ettiği gibi denilebilir ki “zaman uzaydan ne

daha çok ne de daha az bir akıl varlığıdır, (eş deyişle, her ikisi de ideal ya da zihinsel bir şeydir). Aynı zamanda uzay ve zaman fenomenal düzleme ait iseler, yine de belli nesnel temelleri ve ilişkileri olup iyi temellendirilmiş fenomenlerdir” (s.45). “Böylece uzay ve zaman şeylerin kendilerinin bir yüklemi olmaktan ziyade şeyleri algılayış yolumuzdur” (Copleston, 1996a: 42). Bu ifadelerden çıkardığımıza göre, uzay ve zamanın ilişkisel olması onların zihinsel olduğunu göstermektedir ve bu yönüyle her ikisi de dış gerçekliğe sahip olmayıp düşünceye ait zihinsel bir soyutlamadır. “Fakat bunların yanı sıra zihnin yaptığı bu soyutlamanın temelini oluşturan ilişkiler olgusal şeylere dayanır” (ed. Ariew & Garber’dan alıntılanan Çevikbaş, 2006: 261).

Leibniz’in ilişkisel uzay ve zaman anlayışının farklı bir yönünden bahsedecek olursak, metafiziğinin ve mantığının temelini oluşturan yeterli neden ilkesine başvurarak iddia edilen bazı görüşlere karşı çıktığı görülür. Bu anlayış temel alındığında neden evrenin olduğu konumdan farklı veya şu zamanda değil de bu zamanda yaratılmış olduğu hakkında soru sormak mânâsız olacaktır. Çünkü uzay ya da zaman nesnelerin ve art arda gelmelerin arasındaki düzen ilişkisidir ve Leibniz’in bu görüşü boşluk kabul etmez ve bunu “Uzay her yerde doludur; gerçekten de...”⁷ (Koyre, 1998: 190) diye ifade eder. İlişkiselliğin bu soruyu saçmaya indirgemesinin sebebi ise, mutlak bir uzay görüşü kabul edildiğinde konumlar arasında boşluk olduğundan mutlak uzaya göre yer değiştirmenin gerçekleşmesidir, oysa ki uzayda doluluk kabul edildiğinde nesneler kendi aralarındaki ilişkiye göre yer değiştirecektir. O halde Newtoncu bir bakış açısıyla nesnelerin neden şu şekilde değil de bu şekilde konumlanmasının veyahut şu zamanda değil de bu zaman da yaratılmasının yeterli bir nedenine sahip olamayacaklardır. Boşluk kabul eden mutlak uzay anlayışı kaçınılmaz olarak onları bu soruya cevap aramaya itecektir. Böylesi bir düşünce ise mânâsızdır. Leibniz bu konuyla ilgili Clarke’la mektuplaşmalarında Newton’a atıfta bulunarak der ki o bana önemli bir ilkeyi bahsetti. “Hiçbir şey, şeylerin şu şekilden ziyade bu şekilde olmalarının yeterli nedeni olmaksızın gerçekleşmez. Fakat o bu ilkeyi sadece sözde kabul etti gerçekte

⁷ Leibniz-Clarke mektuplarının dördüncüsü olan Leibniz’in Clarke’a yazmış olduğu bölümden Aktaran Alexandre Koyre.

inkâr etti. Bu onun bu ilkeyi tam olarak anlayamadığını gösterir” (Leibniz, 1989: 324/2).

Yeterli neden ilkesinin yanı sıra Leibniz’in metafiziğinin temelini oluşturan bir diğer ilke ayırt edilemezlerin özdeşliğidir. Ve Leibniz Newton’u bu konuda da ilkeye uymadığı için eleştirir. Bu ilke birbirlerinden ayırt edilemez derecede aynı ya da benzer olan şeylerin aslında farklı oldukları ve doğada iki ya da daha fazla şeyin birbirlerine nitelik olarak yakın olsalar bile ayrılarının bulunamayacağı savına dayanır. Çünkü “Leibniz için dünyada birbiri ile özdeş iki nesne olamaz” (Koyre, 1998: 192). Fakat mutlak uzay ve zaman görüşünü benimseyenler uzayda özdeş noktaların ya da özdeş herhangi iki zamanın bulunacağını kabul ederler. Ancak “noktalar ve mutlak uzayın boş bölgeleri, açıkça niteliksel olarak her bakımdan benzer olacaklar, yani ayırt edilemeyeceklerdir; ama mutlak uzay teorisi, yine de onların sayısal olarak farklı olduklarını söyleyecektir” (Çevikbaş, 2006: 263) Frederick Copleston’un (1996a), Leibniz’in mektuplarından aktardığı ifadelerle yeniden söyleyecek olursak; ayırt edilemezlerse herhangi iki ya da daha fazla andan (moment) bahsedemeyiz. Böylece sonsuz sayıda andan oluşmuş olan mutlak zaman kavramı zihnin bir uydurmasıdır der Leibniz (s.48). Görülüyor ki Newton’un evreni mutlak olarak kavraması, Leibniz felsefesinin temelini oluşturan iki ilkeye zıt düşmektedir. Bunu onun mutlak uzay ve zaman görüşünü yadsımasının sebeplerinden bazıları olarak düşünebiliriz.

Şimdiye kadar Leibniz’in mutlak anlayışa üç bakımdan karşı çıktığını gördük bunlardan ilki mutlaklık, sonsuzluk fikrinin uzay ve zamana atfedilmesiyle Tanrı düşüncesiyle çelişmesine sebep olmasıydı, diğerleri ise metafiziğinin temeli sayılan yeterli neden ve ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkelerine dayanarak mutlaklık fikrine karşı çıkışıydı. Açıklamalarda Leibniz’in görüşlerine kısaca değinildiğinden dolayı bu onun fikirlerinin edinilmesinde ancak sınırlı bir bilgi sunar. Onun ilişkisel, görelî uzay ve zaman görüşü, yalnızca öznel bir anlayışa sahip olduğunu düşündürse de bunun böyle olmadığı açıklamalarının derinine inildiğinde görülmektedir. Bunun için Leibniz’in, her şeyi içine alan, basit, bölünemez ve sonlu varlığı oluşturan sonsuz küçük tözler olarak adlandırdığı monad kavramına bakmak gerekir. “Fenomenal düzeyin gerisindeki esas gerçeklik düzeyini temsil eden bu basit tözler ya da bağımsız güçlere, Leibniz gerçekliğin bölünemezleri olma anlamında monad adını

verir” (Cevizci, 2015: 498). Herhangi bir düalizmi kabul etmeyen Leibniz için monad kavramı, varlığı oluşturduğu gibi, ruh ve madde bir ikilik olarak değil de her ikisi de monad sayesinde açıklanabilen şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Suut Kemal Yetkin’in (1935), ifadeleriyle açıklayacak olursak Leibniz’e göre Descartes gibi “madde ve ruh diye iki cevher (töz) yoktur bir türlü cevher (töz) vardır, bu da (monad)dır” (s.7). Burada tözün birliği ile karşılaşırız ve buna göre yalnızca ruhumuz vardır maddi olanlar ise bir yanılsama veyahut görünüşler alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat iki ayrı töz kabul etmeyen Leibniz’in görüşünü, ruh ve madde birliğinin tesisi olarak yorumlamak hataya düşmeye sebep olacaktır. Çünkü o “başka bir mektup arkadaşına ruh ile beden (maddenin) birliği diye bir meselenin olmadığını, çünkü esas meselenin ruhların kendi aralarındaki ilişki olduğunu açıklayacaktır” (Deleuze, 2007a: 21). Onun için aslolan ruhun ilişkiler düzenidir. Zaten Leibniz bize “maddenin gerçekten varolmadığını, onun ‘varolmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymamak anlamında’ bir töz olmadığını gösterir” (Cevizci, 2015: 496). Ve tözler de herhangi bir uzaya sahip olmayan noktalardır. Fakat uzay ve zaman, ilişki olarak tanımlanmıştı o halde bu tözlerden olamazlar. “Mekân (uzay) cevher (töz) olmak bir yana bir varlık bile değildir. Tıpkı zaman gibi mekân da bir düzendir; zamanın birlikte olmayan varlıkların düzeni olması gibi mekân da birlikte varolanların düzenidir” (Leibniz⁸, 2011: 108). Daha önce de bahsedildiği gibi, uzay ve zaman ilişkisel ve iyi temellendirilmiş fenomenlerdi, yani tözlerin anlaşıldığı anlamda gerçek değillerdir.

“Zamanın cevher (töz) olmadığı açıktır, zira bir saat veya zamandan aldığımız bir başka kesit asla bütün olarak ve tüm parçalarıyla birlikte var olmaz. Zaman sadece münasebetlere (ilişkilere) dair bir ilkedir ibarettir; ardışık var oluşunu veya bu olmaksızın birlikte var olduğunu algıladığımız kadarıyla eşyadaki düzenin temelidir. Aynı şey mekân (uzay) için de geçerli olmalıdır. O da birlikte var olduklarını düşündüğümüz kadarıyla eşyanın düzenindeki münasebetin (ilişkilerin) temelidir. Bu temellerin her ikisi de ideal (fenomen) olmalarına karşın gerçeklerdir” (Leibniz⁹, 2011: 129).

Uzay ve zamanın monadlarla bağı ise, bir arada olmanın ve ardışıklığın düzeni olarak tanımlanan bu kavramların Copleston’un ifadesiyle *monadların karşılıklı olarak*

⁸ Devrim Çetinkasap’ın derlemiş ve çevirmiş olduğu *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar* kitabındaki Leibniz’in Remond’la olan yazışmalarından aktarılmıştır.

⁹ Devrim Çetinkasap’ın derlemiş ve çevirmiş olduğu *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar* kitabındaki Leibniz’in Sophie’yle olan mektuplaşmalarından aktarılmıştır. Sophie, Bohemya kraliçesi olan Elizabeth Stuart’ın kızıdır. Ve Leibniz kraliçe ve kızının felsefe meraklarına kayıtsız kalmamış onlarla mektuplaşmıştır.

birleştirici algılarına bağlı olmasıdır. Fakat işte tam da böyle bir ifade yalnızca öznel bir tutuma yol açtığından Leibniz bu durumun eksikliğini görmüştür. “Çünkü değişik monadların değişik bakış açıları nesnel görelî konumları ön gerektirir. Ve bu durumda uzay salt öznel olamaz” (Copleston, 1996a: 48). Katı öznel bir anlayışın kırılmasının altında bu fenomenlerin nesnel bir takım gerçek temellere dayanması yatar. Zaten Leibniz’in mutlak uzay ve zaman görüşünü reddeden söylemlerine bakıldığında, onun katı öznel bir tutumu savunduğu ya da benimsediği kanaatine sahip olunamaz. Çünkü kendisi böyle bir iddia da bulunmamıştır. Aksine nesnelerin birbirlerine göre konumlarını ölçen herhangi bir uzunluk biriminin, yalnızca kafamızda veyahut hayalimizde olmadığı hakkında, John Locke’un görüşlerine, karşı bir tutum sergilemiştir (Leibniz, 1996: 129). Nesnel gerçek bir temele sahip olan bu gibi ideal kavramları düşündüğümüzde, zihnimizde tek başlarına bir anlam ifade etmezler. Deleuze’un de (2007a), ifade ettiği gibi böyle kavramlar düzen ilişkisi olarak son tahlilde varolan şeylerle açıklanacaktır. O halde “mekânsal (uzay) düzlem sebebini mekânı dolduran, işgal eden şeylerin düzleminde bulmalıdır” (s.145). Bu demektir ki Leibniz’e göre ideal kavramları bulundukları konum düzeni veya art arda gelme ilişkileri içerisinde ele alıp, nesnel ve fiziki bir temelde ölçümlerini yaptığımızda, kavramlar zihnimizde salt öznel olmaktan çıkar ve bu şekilde karşılıklarını dış dünyada bulurlar.

“Kant hiç kuşkusuz Leibniz’in uzay ve zaman kuramının öznelci yanından oldukça etkilendi. Giderek Kant’ın bile arada bir edimsel uzaysal ilişkiler için kendisi bilinmeyen nesnel bir zeminin olması gerektiğini kabul ettiği doğrudur; ama onun genel uzay ve zaman kuramı daha öznelci, ve bu yüzden büyük bir olasılıkla Leibniz’inkinden daha paradoksal ve daha az kabul edilebilir olmasına karşın, daha tutarlıydı. Dahası, gerçi uzay Kant için öznel olmuş olsa da, Leibniz’in ilişkiler dizgesi olmaktan çok Newton’un saltık boş uzayını andırıyordu” (Copleston, 1996a: 48-49).

Leibniz’in uzay ve zaman tasavvurlarından özellikle zaman hakkındakilere yer verdikten sonra ondan etkilenen ve onun izlerini taşıyan fakat bu kavramlara farklı bir metafizik anlayış getiren diğer filozofun, Immanuel Kant’ın zaman bahsine geçmek yerinde olacaktır.

1.2. Kant'da Zaman Kavramı

Felsefe tarihinde Kant'a kadar olan süreçte dönemine damgasını vuran bir çok filozof zaman mefhumuna merak duymuş ve ele almıştır. Her dönem birçok düşünür kendi felsefi anlayışlarından hareketle zaman bahsini yorumlama işine girişmiş, fakat böyle bir soyut kavramın açıklanması veyahut anlaşılması beraberinde zorlukları getirmiştir. Öyle ki hem birbirlerinin anlayışlarından etkilenmişler hem de daha sonra farklı yorumlar farklı anlayışlar içeren yeni düşünce silsilesi geliştirmişlerdir. Buna rağmen bu konu muğlak ve müphem olarak kalmıştır.

Kant ise burada devreye girmektedir ve bu muğlaklığa gölge düşürecektir. Anlaşılması zor olan zaman konusunu daha da zorlaştırmış gözükse de aslında, yeni ve kendine özgü kavramlarla ortaya koyarak ona ışık tutacaktır. Bununla birlikte, "felsefeye getireceği yaratı ve yeniliklerin toplamı, belli bir zaman probleminin ve tümüyle yeni bir zaman kavrayışının etrafında döner - öyle bir kavrayış ki, Kant onu işlemeye başladığında, böyle bir kavrayış bundan böyle bütün olup bitecekler için kesin belirleyici olacak"tır (Deleuze, 2007b: 15). Bundan kasıt, zamana ilişkin felsefi reformun Kantla birlikte gerçekleşmiş olmasıdır. Kendisinden sonra gelen ilim adamlarını görüşleriyle, keşifleriyle etkileyecek ve felsefi anlamda yeni bir dönemin temellerinin atılmasına vesile olacaktır. Fakat ondan evvel, tarihin seyrinde önemli katkıları olan Kant'ın, bu düşünceleri oluşuncaya dek nasıl bir yoldan geçtiği ve nasıl bir yolu izlediği incelenecektir.

Zaman hakkındaki son ve asıl görüşlerini ortaya koymuş olduğu eleştiri felsefesi neşvünemâ buluncaya kadar Kant'ın, döneminin önemli problemlerinden olan ve özellikle Leibniz-Newton arasında geçen uzay-zaman bahsindeki tartışmalardan etkilenmiş olduğu görülür. Bu dönemde filozof Newton fiziğiyle ilgilenir ve Leibniz felsefesine bağlıdır (Timuçin, 2005: 329). Bundan hareketle Leibniz'in zaman hakkındaki fikirlerini kendine özgü bir bakış açısıyla ele alıp geliştirmiş ve hatta kendinden önce gelenlerin görüşlerini de bu manada aşmıştır. Ayrıca eleştiri felsefesi adını verdiğimiz dönemde, bilgi felsefesini oluşturur ve metafizik problemleri tahlil ederken temel aldığı kıtas, uzay-zaman bahislerine getirdiği çözümlemeler olmuştur. Bu nedenle Kant'ı ve Kant felsefesini anlamaya çalışmanın temelinde, onun bu problemlere dair fikirlerini bilmek mühimdir.

Değinmemiz gereken bir husus var ki o da Kant'ta zaman mefhumunu incelerken aynı zamanda onun uzay hakkındaki görüşlerine de yer vermenin gerekliliğidir. Çünkü her ikisi de paralellik sergilemektedir. Kimi yerlerde uzay bahsindeki anlatımları zaman için de geçerlidir. Nitekim "Leibniz ve Newton'dan beri zaman sorunu mekân sorunuyla birlikte ele alınmaktaydı. Zaman da, mekân gibi, mutlak ve sonsuz bir ilkedir; değişikliklerin kavranmasının ve bütün algıların önkoşuludur" (Heimsoeth, 2007: 59).

Kant ilk eleştirisi olan Kritik der Reinen Vernunft (Saf Aklın Eleştirisi)'ni¹⁰ yazdığı döneme kadar zamanı, Leibniz'in ve Newton'un etkisiyle tanzim ve tesis etmiştir. Kant'ın Leibniz'den etkilenmiş olduğu nokta, zamanı ilişkisellik üzerine kurmuş olmasıdır. Kant da uzayın-zamanın varlığı ve düzenin sağlanması için ilişkiyi şart koşar. Heinz Heimsoeth'in (2007), sözleriyle bu anlayışı ifade edecek olursak "Leibniz'e ve kendisinin başlangıçtaki anlayışına göre, mekân cevherler arasındaki bir bağdan başka bir şey değildir" (s. 58). Fakat ondaki bu bağ ya da ilişkisellik anlayışı Leibniz'de olduğu gibi pasif ve yalnızca ilişkilerin kurulması anlamında fenomenal, ideal bir şey değildir. Bu, varlığı oluşturan canlıların birbirlerini karşılıklı etkiledikleri, harekete geçirdikleri ilişkisellikten doğan, bu süreçte aktif bir rol oynadıkları reel bir anlayıştır. Ancak iki varlık ilişki içine girdiğinde ve etkileşim olduğunda bir ilişkiden bahsedilebilir. Uzay ve zaman da temelinin bu ilişkisellikten alır. Bunun üzerine konuşlanır. Karşılıklı birbirlerini harekete geçirmeyen birbirlerine nüfuz etmeyen bir biçim kabul edildiğinde ise uzay-zamanın varlığından bahsedilemeyeceğini söyler Kant ve Leibnizden bu yönüyle ayrılır.

Diğer bir ayrıldıkları yöne gelecek olursak, uzay ve zamanın ilişkilerden önce mi sonra mı oldukları sorusudur. Leibniz'in felsefesinden ve monad bahsinden hareketle bu soruya her şeyden önce ilişkiselliği ya da nedenselliği koyduğunu söyleyerek cevap verebiliriz. Herhangi bir öncenin ardından sonranın gelebilmesi için Leibniz nedenselliği şart koşar. Bir olay kendisinden sonraki olayın nedenidir yani olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi vardır. Bu nedensellik ve ilişkisellik zemininde uzay ve zaman vardır. Bu manada Leibniz'in a posteriori bir uzay-zaman görüşünü

¹⁰ Immanuel Kant, Kritik der Reinen Vernunft. Türkçe'de: Immanuel Kant. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

benimsemiş olduğunu, Kant'ın ise a priori ilişkisel bir uzay-zaman görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. Çünkü Kant ilişkisel bağlamında bile olsa öncelediği şey uzay ve zamandır. Her türlü deneyden önce gelen zihnimizde bulunan ve onlar sayesinde bilgi edimini sağlayabildiğimiz saf a priori görüdürler (*Anschauung*). Zaten Kant'ın da Saf Aklın Eleştirisinde araştırıp incelemiş olduğu konu, a priori bilginin yani saf akıl bilgisinin imkânı meselesidir. Uzay ve zamanı araştırmasının konusu yapan şey ise onların saf aklın görüleri olmasıdır. Bu bahse ileride geri dönülecektir.

Kant daha sonraları Leibniz çizgisinden de kaymış ve ilişkisel bağlamda baktığı zaman görüşü yerine Newton vari bir bakış açısıyla mutlaklık fikrini de temele alan bir uzay-zaman görüşü geliştirmiştir. Onun 1755'te, eleştiri öncesi dönemde yazmış olduğu *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı)¹¹ eserinde de Newton'un mutlaklık fikrini benimsediği açıkça görülmektedir. Çünkü ona göre, mutlak bir zaman anlayışı temeline kurulmuş olayların da farklı süreçlerinden bahsedebiliriz. Bu farklılıkları barındıran bir zaman incelemesine ihtiyaç vardır, bu da ilişkisellekle sağlanamaz, mutlaklık fikri zemininde sağlanır. Zamanın olaylardan bağımsız nesnel ve genel bir gerçekliği vardır. Zihne ait bir kategori ya da kavram olmayıp, herhangi bir dışsal olaya da bağlı değildir. Fakat bu türden bir mutlaklık fikrinin bazı sorunları da beraberinde getireceğini gören Kant, Eleştiri döneminde bu görüşü de kısmen terk edecek ve özneye, onun zihnine bağlı bir zaman görüşünü benimseyecektir.

1770 yılında yazmış olduğu doktora tezinde Kant'ın, zaman felsefesiyle ilgili ilk sistematik çalışması yer alır (Topakkaya, 2013: 180). Kant bu teziyle birlikte, ilişkisel ve mutlaklık bağlamında oluşturduğu a priori uzay-zaman görüşü ve etkilendiği kişiler tarafından alıp dönüştürdüğü bilgileri de kapsayan, asıl düşüncelerinin bu dönemden sonra oluştuğuna inanılan eleştiri felsefesine hazırlık yapıyor gibidir. Bu hazırlık süreci, düşüncelerini toparlaması ve onları sistemli bir hale getirmesi tezini yazdığı dönemden ilk eleştirisini yazdığı (Saf Aklın Eleştirisi) döneme kadar devam eder. Çünkü eski düşüncelerine nazaran daha kapsamlı ve epistemolojik temelli bir uzay-zaman görüşü oluşturur ve bunun üzerine de

¹¹ Immanuel Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Türkçe'de: Immanuel Kant, (2007). *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, (S. Selvi, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

felsefesini inşa etme sürecini gerçekleştirir. Dolayısıyla düşüncelerinin evrimleşmesi, tezini yazdığı dönem itibarıyla gerçekleşir. Evrimleşen bu uzay ve zaman görüşü, onun felsefesini, özellikle de bilgi felsefesini oluşturmalarının temelinde yatacaktır.

Kant'ın yeni bir pencere açtığı, yeni bir bakış açısı kazandırdığı zaman problemi hakkında sistemli ve tutarlı yazılardan oluşan eleştiri dönemine geliyoruz. 1781 yılında yazmış olduğu ilk eleştiri, Saf Aklın Eleştirisidir. Bu kitabın amacı bilginin imkânını sorgulamak, metafizik bilginin imkânına cevaplar aramak ve aklın sınırlarını belirlemek, dolayısıyla akıl yetisinin nelere muktedir olduğunu, neleri bilip neleri bilemeyeceğini ortaya koymaktır. Atayman'ın sözleriyle bu kitabın içeriğini ve felsefe açısından yeniliğini ifade edecek olursak: Rasyonalistler akıl bilgisinde salt öğeler bulunduğunu öne sürerler. Fakat Kant bu çalışmasında duyu bilgisi ya da verileri içinde de, deneyimden önce gelen salt öğeler bulunduğunu ileri sürer. Duyu bilgisinin salt öğeleri ise uzay-zaman formudur ve bunlar olmasa, duyu verilerinin bilgiye dönüşmesi imkânsızdır. Bu anlayış ise, felsefe tarihi için yenidir (Atayman, 2005: 90). Dolayısıyla Kant'ın bilginin temelinde gördüğü ve cevapların orada aranması gerektiğini düşündüğü konu, uzay ve zamandır. Kitabın Transandantal Estetik (Aşkınsal Estetik) adını verdiği bölümünde de, işe bu kavramların metafiziksel açıklamalarını ve yorumlamalarını yaparak girişir.

Kant iki tür bilgi alanı sunar bize. Birincisi fenomen¹² alan, ikinci ise numen¹³ alan. Numen alanı kendinde şey'dir, reel olan ve bilinemez olan alandır. Başka bir tabirle ise, aşkın, deneye konu olmayan, onun sınırlarını aşan ve onun ötesinde olandır. Bu alan bilinemez olduğu için ve Kant'ın eleştirisinde yer alan konuların fenomenler olması bakımından, numen alan burada inceleme dışında kalacaktır. Onun araştırdığı, fenomenler dünyası (belirişle ortaya çıkan dünya, görünüşler alanı)'dır. Fenomenal alanın bilgisini bize sağlaması bakımından uzay ve zaman önemli ve olmazsa

¹² "Kant'ta fenomenin, görünüş değil, fakat görünme (ortaya çıkma) anlamına geldiğini görebiliriz. Fenomen mekân ve zaman içinde görünür: mekân ve zaman, bizim için bütün mümkün görünüşe çıkmanın biçimleridir, görümümüzün veya duyarlığımızın salt biçimleridir. Böyle olmakla, yine de onlar sunumdurlar, fakat bu defa a priori sunumlardır. Bize kendisini sunan şey, sadece mekân ve zamanın salt a priori çeşitliliğidir. Salt görü (mekân ve zaman), duyarlığın a priori olarak sunduğu biricik şeydir" (Deleuze, 1995: 44).

¹³ Numen: Genel olarak, aklın, tüm fenomenlerin nedeni, temeli, dayanağı olarak varoluşunu öngördüğü, gerçek fakat kendi içinde bilinemez olan töz, fenomenin kendisinin tezahürü, ifadesi olduğu gerçeklik. Düşüncenin dışında kalan, hiç bir bilgi türüne konu olamayan, ne duyusal ne de entelektüel sezgi tarafından bilinebilen, duyularla kavrandığı takdirde, numen olmaktan çıkarak, fenomen haline gelecek olan temel, töz (Cevizci, 1999: 635).

olmazdır. Çünkü görünüşler dünyası onların aracılığıyla görülebildiğimiz uzay ve zamana tâbidir. Onlar sayesinde algıladığımız şeyleri ne ise o olduğu haliyle, kendinde halleri ile değil de, sadece bize verili olan görünüşleriyle bilebiliriz. Reel olanın değil, ideal olanın bilgisidir görünüşler alanı. Kant da bu alanı bilebileceğimizi, algılayabileceğimizi ve bunun da deney dünyasının bize sunduklarıyla onu aşmadan, onun sınırları içinde kalınarak yapılabileceği kanaatindedir. Bu da Kant'ın Transandantal adını vermiş olduğu yöntemle mümkündür. Bu yöntem onun felsefesinin özünü oluşturur. Onun için, “transsendental sözcüğü, tüm deneyin ötesine giden bir şey değil, deneyden önce (a priori) olan ama tek işlevi deneyi olanaklı kılmak olan bir şey anlamına gelir” (Kant, 2000: 129). Hem zihnimizde yer alan, hiç bir şey karışmamış saf bilgilerle (a priori) hem de deneyle edindiklerimizi sentezlemenin tam olarak ifadesidir. O bu kavrayış ve kavramla deneyden önce ve a priori imkâna sahip olsa dahi, gerçekliği deneyle onaylanabilen doğa bilgisine ulaşmayı amaçlamaktadır (Kant, 2000: 46). Aynı zamanda, iki farklı alanın (Rasyonalizm-Emprizm) uzlaştırılması anlamına gelen bu kavramın kazandırılması, felsefe bakımından bir yeniliktir. Bilginin eleştirisini, bilgi üzerine sorgulamasını da bu anlayış üzerine inşa edecektir, Kant.

Hem Saf Aklın Eleştirisi adlı eserinde hem de bu eserin özeti ve açıklaması mahiyetinde yazmış olduğu Prolegomena adlı eserinde onun önemle üzerinde durduğu bir ifade vardır: Bütün bilgilerimiz deneyimle başlar, fakat bu, tüm bilgilerimizin deneyimden doğduğu anlamına gelmez (Kant, 1993: 38). Bunun anlamı, Kant'ın deney bilgisini zamansal olarak öncesidir ve her ne kadar deneyle bilgi edinsek de zihnimizde onları mümkün kılan, düzene sokan a priori türden yargıların, zihin formlarının olmasıdır. Nitekim onun amacı, zorunlu, deneyimden bağımsız ve içinde hiçbir duyum verisi barındırmayan, başka bir deyişle a priori bilginin varlığını sorgulamaktır. Bu bilginin karşısında, a posteriori olan deneyle elde edilmiş, duyumsal algılardan oluşan empirik bilgiler yer alır ki Kant bu bilgi türüyle ilgilenmeyecektir. Çünkü, bilginin oluşmasını sağlayan asıl şey uzay ve zamanın bize görüldüğü nesneler değil de, uzay ve zamanın kendisinin bilgisidir. Nitekim “uzay-zamanda görünenleri biliyorsak bilgi sentetik a posteriori, uzay-zamanı biliyorsak sentetik a prioridir. Dolayısıyla, uzay ve zamanın kategori değil de

hissetmenin formları olmalarıdır sentetik a priori bilgiyi mümkün kılan” (Deleuze, 2007b: 10).

Zorunlu, genel-geçer a priori yargıları, bilgimizi genişleten, arttıran, ilişkiler kurmamızı sağlayan, kavramlar arasında sentez yaparak bilgimizi çoğaltan, içerisinde deneyim parçaları taşıyan sentetik yargılarla birleştiren Kant’ın amacı, “sentetik a priori” türden yargılar kurmaktır. Sentetik yargılar a posteriori sanılsa da içinde a priori türden yargılar vardır ve kesin bilginin imkânından ancak sentetik a priori yargılar sayesinde bahsedilebilir. Deneye dayanmamakla birlikte bize yeni bilgiler getirecek böyle bir yargı, sağlıklı ve verimli bilginin özünü oluşturacaktır (Timuçin, 2005: 331). Bu bilgi türünü araştıran Kant, bunu yapmaya Transandantal Estetik adlı bölümle başlar. Transandantal’ın anlamına yukarıda değindikten sonra, Estetik kavramının ne ifade ettiğine bakmalıyız. Kavram burada, gündelik hayatta alışlageldiği şekilde değil de, kelimenin ilk anlamını, Grekçe “duyumlama, duyularla kavrama”yı ifade etmektedir (Heimsoeth, 2007: 78). Dolayısıyla Transandantal Estetik’te amaçladığı şey duyusal bilginizin a priori formlarını ortaya çıkarmaktır. Bir nevi sentetik a priori yargı türünün imkânını göstermeye çalışır.

Bilgilerimizi iki kaynaktan ediniriz; duyular (duyarlık, alıcılık, algılama, sezgi) ve anlama yetisi (anlık, zihin, düşünme, kavram). İşte Transandantal Estetik adlı bölümde bilgimize ham maddeyi sağlayan duyusal bilgi ve duyular dünyasıyla ilgilenir Kant. Çünkü ilk olarak zihnimize tasarımlar (izlenimler) verilir, nesneyi alırız ve onu hiç bir işleme tâbi tutmadan algılarız, bu da duyumlama yetimiz sayesinde olur. Nitekim uzay ve zaman, duyusal bilginizin a priori formları olarak karşınıza çıkar. Bu ifade “her türlü algnın, duyulara dayanan bilginin genel ve zorunlu formları” olduğu anlamına gelmektedir (Heimsoeth, 2007: 78). Zorunlu a priori görü formları olan uzay-zaman sayesinde nesneyi dolaysız bir şekilde algılar ve görür veya görüyoruz. Fakat bilgi oluşumu için yalnızca bu yeterli değildir. Çünkü duyum pasiftir ve tasarımları almak bizde bilgiyi oluşturmaz, tasarımlarla nesnenin buluşturulması, kavramlar arasında bağlantılar kurulması gerekir. Dolayısıyla anlama yetimiz burada devreye girer. Kategoriler sayesinde, edindiğimiz tasarımlar nesnelerle ilişki içine girer, sentezleme gerçekleşir ve bunun sonucunda da bilgi meydana gelir. Bilgi oluşumu için birbirini gerektiren bu ikili yapıyı Kant, meşhur sözü olan “Algı olmaksızın kavramlar boş, kavramsız algılar ise kördür” sözüyle

ifade eder (Kant, 1993: 66). Bununla anlatmak istediği şey şudur: “İçerikleri olmayan, yani içleri görü ile (duyusal öge ile) dolmamış olan kavramlar, içleri boş birer kabuk gibidirler. Kavramsız görüler ile de bir şey kavranamaz, çünkü bu duyu öğeleri yalnız başlarına şekilsiz bir yığındırlar” (Gökberk, 2005: 354). Demek oluyor ki, bilginin imkânı için, tek başına ne algının ne de kavramın bir anlamı vardır, bu yüzden ikisi de birbirini şart koşar denilebilir.

Kant’ın Salt Aklın Eleştirisi’nin “Transandantal Mantık” adlı bölümünde bilginizin ikinci kaynağı olan anlama yetisini, “Transandantal Estetik” adlı bölümde ise birinci kaynak olan duyusal yetisini incelemiştir. Bizi de konumuz itibarıyla ilgilendiren kısım bilgileri alma yetimiz olan ‘duyular’dır. Kant’ın bilgi anlayışına göre, gerçeklik alanını duyularımızla algılarız, ama duyu organlarımız kendinde şey (numen), bilinemez olarak kabul edilen alanı olduğu gibi tamı tamına bize sunamaz; öncelikle algılayarak kavradığımız her şey duyularımız tarafından işlenmekte ve her türlü deneyimimizi şekillendiren şey, duyularımızın yarattığı algılama ortamının saf görü/sezgi biçimleri olan uzay ve zaman formudur (Kutlusoy, 2006: 56). Duyularımızın içinden duyusal içeriği ve anlama yetisinin verilerini kaldırdığımızda, onu tüm verilerinden soyutladığımızda elimizde yalnızca dış duyu formu olan uzay ile, iç duyu formu olan zaman kalacaktır. Her ne kadar böyle tasnif edilse de zaman, dış duyu formunu da kapsar. Çünkü uzayda olan gerçekleşen tüm şeyler zorunlu olarak, zaman içinde gerçekleşir. Dolayısıyla “Uzaydaki ve zamanın bilincine ancak zamandaki ve zamanın bilinci aracılığıyla varılabilir” (Kovanlıkaya, 2006: 81-82). Böylelikle zaman yalnızca iç değil, tüm duyu formlarının a priori biçimsel koşuludur. O halde “tüm tasarımlar (Vorstellungen) içsel durumumuza aittirler. Dolayısıyla tüm tasarımlar duyu ya da görü olarak zamanın biçimsel koşulu altındadırlar” (Abat, 2012: 53).

Uzay ve zamanın biçimsel koşul olması, her türlü duyudan önce geliyor olması, zihnin bir kavramı ya da kategorisi olduğu anlamına gelmez. “Anlıkta, bilindiği üzere, doğuştan getirilmiş içi boş bilgi kalıpları olan kategoriler bulunur. Kant bu kategorileri Aristoteles’ten farklı olarak, tıpkı zaman ve mekan gibi, varlık boyutunda düşünmez. Aristoteles’te ontolojik nitelikte olan bu kategorileri o anlığa yerleştirir” (Urhan, 2006: 163). O halde Kant’a gelinceye kadar uzay ve zamana kategoriler bağlamında yer verilmiştir. Bunu Aristoteles’in kategoriler

sınıflandırmasında açıkça görülür. Fakat, Kant Aristoteles'in yapmış olduğu gibi bu iki formu kategorileri arasına katmaz. Onları kategori, genel bir kavram ya da ontolojik bir varlık olarak görmekten ziyade, birer özellik gibi anlama yetimizin formları olarak görür. Dolayısıyla "zihnin a priori kalıplarıdır. Kategoriler de ancak zaman ve mekân kalıplarına göre, bunların süzgecinden geçtikten sonra varlıkla ilişkilendirilebilir" (Topakkaya, 2013: 180).

Söylenenler hem uzay hem zaman içinde geçerli olduğuna göre, konu itibarıyla zaman için bu kavramların ne anlam ifade ettiğine bakılabilir. Zamanın a priori bir form olması, onun zihinde her türlü duyumdan önce var olduğu, bu önceliği sayesinde algılamamanın ön şartı olduğu anlamına gelir. Kendisi hiç bir şeye bağlı olmayıp aksine diğer tüm şeyler ona bağlıdır ve bu tasarımların oluşması için zorunlu bir bilgi kaynağı olduğunu gösterir. Bir tasarımın içinden duyuma dair verileri çıkardığımızda, ondaki kategorik tüm özellikleri çıkarttığımızda elimizde yalnızca zaman (ve uzay) formu kalır. Dolayısıyla zaman, algılamak için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı olmaması, duyuma dayanmaması ve içinde deneyden hiç bir veri barındırmaması anlamında *salt a priori* formdur. Böyle bir form olmakla kanıtlar ki, sırf duyusallığımızın tüm deneysel görüden, gerçek nesnelerin algılanmasından önce gelmek zorunda olan biçimdir ve nesneler de a priori olarak kuşkusuz ancak bize göründükleri gibi bilinebilirler (Kant, 2000: ss. 32-33).

Bu formu bilmek, öğrenmek, tanımak için dışarıya bakmamıza gerek yoktur çünkü zaten zihnimizde hazır ve verili bir haldedir. Bu şunu gösterir, genel ve zorunlu olmasının yanı sıra öznenin bağımsız değildir. Çünkü zaman nesnel olarak bizim dışımızda bulunan bir şey olmayıp, aksine öznenin zihninde, ve onun algılama yetisinin bir formu olarak karşımıza çıkar. Kant'ın sözleriyle bu öznel ifade edilecek olursa; "Bir şarabın tadı şarabın nesnel belirlenimlerine ait değildir, üstelik bir nesne görüngü olarak düşünülse bile; tersine onu tadan öznedeki duyunun tikel yapısına aittir" (Kant, 1993: 55). Dolayısıyla zaman (ve uzay) için de bu geçerli olup nesneye değil öznenin zihni durumuna bağlıdır.

Transandantal Estetik bölümünde Kant zaman araştırmasına 5 argüman sunarak başlar. Bu konuyla ilgili argümanlar onun zamanı nasıl ele aldığı hakkında bize fikirler verecektir. Buna göre, ilk argümanı şu şekildedir:

1. Bu ilk argümanda anlama yetimiz ve duyularımız arasında bir ayırım yapan Kant'a göre zaman, herhangi bir duyumdan deneyimden elde edilemez. Aksine zaman bu deneyim nesnelerini, tasarımlarımızı algılamamızın bir şartıdır. Onları görmek ve algılamak zaman sayesinde mümkündür, zamanı onlarla değil. Çünkü zaman her türlü deneyimden önce a priori verili bir şekilde bulunur. Eğer ki a priori verili bir form olmasaydı eş zamanlılık ve ardı ardına gelmeyi zihnimizde tasarlayamazdık. Bunları tasavvur ettiğimiz için zaman fikri oluşuyor diyemeyiz. Biz zaman sayesinde eşzamanlılığı ve art ardılığı duyumsar ve tasavvur edebiliriz. Dolayısıyla zaman etkilenmez fakat diğer şeylere etki eder, yani bir takım kavramları ya da tasarımları algılamamızın temel ve zorunlu bir şartıdır.

2. Zaman her türlü görümüzün temelinde yatan zorunlu bir tasarımdır. Fenomenleri görmemizi sağlayan bir görüdür ve onun sayesinde fenomenlere sahip oluruz. Zamanın kendisi kavranamaz, tanımlanamaz fakat görü olan bu form öznenin nesneye yönelişinde onun gözlükleri gibidir. Özne bu aracı kullanmadan, nesneye onların içinden bakmadan duyu dünyasını bilgiye dönüştüremez (Atayman, 2005: 91). Gözlük çıkarıldığında hiç bir şey görülemez. Yani zaman görüsü ortadan kalktığında fenomenler dahil hiçbir şey kalmaz. Bu şu anlama gelir, zaman fenomenlerden ayrıldığında salt olarak zaman düşünülebilir, çünkü onu düşünmek için fenomenlere ihtiyaç yoktur. O halde zaman formu hiç bir şekilde ortadan kalkmazken, zaman sayesinde edinilenler, fenomenler dünyası zaman olmadan tasavvur edilemez. Dolayısıyla zihnin zorunlu a priori formudur ki onsuz ne bir tasavvur ne bir düşünce ne de bilgi mümkün değildir. O herhangi bir şeyden üretilmiş, türetilmiş bir form da değildir. Bir diğer deyişle, var olması kabulü için başka şeylere ihtiyaç duymaz. Akısal bir yapıda da değildir çünkü algısalıdır. Algıladığı tüm şeylerden daha önce gelir ve onların da algılanmasının zorunlu bir şartıdır.

3. Bu argüman birinci argümanda da değinilen zamanın boyutu hakkındadır. Zaman tek boyuta sahiptir. Eş zamanlılık gibi her şeyin bir ve aynı zamanda olması zaman için geçerli değildir. Çünkü bu iki boyutu gerektiren bir varsayımdır. Dolayısıyla eşzamanlılık zamanda olmaz. Ancak art arda gelen zamandan bahsedebiliriz. Biri ötekini takip eden bir süreklilik, bir akış (geçmiş şimdi ve gelecek gibi) ve ardı ardına gelme durumudur zaman. Uzay içinse tam tersidir. Ardışık bir şekilde

gelemez ama zamanda eşzamanlı bir şekilde bulunabilir. Yani uzay zamanın aksine eşzamanlı olabilir. Çünkü herhangi bir yerin aynı anda bulunduğunu uzayda tasavvur edebiliyorken zamanda edemeyiz. Zaman bir bütün tek ve parçaları yoktur. Bir akış ve süreklilik olduğunu söylemiştik, onu anlamak adına bu akışı bölümlendirmek ya da parçalara ayırmak zamanın parçalı olduğu veyahut farklı zamanlar olduğu anlamına gelmez. Gelseydi eğer bu eşzamanlılık fikrini doğururdu. Fakat bu parçalı gözüken ilişki aslında zamanın ardı ardına gelmesinin kavradığımız kadarıyla bize gözüktüğü biçimdir. Çokluk ya da parçalar halinde gördüğümüz bu farklı zamanlar aslında o tek olan zaman formunun sayesinde mümkündür. Kendileri de zamandır ve kendileri de zamandır. Hepsi birlikte zamanın akışında yer alır, zamandan ayrı bir gerçeklikleri yoktur. Bu “değişik zamanlar yalnızca aynı zamanın bölümleridirler” (Kant, 1993: 56).

4. Zaman bir kavram, kategori, genel bir düşünce veya mantıksal yollarla çıkarım yapılan bir önerme değildir. “Zaman ve mekân kavramları –ki biz onları zihnimizde zaman ve mekân algımızdan sonra kurabilmekteyiz- tamamen benzersiz, yani esasında kavramsal olmayan bir şeyden elde edilen kavramlardır” (aktaran Topakkaya, 2013, s.186). Benzersiz olan bu yapı sentetik a priori içsel görü formudur. Yani kavramlar gibi anlama yetisine dayalı değil, algısalıdır. Bu ifade onun, herhangi bir akıl yürütmeyle ulaşılabilecek bir kavram, çıkarımlar yapılarak ulaşılabilecek bir genel düşünce olmadığını gösterir. Farklı zamanların eşzamanlı olamayacağı ifadesi de bir önermeden çıkabilecek ya da akıl yürütmesiyle ulaşılabilecek bir sonuç değildir, yani sentetiktir ve o dolaysız bir şekilde kavranır (Kant, 1993: 56). Herhangi bir akıl yürütmeyle açığa çıkan bir şey olsaydı eğer algısal olmazdı ve daha sonradan yani deneyimle keşfedilebilirdi. Bu ise sadece, bütün bilginizin temelini sarsan ve hatta yok eden bir söylem olurdu. Oysa ki zaman zihninizde hiç bir müdahaleye ihtiyaç duymadan hiç bir işleme tabi olmadan hazır ve verili bir halde bulunur. Çünkü o algıda dolaysız bir şekilde kavradığım şeydir. Bu nedenle zorunlu ve bu nedenle a prioridir.

5. Kant’ın buraya kadar olan tüm argümanları hem uzay için hem de zaman için geçerli olsa da sadece bu argümanı zaman için ele aldığı tek argüman olma özelliği taşır. Burada bahse konu olan ise zamanın sonsuzluğudur. “Ona göre zamanın sonsuzluğu, zamanın niceliksel anlamda her türlü belirlenimin sadece bir zamanın

sınırlandırılmasıyla elde edilmesinden başka bir şey değildir” (Topakkaya, 2013: 194). Zaman bir süreklilik halidir ve içinde hep bir sonrayı barındır. Bu bir sonralar sonsuzluğa doğru uzanır ve zaman formuna katılırlar. Bu form, sınırlandırılmış ve parçalara ayrılmış olsa da akışın içinde bir bütün, tek, sonsuz ve sınırsızdır. Bütün parçalar zaman formundan pay alır ve onun sonsuzluğunda yer alırlar. Bu anlamda Kant, zamana sonsuzluk, sınırsızlık atfeder, çünkü kendisi değişmeyen şeydir. Dolayısıyla bu bütün ve tek olan zaman, ancak bölümlere ayrılarak düşünülebildiğinden, sınırlandırmalar yapılarak tasavvur edilebildiğinden, bu formun bize kavramlar aracılığıyla verilmiş olması söz konusu değildir. Zaman, dolaysızca beliren salt bir görü olarak içsel algımızın formudur. Yani dış şeyleri kendisine nesne olarak alsa bile, tüm tasarımlarımız içsel algımızın koşulu altında durmakla zamana aittir ve o genel olarak bütün fenomenlerin biçimsel a priori koşuludur; dahası iç görüngülerin (ruhlarımızın) dolaysız koşuluyken, o denli de dış görüngülerin dolaylı koşuludur (Kant, 1993: 58). Bu anlamda düşünürsek zaman, görümüzün ve algı formumuzun dolaysız koşulu olması sebebiyle öznelidir.

Bu beş argümanın ardından Kant, zaman üzerine açıklamalar ve çıkarımlar yapar. Bu çıkarımlar şunlardır:

İçsel form (zaman) sayesinde her türlü şeyi algılar ve fenomenler hakkında bir izlenime sahip oluruz. Dolayısıyla değişen şeyleri ve değişimin kendisini yani hareketi algılamamız da yine bu sayede olur. Eğer ki bu içsel görü/algı formu bizde bulunmasaydı “ne olursa olsun hiçbir kavram bir değişim olanağını; e.d. çelişkili olarak karşıt yüklemelerin (örneğin bir ve aynı şeyin bir ve aynı yerde varlığı ve yokluğu) bir ve aynı nesnede birleşmeleri olanağını kavranabilir kılamazdı” (Kant, 1993: 57). Zaten bu birleşme zamanda eşzamanlı olarak gerçekleşmeyip ardı ardına gelirdi. Nitekim zaman burada fenomenlerin hareketini ortaya çıkaran değil, aksine o, değişimi ve hareketi algılamamızın öznel koşulunun bizzat kendisidir. Yani genel olarak duyularımıza konu olan tüm nesneler zamandadır ve onun sayesinde değişim ve hareket mümkündür. Yani “Zamanın kendisi değil ama zamanda olan birşey değişmektedir. Öyleyse değişim kavramı için herhangi bir dışvarlığın ve belirlenimlerinin ardışıklığının algısı, ve dolayısıyla deneyim gereklidir” (Kant, 1993: 60).

Her türlü değişimi barındıran yapısıyla zaman bir gerçekliğe sahiptir. Fakat bu gerçeklik doğrudan değişimle ilişkili olmayıp zamanın içsel algı formu olarak tasarımlanabilmesine bağlıdır. Dolayısıyla o içsel bir form olarak öznel bir gerçekliğe sahiptir. “Öznel gerçeklik burada sadece özneye has bir formu ifade eder ve bundan dolayı zaman tasavvuru öznenin içsel tecrübesinde kendine has reel bir form kazanır” (Topakkaya, 2013: 197). Yalnızca özneye has bir form olarak, zihnimizin kategorisi olması anlamında soyut bir yapıya sahip değildir. Kendisini öznel tecrübede, değişim ve hareketin varlığının algılanmasında gösterdiği gibi, fenomenler, nesneler aracılığıyla da gösteren empirik (deneysel) anlamda gerçek bir yapıya sahiptir. Öznel gerçeklikle deneysel anlamdaki gerçeklik birbiriyle aynı değildir. Kant’ın bu konuda formülü öyleyse şudur: Zaman empirik olarak olgusal fakat aşkınsal olarak idealdir. Deneyimde verili olanın zamanda olması bakımından, zaman empirik olarak olgusaldır (Copleston, 1996b: 65). Bundan kasıt şudur: Bizim dışımızda bir gerçekliğe sahip olmak demek o nesnenin dış görüde (uzayda) varolması anlamına gelir. Uzayda görülen her şey deneysel anlamda bizim dışımızda bulunur. Aynı şekilde iç görü formumuza ait nesneler de bu anlamıyla dışsal görüde (uzayda) yani bizim dışımızda yer alırlar. Fakat bu noktaya dikkat etmek gerekir çünkü bu şekilde nesneler görünüşler olarak bulunabilirler sadece. Görünüşler haricinde yani bizim düşüncemizin dışında ise yokturlar. Deneysel anlamda böyle bir gerçeklik Kant’ın ifadesiyle şu şekildedir: “Ben, dış deney aracılığıyla, uzamda dış görünüşler olarak cisimlerin gerçekliğinin olduğu kadar iç deney aracılığıyla zamanda ruhumun varoluşunun da bilincindeyim” (Kant, 2000: 90).

Her iki durumda da (öznel- deneysel gerçeklik) zaman, insan zihninden bağımsız değildir. Zihnin algılamasıyla ve nesnenin zihne yansıdığına oluşturduğu tasarımla gerçeklikten payını alır. Nitekim Kant için, zamanın yalnızca fenomenler açısından nesnel geçerliği vardır. Fakat bu onun şeylere nesnel bir şekilde bağlı olduğu anlamına gelmemektedir. Eğer ki duyularımıza konu olan nesneler ortadan kalkar, yani yalnızca duyu yetimiz (duyarlık) ve öznenin kendisine has bilinç içeriği olan tasarımlama elde kalırsa o halde zaman nesnel değildir (Kant, 1993: 58). Buradan şu anlaşılıyor ki nesnel gerçekliği inşa eden de insan zihnidir, o olmadığında bu gerçeklikten söz edemeyiz. Yani zaman öznenin nesneler tarafından etkilenmesiyle algımızın öznel bir koşuludur ve öznenin dışında bir şey ifade etmez. Dolayısıyla,

öznenin bu fenomenlere sahip olması, algılaması, görüler elde etmesi için zaman olmazsa olmazdır. Bunu Kant şu şekilde ifade eder; “Eğer iç sezgimizden duyarlılığımızın tikel koşulunu uzaklaştıracak olursak, zaman kavramı da yiter; zaman nesnelerin kendilerine değil ama yalnızca onları sezen özneye bağlıdır”¹⁴ (Kant, 1993: 59). Bu anlamda zaman öznel, herkeste bulunması ve a priori olması açısından da nesnel ve evrensel. Fakat daha sonra ele alacağımız düşünür olan Hegel için Kant’ın nesnellik anlayışı tartışmalıdır. Ona göre, öznenin zihninden bağımsız olmayan ve görüler elde etmesi özneye bağlı olan bir zaman anlayışını kabul etmek, a priori ve zorunlu olsa dahi nesnellik kavramının içini doldurmamaktadır. Bu yüzden Kant’ı, nesnellüğünün öznel olması açısından şu sözlerle eleştirir: “Kant’a göre düşünceler evrensel ve zorunlu belirlenimler olsalar da *yalnızca bizim* düşüncelerimizdirler ve *kendinde şey* olandan aşılabilir bir uçurumla ayrılmışlardır. Buna karşı, düşüncenin gerçek nesnelliği yalnızca bizim düşüncemiz olmamasında, ama aynı zamanda şeylerin ve nesnel olan herşeyin “*kendinde*”si de olmasında yatar” (Hegel, 2004a: 111).

Zaman uzay gibi dışsal olarak görülemez ve dışsal nesneler üzerinden kavradığımız bir şey de değildir. Ne bir şekle ne de bir konuma aittirler aksine içsel durumumuzun tasarımlarının ilişkisini belirler (Kant, 1993: 57). Yani o, nesnelerin kendilerine bağlı olmayıp onları algılayan özneye bağlıdır diyebiliriz. Zamanın bu şekilde bir yapıya sahip olması onu algılarken farklılıkları ortaya çıkarır. Öznenin olayları, nesneleri kavrarken zaman hakkındaki algısının birden çok olması, görülerin farklı algılanışlarındaki çokluk, zamanın birden çok olduğu anlamına gelmemektedir. Bu yanılgı, tek olan zamanın farklı ve öznenin özneye değişen algılanışlarıdır sadece. Çoklu ve eşzamanlı bir zaman algısının tersine, o ardışık ve salt tek boyutludur. Sonsuza doğru uzanan düz bir çizgi gibi düşünebiliriz. Bu çizgi zamansal anlamda bölümlerden oluşsa da her zaman ardışıktır. Zamanla ilgili olarak bu tasarımı onun a priori bir içsel görüş olmasıyla ilişkilidir. Nitekim “insan içgörü sayesinde sadece zamanın içeriğiyle ilgili bir şey kazanamaz; o bu sayede sadece zamana ait belirli bir boyut elde edebilir” (Topakkaya, 2013: 196).

¹⁴ Aynı cümle Topakkaya’nın çevirisinde yer alan şekli: “Zamandan algı dünyamızın özel şartlarını kaldırdığımızda zaman kavramının bizzat kendisinin ortadan kalktığını görürüz. Zaman nesnelere bağlı değildir aksine kendisini gören özneye bağlıdır” (Topakkaya, 2013:198).

Bu açıklamalardan sonra Kant, zamanın ideallığı öğretisine karşı çıkanları eleştirir. Kant için zaman, insanın iç görüşü ve onun zihninin bir formu olması dolayısıyla ideal bir yapıya sahiptir. O halde zaman aşkınsal olarak idealdir; şu anlamda ki fenomenler alanı onun geçerliğinin biricik alanıdır ve bize görüne yollarından ayrı olarak düşünülen kendinde şeylere uygulanamaz (Copleston, 1996b: 65). Fakat Kant bu düşüncenin karşısında yer alanların uzay ve zamanın yapısını hatalı ve eksik bir değerlendirmeye kavradıkları için yanlış idealizme düştüklerini söyler. Bu hatalı değerlendirmeden kastı şudur: Uzayın dışsal bir yapıya sahip olmasıyla, yer kaplamasıyla onun gerçeklik ve kesinlik içerisinde ele alınıp zamandan ayrı tutulmasının yanlış olması. Zamanın ise, bu gibi somut özellikleri olmaması dolayısıyla yalnızca fenomen olarak değerlendirilip uzayın hakikat olarak görülmesi. Bu görüş yanlış bir idealizm algısının sonucudur. Böyle bir ayırım uzayın kendinde şey (numen), zamanın ise görüngü (fenomen) olarak görülmesine yol açar.

Bunun yanı sıra klasik bir idealizm anlayışı, algıladığımız şeylerin düşünen varlıkların kendilerinin haricinde hiçbir şekilde nesnede karşılıklarının olmadığı, yalnızca bizim tasarımlarımız ve düşüncelerimizde yer aldığı kabulüne dayanır. Fakat Kant'ın idealizmi bu anlayıştan çok farklıdır. Hatta aksine Kant kendisini idealistlerden ayrı tutar ve konu hakkındaki düşüncelerinin idealizmin tam tersi olduğunu savunur. Bu konuda kendi anlayışı hakkında şunları söyler: “Benim idealismimi baştan sona dek yöneten ve belirleyen ilke şudur: “sırf saf anlama yetisinden ya da saf akıldan edinilen bütün bilgi kuruntudan başka bir şey değildir; ancak deneyde doğruluk vardır”.” (Kant, 2000: 130). Çünkü ona göre saf anlama yetisinin bilgileri tek başına yeterli değildir ve bizim dışımızda olan bir şeyin varlığı, klasik idealizmde olduğu gibi ortadan kalkmaz. Sadece bizim, onun kendi başına nasıl olduğunu duyularımızla hiç bilemeyeceğimizi ifade eder. O halde Kant, tamamıyla bilgimiz dışında kalsa dahi, algılarımız aracılığıyla tasarımları oluşan bizim dışımızda reel cisimler olduğunu kabul eder. Dışımızdaki cisimler gerçekten vardır fakat onlar kendinde şeye ait değildir, onların görünüşlerine aittir ve bizim tasarımlarımız dışımızda kendi varlıkları yoktur (Kant, 2000: 38).

Kant böyle bir anlayışa ek olarak dışsal olarak algıladığımız şeylerin gerçekliğini sorgular. Cisimlerin yer kaplamasını, yani uzay formunu da görünüş (fenomen) olarak kabul eder. Nitekim onun diğer anlayışlardan farkı burada ortaya çıkar.

Ardından kendinde şeyin (numen) bilinemez olduğunu ve bu yüzden hem içsel dünyamızın (zaman) hem de dışsal dünyamızın (uzay) her ikisinin de fenomenal olduğunu söyler. Bu anlamda ona göre, kendinde şey bilinemez olandır. Bize kendileri gibi görünmezler fakat fenomenler olarak görünürler. Bu konuyla ilgili olarak Kant'ın şu ifadelerine bakmak yerinde olacaktır:

“Zamanda ve uzamda bulunan nesnelerden söz ettiğim zaman, kendi başına şeylerden söz etmiş olmuyorum, çünkü onlar konusunda hiçbir şey bilmiyorum; görünüşteki şeylerin, yani yalnızca insana bağışlanmış nesneleri bir bilme yolu olarak deneydeki şeylerin sözünü ediyorum. Uzamda ve zamanda düşündüğüm şeyin, kendi başına, benim bu düşüncelerim olmaksızın da, uzamda ve zamanda olduğunu söyleyemem; söylersem çelişkiye düşerim; çünkü uzam ve zaman onlardaki görünüşlerle birlikte, kendi başlarına ve benim tasarımlarımın dışında varolan şeyler değil, yalnızca tasarımlama yollarıdır” (Kant, 2000: 95).

Dolayısıyla Kant'ın idealizm anlayışı bu dünyanın (içsel-dışsal dünyanın) fenomenler dünyası olmasıdır. Bu fenomenler bizim tarafımızdan vardır. Kendinde şeyleri bilemediğimiz için onları algımızın a priori formu olan uzay ve zaman aracılığıyla görürler ve bilebileceğimiz hale yani fenomenler haline getiririz. Fenomenlerin biçimleri hakkında a priori olarak konuşmak mümkündür fakat onların temelinde yatan kendinde şeylere dair hiçbir şey söyleyemeyiz (Kant, 1993: 63).

Kant'ın Transandantal Estetik adlı bölümde ele aldığı problemin a priori sentetik önermelerin imkânı meselesi olduğunu söylemiştik. Bunun imkânını incelerken ele aldığı ve çözümlemeye çalıştığı konu ise uzay ve zamandı. Çünkü böyle bir bilgi türünün imkânı için ilk şart a priori algı formumuz olan uzay ve zamanın yapısını ve ne olduklarını bilmektir. Transandantal (aşkınsal) olma durumu da burada yatar. Böyle bir yargı türüne ulaşmayı ve ötesine geçmeyi amaçladığımızda bunu kavramlar ya da deneyden gelen veriler aracılığıyla değil aksine algı formumuz olan salt a priori yargıyla düşüncemizin sınırlarını aşarak ve sentetik olarak bağlar kurarak yapabiliriz. “Kant'ta zaman, fenomenlerin bir imkânı koşulu haline gelir. Fenomenlerin birbiri ardına gelişi zamanı gerektirir, öyleyse aşkın olan şey zamandır” (Deleuze, 2007b: 59).

Kant uzay ve zamanı kapsamlı bir biçimde bu bölümde incelemiş olsa da Transandantal Analitik bölümünde de kısmen yer vermiştir. Kendince eksik kalan ve söylenmemiş bir kaç konuya değinir. Zamanı incelerken onu salt bir görü olarak ele almış ve birçok şeyden soyutlamıştır. Onu kavramlardan ve kategorilerden bağımsız

tutmuş ve soyutlama yoluna gitmiştir. Fakat bu şekilde bir zaman algısı bize dünyayı anlamlandırırken yeterince şey söylememekte ve eksik kalmaktadır. Çünkü “İnsani bilgi hiçbir zaman sadece görü sayesinde meydana gelmez, aksine böyle bir bilgi daima görü ile düşünce arasında bağlantıya ihtiyaç duyar” (Topakkaya, 2013: 199). Bir şeyi yalnızca algılamış (görölemiş) olmak bilgiyi meydana getirmek için tek başına yeterli değildir. Bilgi oluşumu için algılarken deneyim nesnesiyle arasında bağlantı kurulması gerekir. Aradaki bu bağlantıyı kuracak olan yetimiz duyarlık ve onun formları olan uzay-zaman değil, bir diğer a priori olan kavrama, düşünme (anlama yetisi, anlık, müdrike) dir. Çünkü bilginizin iki kaynağı vardır. Birincisiyle duyu verilerini alıp onları algılayıp görüler elde ederken ikincisiyle algıladıklarımızı anlamlandırır, bağlantılar kurar ve yargıya varırız. Bu iki yeti sayesinde bilginizin oluşum süreci tamamlanır. Kant da bu bölümde ikinci yetiyi ve onun işlevini inceleyecektir. Nasıl ki bizde bulunan, kavrayışımızı düzenleyen duyulara özgü formlar uzay ve zaman ise, aynı şekilde anlama yetimizin formu da bağlantılar kuran, düşünmemizin zorunlu a priori formları olan kategorilerdir (Heimsoeth, 2007: 87). Bu kategoriler yalnızca anlama yetimizin kavramları olmayıp aynı zamanda deneyimlerimize ve tüm bilginize yön veren ilkelerdir. Kant’ın kategorileri dört gruptan oluşur. Her grup kendi içinde üç kategori barındırır ve toplamda ve on iki kategori vardır. Bu gruplar Nicelik, Nitelik, Bağlantı (İlişki) ve Modalite (Kip, Tarz) dir. Bu kategorilerden bizi ilgilendiren Bağlantı kategorisidir. Çünkü zaman kendisini kategorik olarak nesnelerde gösterir ve biz bu şekilde onu deneyimlerimizde algılarız. Zamanın kendisini gösterme şeklidir bu. Aksi takdirde onun hakkında fikrimiz sınırlı ve yetersiz olurdu.

Kant’a göre zaman salt bir görüdür ve böyle bir görü biçimseldir. Bu yapısıyla yalnızca anlığımıza ait düşünsel bir yapıya sahip değildir aynı şekilde yalnızca algılarımıza dayanan görümüzün de sonucu değildir. Dolayısıyla zamanın bilginizi oluşturması için gereken şart onun kendisini kategorik olarak somutlaştırmasına bağlıdır (Topakkaya, 2013: 200). Böyle bir somutluğun sağlanması ise Kant’ın zamanın modları adını verdiği her moda uygun birer kategorinin (bağlantı kategorileri) düştüğü zaman belirlenimleri sayesinde olur. Böyle bir belirlenim yalnızca, anlama yetisinin kavramları ve kategorileri ile olmayıp bunların arasında ve aynı zamanda bunların deneyimle ilişkilerini birlik haline getiren bir iç bağlantıya

ihtiyaç duyar. Bu bağlantı da modlar sayesinde olur. Zamanın modlarını Kant, Deney Analogileri (Tecrübe Analogları) adını verdiği bölümde incelemektedir. Bu modlar üç tanedir ve analojinin ilkeleridir: Süreklilik, Ardışıklıktır (Nedensellik, Neden-Etki) ve Eşzamanlılık (Birliktelik). Bu modlar her türlü deneyimden önce gelmekte ve onları mümkün kılmaktadır. Çünkü zamanda olup biten şeyler, zamansal ilişkiler söz konusu olduğunda kendilerini bu modlar aracılığıyla göstermektedirler. Kant bu konuyu şu şekilde izah etmektedir: “Zamanın kendisi algılanamadığı için, zamandaki nesnelerin varoluşunun belirlenimi ancak genel olarak zamandaki bağlantıları yoluyla, ve dolayısıyla ancak a priori bağınıtlayan kavramlar yoluyla yer alabilir. Şimdi, bu kavramlar her zaman kendilerinde zorunluluğu da taşıdıkları için, deneyim ancak algıların zorunlu bağlantılarının bir tasarımı yoluyla olanaklıdır” (Kant, 1993: ss. 128-129). Duyularla kavradığımız her şeyi yani fenomenleri biz a priori olan zamansal bağlar sayesinde algılar ve biliriz. Bu bağlar, her türlü deneyimimizi imkânlı hale getiren dolayısıyla deneyimden önce gelen, fenomenleri dışsal yani nesnel olarak bilmemizi sağlayan ve nesnelerin kavranması için zorunlu olan, modlardır.

Zamanın ilk modu, töz kategorisine denk düşen ve düzenleyici bir ilke olan sürekliliktir. Bu ilkeye göre zaman içinde ne olup biterse bitsin ne değişirse değişsin, bu değişen şeyler yine de değişmeden kalan bir şeyi gerektirir. “Zaman geçmez, ama onda değişebilirin varoluşu geçer. Öyleyse, kendisi değişmeksizin kalıcı olan zamana görüngüde varoluşunda değişmez olan, e.d töz karşılık düşer” (Kant, 1993: 116). Ve temelde bu değişmeyen töz sayesinde ardışıklık, eşzamanlılık, değişim ve hareketi kavrarız. Bizim fenomenler aleminde a priori ve kesin olarak bildiğimiz şey, değişmeden kalan bir şeyin olmasıdır. Nitekim doğa bilimlerinin temeli de süreklilik önkoşuluna dayanır. Çünkü bilginin ve bilimin imkânı için, bir dayanak noktası gerekir ve bu nokta zaman içinde bir şeyler değişse bile sürekli var olmaya devam edecek, diğer şeylere göre değişmeyecek bir temeldir. Kant ise bunu şu şekilde ifade eder: “Görüngülerin tüm zamansal ilişkilerinin onunla ilişki içinde belirlenebilecekleri kalıcı yan görüngüdeki tözdür, e.d. onun olgusalıdır, ve değişen herşeyin dayanağı olarak her zaman aynı kalır. Bu böylece dışvarlıkta değişmediği için, doğadaki nicesi ne arttırılabilir ne de azaltılabilir” (Kant, 1993: 131). Dolayısıyla zamanın birliğini sağlayan, onun eşzamanlılık ve ardışıklık modlarını

anlamamıza vesile olan ve zaman sürekli bir akış halinde olsa dahi kendisi değişmeden kalan tözü düşünmemizi sağlayan düzenleyici ve bütünleyici bir ilkedir süreklilik.

Zamanın modlarından ikincisi ise, nedensellik kategorisine denk düşen ardışıklıktır. Zaman içinde olan her şey birbiri ardına gelir. Ardı ardına gelen şeylerden önce olan sonra olanın nedenidir. Olaylar arasındaki ilişkiler birbirlerine bu nedensellik ilkesi ve onun etkisiyle bağlanırlar. Doğada yani fenomenler dünyasında her şey zaman içinde olup biter ve bütün bu değişen başkalaşan şeyler nedensellik ilkesine göre şekillenir. Birbirini izleyen bir durumdan biri önceyken diğeri ise sonra meydana gelir. Bu öncelik ve sonralık ise birbirlerinden bağımsız değildir aksine neden ve etkiyle bağlıdırlar. “Öyleyse ancak görüngülerin ardışıklığını, ve dolayısıyla tüm başkalaşımı nedensellik yasası altına almamız yoluyla ki deneyimin kendisi, e.d görüngülerin görgül bilgisi olanaklı olmaktadır; ve dolayısıyla görüngülerin kendileri, deneyimin nesneleri olarak, ancak yasa ile uyum içinde olanaklıdırlar” (Kant, 1993: 134). Kant’ın sözlerinde de ifade ettiği gibi, biz zamanın bu modu sayesinde yani bir şeyin bir sonrakini öncelemesiyle fenomenlerin zaman boyutu kazandığını ve bu sayede deneyim bilgisine sahip olduğumuzu biliriz.

Üçüncü mod ise, birliktelik kategorisine denk düşen eşzamanlılıktır. Bu mod şeylerin bir ve aynı zamanda varolmaları anlamına gelmektedir. Kant bu modu kimi zaman zamanın modu olarak kullanırken, kimi zamanda onun zamanın modu değil uzaya ait bir özellik olduğunu söyler. Bu konuyla ilgili bir yerde şu ifadeleri kullanır: “Zamanda hiçbir bölüm eşzamanlı değil ama tümü de ardışıktır” bir başka yerde ise: “Eşzamanlılık ve ardışıklık zamandaki biricik ilişkilerdir” (Kant, 1993: 131) ifadesini kullanır. O halde Kant’ın bahsettiği şey ya da farklılık, aslında zamanın kendisinin bizatihi eşzamanlı olmasından ziyade zamanda deneyimlediklerimizin uzayda yer kaplaması bakımından bir eşzamanlılık ilişkisidir. Çünkü zamanın kendisi ancak ardışık olabilir uzay ise eşzamanlı olabilir. Fakat onda meydana gelen ve birbirlerini etkileyen şeyler eşzamanlı olabilirler. “Eğer biz, şeylerin birbirini karşılıklı etkilediklerini algılamasaydık, mekândaki bağlılıklar arasında ‘birlikte ortaya çıkma’ bağıni gerçek olarak bilemeyecektik ve bu bağı saptayamayacaktık” (Heimsoeth, 2007: 98). Nitekim Kant, tözlerin uzayda eşzamanlılıklarının,

deneyimde birbirleriyle karşılıklı ve baştan sona etkileşim içinde oldukları sürece bilinebileceğini söyler.

O halde genel olarak toparlayacak olursak; zamanın bu modları ve zamansal ilişkiler fenomenal dünyada tüm deneyimimizi imkânlı hale getiren ve deneyimin nesnelerini belirlememizi bilmemizi sağlayan deneyim analogileridir. Kant'ın sözleriyle bu konuyu açıklamak yerinde olacaktır: "Görüngülerin zamandaki dışvarlıklarının belirleniminin ilkelerinden başka birşey değildirler ve bu belirlenimin her üç kipine göre şöyle sıralanabilirler: bir büyüklük (dışvarlığın büyüklüğü, e.d. süre) olarak zamanın kendisi ile ilişki, bir dizi (ardışık) olarak zamanda ilişki, ve son olarak tüm dışvarlığın (eşzamanlı) bir toplamı olarak zamanda ilişki" (Kant, 1993: 143). Anlama yetimizin tüm bu zaman belirlenimleri -fenomenal dünyada kalarak ifade ediyoruz- doğadaki değişimleri anlamamızı sağlayan, deneyimi imkânlı hale getiren ve deneyimde algıladığımız nesnelerin arasında zamansal olarak ilişki kurduran, düzenleyici ve zorunlu ilkelerdir. Dolayısıyla zamanın bu modları Kant için, bilgimizi oluştururken kurduğu bağlantılar ve kavrayışımızı şekillendirmesi açısından önemli ve zorunlu bir yer tutar.

Şu ana kadar Kant felsefesinde zamanın, hem algılar hem de anlama yetisi içindeki yeri görülmüş ve bunun bilgiyi oluşturma açısından nasıl bir öneme sahip olduğu incelenmiş oldu. Şimdi ele alınacak bölüm ise, Hegel'in zaman kavramı ve onun varlıkla ilişkisidir.

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIĞIN UFKU OLARAK ZAMAN

2.1. Hegel'de Zaman Kavramı

İdealist bir düşünür olan George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), fikirleriyle Batı felsefesini en çok etkileyen ve değiştiren filozoflardan biridir. Hegel'in önemli özelliklerinden biri sistem filozofu olmasıdır. Sistem filozofu olmasının ayırt edici yanı, diyalektik mantığı geliştirmiş olmasıdır. Mantığı, düşünce sistemlerinin temeline oturtan filozoflardan farkı ise burada yatar. Çünkü rasyonel bir metafizik anlayışı oluşturmuştur. Kendisine kadar oluşturulan sistemlerin tamamından farklı, yepyeni bir sistem tasarlamasıyla önemli bir konuma sahiptir. Bu özgün yönüyle Hegel'in, kendinden sonra gelen farklı filozoflar tarafından 2000 yıllık düşünce pratiğini değiştirdiği söylenir. Kojève onun amacını şu şekilde ifade eder: "Hegel tarafından ortaya serilen reformun temel amacı, Tarih olgusunun bir hesabını verme isteğidir. Hegel'in felsefesi (veya daha doğru bir deyişle Hegel'in "Bilim'i), fenomenolojik düzeyinde, içerisinde özgür ve tarihsel bir birey olduğunu bildiği bir Dünya'da yaşadığını gören insan'ın varoluşunu betimler" (Kojève, 1994: 110).

İnsanın tarih içindeki varoluşunu ve onun gelişme duraklarını ortaya koyabilmenin yolu onun zamandaki oluş sürecine tanıklık etmektir. Dolayısıyla Hegel'in felsefesinde Tarih, Zaman'dır ve birbirinden ayrı düşünülemez. Bu düşünce bağlamında, yani zamandan söz ederken öne çıkan, anlaşılması gereken bazı olgular vardır. Bunlar kısaca, diyalektik, hakikat, mutlak, Geist, insan, ide, kavram, zaman, tarih, özgürlük, istek, bilinç, özbilinç (kendilik bilinci), us, olarak sıralanabilir. Nitekim zaman düşüncesini hakkıyla anlayabilmenin anahtarı da bu olgularda saklıdır.

Hegel'in felsefesinde insanı, doğayı, zamanı, kültürü, tarihi anlamanın yolu, mantığın yapısını bilmek ve anlamaktan geçer. Onun düşüncelerini ve felsefi kavramlarını oluştururken ilk başvurduğu ve kullandığı şey, mantıki bir yöntemdir. Benimsediği ve geliştirmiş olduğu yöntem, ilk çağ filozoflarından Herakleitos'un da bu konunun öncüsü kabul edildiği diyalektiktir. Herakleitos'un diyalektik yönteminde her şey karşıtların birliğine dayanır. Yani evren ve evrendeki oluşlar bu

karşıtların birbirleriyle olan savaşından doğan uyumdan meydana gelir. Onun diyalektiğinin özü her şeyin zıttıyla kaim olması fikridir (Herakleitos, 2005: 45). Varoluş sahnesinde yer alan şeyleri anlamlandırmamızı sağlayan bu zıt unsurlar ve bunun arkasında olan birlik (hakikat) düşüncesidir. Bir örnekle ifade edilecek olursa, aynı bir dairenin başlangıcının ve sonunun tek bir yere varmasında olduğu gibi, varlıkta gördüğümüz ikilikler çatışmalar da gelişmelerini, ilerlemelerini o tek olana yönelik hareketinde gerçekleştirirler. Nitekim Hegel'in beslenmiş olduğu kaynak da budur. Bu düşünceyi merkeze alarak bahsederek eğer, onun diyalektik yöntemi, teza-antitez ve sentezden oluşan diyalektik yöntemdir. Bu yöntemdeki tez ve antitez sayesinde üçüncü bir kavram olan senteze ulaşılır ve bu bir üçlü süreçtir. Her şey bu süreçte akmaktadır ve varlık değişme, gelişme halindedir. Bu gelişme ise, birbirine bağlı bir şekilde gerçekleşir. Tezin, antitezi gerektirmesinde olduğu gibi hem kendileri değişim halinde hem de birbirlerine bağlı bir değişimi de barındıran süreçtir. "Hegel bir kavramın kendi karşıtını gizli şekilde kendi içinde bulundurabileceğini, bu karşıtın oradan çıkarılarak ya da çıkarsanarak ayırt görevini yapacağını yani cinsi türe dönüştüreceğini buldu" (Stace, 1986: 149). Onun diyalektik yönteminde tez varlığa, antitez yokluğa ve sentez ise, oluş kategorilerine tekabül eder. Varlık'tan oluşa geçen süreçteki merhaleleri Hegel, bu yöntem üzerinden anlatmaktadır.

Hegel'in bütün bir varlık anlayışının temelinde bu sistem yatar. Varlığı oluşturan ve onu anlamamızı sağlayan düşüncenin, oluş süreci, kendi üzerine düşünmesi ve kendi bilincidir. Düşüncede meydana gelen değişimler, düşüncenin içeriğindeki gelişmeler aynı zamanda varlıktaki değişimleri, zamanı ve tarih algımızı da belirler. Oluş ve bozuluş yani değişimler diyalektik süreç izler ve diyalektik sistem içerisinde gerçekleşirler.

Hegel'in böyle bir düşünce sistemi kurarken araştırdığı ve hedeflediği şey, hakikat algısıdır. Hakikati nasıl bulacağımız üzerinden bir felsefesi sistem geliştirir ve bu sayede hakikate giden yolu araştırır. Onun hakikat algısı değişmeyen, sabit kalan şeyi bulmak için bir düşünce üretimidir. Daha başka bir ifadeyle, Hegel'in asıl sorgulaması, değişmeyen sabit kalan hakikat var mıdır şeklindeki ontolojik sorunun cevaplanması üzerinedir. Değişmeyen sabit kalan şey vardır bu da mutlak olandır. Hegel'in mutlak kavramı aslında, bütün varolanların özünü oluşturan Varlıktır.

Dolayısıyla mutlak, onun felsefesinin temeli olarak kabul edilebilir. Çünkü bütün bir evren bu mutlaklık anlayışı üzerine kuruludur. Mutlağa ulaşıldığı takdirde varlık, evren kendisini bize açar ve anlam kazanır. Mutlak olana ise, ancak akılla varılabilir. Hegel'e göre, ancak akıl yoluyla ulaşılan bilgi gerçektir. Bu bilginin edinilmesi de bilinçli bir varlık olan insanın aklını kullanması yolu ile sağlanır. "İnsan bilgisinin ele alacağı konu, en basit nesneden hareketle Mutlak'ın bilgisine kadar olan bilgi ve bilinç sürecinin anlatımıdır, kısaca Mutlak olanın kesintisiz gelişen bilgisidir" (Yalıtırak, 1990: 60).

Mutlak olan kendisini gerçekleştirirken, değişime uğrarken yani oluş halindeyken, dünya ve onun tarihi meydana gelir. Çünkü değişim zaman ile olur ve zamanın olduğu insani anlamda somutluk kazandığı yer ise tarihtir. Hegel, dolaysız bir oluş süreci olarak gördüğü Doğanın Uzay, dolaylı bir oluş süreci olarak gördüğü Tarih'in ise Zaman olduğunu söylemektedir (Hegel, 2004b: 515). Tarih zamanda gerçekleşirken bunu tek tek insan ruhlarından ziyade mutlak ruhun (aklın, zihnin, tinin, geist'in, idenin,) kendisiyle yapmaktadır. Bütün hakikat mutlak ruhun kendisidir ve özbilinci yani mutlağın kendini tarihsel olarak bilmesi de bu tasarımı tamamlayan şeydir. Dolayısıyla varlık bu şekilde anlam kazanmaktadır. Varlık, mutlak ruhun belirli bir amaca doğru yönelmesidir. Bu yönelme ve ilerleme ise, ruhun kendisini gerçekleştirmesi, kendisinin bilincine varması ve bunun sonucunda da özgürlüğe ulaşmasıdır.

Mutlak ruh ya da akıl adı verilen şey bir evrimleşme sürecindedir. Kendisinin bilincinde, farkındadır ve bir özgürleşme, bağımsızlaşma arayışındadır. Bu süreç aslında ruhun kendisini bilinebilir, anlaşılır kılma yani ussal bir varlık haline getirme uğraşısıdır, bunun sonunda ise özgürleşmektedir. Hegel'e göre "felsefe Tinin tüm özelliklerinin ancak Özgürlük yoluyla kalıcı olduklarını, tümünün yalnızca Özgürlük için araçlar olduklarını, tümünün yalnızca Özgürlüğü aradıklarını ve ürettiklerini öğretir; *Özgürlüğün Tinin biricik Gerçeği olduğu* kurgul felsefenin ürettiği bir bilgidir" (Hegel, 2006: 20).

Dolayısıyla ruh biricik gerçeğini ararken sürekli bir hareket, değişme ve gelişme halindedir. Bu gelişimini ise mutlak ruh, Hegel'in diyalektik süreç adını verdiği

evrelere tabi olarak geliştirir ve dönüştürür. Bu evrimleşme Geist'in¹⁵ (tin'in) kendini açması ve amacını tarihte dünyada insanda gerçekleştirme imkanını, çünkü Geist özgürleşmesini dünya tarihinin oluşmasıyla meydana getirir. Hegel'in ifadesiyle, "Tin'in kendine ilişkin bilgisini ilerletme devimi Tin'in *edimsel Tarih* olarak yerine getirdiği emektir" (Hegel, 2004b: 511).

Bu sürecin yani diyalektiğin tamamlanmasıyla birlikte ancak o zaman hakikat bir bütün olarak karşımıza çıkar. Buradaki "diyalektik, 'Tin'in bireysel düşüncedeki evrimidir; tarihin diyalektiği ise, bu aynı 'Tin'in ya da onun dünya sahnesindeki gelişmesidir. Doğanın mantığı ile tarihin mantığı farklı biçimde işler, ama hedefleri aynıdır" (Bozkurt, 1990: 49). Aynı amaç birliğinin ve paralelliğinin sonucunda Geist özgürlüğüne ulaşmaktadır. Nitekim mutlak da kendini bu tamamlamada göstermektedir. "Mutlak Bilgide ise görünüşe dayanan bilinç şekillerinin doğrulukları tümüyle aşılar: burada sadece yeni bir doğruluğa varılmaz; dahası nesne tümüyle özdeşlik içinde kavramlaşır. Doğruluk görünüş alanının dilini bırakır, kavramsal bütünlüğün diline kavuşur" (Yalıtırak, 1990: 66). Böylece doğruluk içselleşmiş olur. Zira doğruluk kavramsal bütünlüğe ulaşacaksa görünüş alanından sıyrılarak içsel alana doğru ilerlemeli, orada kendisine yer edinmelidir. İçsel alan söz konusu olduğundaysa konu insanla birleşir.

Hegel felsefesinde, mutlak olanın kendisine ulaşılabilir, yaklaşılabilecek en önemli yol, tarihin de onunla anlam kazandığı insandır. Nitekim onun felsefesi için, insanı anlamak zamanı, tarihi ve mutlağı anlamak demektir. Bu kavramlar o kadar iç içedir ki onun felsefesinde, biri diğerinden ayrı tutulamaz, biri olmadan diğeri anlaşılamaz. Hegel felsefesi özünde, insanla ve insani olanlarla yaratılan bir sistem bütünüdür. O felsefesini insan üzerinden kurar ve gerçekleştirir. Çünkü insan tarihsel ve özgür bir varlık olduğunun bilincinde olduğu ve kendini böyle gördüğü bir

¹⁵ "Geist: Alman felsefesinde, nihai gerçekliğe ve varolan herşeyin kaynağı olan tinsel ilkeye verilen ad. Doğada ve insanın dünyasında, kendi potansiyel güçlerini aktüelleştirmek ve kendi bilinç ve özgürlüğüne ulaşmak üzere, diyalektik bir yürüyüş gerçekleştiren tinsel güç, yaratıcı ilke, ruh ya da tin.

Hegel'e göre, kendisini doğada ve insan aklında ifade eden Geist, dünya tarihi boyunca bir evrim süreci içinde olmuştur. O bu evrim sürecinin sonunda, aşkın, kendi kendisine yeten, kendi kendisinin mutlak olarak bilincinde olan, tam anlamıyla bağımsız bir varlık olmaya çalışmaktadır. Söz konusu evrim süreci, Geist'in tam olarak rasyonel ve anlaşılır bir varlık hâline gelme çabasından başka birşey değildir" (Cevizci, 1999: 372).

dünyada yaşamaktadır (Kojève, 1994: 110). Bu şekilde bir dünyanın var olması ise varlığın (Kavramın, insanın) kendisini anlamaktan geçer. Varlık, dünyaya kendisini reel ve duysal bir mevcudiyet kazandırarak açmaktadır. Zamanda yer almasıyla da bunu mümkün kılmaktadır.

Hegel'in zaman düşüncesi de yine insanı ve insanla beraber olanları içine alan ve insandan bağımsız oluşamayan bir zaman düşüncesidir. Aslında Hegel'de zamandan bahsederken aynı zamanda bir ahlak felsefesinden ve bir tarih felsefesinden bahsetmiş oluruz. Hegel'in zaman düşüncesindeki ahlak felsefesine ve tarih felsefine yol açan unsurları anlayabilmenin yoluysa Hegel'in zamanı nasıl algıladığını anlamaktan geçer. Hegel'de bir lineer (doğrusal) zaman algısı, bir de nadir de olsa döngüsel (dairese) zaman algısı vardır. Döngüsel algısıyla ilgili düşüncelerini, zamanın boyutlarını açıklarken buluruz. "Dairesel devim Zamanın boyutlarının uzaysal ya da kalıcı birliğidir. Nokta bir yere doğru ilerler ki, bu onun geleceğidir, ve birini arkada bırakır ki, geçmiştir; ama arkada bıraktığı aynı zamanda ilkin ulaşması gerektir; ve ulaştığı ise önceden orada olduğudur" (Hegel, 1997: 63). Fakat onun için asıl zaman algısı, Hristiyanlığın zaman algısı olan doğrusal zamandır. Yer yer döngüsellik anlayışına kucak açsa da; zamanı da tarihi de doğrusallık üzerinden kurmakta ve anlatmaktadır. Hegel'in zaman algısı, sonsuza giden bir zincirin birbirine bağlı halkalarından oluşan bir akış gibi betimlenebilir.

Hegel iki zaman algısından da bahsederken bir kavram ortaya atar. Zaman değişimi gerektirse dahi, içinde değişmeden kalan, mutlak olan ve hakikatle ilişkili bir şey barındırır, o da bunu araştırmaktadır. Bu kavram Geist'tır (tin, ruh) ve her şeyi belirleyen şeylerin başında o gelmektedir. Geist'ın zamanla ilişkisini Hegel şöyle açıklamaktadır: "İdea, Tin Zamanın üzerindedir çünkü Zamanın kendisinin Kavramıdır; bengidir, kendinde ve kendi içindir" (Hegel, 1997: 57). Geist'ın genel ve daha somut anlamda ifade ettiği şey ise, dünyanın, çağın, zamanın yani o günün ruhu olmasıdır. Aslında Geist her kavramın içinde yer bulur ve her şeyin içinde vardır. O hep kendindedir ve başka hiçbir şeye bağımlı değildir, yani kendi içindir. Hegel bunu şöyle açıklar: "Tin kendi-kendisi-ile-olmadır. Bu ise sözcüğün tam anlamıyla Özgürlüktür, çünkü bağımlı olduğum zaman kendimi bir başkası ile bağıntılarım ki, o değilimdir; dışsal birşey olmaksızın olamam; eğer kendi kendim ile isem, özgürümdür" (Hegel, 2006: 21).

Geist'in kendini gerçekleştirmesi ve özgürleşmesi için, birçok şey birer araçtır. Özgürleşme süreci içerisinde araçlardan yararlanır, değişime uğrar ve bugün başka yarın başka olabilir. Nitekim o günün ruhu olması, zamanın ruhu olması da bu anlama gelmektedir. Fakat aynı zamanda değişmekle birlikte, sabit de kalan bir şeydir. Burası Hegel felsefesini anlamak açısından çok önemlidir. Geist tek tek bireylerin algısında sabit ve mutlaktır ama bir yandan da genele baktığımızda bütün insanların algılarında değişmektedir. Bu ikili ve birbirine zıt gibi gözüken yapıyı kavramak kolay bir iş değildir. Çünkü bir yandan sabit bir yandan değişen bir yapıdır. Fakat bu sabitlik "mutlak bir değişmezlik olarak konmaz, tersine o düşüncenin sürekli gelişmesine ve değişmesine dayanır. Bu düşünce de insan düşüncesinden kopuk bir Mutlak değildir. Geist'ı oluşturan hareket insan düşüncesinin, öznenin kendi hareketidir" (Yalıtırak, 1990: 67).

Hegel bu hareketi genel olarak, Geist'in çağla birlikte, zamanla birlikte, değişip dönüşüp farklılaşması olarak ifade etmektedir. Geist gelişimini, dünyanın ruhu haline gelerek ve insan eliyle, onun aracılığıyla yapmaktadır. İnsanlar her zaman kendi çıkarları için davranırlar fakat insanın çıkarı ile Geist'in çıkarı o kadar içiçedir ki insanlar kendi çıkarları için bir şeyler yaptıklarını sanırlarken aslında Geist'in değişimini ve onun devamını sağlıyorlardır. "Burada genel olarak insanların tikel çıkarlardan, özel ereklere, ya da eğer dilersek, bencil amaçlardan doğan etkinliklerini demek istiyorum, ve hiç kuşkusuz öyle bir yolda ki, istençlerinin ve karakterlerinin bütün erkesini bu ereklere yatırırlar" (Hegel, 2006: 25). Böylece insanların çıkarları için yaptıkları şeyler, Geist'ı değiştirmekte ve onun amacına daha çok hizmet etmektedir.

Hegel, soyut olan Geist'ı somutlaştırarak, onun bir aklı olduğunu söylemektedir. Bu akıl kendisini insan aklında ve doğada açığa çıkarmaktadır. O diyalektik süreçten geçerek gelişmekte, dönüşmekte ve özbilincine varmaktadır. Vardığında ise, dünyanın kendisi olur, dünyalaşır ve bundan tarih, kültür, varlık meydana gelir. Özbilince dönüşen Geist artık, dünya tarihindeki özgürlük amacını gerçekleştirebilir. "Yalnızca bu Erek Dünya Tarihinin ona doğru çabalamış olduğu şeydir, ve çağlar boyu yeryüzünün engin sunu taşı üzerine bırakılan tüm adaklar ona sunulmuşlardır. (...) tüm olayların ve durumların değişimindeki biricik kalıcı öge, onlarda gerçekten

etkin olan biricik ilkedir. Bu son erek Tarının dünya açısından istediğidir” (Hegel, 2006: 22).

Bireyler de istek ve tutkular sayesinde buna katkıda bulunabilir ve evrensel amaca hizmet edebilirler. Fakat bazı bireyler bu amacı gerçekleştirme de diğerlerine oranla daha çok pay alırlar. Ve gün gelir bazıları çağın, zamanın ruhunu (zeitgeist) yakalar ve onun anahtarını elinde tutar. Buna sahip olanlar çağın ne istediğini bilen ve onun ruhunu yakalayan kişilerdir. İşte o zaman toplumlar ve zaman o insanın peşinden gider. Nitekim Napolyon çağın ruhunu, Geist’ını yakalamıştı der Hegel (Hegel, 2006: 30). Çünkü Geist ancak onu ileriye taşıyabilecek sürdürebilecek kişiler tarafından görülebilir. Hegel’in ifadesiyle böyle “ “Büyük adamlar” evrensel Ruhun ilerleyen yürüyüşünde gereçten başka bir şey değillerdir” (Agamben, 2010: 117)¹⁶. Büyük adamlardan kastı tarihe yön vermiş ve onun Geist’ını değiştirmeye muktedir olan insanlardır. Bu bireyler aslında kendi istekleri doğrultusunda, amaçlarını gerçekleştirmişlerdir. Fakat ondan daha büyük bir amaç vardır ki bu da Geist’ın amacıdır. Bu amaca hizmet eden bireylerin, kendileri de amaç haline gelerek, Geist’a yön vermişlerdir.

Hegel’de hakikate giden yolda anlaşılması gereken kavramlardan bazıları mutlaklık ve ide kavramlarıdır. Hakikat mutlak olandır yani değişmeyen hal ve değişmeyen fikirdir. Değişmeyen fikir ise idedir. İdenin kendisinin anlaşılmasını ve nesnel olanla ilişki kurmasını anlarız buradan. Göçmen’in ifadesiyle ide; “Yani öz, idedir Hegel’e göre, madde değil. (...) Hegel’in “ide” dediği şey, daha doğrusu kavram maddeyi düşüncede yansıtan düşünsel bir araçtır” (Göçmen, 2000: 5). Mutlaktan bahsetmiştik peki ide tam olarak neden önemlidir? İde ilk olarak Geist’ın kendisini bize açması, göstermesi için bir araç görevi görür. Çünkü Geist belli biçimlerde kendisini gösterir bu da onlardan biri olması açısından önemlidir. İkinci olarak ide, bize Kavramla (soyut), somut olanın arasındaki birliği sağlaması açısından önemlidir. Aksi takdirde düşüncelerimiz yalnızca düşünsel boyutta kalır, doğayla, dünyayla bir bağ kuramaz ve gerçeklik kazanamazdı. Hegel bunu şöyle ifade eder: “*Deneyimde olmayan, ya da aynı şeyi şöyle anlatırsak, duyumsanan gerçeklik olarak, içerden bildirilmiş bengi*

¹⁶ Hegel’in cümlesini aktaran: Agamben, G. (2010). Çocukluk ve Tarih (deneyimin yıkımı üzerine bir deneme). (B. Parlak, Çev.) İstanbul: Kanat Kitap.

birşey olarak, *inanılan* kutsal birşey olarak—ya da başka hangi anlatım kullanılırsa kullanılsın—bulunmayan hiçbirşey *bilinmez*” (Hegel, 2004b: ss. 510,511). Dolayısıyla gerçeklik kazanması ve bilinmesi için, bilince ait bir nesnenin bulunması gerekir, ve bu nesnellikle yani dokunulabilir dünya ile soyut Kavramın mutlak birliğidir. Bu ikisinin birlikteliği sayesinde realite kazanılır ve aradaki bu ilişkiye de *ide* denir. Çünkü soyut şeylerin nesnel dünyada somut bir karşılığı olması lazımdır ki bir *idesi* oluşsun, gerçekliği olsun ve hakikate dönüşebilsin.

Zamanın da doğada karşılığını bulup ideleştirmek zordur bu yüzden zaman hakkında çok konuşamayız ve onu salt kendi olarak anlatamayız. Doğada somut olarak gözlemleyebildiğimiz kadarıyla zamanın karşılığı, güneşin doğması ve batmasıdır. Fakat bu yine de zamanın kendisi değil, bir eylemdir. O halde zaman ideleşmez yani fikirleşmez pek. Nesneler gibi *ide*de fikir haline gelmez. Bilgisi vardır, kavramı da vardır anlatırız, ama onun nesnel karşılığını vermediğimiz takdirde o bir *ide* oluşturmaz. Bundan hareketle *ideyi* yani değişmeyen fikri nasıl bulacağımız sorusu cevabını, soyutla somut arasındaki birliktelikte bulur. *İde*, kavram ile gördüğümüz nesnel olanın yani herkesin görebildiği arasındaki bağıdır. Zaman da bir Kavramdır nitekim Hegel zamanı bu açıdan ele alır yani nesnel olarak doğada örtüşmesi gerekir. O bunu; Zaman, “dışsal olarak varolan Kavramın kendisidir” (Hegel, 2004b: 47) şeklinde ifade eder. O halde görülür duyulur dünyada zamanın nasıl olduğunu bilirsek, tanırsak eğer, Kavrama da sahip oluruz. Bunu da yani zamanın ideleşmesini de Hegel, kozmik olaylarla anlatmaz, onun doğada nesnel karşılığını insanın tarihselliğiyle açıklar.

Bir şeyin var olduğunu bilmek, farketmek, onun nesnel olarak dış dünyada da olduğu anlamına gelmez. Buna en iyi örnek değişim olabilir. Değişimin var olduğunu gözlemleyebilir, farkedebilir, hakkında konuşabiliriz fakat salt ve somut olarak onu deneyimleyemeyiz. Böyle soyut kavramların zihne gelen farkındalığı sezgi sayesinde. Sezilen şey ise, zamanın kendisidir ve Geist kendisini zamanda gösterir. Hegel’e göre bize bu sezgiyi sağlayan bir ruh bir akıl gerekmektedir. Nitekim Geist (Tin, ruh), zaman ve sezgi arasındaki o ilişkiyi Hegel şu şekilde ifade etmektedir: “Tin zamanda görülüyor. Zaman ‘orada’ olan ve bilince kendisini boş bir sezgi olarak sunan Kavramın kendisidir; bu nedenle Tin zorunlu olarak Zamanda görünür, (...) Zaman dış, sezilen, ‘kendi’ tarafından *ayrısanmamış* arı ‘kendi’dir,

salt sezilen Kavramdır” (Hegel, 2004b: 510). Hegel’de Geist’in kendisini göstermesinin bir aracının ide olduğunu söylemiştik. Bir diğeri de Kavramdır. Çünkü “Varlık’ı Tarih’in akışı içerisinde kendi Söylemiyle açımlayan insan, “empirik olarak mevcut olan Kavram”dır (der daseiende Begriff) ve Zaman da, bu Kavram’dan başka bir şey değildir” (Kojève, 1994: 111). Hegel’e göre bu ikisinin birlikteliği, insanın tarihsel varlık olması, onun özbilinç varlığı haline gelmesiyle olur. Özbilinç haline gelme de zamanda gerçekleşmektedir. O halde anlaşılıyor ki Hegel’de zaman Kavramın kendisidir ve Geist kendisini gösterirken bunu zamandan ayrı yapamaz. Aynı şekilde Kavramda da gösterir kendini. “Gerçek kavramın, yani ampirik olarak (bir insan aracılığıyla) kendini kendine açımlanmış varlığın, zaman olduğu savı Hegel felsefesinin temel savıdır. Görüngübilim’e göre, tarihin akışında, varlığı kendi söylemi aracılığıyla açımlayan insan, ampirik olarak var olan kavramdır ve zaman da işte bu kavramdan başka bir şey değildir” (Bumin, 2013: 77). İnsan, varoluşunun zamansal ve sonlu olduğunu bildiğinde Kavram haline gelir. Kavram olan insan ise, konuşabilen bir canlı olarak artık Us olabilir.

Hegel Zaman ile Kavramın veyahut insanın bir olduğunu söylerken aslında onunla anlatmak istediği, tarihsel zaman anlayışıdır. Bu anlayıştan hareketle, tarihsel zaman anlamı korunduğunda insanın dışında zaman da yoktur. “Zaman, ancak *Tarih*’in, yani insan varoluşunun -yani konuşan varoluşun- var olduğu ölçüde vardır” (Kojève, 1994: 111). O halde insan belirlemektedir zamanı ve tarihi. Bundan kasıt ise, insan isteği doğrultusunda belirleyebilmektedir, geleceği. Gelecek adı üzerinde henüz var olmayandır. İstek ise, mutlakten pay alan ve onu amaçlayan şeydir. İnsan mutlak’a yönelirken kendinde olmayanı ister. Yani gelecek onda henüz yoktur, fakat şimdi mevcut olan isteği sayesinde geleceği yaratır. Şimdide hareket etmekte olan varlık, isteklerini şu anda olmayana yöneltir ve geleceğinde söz sahibi olur. Paragrafın başında ifade ettiğimiz şeye gelirsek eğer, burdan şu sonuç çıkmaktadır: Geleceği inşa eden ve onu anlamlı kılan şey, istekli bir varlık olan insan sayesinde. İnsan istekleriyle zaman var olduğu sürece tarihini yaratır aynı şekilde tarih de insan bu istekliliğini sürdürdüğü ve edimlerini gerçekleştirdiği ölçüde devam eder. Bahsedilen bu ifadeler Kojève’nin sözleriyle yerine oturur gibidir:

“*tarihsel* hareket, Gelecek’ten doğar ve kendisini Şimdi içerisinde veya zamansal Şimdi olarak *gerçekleştirmek* için Geçmiş’in içerisinde geçer. Hegel’in incelemekte olduğu Zaman, öyleyse, insani veya tarihsel Zaman’dır:

gelecek için *şimdi* içerisinde bir Tasarı oluşturan ve Tasarı'nın, *geçmişin* bilgisinin temeli üzerinde oluşturulduğu, bilinçli ve istemli eyleme ilişkin Zaman'dır" (Kojève, 1994: 113).

O halde Hegel'de insan, tarihini yaratırken bunu zamanda gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla zaman insandır, aynı şekilde insan da zamandır onun felsefesinde. Zira insan geçmiş, şimdiyi ve geleceği kavrayıp bu kavrayış üzerine düşünce üretebilen bir canlı olarak aslında zamanı da üretmiş olacaktır.

İçerisinde insani tarihin geliştiği, olayların, eylemlerin, yaşantıların olduğu ve özne olmaksızın olmayacak olan zaman, tarihsel zamandır. Bir takım kavramlarla ve ölçümlerle tanımlamaya çalıştığımız kozmik zaman, akmaya devam etse de, tarihsel zaman, öznenin varlığına bağlı ve o olmadığında olmayandır. Hegel'e göre "Zamanın gerçekliği hedefin gelecek değil ama geçmiş olmasıdır" (Hegel, 1997: 63). Bundan kastı, geçmişin anlam kazandığı varlığın insan olması ve Tarihin de geçmişin edimselliğinde ortaya çıkmasıdır. Çünkü, düğünler, savaşlar, olaylar hepsi insanla, insanın zamansallığıyla anlam kazanır ve tarihi olur. Bütün bunların içinde yer aldığı akış ise devam eder, fakat Hegel zamanı tarihsel manada kullanır. "Kozmik bir Zaman'ın varoluşunu kabul eder. Ama Hegel, böyle yapmakla, kozmik Zaman ile tarihsel Zaman'ı özdeşleştirir" (Kojève, 1994: 111). Hegel bu iki zaman algısını tarihsellikte meczeden bir zaman anlayışı ortaya koyar. Çünkü tarihi, insanı, Geist'ı anlamının yolu, ona göre asıl burdan geçmektedir.

Hegel'in insan anlayışı tarihsel zaman anlayışı bağlamında düşünüldüğünde öznelliği ifade eder. Aslında hem nesnel hem öznel anlayışın her ikisini de kabul eder. Çünkü kişinin içinde olduğu ve ondan bağımsız süre giden zaman yani doğadaki nesnel, kozmik zaman devam etmekte ve genişlemektedir. Hegel bunu yok saymaz fakat tarihsel zaman anlayışı gibi öncelemez de. Nitekim Kant'la Hegel'in ayrıldığı nokta da budur. Kant bu konuda nesnel zamana Hegel kadar ılımlı yaklaşmaz. Kişinin zihnine bağlı öznel bir zaman anlayışını kabul eder ve nesnellığe kapı aralamaz. Fakat Hegel bunu aşmaktadır ve ona göre tarihsel zaman da kozmik zaman da insana göre şekillenmektedir. Zira insan sonlu uzay içerisinde yer kaplayan bir canlı olarak zamanın içindedir. Uzayda yer kaplamak sonlu olmak demektir. Ve varlık sonlu olduğu için zamanın içindedir. "Zaman, bir *Dünya* içerisinde mevcut olmak zorundadır: demek ki, Zaman, gerçekten, Hegel'in söylediği gibi, "ist da", bir Uzay

içerisinde *var olan ve empirik* Uzay içerisinde -yani duyulur bir Uzay veya bir doğal Dünya içerisinde- *var olan* bir şeydir” (Kojève, 1994: 113).

Zaman kavramının var olmakla ilişkisini anlayabilmenin yolu, varlık ve yokluk kavramlarının Hegel için ne ifade ettiğini anlamaktan geçer, çünkü onun zaman felsefesi varlığın özünü oluşturur. “Varlıktır ki, varken yoktur, ve yokken vardır; sezilen Oluştur” (Hegel, 1997: 55). Hegel’e göre bir şeyin varlığı yokluğunu gerektirir. Bu Hegel’in diyalektik yönteminin ilk iki aşamasıdır. “Varlığı yokluk olmaktan çıkaracak bir şey gereklidir ki, bu da oluştur (genesis). Oluşu keşfettiği anda ise düşünme, diyalektik olarak çalışmaya başlar ve kavramları birbirinden türetmeye geçer” (Özlem, 2012: ss. 124,125). Var olmak demek yok olmak demektir ve oluşa ancak bu süreç tamamlanarak varılabilir. Fakat zamanda olmanın, yok olmayı da beraberinde getirdiği anlamına gelmez. Çünkü, burada olan, bilince sahip olan bir varlık vardır ve zaman onun kapsayıcısı, bütünleyicisidir. Bu düşünceleri Hegel şöyle ifade eder: “Zaman bir bakıma içine düşen herşeyi sürükleyip yutarak akan bir nehir, herşeyi kendi içinde tutan bir kap değildir. Zaman yalnızca bu yoketme soyutlamasıdır. Şeyler sonlu oldukları için Zamandadırlar, Zamanda oldukları için yitip gitmezler; tersine, şeylerin kendileri zamansal olmayı anlatırlar” (Hegel, 1997: 56). Çünkü şeyler nesnelliğe tabidirler ve zaman da bu sonluluğu olan şeylerin süreçlerini kapsayan sezgisel bir soyutlamadır. Ahmet Hamdi Tanpınar’ın sözlerinde ise, bu açıklamalar belki de en iyi şekilde yerini bulabilir: “*Ne içindeyim zamanın, ne de büsbütün dışında; yekpare, geniş bir anın parçalanmaz akışında*” Bu ifadeye göre ise, yekpare geniş, uçsuz bucaksız, sonsuz bir an vardır ki burada, geçmiş, gelecek yoktur. Şimdi, bir an bütünü vardır ve her şey orada olup bitmektedir. An da kesintisiz, parçalanmaz bir şekilde akıp gitmektedir. Bir nehrin içinde olmak gibi, bedenimizle o akışın içinde yer alırız, fakat bir yandan da kafamız suyun dışındadır. Dolayısıyla Hegel’in (s.56), “şeyler sonlu oldukları için Zamandadırlar, Zamanda oldukları için yitip gitmezler” sözü, Tanpınar’ın “*Ne içindeyim zamanın, ne de büsbütün dışında*” cümlesiyle daha iyi bir anlam kazanıyor gibidir.

Hegel, insanla anlam kazanan tarihsel zamanın boyutlarını inceler. Geçmiş, gelecek ve şimdiden oluşan bu boyutları incelerken onları diyalektik yöntemle tabi tutar. Geçmiş, gelecek ve şimdi, tez, antitez ve sentez düşüncesinin içinde yerini

bulmaktadır. Şimdinin geleceğin inşasında önemli bir yeri olduğunu ifade etmiştik. “Şimdi ancak Geçmişin olmaması yoluyla vardır; evrik olarak, Şimdinin varlığı olmama belirlenimi taşır, ve varlığının yokluğu Gelecektir; Şimdi bu olumsuz birliktir” (Hegel, 1997: 59). Şimdiyi dememiz geçmişe kıyasladır ve şimdi derken dahi geçmişe döner, geçmişte kalmaktadır. Bu nedenle geçmiş yoktur. Gelecek ise, zaten henüz varolmayandır. Hakkında konuşabiliriz fakat kavramın hakkında konuşmak onun var olduğu anlamına gelmez. O halde bakıldığında geçmiş yoktur, gelecek yoktur, onların sentezi olan şimdi, an, burası¹⁷ vardır. Hegel’in ifadesiyle şöyle söylenebilir: “somut Şimdi Geçmişin sonucudur, ve Geleceğe gebedir. Gerçek Şimdi böylelikle Bengiliktir” (Hegel, 1997: 59).

Görülüyor ki bütün anlar içiçedir. Havsallada hatırlama denilen melekeyle geçmiş bilinçte taşınır. Aksi takdirde hatırlama olmasaydı eğer, yapılan şeyler unutulacağı için, her gün, her an şimdi gibi yaşanır, insan aynı kalır ve geçmiş olmazdı. Fakat bu melekeyle şu anda yaşarken geçmiş bilincine sahip oluruz. Geçmişten gelerek geçmişin bilinci ve bugünü yaşarken bugünün bilinci ile de gelecek bilincini kazanırız. “Ve ancak Gelecek ve Geçmiş tarafından belirlenmiş olan Şimdi, insani veya tarihsel Şimdi’dir” (Kojève, 1994: 113). Çünkü geçmişten ve şu andan beslenerek kararlar alınır ve bu sayede geleceğin akışı belirlenir. İnsan zamanı yarattığı gibi, zamanda geçmişten ve bugün algısından hareketle insanı yaratır. Zaman insanı yaratsa da, zamanın nasıl ilerleyeceğine insanın istekleri, ya da tek tek bireylerin oluşturduğu toplum yön verir. Toplamların geçmişleri, yaşadıkları, toplumsal hafızayı belirler. Bunun sayesinde toplumun bir özbilinci oluşur ve toplum düşünen nesne haline gelir. Bu özbilinç ile tarihi oluştururlar ve yön verirler ve bu da zamanda onun içinde meydana gelir. İnsan, toplum, zaman ve özbilinç hepsi Hegel’de bir bakıma aynı şeyin farklı söylenişleri gibidir. Dolayısıyla Hegel’in tarihsel zaman adını verdiği şeyi anlamamanın yolu özbilinçten geçer.

İnsanın tarihsel bir varlık haline gelmesi, tarihin yapıcısı olması özbilinç sayesinde olmaktadır. Özbilinç, kişinin tarihselliğinin imkânıdır. Bu imkân da zamandan

¹⁷ Hegel burası olarak ifade ettiği şeyin, neden şimdi anlamına da geldiğini, onun süre üzerindeki bir nokta olmasıyla açıklar: “Nokta gerçeklikte olduğu gibi, e.d. bir evrensel olarak burasıdır, ve tam bu nedenle bütün Uzay olarak, boyutların bütünlüğü olarak bulunur. Bu ‘Burası’ şimdi o denli de Zamandır, bir bulunuştur ki, dolaysızca kendini ortadan kaldırır, olmuş olan bir Şimdidir. ‘Burası’ aynı zamanda ‘Şimdi’dir; çünkü bir süre noktasıdır. ‘Burası’nın ve ‘Şimdi’nin bu birliği Yerdır” (Hegel, 1997: 60).

bağımsız gerçekleşemez, zamanla varolur. Zamanda özbilince kavuşan insan, tarihsel gerçeklik haline gelir. Özbilinç olma durumu ise yalnızca tekil insana bağlı değildir. Onun ve birlikte oluşturduğu özbilinçlerin varlığıyla toplumsallaşarak tarih ve tarihsel zaman meydana gelir. Hegel şöyle bir ifadeyle açıklar bunu: “Özbilinç bir başkası için kendinde ve kendi için olduğunda ve olması yoluyla *kendinde* ve *kendi içindir*” (Hegel, 2004b: 132). Bununla demek istediği şey; özbilincin kendi varlığını bilmesinin yolunun, bir başka özbilinci tanınmasıyla olduğudur. Tek tek birbirini tanıyan özbilinçlerin birleşmesiyle, özbilince sahip bir toplum meydana gelir. “Özbilinç öyleyse gerçekten toplumsal bir biçim ya da bir biz-bilinç biçimini almalıdır” (Copleston, 1996c: 28). Toplum da bu özbilinç ile tarihinin kurucusu olur. “Hegel’de, toplumsallık ve tarihsellik boyutları hesaba katılmaksızın açıklanamaz bir oluşa, bir doğuş serüvenine sahip olan bir özbilinç anlayışı geçer” (Bumin, 2013: 20). O halde özbilinç toplumsal hale gelerek tarihini yaratırken, tüm bunlar zamanla ve zamanda olmaktadır. Böylelikle Hegel’de özbilinç zaman ile özdeşir.

Toplum özbilinç varlığı haline gelirken, her daim Geist’ını aramaktadır. Kim Geist’ı yakalarsa toplumun hafızasıyla birlikte geleceğe etki eden insan olur. Varlığımız zamanla gelişirken, ruhumuz da gelişir, değişir, dönüşür ve Geist’ı aramaya başlar. İnsanda bilincin gelişimi ve bütün geçmişe dair edindiği birikimler, etkinliğini, arayışını Geist’ın gelişimine denk bir şekilde sürdürür. Kişi çağın ruhuna uygun olarak gelişimini Geist içinde devam ettirirken, Geist da kendi gelişim sürecini kişilerin bilincinde gerçekleştirir. Kişinin bilinci değişir, onların oluşturduğu toplum da aynı şeyi söyler hale gelir ve bilinci değişirse, Geist da buna mukabil değişmiş olur. Fakat Geist’ın gelişmesi için bilinç yeterli değildir. Aynı zamanda bilinçlerin özbilinç haline gelerek kendilerini geliştirmiş olmaları gerekir. Bu gelişim sürecini tamamlamak ise, zamanın içerisindeyken yapılabilir. Zaman, insanın tarihi varoluşuyla Geist’a yöneldiği bir süreçtir.

Geist hakkında konuşabilmek, onun varolanlar düzeyine inmesiyle gerçekleşir. “Hegel ontolojisinin temel sorunu varolanlar alanına inen Geist’ın kendisini burada Başka - varlık olarak tanıyıp tekrar kendisine dönmesidir. Geist’ın Fenomenolojisi bu dışlaşma sürecini anlatan görünüş bilgisidir. Bu süreç “Bilinç” aşamasıyla başlar, daha sonra “Özbilinç” ve “Akıl” aşamalarının zorunlu ortaya çıkışıyla ilerler” (Yaltırak, 1990: 66). Bu süreci Hegel, diyalektik yöntemine tabi tutarak açıklar.

Diyalektiğin ilk basamağı teze karşılık düşen bilinçtir. Geist'in reel hale gelmesi bilinç içeriği olmasıyla başlar. Birey ya da özne ilk önce nesneyi bilinçte algılar onu dışsal, kendisiyle özdeş olmayan bir şey olarak bilir. Yani bu aşama kısaca, öznenin nesneyi tanınmasıdır ve nesne ile özne arasındaki ilişkidir. Aynı şekilde özneye gözüken nesnenin yarattığı bilinç de denebilir. Dolayısıyla da bilgi aşamasıdır. İkinci aşama antitez olan özbilinç aşamasıdır. Özne bu aşamada bilince zıt düşerek, kendisini dışlar, kendi dışına çıkar, soyutlanır ve refleksiyon yapar. "Öz-bilinçte (Selbstbewusstsein) öznenin dikkati geriye sonlu bir 'kendî' olarak kendi üzerine dönmüştür" (Copleston, 1996c: 31). Kendine ve geçmiş bilgilerine dair düşünüp fikir haline gelmeye çalışır. Yani bir bakıma kişinin kendisiyle ve tüm bunlardan edindikleriyle ilgili olan bilinçtir. Ve bu bir fikir aşamasıdır. Üçüncü aşama ise, ilk iki aşamanın sentezi konumundadır. Kendisinin bilincine varan özbilinç artık dışarıdaki nesneyi bilip, kavrayıp kendisiyle bağ kurarak, ikisini sentezler, harmanlar. Bu harmandan doğan ilişki ise ustur. Öznellik nesnelliğin birlikteliği olan bu evrede özne, doğayı kendisi ile birleşmiş olduğu sonsuz Geist'in nesnel anlatımı olarak görür (Copleston, 1996c: ss. 27,31). Yani bir nevi tefekkür aşaması da diyebiliriz. Tefekkür burada, bilgi ve fikirden, fikir üstü yeni bir fikir üretebilme gücüdür. Bu sentezden yeni bir fikir, yeni bir kavram ortaya çıktığında ise bu yine de çelişkilere ve sorunlara gebe. Bu yüzden sentezle ortaya çıkan kavram yeni bir takım kavramlarla, tekrar diyalektik sürece sokulur ve onun da çözülmesi gerekir. Ve bu akış, bu diyalektik süreç böyle bir döngüsellikle devam eder.

Bilinç aşamasında Geist potansiyel haldedir ve içinde imkanları barındırır. Kendisindedir ama henüz bir şey gerçekleştirmemiştir. Daha sonra ise kendisinde olmasına rağmen aynı zamanda kendisine yabancılaşmış ve kendisinin dışındadır. Dolayısıyla artık kendisinin gerçeklik kazanması, kendini tanıması ve bilmesi gerekir. Bunu da kendisini doğaya, dünyaya açarak gerçekleştirir. Hegel Geist'in doğaya açılımını şu şekilde ifade eder: "Tin oluş sürecini sergiler, arı 'kendî'sini dışındaki *Zaman* olarak, ve o denli de *Varlığını* Uzay olarak sezer. Tinin bu son oluş süreci, *Doğa*, onun dirimli dolaysız Oluş sürecidir; Doğa, dışsallaşmış Tin" dir (Hegel, 2004b: 515). Geist'in kendisini doğada dışsallaştırmasının sebebi, öznenin yani insan aklının kullanılarak, kendisinin tanınmasıdır. Yani Geist kendine yabancılaşır ve kendi dışında varlık haline gelir bunu da doğada yapar. Bu aşamada

aslında kendisine karşı farklılaşmış, kendisiyle çelişmiş ve kendisini olumsuzlamış olur. “Bilinç ancak bu yabancılığı dışsal, e.d. yabancı bir yolda ortadan kaldırma umudundan vazgeçtikten sonradır ki kendine döner, çünkü bu ortadan kaldırılmış yabancı yol özbilince geri dönüştür; ancak ondan sonradır ki kendisinde, kendi öz dünyasında ve şimdisinde, onu kendi mülkiyeti olarak açığa serer” (Hegel, 2004b: 511).

Hegel’in tabiriyle tarih ve kültür aşaması denilen sentez aşamasında bu yabancılaşma çelişme tamamen ortadan kalkmaktadır. Artık varlık us haline gelir. “Us -Tin-, devinim halinde bir mantık olan tarihin özüdür” (Bozkurt, 1990: 49). Tarihin özü olan Geist, ilk önce doğada ve tek başındır. Daha sonra başkalaşır ve kendisine dışsallaşır. Ardından son aşamada, us aşamasında, kendini tanır, kendine döner ve içselleşir. Kendi bilincine ulaşan Geist bu sayede amacı olan özgürlüğüne kavuşur.

Hegel bilinci duyusal kesinlik kavramıyla açıklar. Bu kavrama göre bilinç, dolaysız bilgi nesnesi ile ilişki kurmakta ve onu duyusal gerçeklik olarak kavramaktadır. “Hegel çözümlemenin bunun gerçekte özellikle boş ve soyut bir bilgi biçimi olduğunu gösterdiğini öne sürer. Safbilinç duyusal- ayırısama yoluyla tikel bir şey ile doğrudan bir tanışıklık kurmanın pekinliğini duyar” (Copleston, 1996c: 27). Bu kavramın ifade ettiği şey nesnenin özneye karşı durumunun ne olduğudur. Özne nesneyi bilir fakat onu nesne var olduğu için bilir dolayısıyla bilme işlemi nesnenin varlığına bağlıdır (Hegel, 2004b: 78). Yani özne bilse de bilmese de nesne varsa eğer varlığını sürdürmektedir. Bilinç duyusal kesinlikle yalnızca gördüğümüz, algıladığımız şeylere kesinlik verebilir. Çünkü ne görülüyorsa onun hakkında konuşulabilir, konuşulan şey de evrensel olandır. Duyusal kesinlikten, bilincin algı aşamasına geçen Hegel, burada da nesneler üzerine düşünmenin öznenin onu algılamasında doğru sonuç veremeyeceği fikrine varır. Ve asıl, bilinci özbilinç aşamasına taşıyan anlığın işlevine gelir. “Sonunda anlık duyusal görüngüleri açıklamak için başvurulmuş olan bütün bir görüngü-ötesi alanın anlağın kendisinin ürünü olduğunu görür. Bilinç böylece görüngüler perdesinin arkasındaki gerçeklik olarak kendi üzerine çevrilir ve öz-bilinç olur” (Copleston, 1996c: 28).

Bilincin evrilmesiyle özbilinç meydana gelir. Özbilinç ilk önce kendisini dışlayan bir süreçten geçer. Bu süreci tamamladıktan sonra kendini bilir ve kendi olur. “Özbilinç

burada kendini içinde bu karşıtlığın ortadan kaldırıldığı ve kendi kendisi ile özdeşliğinin ona belirtikleştiği devim olarak gösterir” (Hegel, 2004b: 127). Karşıtların ortadan kalkmasıyla kişi kendini etkin bir şekilde bilir ve ‘Ben’ olmaya adımını atar. Ben olmak kişinin isteği sayesinde gerçekleşir. İstek sahibi olmayan varlık Ben olamaz, yani özbilinç varlığı haline gelemez. O halde Hegel’e göre “Özbilinç genel olarak *İstektir*” (Hegel, 2004b: 126).

“İstek yalnızca insanı kendine geri döndürerek, "Ben" demesini sağlamaz, ayrıca, nesneyi yalnızca seyretmemesini, onun üzerinde etkide bulunmasını, ona ulaşım tüketmesini, onu kendinin kılmalarını sağlar” (Bumin, 2013: 29). Fakat bir şeyi istemek, onu nesnesi kılmak kişinin Ben olması için yeterli değildir. Çünkü kişi bir şeyin yokluğunda istemektedir. Yok olan şey konusunda istek ise hayvanların insanlarla paylaştığı bir duygu durumudur. O halde nesneye yönelmiş istek kişiyi Ben yapmaz. Aksine isteğin kendisi istenmelidir ki kişi özbilinç varlığı olabilsin ve özgürlüğe kavuşabilsin. Bu isteme Ben olan varlığın bir başka Beni istemesidir. “Çünkü Hegel’e göre özgür olmak, “diğerinde, başkasında kendinde olmak”tır, mevcut durum içinde kendini bulmaktır” (Özlem, 2012: 128).

Bir başkasını isteyen varlık kendisini onun tanımmasını istemektedir. Tanınmak ise kabul ettirme isteğinden kaynaklıdır. Kişi kendi Benini diğer varlıklarla paylaşmak ve onlara kabul ettirme amacıyla yöneldiğinde bu birçok Beni gerektirmektedir (Hegel, 2014a: 125). Ben bir başkası üzerinden kendisini tanımakta ve inşa etmektedir. Bu sayede kendi Beniyle karşılaşan insan artık bilinç durumundan çıkıp özbilinç varlığı olmaktadır. Özbilinçler bir araya geldiğinde birbirleriyle çatışma halindedirler. Bu çatışmanın sonunda ise varlık Özbilinçten geçerek Us haline gelir. Us varlığıyken çatışma biter ve olumsuz olarak görülen dünya ortadan kalkar. Kendiyle ve çevresindekilerle barışık bir Us ortaya çıkar. Ve artık “özne Doğayı kendisi ile birleşmiş olduğu sonsuz Tinin nesnel anlatımı olarak görür” (Copleston, 1996c: 31).

Kişinin Geist’a giden ben olma inşasında, isteğin ne denli olmazsa olmaz bir durum olduğu açığa çıkar. Aynı şekilde “Gelecek tarafından ortaya çıkarılan hareket, İstek’ten doğan harekettir” (Kojève, 1994: 112). İnsan isteği sayesinde geleceğe yönelir. Bundan kasıt içinde bulunulan an, geleceğe dair istek sahibi olup kararlar

alınarak, gelecek çizilir. Böylelikle de tarihin seyri değişir. “Kendisinde Geleceğin öncelik kazandığı Zaman, kendi kendisini gerçekleştirerek, bu Zaman devam ettiği sürece devam eden Tarih’i yaratır; ve bu Zaman da, ancak Tarih devam ettiği sürece -yani, toplumsal bir Kabul Edilme amacıyla yapılan insani edimler gerçekleştirildiği sürece- devam eder” (Kojève, 1994: 112). Dolayısıyla Hegel’in tarih dediği, zaman dediği şey, bir bakıma insanın kendisidir. İnsan yapıp etmeleriyle tarihi meydana getirir. Tarihin önem kazandığı bir yüzyılda Hegel, felsefesini insanın tarihselliği üzerine inşa etmiştir. Buradan anlaşıyor ki, bütün bir tarihin yaratıcısı olan insan, zamanın da yaratıcısıdır. İçinde insan olmadan ne tarih ne de zaman olur. Bundan hareketle Hegel’e göre İnsan Zamandır, Zaman da İnsandır.

2.2. Heidegger'de Zaman Kavramı

1889-1976 yılları arasında yaşamış olan Heidegger, varoluşçu felsefenin en önemli ve etkili filozoflarından biridir. Oluşturmuş olduğu felsefi düşünce ve dil yönüyle 20.yy kıta geleneği için bir kırılma noktası olarak görülebilir. Kendisine gelinceye kadar, felsefe tarihi iki ana konu etafında şekillenmiştir. İlk çağlardan itibaren metafizik temelli varlık görüşü benimsenirken, Descartes'ten itibaren, düşünce yani bilgi temelli varlık görüşü benimsenmiştir. Fakat Heidegger'le birlikte varlık eski anlamlarını yitirmiş, çok yönlü yeni bir anlam kazanmış ve ontoloji temelli bir varlık görüşü haline gelmiştir (Çüçen, 2003: 14). 1800'lerin ortasından itibaren artık metafizik ve epistemoloji yerini felsefede yeni bir alan olan fenomenolojiye bırakmıştır. Bu alanın temsilcisi olan Husserl'in öğrencisi Heidegger, varlığı eski yöntemlerle değil de fenomenolojik olarak yorumlar. "Varlık'ın anlamının zaman olarak ortaya konulması fenomenolojinin görevidir. Heidegger'e göre, ontoloji, yalnızca fenomenoloji ile olanaklıdır" (Çüçen, 2003: 16). Bu yöntemle onun amaçladığı şey, varlığın neliğinden ziyade anlamının ne olduğuyla, neye benzediğiyle ve nasıl görüldüğüyle ilgili soruşturmanın yapılmasıdır.

Heidegger varlığın genel olarak anlamını sorgulamayı, 1927'de yayımlanmış olan Varlık ve zaman (Sein und Zeit) adlı çokça ehemmiyetli olan eserinde yapmıştır. Konumuz gereği Heidegger'in zaman düşüncesini, bu eserinden yola çıkarak, varlıkla ilişkisi bağlamında anlamak gerekir. Kitabın başlığından da kısmen anlaşılacağı üzere Heidegger, zamanı, varlıkla birlikte ele almakta ve varlık, zaman aracılığıyla mevcudiyet kazanmaktadır (Heidegger, 2001: 14). Çünkü '*zamanı varlığın ufku olarak*' görmektedir. Varlığın anlamı kendisini ancak zamanda açmaktadır. O halde, her türlü varlık anlayışının ve her varlık yorumunun ufkunun *zaman* olduğu gün ışığına çıkartılıp sahici biçimde kavranmalıdır (Heidegger, 2011: ss. 18,249,463). Heidegger için, zaman, varlığın ilkel (ilksel) gizemini açığa çıkarma görevinde olan temel düşüncedir.

Varlığın ilkel yani gelişmesinin daha en başındayken anlamının ortaya çıkarılması ise, ancak varolanda gerçekleşir. Çünkü varlık keşfini varolanlar üzerinden tamamlar. Heidegger'in de ifade ettiği gibi, "Varlık, hep bir varolanın varlığıdır" (Heidegger, 2011: 9). Hakkında konuşulan, üzerine fikirler yürütülen varlık, hatta

bunları yapabilen varlık olarak insan da, hep bir varolana dair sorgulamanın mahsulüdür. Bu da gelişigüzel olmayıp, belirli türden bir varolandır. O halde öyle bir varolan olmalıdır ki varlığın da imkânını içinde barındırabilsin. Heidegger, varolmanın anlamını içinde taşıyan, varlığa dair soruşturma yapan, dünyaya fırlatılmışlığının (*geworfenheit*) farkında olan, fırlatılmışlığını sorgulayan ve kendi varlığını kendine mesele edebilen, belirli türe sahip varolana *Dasein*¹⁸ (*burada-orada varolan varlık*) adını verir. “Dasein öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi Dasein’a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açılır. Bir başka deyişle, *bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, Dasein’ın bir varlık berlilenimidir*. Dasein’ın ontik müstesnalığı, onun ontolojik olmasında yatar” (Heidegger, 2011: 12). O halde *Dasein*¹⁹, varolanların varlığı ve varlığın kendisidir.

Dasein’a Almanca gündelik dilinde bakıldığında insan varlığı anlamını taşır. Etimolojik olarak ise, *Da* kelimesi *orada*, *burada* anlamını, *Sein* ise *varlık*, *varoluş* ve *varolmak* anlamlarını taşımaktadır (Çüçen, 2003: 39). Bu iki kelimenin birlikteliğinden oluşan *Dasein*, *orada varlıktır*. Bir nevi varolma biçimidir bu ifade. Fakat Almancadaki *Varolan* anlamı taşıyan *Seiende*’den de farklıdır. Çünkü *Seiende* dağ, taş gibi varolanları ifade ederken, *Sein*’in varoluşu doğrudan varlığın kendisine yöneliktir. Heidegger, Varolandan yola çıkarak, Varlığı (*Sein*) düşünen, dikkate alan, ona yönelen bir konum içindedir (Hühnerfeld, 1994: 69). Bu varolan da sıradan varolanlar gibi olmayıp, düşünen, akleden, kendi kendisini sorgulayan bir varlık olarak insandır. İnsan da aynı şekilde *Seiende*’dir, varolandır, fakat o diğer varolanlardan farklı olarak kendini aşmakla *Dasein* olmaktadır.

Bir varolan olarak insan, zamanın kendisidir ve zamansal bir yapıdadır. Varlık anlamını, insanın zamansal varoluşunda ortaya çıkarmaktadır. Heidegger zamansallığı fiziki bir yapı olarak kurmaz, aksine onun buradaki zaman anlayışı

¹⁸ Heidegger “*Dasein*’ı belirli bir türden varoluşu, insan bireylerinin varolma tarzını tanımlamak amacıyla kullanır. Bu türden bir varoluşun temel ve ayırd edici özelliği, onun varlığın kendisi için bir problem olduğu, varolmanın ne anlama geldiği sorusunu soran bireyin varoluşu olmasıdır. (...) İnsan ya da insanî varoluş olarak *dasein*, ancak varlıkla ilişkisi içinde tanınıp belirlenebilir” (Cevizci, 1999: 199).

¹⁹ Heidegger bir varolan ve varoluşunun anlamını sorgulayan insan üzerinden inşa eder *Dasein*’ı. Fakat buradan, *Dasein*’ın yalnızca insan varlığı anlamına geldiği sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü *Dasein*, Heidegger’in kendine özgü oluşturduğu ve farklı anlamlara büründürdüğü felsefi dil açısından pek çok anlamı ihtiva eder.

ontolojik temellidir. Yani varlığa dayanan ve onunla bir olan anlamındadır. Kendinden önceki zaman anlayışlarından farkı da, bir bakıma burada şekillenir. Çünkü insan, zamanın içinde olmayıp, bu zamansallaşma sürecinin bizzat kendisidir. Mulhall bu konuda şöyle demektedir: “Heidegger’in varoluşsal analitiği, Dasein’ı oluşturan temel yapıların, nihayetinde zamansallığın birer kipi olarak yorumlanması gerektiğini, Dasein’ın Varlık gibi bir şeyi (kendininkini veya başka bir varolaninkini) zımnen anladığını, zamanı kendine temel nokta olarak gerçekleştirdiğini gösterme gayretindedir” (Mulhall, 1998: 37). Dasein, zaman sürecine katılarak, kendisini vareden bir varlıktır. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Heidegger’de zamanı kavramak için Dasein’ın varoluşsal analitiğinin yapılması gerekmektedir. Bunu yapabilmek için de Dasein’ın *hergünkülük* (*Alltäglichkeit*) içerisinde varlıklarla karşılaşması yani diğer varlıklarla ilişkisi incelenmelidir.

Heidegger Dasein’ı bağımsız, soyutlanmış, aşkın, tikel bir varlık olarak ele almaz. Aksine diğer varlıklarla ilişkisi içerisinde, yani dünyaya açılmış bir varlık olarak ele alır. Bunu yapmasının sebebi zamanın, varolanlarla ilişkisini göstermek içindir, bu da dünyada gerçekleşmektedir. Dasein’ın varolma minvallerinden birisi, onun *dünya-içinde-varolmasıdır* (*In-der-Welt-Sein*). Dasein’ın hergünkülüğü dünya içinde varolmasında açığa çıkmaktadır. Çünkü dünyadaki varlık, Dasein’ın özsel yapısının bir özelliğidir. “Dünya-içinde-varolmayı Dasein özünün bir yapısı olarak anladığımız takdirde ancak, Dasein’ın eksistensiye mekansallığına vakıf olunabilir” (Heidegger, 2011: 58). Fakat Dasein yalnızca mekânsal anlamda bir dünya içindeliğe sahip değildir veyahut Heidegger yalnızca bu şekilde yorumlamaz. Ona göre bir yerin içinde olmak, aslında tanıdık bir yere sahip olmak, oraya aşına ve onun beraberinde olmak yani dünyasal bir varoluşa ve varoluşsal bir dünyaya ait olmaktır. Heidegger varolanlara dünya içinde demekle aslında onların dünyasallığını kasteder (Heidegger, 2011: ss. 66,68). Bu anlamda Dasein *orada varlık*’ı ifade etmesiyle, esasen dünyadadır, dünyasaldır. Dünya içinde olmaklığıyla varlığı mümkündür. Dasein bu şekilde dünyadaki tasarımı gerçekleştirmekte, kendini göstermekte ve somutluk kazanmaktadır.

Böyle bir somutluğun şekli Heidegger’e göre, dünya içinde ve zamansal yapısıyla yalnızca insana has bir durumdur. Dünya içinde olmaklık her insanın içinde bulunduğu varlık biçimlerinden birisidir. “Her insan varoluşu dünyanın varoluşuna

bir göstergedir” (Akarsu, 1987: 216). Dünya ve insan birbirinden ayrılamaz bu nedenle. Dünya içinde olmaklık onun zamansal anlamda varoluşunu da göstermektedir.

Dasein varolmanın anlamını imkânlı hale getiren varlıktır. Bu imkânı taşımasıyla da Heidegger, Varlık ve Zaman kitabının ilk bölümlerinde Dasein’ı insanın varoluşu açısından ele alır. Çünkü ona göre ”Yalnız insan varolanın sınırlarını aşabilir. İnsan yalnızca varolan değildir, aynı zamanda kendini var olan olarak anlayabilendir de. Bütün öteki nesneleri anlayabilmesinin nedeni de budur” (Akarsu, 1987: 215). Dasein’ın *burada varlık* olarak tanımlanmasıyla gösterdiği şey, gerçekten de burada olan varlığın insan olmasıdır. “Bu anlamıyla Dasein, insan varlığı değil, “insan olma olanağı’dır” (Çüçen, 2003: 43). Zaman ise, bu varolma olanağının bir koşuludur. Bu olanakla ilgili Heidegger’in sorduğu soru ise, insanın nasıl bir varoluşa sahip olduğuyla ilgilidir. İnsan, zamansal bir varoluşa sahiptir ve onu şekillleyen şey zamandaki varoluşudur. Heidegger zamanı, sonlu olana yönelikte yani insan hayatında ele alır. Çünkü insan, zaman aracılığıyla tanımlanabilmekte ve zamansallıkta varoluşu anlam kazanabilmektedir.

Heidegger varlığın zamansallık (Zeitlichkeit) ile anlaşılacağı, fakat zamanda anlamını kazanacağı kanaatindedir. “Zaman varolanın anlamlandırılmasında temel kategoridir” (Topakkaya, 2013: 321) Zamansallık ise, zaman fenomeninin anlaşılması için bir imkândır. Yani zamansallık, zamana dair ve ondan türeyen bütün basamakları görünür kılabilirse, böylelikle bir açıklama karakterine sahip olabilir ve kendisini esaslı bir fenomen olarak ortaya koyabilir (Topakkaya, 2013: 319). Zamansallık zamanın boyutlarını açıklama imkânına sahip olur ve bunu yerine getirirse o zaman varlık anlamını açma imkânı sunar. Bu zaman boyutları insan varlığının özünü ve zamansallığını teşkil eder. İnsan zaman içinde olmakla zamansal bir yapıya bürünür. Ve insanı anlamak, onun zamansallığına binaen gelişir. “Heidegger’e göre zaman zamansallığın zamanlaşması olarak aslidir. Bu sayede zaman, kaygı yapısının kurulmasını sağlar. Zamansallık esasen ekstatiktir. Zamansallık gelecek zamandan doğar ve onun sayesinde asli olarak zamanlaşır. Asli zaman ise sonludur” (Heidegger, 1967: 331)²⁰.

²⁰ Aynı yerin farklı çevirileri için: (Heidegger, 2011: 351), (Topakkaya, 2013: 321).

“Zamansallık insan varoluşunun anlamıdır. İnsan varlığı ancak bir bütünlük içinde anlam kazanabilir. Bu bütünlüğü Heidegger kaygı (Sorge) olarak adlandırır. Kaygı Dasein’in temelini oluşturur ve dünyaya açılmışlığın çeşitleri kaygı kavramından hareketle anlaşılabilir” (Topakkaya, 2013: 311). Heidegger’e göre dünya içinde, dünyaya yönelik varlığın bütünlüğü kaygı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dünya içinde varolmanın varlıksal şekli kaygıdır ve o Dasein’in varoluşal özelliğidir. Heidegger için kaygı, Dasein’in bir şeye yönelik ihtimam gösterdiği, ilgi duyduğu bir şey konusunda şimdilik içerisinde dert duymasıdır. O halde kaygı Dasein’in varlık minvallerinden birisidir. Kaygının iki şekli bulunsada Heidegger’in ifade etmiş olduğu tür, nesnesi olmayandır. Bir şeye yönelik nesnesi olan korkudur ve kaygı korkudan bu anlamda farklıdır. Çünkü kaygı bir haleti ruhiyedir ve bu ruh halinin nesnesi yoktur. İnsanın içini kaplayan ama tarifinde zorlandığı, sıkıntı, bunalmışlık ve dert halidir. Dolayısıyla herhangi bir nesneye yönelmeyen bu kaygı, varoluşsal bir kaygıdır (Çüçen, 2003: 82).

Kaygı sayesinde Dasein’in varlık imkânları ortaya çıkar ve Dasein kendisi olarak otantik duruşunu sergiler. Varlığın otantik olarak imkânlarını gerçekleştirirken bütünlüğünü sağlaması, onun zamansal bir varlık olmasıyla gerçekleşir. Zamansallık sayesinde Dasein kendi olma imkânını taşıırken, bir yandan da kaygının anlamını sağlar. Dasein’in gerçek anlamda varolmasını sağlayan şeylerden biri kaygıdır ve kaygı zamansal bir karaktere sahiptir. Çünkü “Zaman kaygının dışında ortaya çıkmaz, aksine kaygının özünü oluşturur. Bu anlamda zaman Dasein’in temel belirlenimi olup, zamanın Dasein ile ilişkisi sıradan bir varlıktan oldukça farklıdır” (Topakkaya, 2014: 312). O halde Dasein’in anlamı olan zamansallık, kaygıdan hareketle anlaşılabilir. Kaygı da açıklığı sayesinde varlık imkânlarını ortaya çıkarabilir.

Kaygının bütünlüğü varlığa açılma imkânı olarak ortaya çıkarken, bu açıklık varlığın kendisi olmasına imkân verir. Bunu Heidegger şöyle ifade etmektedir; “Kapalılığı-açma-kararlılığı²¹ dediğimiz fenomen sayesinde, varoluşun asli *hakikatiyle* yüz yüze

²¹ “Kapalılığı-açma-kararlılığı (Entschlossenheit): Ontolojik özü gereği kapalılığı-açma-kararlılığı, hep şu veya bu fiili Dasein’inkidir. Dasein’in özü varolmakta oluşudur. Kapalılığı-açma-kararlılığı kendini-anlamsal-olarak tasarlayan bir kararlılık olarak “varolmaktadır” ancak. (...) Kararlılık, tam da şu veya bu fiili imkânı belirlemek ve onun üzerine açmılayıcı biçimde tasarlanmak demektir” (Ökten, 2008: ss. 191-192).

gelmiş olduk. Dasein kendi benliğinin kararlılığında olup, kendi fiili varlık imkanı onun için açığa çıkmıştır artık. Öyle ki Dasein, hem bu açığa çıkış, hem de açığa çıkarılmışlık olarak *var* olmaya başlamıştır” (Heidegger, 2011: 325)

Kaygı sayesinde açığa çıkarılmışlığın meydana gelmesi yani Dasein’in bu açıklık sayesinde anlaşılır kılınması, gelecek zamanın açık olmasından ve kendisinde imkânları barındırmasından kaynaklanmaktadır. Heidegger’e göre “Bu yüzdendir ki istikbal²², asli ve sahih zamansallığın birincil fenomenidir” (Heidegger, 2011: 349). Dolayısıyla zamanın gelecek boyutu, bir imkânlar yığını ve bu imkânların şartı olarak, Dasein’in kendisini gerçekleştirme imkânını bulduğu yerdir. O halde gelecek zaman, kaygı kavramı bağlamında düşünüldüğünde bir süreç olmaktan çok daha öte bir şeydir. Çünkü Dasein’daki imkânları ortaya çıkarmakla, varolmaya anlam katmaktadır.

Bunun yanında geçmiş de bu imkâna katkı da bulunur. “Varolmak imkânını gerçekleştirmek Dasein’in varlığının kendisidir ve kendisi olmak onun aslında olmuş olmak olarak durmadan geriye dönerek yaptığı temel bir şeydir” (Topakkaya, 2013: 315) O halde anlaşılıyor ki Dasein varolma imkânını gerçekleştirirken bunu sürekli kendine dönme hareketiyle yapar. Kendine dönüşü ise, kaygı içindeliğiyle yani olmuş olması (Gewesenheit) sayesinde, geçmiş boyutu içinde yapar. Yani geçmiş de gelecek gibi varolma imkânını kendisinde taşır. Aynı şekilde şimdi de varoluş imkânlarından biridir. Çünkü Dasein burada varlık olarak şimdinin içerisindedir. Şimdinin içerisinde eyler ve diğer varlıklarla birlikte olur. Ne gelecek gibi henüz olmamış bir şeyi taşır, ne de geçmiş gibi olup biten bir şeyi. Yani o şu andadır ve görünendir. “Bu görünürlük ya da güncellik (Gegenwärtigkeit) gelecek zaman dinamiğini ve geçmiş zamanı içine alan ve onları kuşatan bir şeydir” (Topakkaya, 2013: 316).

Zamanın bu boyutları yalnızca asli zamana aittir ve bu zaman, üç boyutun birliğini, onların karşılıklı etkileşimlerini sağlar (Heidegger, 2001: ss. 27-28). İnsan belirli bir

²² İstikbal / Gelecek (Zukunft) : “Formal eksistensiyal bakımdan ele alacak olursak, öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığının, en zati müstesna varlık-imkanına *yönelik varlık* olduğunu söyleyeceğiz. (...) Dasein’in *esasen* kendi en zati imkanı içinde kendine gelebilmesi *mümkün olabilmeli* ve söz konusu kendi-kendine-gelebilme imkanını bir imkan olarak kendisinde tutabilmeli, yani Dasein varolabilmelidir. Bu şekilde ifade edilen imkanı tutabilen, onun dahilinde kendine-gelebildiren imkan, asli bir fenomen olan *istikbal* fenomenidir” (Ökten, 2008: ss. 189-190).

geçmişe sahip, şimdinin içerisinde mevcut olan ve geleceğin imkânlarını içinde taşımasıyla, asli zaman tarafından kuşatılan bir varlıktır. Topakkaya bunu şu şekilde ifade etmektedir.

Heidegger, zamansallaşmak ve ekstatik²³ kavramlarını birlikte değerlendirir. “Gelecek, geçmiş ve şimdiki zaman ‘bir şeye dönmek’, ‘bir şeyle karşılaşmak’ ve ‘bir şeye yönelme’nin fenomenal karakterleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bir şeye..., bir şeye dönüş... ve bir şeyde tabirleri ekstatikon olarak zamansallığı ifade ederler. *Zamansallık kendinde ve kendisi için varlığın asli anlamda kendisinin dışına çıkması anlamına gelir.* Bundan dolayı gelecek, geçmiş ve şimdiki zamanın karakteristik fenomenlerini zamansallığın ekstaseleri olarak adlandırıyoruz (Topakkaya, 2013: 324).

Critchley ise, Heidegger’de *ekstazlardan* oluşan zamansallığın sona gidiş manasında alındığını göstermektedir. Zaman bizzat Heidegger’in *ekstazlar* adını verdiği üç boyutun birliği olan geçmiş, gelecek, şimdi olarak kavranmalıdır. Heidegger, buna ilksel veya esas zaman demekle birlikte, bunun sonlu olduğu konusunda ısrar etmektedir ve bu sonluluk ölümle sona ermektedir (Critchley, 2009). Heidegger zamanı, klasik felsefi anlayışta kabul edilen sonsuz zaman anlayışından ayrı tutar ve zamansallığın temel özelliklerinden birinin sonluluk olduğunu düşünür. Heidegger’in zamanı sonlu olarak kabul etmesi, Dasein’in sonlu bir varlık yapısına sahip olmasından dolayıdır. Sonlu olmaktan kastı ise bir bitiş, sona eriş (*hitam*) manasında olmayıp, geleceğe yönelik varlığın zamanlaşması, özünü ortaya çıkarması, tamlığa, bütünlüğe erişme imkânını taşıması anlamındadır.

Zamansallığın bu sonluluğu, varlığın, Dasein’in yani insanın ölümle ilişkisini oluşturur. “Heidegger kendi ekstatik zaman yorumuna dayanarak, hiçbir insanın Zamansallık’tan kaçamayacağını saptar. Tüm bu ekstazlar, geçmiş, şimdi ve gelecek, insan Ekzistens’inin “geride bırakılamaz, ikame edilemez bir imkan”ına, ölüme doğru koşarlar. Kendisini ölüme doğru “koşma” içinde kavrayan kimseye. Varolan eş düşer” (Hühnerfeld, 1994: 81). Varolanlar dünya içinde olmaklıklarıyla, aynı zamanda zaman içindedirler. Zaman içinde olmanın bütünlüğü, son imkânı ise ölümdür.

Heidegger’in ölümle birlikte zamanı son buldurmasının sebebi, varolmamanın anlamına yönelik anlayıştan, Dasein’in yolunda ona ışık tutacağı yani varolmanın anlamına dair bir anlayışa geçmektir. Çünkü imkânlar varlığı olan Dasein’in

²³ Vecd / Ekstaze (Ekstazen) : Kendi dışına çıkma, kendinin-haricindelik’tir (Ökten, 2008: 170).

kendisini gerçekleştirebilmesi için ölüm son imkânı barındırır. Bu son, varlığın imkânlarının bütünlüğünden meydana gelir. Ve bu imkânların bütünlüğü sağlaması ise varlığın ölümüne denk düşer. “Bütünlük problemi aynı zamanda kendi içinde ölüm problemini de barındırır. Ölüm Dasein’ın varlık tarzlarından biridir” (Topakkaya, 2013: 311). Böylelikle Dasein, ölüme yönelik olmasıyla varoluşsal imkânlarını ortaya çıkarır ve varoluşa dair gerçek bir anlama sahip olur. Bunu Heidegger şu şekilde ifade eder “Dünya-içinde-varolmanın “hitamı” ölümdür. Varlık imkanına, yani varoluşa ait olan bu hitam, Dasein’ın olası bütünlüğünü hep tahdit eder ve belirler” (Heidegger, 2011: 248). Çünkü Dasein, varolduğu müddetçe yarım kalmış ve olmamış bir varlık olanağı olarak belirir. Bir çok varlık belirlenimi, minvali olsa dahi Dasein, şu haliyle yarım ve asli değildir. Onun sahilik kazanması ise, ancak bütünlüğü içerisinde yani ölümlle olmaktadır. “Kendi hitamına yönelik böyle bir varlık içindeki Dasein, “ölüme fırlatılmış” bir varolan olarak noksansız ve sahil biçimde var olmaktadır. Dasein sona geldiğinde biten anlamında bir hitama sahip değildir. O sonlu olarak varolandır” (Heidegger, 2011: 349).

Burada bahsedilen, zaman varlığı olan ve ölümlü taşıyan varolan insandır. Heidegger zamanı, insanın zamansal varoluşuyla yani sonlu ve ölüme giden bir varlık (*Sein zum Tode*) olmasıyla tanımlamaktadır. “Bir insan öldüğü zaman ve burada olandan, burada ve orada varolanlardan uzaklaştırıldığında onun zamanının geldiğini söyleriz. Zaman ve zamansal, ölümlü olan ve zamanla geçip giden anlamına gelir” (Heidegger, 2001: 15). Görülüyor ki zaman, ölümlle birlikte

Heidegger, Felsefe geleneğinin aksine, zamanın anlamını sonsuzlukta bulamadığını, zamanın ölümlde anlamını bulduğunu savunur. İnsanın zamansallığı, doğum ve ölüm arasında varolmasıyla ilgilidir. Zaman fenomenini, sadece ölümlü ya da sonlu bakış açımız aracılığıyla anlayabiliriz. Zaman kavrayışımızı sağlayan, sonlu olduğumuzun farkındalığıdır. Ve zaman, yalnızca kendi ölümünün farkındalığıyla yaşayan bir varlık içindir. O halde ölüm her varlığın kendi tecrübe edeceği birşeydir. Bir başkası tarafından deneyimlenme imkânına sahip değildir (Heidegger, 2011: 257). Herkes kendi ölümünü yaşar. Ölümlü yaşamaktan kasıt ise, onun bir nevi farkındalığıdır. “Böylece insanın burada-oluşunun her dakikası ölümlle içten biçim alır: ilkin ölüm, yaşamı bir bütünlük, bir birlik haline getirir; ikinci olarak ancak ölüm yaşama anlam verir” (Akarsu, 1987: 224).

İnsan kendi zamansallığı içinde, keder ve mutluluğu bir arada yaşayan, varlığını ölüme doğru sürdüğü bu yolda ölümle her an yüzleşen ve yokluğunun, sona gidişinin kaygısını içinde taşıyan bir varlıktır. Kendi varlığının sınırlarını yani başlangıcını ve sonunu bilmesi onu aşmasına imkân tanır. Varlığının bilinci, ölümün bilinciyle anlam kazanmaktadır. Ölüm ise, yalnızca bir durum, bir olay değildir o zamandır, zamanın kendisi ve zamansallaşmaktır. Dolayısıyla Heidegger’de zaman, varlığın ve ölümün özüdür.

Heidegger’in zaman görüşü için özetle şunları demek yerinde olacaktır. Onun için varlık ve zaman, birbirlerini karşılıklı olarak belirlemektedir, fakat ne varlık zamansal bir şeydir ne de zaman bir varolandır (Heidegger, 2001: 16). Zaman sonlu olandır ve o bizim ölümümüzle sona ermektedir. Eğer ki hakiki (sahici, *otantik*) bir insan olmanın ne demek olduğunu anlamak istiyorsak, o zaman Heidegger’in *ölümeyönelik-olmak* diyerek adlandırdığını, yani hayatlarımızı mütemadiyen ölümümüzün ufku üzerinde tasarlamamız gerekmektedir (Critchley, 2009). O halde anlaşıyor ki Heidegger’in tutumunun yeniliği, zamanın anlamını sonsuzlukta bulmayıp, ancak zamanın ölümden anlam kazandığını göstermesidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR SENTEZ OLARAK ZAMAN

3.1. Bergson'da Zaman Kavramı

Bergson 20. yüzyılın en önemli filozoflarından biridir. Kendisinden önceki felsefeler metafiziği matematikle birlikte düşünmüş, akılla ve bilimle açıklama girişiminde bulunmuşlardır. Özellikle Descartes ve Kant'ın felsefelerinde sık rastlanan, aklın ön planda yer alması ve metafiziği matematiksel modellerle açıklama girişimi, metafiziği hayattan koparan ondan uzaklaştıran bir yapı göstermiştir. Bergson ise, böyle bir yaklaşımı reddedip yerine hayatla birleşen, biyolojiyle desteklenen, sezgiyle kavranabilen, sürekli bir tekâmül arz eden metafizik anlayışı ikâme etmiştir (Kıvılcımlı, 2008: 24). Böylece 20. yüzyıla gelinceye dek oluşan felsefi yaklaşımlardan farklı, özgün, hayatla iç içe yeni bir felsefi anlayış getirmiştir. Bergson'un görüşleri, kendinden sonrakileri de hayli etkilemiştir ve o yaklaşımlarıyla dönemine damgasını vuran isimlerden olmuştur.

Bergson tüm bu yenilikleri, özellikle bilgiyi edinme yolunun akıldan değil sezgiden geçtiğini, zamana yönelerek ve zamanı felsefesinin odak noktası haline getirerek ortaya koyar. Bergson'a göre, kendisine gelinceye kadar bütün felsefi sistemler, zamanı mekânla birlikte ölçülebilir olarak düşünmüşlerdir. Bu zaman anlayışına sahip, yani zamanı mekânla birlikte ele alan filozoflardan biri de Kant'tır. Bergson Kant'ı, zamanı homojen bir çevre gibi algılaması, yani zamanı mekân bağlamında düşünmesi ve zamanı süre olmaktan çıkararak mekânlaştırması konularında eleştirir (Bergson, 1990: 211). Nitekim Newton'u da zamanı durağan, sabit ve mutlak gören anlayışını eleştiren Bergson, zamanı durağan olarak kabul etmenin mekânsallığa götürdüğünü düşünür. Fakat Bergson'un Kant'tan ve diğer filozoflardan farkı veyahut özgünlüğü, zamanı mekândan ayrı tasavvur etmesi ve onu felsefesinin merkezi haline getirmesidir.

"Bergson'un zaman konusundaki görüşleri iki gerçeklik alanı arasındaki farka göre belirlenmiştir: Psikolojik olgular-fizik olgular, içsel olanlar-dışsal olanlar, ruhsal ve şuurumuza ait olanlar-maddi dünyaya ait olanlar. Bu ikilikler arasında gerçek zamanın kendini gösterdiği yer, birinci gerçeklik alanıdır" (Gündoğan, 2007: 77). Bu

ilk alan, gerçek zamanın yer aldığı, oluş ve hareketin kendinde gerçekleştiği, ruhta meydana gelen alanken, ikincisi ise klasik olarak kabul edilen zaman anlayışıdır. Ölçülebilen, niceliksel ve mekâna tabi olan alandır ki gerçek zamanla ilgisi yoktur.

Felsefi anlayışların klasik tanımında zaman “belirli aralıklarla kendini tekrar eden bir şey olarak sayılabilen bir şeydir ve bu anlamda iki farklı olayın arasındaki ilişkinin ölçülmesinde kullanılan temel ölçüttür” (Topakkaya, 2013: 225). Fakat Bergson’da zaman, bu tanıma ek olarak, öznel bir tanım içerir. Çünkü onda gerçek zaman, ölçülebilir ve mekânsal olmayandır, yani süredir. Dolayısıyla Bergson’un felsefesi bir süreç felsefesi olarak tanımlanabilir. Bergson’un Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri (Time and Free Will) adlı doktora tezinde de hakim olan düşünce, felsefesini süre üzerine inşa ediyor olmasıdır. Dolayısıyla onun felsefesinin temelini oluşturan ve onu belirleyen şey süre (la durée)’dir. Süre devamlı bir oluş halidir. Bu oluş halinde ise sürekli değişimler meydana gelir. Bu değişimler arasındaki geçiş patlamalar ve fişkırlar sağlar. Yani Bergson’da değişim yalnızca bir durumun kendini yenilemesi anlamına gelmez. Değişim capcanlı, birinden diğerine akan aşkın bir haldir. Bu devamlı akışın içerisinde yaratıcı tekâmül (evrim) gerçekleşir. Aynı İbnü’l Arabî’nin ifadelerinde geçen her an yaratmanın gerçekleşmesi ve bu yaratmanın daimî oluşu gibi. O halde hayat sürekli bir yaratım halidir ve Bergson’un benimsemiş olduğu fikirlerden bilhassa süre bunun üzerine inşa edilmiştir. Nurettin Topçu bunu şu şekilde aktarır “Evrimi idare eden saf süre “hem bizim varlığımızın, hem de münasebette bulunduğumuz eşyanın” özüdür. Biz saf süre içerisinde hem kendimizin, hem de bizimle beraber herşeyin evrim geçirdiğini hissediyoruz” (Topçu, 1998: 35). Dolayısıyla süre bu tekâmülün kaynağıdır.

Bunun yanında tekâmülün gerçekleştiği ve ardışıklığın algılandığı bir yer vardır ki bu bellektir. Süre ise bir bakıma, bilinçle, bellekle, hafızayla ve özgürlükle aynı şeydir (Deleuze, 2006: 83). “Süre, kendi benimizin kendisini yaşama bıraktığında sahip olduğumuz bilinçsel olayların ardardarlığını kabul eden ona şekil veren bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır” (Topakkaya, 2013: 230). Çünkü o ancak hafızaya sahip bir bilinç için vardır. Bilincin tek olmadığı konusunda, Leibniz’in monadlar öğretisini benimseyen Bergson, nasıl birden çok töz varsa bilinçlerin de ona mukabil olarak sayıca çok olduğunu söyler. Dolayısıyla da Bergson, ne kadar basit töz varsa o kadar

da süre olduğuna kanaat getirir (Bergson, 2015: 52). Böylelikle kat'i bir tutum içerisine girmez ve süreyi tek bir bilince indirmekten kaçınır.

Bilinç kendinde ardışıklığı barındırır. Yanyana gelme mekânda olurken, ardarda gelme zamanda olur. Bilinçte zamanın bu ardışıklık ilişkisi parça parça veya kesit halinde değildir. Bu sebeple ardışıklık anda bir nokta değil de, geçmişten geleceğe uzanan bir süreçtir. “Bu ardışıklık, hafıza tarafından birbiri içine konan hallerin devamlılığıdır, her halin başka bir hal içine kendini deforme etmesi suretiyle bir süreç tarafından sokulup bu hal içinde korunmasıdır” (Bergson, 2015: ss. 50-51). Dolayısıyla süre aslında ardışıklığın kendisidir.

Bergson sürenin tarifini yani içsel yaşantının zamansal organizasyonunu bir melodi metaforuyla tarif eder (Topakkaya, 2013: 228). Çünkü Bergson’a göre sürenin kendisini en iyi şekilde tecrübe ettiğimiz yer, melodi dinleme anıdır. Herhangi bir müzik dinlendiğinde bu müziğin melodisini oluşturan şey tek tek notaların birleşiminden oluşan tek bir bütündür. Fakat müzik dinlendiğinde kulağa gelen ses tek tek notalar değil, notaların oluşturduğu melodinin kendisidir. Melodiyi duyabilmek için nota bilgisine sahip olmak gerekir. Bu bilgi ise geçmişte sahip olunan bilgilerin gün yüzüne çıkmasıyla oluşur. Dolayısıyla müzik duyulduğunda oluşan sezgi sayesinde, içinde bulunulan mekânla sınırlı kalınmaz ve o mekân aşılr. “Böyle bir melodinin insanı etkilemesi, müzik tonlarının belirli aralıklarla peş peşe gelmesi değildir. Bu belirli aralıklarla peş peşe gelen tonlar ritmik bir kompozisyon içinde bir araya getirilir ve bu biraradalık sayesinde birey tarafından bir bütün olarak idrak edilir” (Topakkaya, 2013: 228).

Nota bilgisinin bilinçte yer alması ve onun hatırlanması, geçmişe dair bilgilerin olduğu anlamına gelir. Şu anda duyulan bu notaları anlamlandırılarak melodi kulağa gelir. Geleceğe dönük bir biçimde insanın içinde hisler barındıran bu duygu sezgiyle açığa çıkar. “Geçmişin şimdi içinde barınıp gitmesi, zamanın, daha doğrusu sürenin sürekliliği ve bölünemezliği anlamındadır” (Gündoğan, 2007: 79). Bütün bu şimdide yaşanan ve geçmişten geleceğe doğru sezilen akış sürenin kendisidir. Çünkü biz tam da o anda sezeriz melodiyi ve o anda geçmiş şimdi ve gelecek bir bütün olarak karşımıza çıkar. Bu bütünlük yani süre ise akıp gider, sürekli bir devinim halindedir. Geçmiş şimdi ve gelecek bilinçte bu şekilde yer edinir. Zamanın bu boyutları

arasındaki geçişlerde bir takım duygular yaşanır. Yaşanılan bu duygular yani haller arasında devamlılığı ve geçişi sağlayan bilinçtir. Bu sebeple Bergson'da gerçek süre, bilinç halleridir (Bergson, 1990: 100, Gündoğan, 2007: 82).

Sürenin Bergson'da bilinç olmasının sebebi ise melodi örneğinde anlatıldığı gibidir. Yani bir hafızaya sahip olunduğu için, notalar bilinir, hafızada saklanır ve yeri geldiğinde ortaya çıkarılarak ve sezilir "Süre, kısacası, müziksel bir tümcedir; tam yok olmak üzereyken ortaya çıkan yeni bir nota tarafından sürekli olarak canlandırılır" (Yıldız, 2006: 59). Çünkü o sürekli oluş hali ve devirdaim hareketidir. Dolayısıyla süre, aslında bir zihin sentezi ve ruhsal oluşturmaktır.

Bu sürekli oluş halinde daimi bir yaratım vardır yani imkânlar bu oluş içerisinde kendilerini gerçekleştirirler. Aslında Bergson, "yaratıcı oluşu mümkün kılacak ya da açıklayabilecek bir zaman anlayışı geliştirmek ister. Böyle bir niyet doğal olarak evrendeki oluş ve yenilenmeyle ilgilidir" (Topakkaya, 2013: 235). Yaratımdaki süreklilik ve kesintisiz oluş, Bergson'un tabiriyle fışkırtıştır. Bu fışkırtış veya yaratıcı ilke geleceğin imkânlarının ortaya çıkış sebebidir. Çünkü gelecek bilinemez ve şimdiki anda gerçekleşen biricik edimlerle geleceğin imkân ve ihtimalleri ortaya çıkarılabilir. Dolayısıyla süre, her defasında yeni yollar yeni ihtimaller meydana getirir ki bu durmaksızın devam eden bir yaratım sürecidir.

Bergson'un yaratıcı tekâmül anlayışı bahsedildiği gibi, aslında İbnü'l Arabî'deki veya genel olarak söyleyecek olursak tasavvuf anlayışındaki daimî yaratım, düşüncesine tekâbüle eder. Bunun yanı sıra Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini harmanlayan Plotinos'un düşünceleri yani alemin yaratılmasını anlatan sudûr nazariyesi (akmak, fışkırmak anlamına gelen ve sürekli bir akışın taşmanın olması manasında) de Bergson'un düşüncelerinde görülebilir. Nitekim Yunus Emrenin dizelerinde de bu düşüncelere rastlanır. "*Her dem yeniden doğarız, bizden kim usanası*" (Tatçı, 2012: 526). Bu sözde de ifade edildiği gibi, sürekli bir yeniden yaratılış ve hayatın alemin dinamik oluşuna dair vurgu vardır.

Bu yaratım hali ancak süreyle kavranabilir. Çünkü süre aslında hayatı anlamının anahtarı ve hakikatin kendisidir. Topçu'nun ifadeleriyle söylenecek olursa eğer "Süre yegâne realitedir. Eski filozofların cevher (substance) dediği şey ne ise, Bergson'a göre süre odur" (Topçu, 1998 :31). Nasıl ki Herakleitos'un oluşu Platon'un ideası,

Hegel'in Geist'ı birer tözdür, Bergson için de süre tözdür. Varolmak için kendisinden başka bir şeye muhtaç değildir ve hiçbir şey bilincin süresi dışında mevcut değildir. Dolayısıyla yaratım ilkesini sağlayan ve sürdüren sürenin kendisidir.

Bergson'da süre, niteliksel ve sayılarla ifade edilmeyen bir anlam taşır. "Her bir "an" kendi başına tektir ve aynen tekrar etmez. Bundan dolayı içsel zaman niceliksel anlamda ifade edilmez. Bu zaman türüne Bergson süre adını verir ve bu süreyi, "niteliksel çeşitlilik" olarak tanımlar" (Topakkaya, 2013: ss. 229-230). Bunun anlamı, sürenin her birimize nasıl zuhur ediyorsa öyle olmasıdır. Herkesin bilinci kendi süre duygusuna sahiptir. Dolayısıyla her bilinç kendisinin tekâmülünden, kendi hikayesinin gelişiminden başka bir şey olmayan bir süre içindedir (Bergson, 2015: 51).

Sürenin ve sezginin merkezi bir öneme sahip olmasıyla birlikte, Bergson'un ahlâk felsefesi ve metafizik anlayışı da tam anlamıyla ortaya çıkar. Nitekim Descartes'ın da ifadesiyle zihin açık ve seçik bir kavrayışla sezerek kavrar. Bergson da bu kavrayış halini yani sezgiyi önemser. Sürenin buradaki durumu ise sezilen bir kavrayışa sahip olmasıyla ilgilidir. "Bergson, aranılan bilgiye ve hayatı anlamaya, ancak sezgi sayesinde ulaşılabilceğine kanaat getirmiştir. Ancak sezgi, onun süre konusundaki görüşlerinden ayrılmaz ve süre dikkate alınmadan sezgi, anlaşılmaz" (Gündoğan, 2007: 75).

Bergson zaman bahsinde Aristotelesçi, ahlâk anlayışında ise Kant vari bir çizgidedir. Şimdiki zamanın geçmiş ve gelecek zamanı ayıran bir matematiksel nokta olarak görülmesi düşüncesi Aristoteles'in yaklaşımı olsa da, Bergsonun da düşüncelerine bazı yönlerden sirayet etmiştir. Şimdiki zaman, iki zaman boyutunu ayırsa da yalnızca noktadan ibaret olmayıp, belirli bir süreye ihtiyaç duyar (Topakkaya, 2013: 233). Dolayısıyla Bergson'da şimdiki zaman, bir sınır ya da ayırıcı bir nokta görevi görmez. Aksine geçmişin hatırlanmasının ve geleceğin imkânlarının kendisinde gerçekleştiği süreyi ifade eder.

Bergson'un ahlâk felsefesinde de süre kendini apaçık bir biçimde gösterir. Bu nedenle, sürenin etkisini görmek bakımından ahlâk anlayışına değinmek gereklidir. Ahlâk anlayışında Kant'ın antinomilerinden izler taşıyan Bergson, Kapalı ahlâk ve açık ahlâk antinomisi geliştirir (Topçu, 1998: 41). Ona göre ahlâkın ve dinin iki

kaynağı vardır. Bunlar durağanlık ve devinim. Durağanlık daha çok kapalı toplumlarda görülürken, devinim açık toplumlarda görülür. Kapalı ahlâk toplumuna Bergson, töre ahlâkını örnek verir. Bu türden kapalı ahlâk anlayışında toplumların dinleri de kapalı dinden oluşur. Dışarıdan gelen etkilere karşı açık değil aksine saldırgan ve o etkilere karşı savaşılan bir tutum içindedirler. Zaman içinde bu kapalılık toplumu durağanlığa götürür ve yaşam atılımını (*élan vital*) durağanlaştırır, tembelleştirir. Böyle toplumlar kaybolmaya mahkûmdurlar. Çünkü süre sürekli devinim, değişim ve oluş halindedir. Fakat bu toplumlar durağanlıklarıyla sürenin dinamizminden yoksundurlar. Açık toplum ahlâkına sahip olanlarda ise durum tam tersidir. Devinim içindedirler. Evrensel olan olması gereken bu anlayışa sahip olan, içinde hareketi barındıran, akışta yer alan, süreyi sezen ve o kavrayışa sahip olan toplumlardır.

Süre zaman ilişkisine dönecek olursak eğer, Bergson'un süreyle zamanı birbirinden ayırmasının sebebi, klasik anlamda ele alınan zaman anlayışlarının ve zaman tanımlamalarının yanlış olmasıdır. Daha öncede bahsedildiği gibi, Bergson'a göre, kendisine gelinceye kadar bir çok kişi zaman hakkında konuşmuş olsa da, zaman tasavvurlarını oluştururken onu mekânla yanyana ele almaları hatalıdır. Bu konuda Bergson şunları söyler; "Zaman böylece mekânlaştırıldıkça, zamanın tevalisi bir yanyanalık gibi alındıkça, ilim, söylediklerinden değiştirilecek hiçbir şey bulmayacak, *tevalinin* kendine has olan tarafını, zamanın seyyalliğini hesaba katmış olmayacaktır" (Bergson, 1947: 433). Bundan kasıt, zamanda birbiri ardına gelme ilişkisinin, mekânda bulunan yanyanalık gibi görülmesiyle zamandaki akış halinin, oluş halinin göz ardı edilmesinin hatalı oluşudur. Fakat zaman, sürekli devinen bir akışa sahip olmasıyla mekândan münezzehtir. Dolayısıyla Bergson felsefe tarihinde zamanın bu denli yanlış anlaşılmasının önüne geçebilmek için, zaman ve süreyi birbirinden ayırır.

Bundan hareketle zaman, ikiye ayrılır. Homojen ve heterojen zaman olmak üzere. "Homojen zaman olarak adlandırdığımız şey ideal bir ortam, tüm ardışıklıkların sahnesi, tüm kişisel sürelerde müşterek olanı açıklayan gayri şahsi bir süredir" (Bergson, 2015: 52). Bundan hareketle söylenecek olursa, homojen zaman nesnel olan, ölçülebilir zamandır. Niceliksel anlamda bir büyüklüğe sahip, saniyeler ve dakikalarla bölünmüş saatin ifade ettiği zaman çeşididir. İki olay arasındaki süre bu

zaman çeşidi sayesinde ölçülür. Homojen zaman, daha çok matematiğin, fiziğin, konusudur ve bilim yapılmasını sağlar. “Bergson matematiksel zamanı ancak “bütün geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman olaylarının içinde gerçekleşebileceği ideal bir mekân” içinde mümkün görür” (Topakkaya, 2013: 226). Bu anlayışın mekânsal olması bizi, belli noktalarda ileri götürürken, sürekli bu zamana maruz kalmak durağanlığa da götürebilir. Dolayısıyla da hakikatten uzaklaştırır.

Heterojen zaman ise, gerçek zamandır, sürenin kendisidir. “Bergson yalın süreyi şöyle tanımlar: Süre birbiri içine geçmiş, birbirini etkileyen niteliksel değişimlerin kendisinde gerçekleştiği şeydir” (Topakkaya, 2013: 230). Devinim halindedir, dinamiktir, mekândan münezzehtir ve yaşanan zamandır. Bu zaman, fiziğin konusu değil bizzat metafiziğin konusudur. Bilinç hallerinin akışına sahip, sürekli bir oluş içerisinde ve değişme halindedir (Gündoğan, 2007: 76). Dolayısıyla yaşanan, gerçek zaman aslında bilincimizin bir oluş halidir. Bu canlı akış, oluş ise süredir ve ancak sezilir. Bizi sezgiye götüren şey ise, sanat ve yaşam atılımıdır. Çünkü en aşkın olunan zaman, sanat ve atılımla gerçekleşir. Bu aşkınlık haliyle nesne algılanır. Nitekim maddeye ulaştıran onun kavranılmasını sağlayan şey de, sezgidir.

İnsan mekânı maddeyle anlar, mekân dışı zamanı ise sezgiyle anlar. Madde azaltılmış bir hayattır ve hayatın engelidir. Fakat bu engel hayatın akışında bir denge unsurudur ve tekâmül için gereklidir. Dolayısıyla madde âleminde, maddenin hayat ile birleşiminden sentez meydana gelir. Bu sentez esnasında canlılar tekâmül eder ki bunu da yaşam atılımıyla gerçekleştirirler. İnsan mekânı maddeyle kavrarken, zaman ise sezgiyle anlaşılır. Mekânda algılanan aslında insanın zaman-tasarımıdır ve yapmacıktır. Gerçek zaman ise bundan farklıdır, süredir ve süre ruhta bulunur. Ancak ruhta bulunan zaman yani süre sezgiyle kavranabilir (Topçu, 1998: ss. 36-37).

Gerçek zaman olan sürenin, ilk başta sözü edilen melodi metaforuyla ilişkisi ifade edilecek olunursa, notalar homojen zamanı ifade eder. Nota bilgisine sahip herkes duyar, herkes anlar ve görebilir. Fakat melodiyi anlamak daha zordur. Bilince sahip herkes notaları saklamış, biriktirmiştir dolayısıyla melodiyi de anlayabilir. Fakat melodideki ruhu sezmek herkesin sahip olabildiği bir yeti değildir.

Chopin dinlerken, Rahmaninov’un konçertolarını dinlerken, Beethoven’ın sonatlarını dinlerken, Dede Efendi ve İtri Efendinin bestelerini dinlerken içimizi baştan aşağı

iliklerimize kadar saran o duygu veyahut bizi ağlatan şey, Dostoyevski okurken Tanpınar'ın *Mahur Bestesini* okurken, Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* adlı eserinde sayfalarca anlattığı bisküviyi çaya batırdığı anda damakta bıraktığı tada ve duyulan kokuya tanık olurken bizi etkisi altına alan şey, sürenin yaşantıda kendini göstermesidir. Melodi tam olarak budur, süredir, hakikattir. "Süre içimizde geçen zamanla ilgili olarak ruh hallerimizdeki sürekli değişmeyi ifade eder. Süre, geçmiş ile bağlantısını kesmeden yeni bir yaratıştır" (Gündoğan, 2007: 84). Buna en iyi örnek, bisküvinin çaya batırıldığı anda ortaya çıkan kokusu, onunla birlikte tetiklenen geçmiş izlenimleri ve o fışırma halinde husule gelen aşkınlık haliyle geleceğe dönülmesidir. Bunların hepsi bilinçte şu anda ve bir anda olur. Bilinçte yaşanmışlıklar geçmişe dair ne varsa mevcut olmakla birlikte, geçmişin bilinç düzeyine çıkması şimdide yani bisküvinin çaya batırılması anında gerçekleşir. Bilinç, bu anlamda zamanın mekânı olma işlevi görür. Bilinçte yer alan bilgiler hatırlanarak şimdide tasarlanarak gelecek hedeflere ve imkânlarla yelken açılabilir. Dolayısıyla bilinç dinamik, sürekli aktif halde ve sürekli geçmişten geleceğe akış halindedir. Bu bilinç sayesinde geçmiş, kendisini şimdide tekrar üretir. Süre ise, burada geçmiş zamanın korunması görevindedir ki geçmiş zaman yalnızca geçip gitmez sürekli varolan bir zaman boyutudur. Bu boyut ve şu anda akan zaman, şimdiki zamandır (Topakkaya, 2013: 232). Nitekim aslolan şimdiki zamandır çünkü geçmiş ve gelecek onunla anlam kazanır. İşte bu şimdide gerçekleşen bütüncül kavrayış sezgidir. Çünkü Bergson ne içindedir zamanın ne de büsbütün dışında, yekpare parçalanmaz bir anın akışındadır.

Dolayısıyla homojen zamanın dışında ondan bağımsız bir zaman vardır bu içsel zamandır hissedilir ve sezilir. Sezme devamlı olduğu için yaşam atılımı da sürekli. Hayat birçok farklı imkânlar ve eğilimler barındırır. Bu farklı eğilimler tekâmül sayesinde farklı yollar açar. Yollar arasındaki bu akışkanlık, hareket ve canlılığı sağlayan şey atılımıdır. Bu atılımı da sanat sağlar çünkü o aşkın bir hali anlatır. Özgür ve yaratıcı bir yapıya sahip olan, mekân dışı bir yapı arz eden, sezgiyle kavranan sanat, yaşam atılımını da beraberinde getirmektedir. "Bergson bir sanatçının herhangi bir sanat eseri meydana getirirken zamanla oldukça farklı bir ilişki içinde olduğunu ve süre'nin en iyi anlamda kendisini sanatta ve sanatçının dünyasında göstereceğini söyler" (Topakkaya, 2013: 236). Dolayısıyla sürenin sanatla ilişkisi, yaşam atılımının

ve sürekli yaratım halinin en güzel örneğidir. Buradaki yaşam atılımı da Bergson'a göre yaratıcı tekâmülden başka bir şey değildir. Çünkü nasıl ki bir sanat yapıtında ortaya çıkacak eser öngörülemez, fakat ortaya çıktığında bir yaratım örneğidir, aynı şekilde insan da kendi hayatı için aynı konumdadır. Geleceğin bilinemez yapısı varlığın sürekli bir yaratım ve atılım halinde olmasına sebep olur. Bergson bunu şu şekilde ifade eder “Sanatkârı olduğumuz hayatın anları için de aynı şey söylenebilir. Bunların her biri adeta bir yaratmadır” (Bergson, 1947: 19).

Yaratıcı tekâmülün yani sürekli oluşun gerçekleşmesi için, gelecek zamanın bilinemezliğine ve şimdiki zamana ihtiyaç vardır. Gelecek zaman bilinemediğinden dolayı her türlü imkânı kendisinde barındırır. Bu imkânların gerçekleşmesi ise tercih edilen seçimlere göre değişkenlik gösterebilir. O halde her farklı seçim her farklı seçilen yol, yeni bir başka yolun kapısını açar. Böylelikle seçilen bu yollar yaratıcı oluşu meydana getirir. Geçmiş zamana göre düşünüldüğünde ise şimdiki zamanın varlığı sayesinde bir yaratımın olduğu gözlemlenebilir ve sürenin varlığı sezilebilir. Yaratımdaki oluşun kavranabilmesi için şimdiye ihtiyaç vardır. Buradan anlaşıyor ki “Hatırlama ne kadar zenginse ya da geçmiş ne kadar zengin ve doluyorsa; gelecek de o oranda daha zengin ve eylem alanı anlamında daha geniş olacaktır” (Topakkaya, 2013: 237).

Bunların yanında bu yaşam atılımının sürekli oluşunda özgürlüğün durumuna bakmak gerekir. Topçu, süre özgürlük ilişkisini şöyle anlatır “Herşeyden önce ve temelinde psikolojik bir realite olan hürriyet sürenin eseridir. Süre içinde şuur kendi olaylarıyla her an kendi kendisini yaratmaktadır. Yaratıcılık ise hürriyetimizin aşikâr delili oluyor” (Topçu, 1998: 32). Çünkü şimdide yapılan her seçim gelecek için bir yaratımdır. Gelecek zamanın bilinemezliği sayesinde, ortaya çıkabilecek imkânlarla karşı mahkûm bir durumda kalınmaz. Geleceğin bu bilinemez, belirlenemez yapısı seçimlerin özgür bir şekilde yapıldığının kanıtıdır. Buna örnek verilecek olursa eğer “Beethoven’ın 3. Senfoni’yi bestelediği sıralarda 5. Senfoni’yi nasıl yazacağını bilemediği gibi” (Yıldız, 2006: 55). Böylelikle her yeni seçim, yeni imkânları yeni yaratımları ortaya çıkarır. Bu her biri kendine özgü, biricik yaratımlar ise özgürlüğün kaynağıdır.

Bunun yanında özgürlüğün mekânla ilişkisine bakıldığında, mekân kısıtlayıcıdır. Mekândan ayrılınmadığı sürece özgürlük yoktur. Fakat varlığı açıklarken de mekândan ayrı düşünülemez. Dolayısıyla bir bakıma homojen zamanın tutsağı halindedir varlık. Bundan kaçış, özgürleşme ise sezgi yoluyla olabilir ancak. Sezgi gerçekleşir, devinim yakalanır, mekândan münezze bir oluş kavranırsa işte o zaman özgürleşilir. Dolayısıyla özgürlüğün yolu da sezgiden geçmektedir.

Aşkın olmak, yaşam atılımı yapmak, özgür olmak zordur fakat ulaşılabilir bir imkânı barındırır. Sezgi sayesinde her şeyi içerilir, aşılar ve bu sayede yaşam atılımı gerçekleşir. Nesnenin özü görülerek ve mekân aşılarak ancak özgürleşilir.

Bergson felsefesinin iki temel unsuru süre ve sezgidir. Nitekim tasavvufî anlayışla tasavvur edilecek olursa eğer, süre a'yân-ı sâbiteye (hakikat, mahiyet), sezgi sahibi insan ise kâmil insana tekabül eder. Dolayısıyla Bergson'da süre hakikattir. "Hakikat bir bütün olarak parçalara ayrılamayan bir gelişimdir, ileri doğru giden bir buluştur, kısaca sürenin kendisidir" (Topakkaya, 2013: 238).

Sürekli bir akış halinde gelecek, tüm imkânları kendisinde barındırır. Bu oluş halinin sürekli olması geleceği bilinemez kılmaktadır. Gelecek bilinemez fakat geçmiş yaşantıların şimdide yeniden üretilmesiyle aşkın bir şekilde geleceğe yönelinir ve sezilir. Çünkü "Sürekli yaratma olarak anlaşılan ve bizim ruhi durumumuza ve şuurlarımıza ait bir kavram olan sürenin ortaya çıkardığı gerçeklik alanının bilgisi, ancak sezgi ile mümkün olabilmektedir" (Gündoğan, 2007: 88). Dolayısıyla geleceği sezgiyle kavranabilir olarak ortaya koyması, Bergson'u önemli kılan yönlerden biridir.

Bunun yanında, bu bölüm başlığının da seçilmesine sebep olan şey, Bergson'un çalışma boyunca ele alınan tüm filozoflardan farklı olarak, süreyi *bir zihin sentezi* olarak görmesidir. Ona göre süre "ruhsal bir oluşturma, bir nitelikler yumağıdır ve sayı ile ilişkisi yoktur (...) Gerçek zaman olan sürenin özü akıp gitmektedir. Bundan dolayı da süre; sürekli yaradılış, yeniliğin kesiksiz fışkırışıdır" (Gündoğan, 2007: 82).

Sonuç olarak, Bergson'un zaman bahsi, Aristoteles, Leibniz, Kant gibi filozoflardan izler taşır ve onların yeni çağ anlatımı gibidir. Bergson, felsefesinin merkezine, metafiziğe, sezgiyi ve süreyi yerleştirmekle, kendinden önceki düşünürlerden

oldukça farklı ve yeni bir anlayış ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra süreyle özgürlük ve bilinç halleri arasında kurduğu ilişkiler, sezgiyle birlikte sanata yaptığı vurgular ve sanatı önemsemesi, *élan vital* yani yaşam atılımını ortaya koyması onu felsefede farklı ve özel kılan yönlerden bazılarıdır.

SONUÇ

Zaman kavramı, düşünce tarihinin ve dolayısıyla felsefe tarihinin üzerinde en fazla mülâhaza edilen kavramlarından biridir. Kendisini düşünce sisteminin varlık, tanrı, bilgi, sonsuzluk, ölüm, hayat, mekân gibi diğer kavramlarına mutlaka dayatan ve bu kavramları ele alırken zorunlulukla tahkik edilmesi gereken kilit kavramların başında gelir.

Tarih boyunca zamanın ele alınışı, insanlığın içinde bulunduğu devirle, devrin genel düşünce, inanç ve yaşantı biçimlerine göre şekillenmiştir. Yaşamını doğanın içinde, avcı-toplayıcı olarak sürdüren bir insanla, yerleşik hayata geçmiş ve tarıma başlamış, güneşin ne zaman doğacağını, yağmurun ne zaman yağacağını merak eden bir diğer insanla, şehir devletlerinden oluşan bir yapı içerisine doğmuş, hayatını ticaretle ve hesaplamalarla kazanan bir başka insanın zaman kavramını kendi yaşamı içerisinde koyduğu yer elbette birbirinden farklı olacaktır. Diğer taraftan bu farklılıklar düşüncenin kaynaklarını, aklın kullanımını, bilginin edinilme biçimlerini de doğrudan etkileyen farklılıklar olduğundan zaman kavramı, insanın ontolojik ve epistemolojik sorunlarından bağımsız ele alınamayacak bir yapı arz eder. Zira insanın ortaya bir düşünce koyması için gereken nitelik ve nicelik unsurları her devirde ve her toplulukta ayrı ayrı özellikler göstermektedir. Her şeye rağmen genellemeler yaparak ilerlendiğinde görülecek olanlarsa zaman kavramını, insanın ontolojik ve epistemolojik sorunlarından söküp alacak nitelikte olamayacaktır. Zira insan zamanı var ettiği kadar zamanla da var olan, zamanın ruhunu oluşturduğu kadar o ruhla da oluşan bir hüviyet arz eder.

Tez boyunca ele alınan beş filozof, yukarıdaki cümlede ortaya koyulan iddiayı kanıtlamak istercesine insanla zaman arasındaki bağı, varlık, bilgi ve dil sorunları temelinden hareket ederek incelemiş ve ortaya benzerine az rastlanır kıymette bir külliyat çıkarmıştır. Bu külliyatın benzerine az rastlanan cinsten olmasının temel sebeplerinden birisi beş filozofun da zaman kavramını ele alırken insanla alakalı hemen hemen her kavramı değerlendirmiş olması, zaman kavramını görünen ve görünmeyen, düşünülebilen ve düşünilemeyen, dile getirilebilen ve getirilemeyen kavramlar üzerinden incelemiş olmaları da yatmaktadır. Ortaya çıkan külliyat zaman kavramıyla alakalı gibi gözüke de aslına bakılırsa ontolojik ve epistemolojik birçok

soruna cevap veren, dilin niceliğini ve niteliğini araştıran bir yapı arz etmektedir. Bu haliyle denilebilir ki zamanı düşünmek ve onunla ilgili fikir ortaya koyabilmek insanı biricikleştiren birçok kavramı da incelemeyi ve o kavramlarla alakalı düşünce üretmeyi beraberinde getirir. Zira bu kavramlar ele alınırken gösteriyor ki zamandan bağımsız düşünülemez ve konumlandırılmaz.

Filozofların kendi veçhelerinden ilerlerken izledikleri yaklaşım birbirlerinden farklılık arz etse de ortaya çıkan kavramsal bütünlük zamanın insanı oluşturan temel kavramların başında geldiğini işaret eder. Zaman kavramı değerlendirilirken, ilişkisellik, nedensellik, bilgi, uzay, tarih, insan, varlık, zihin melekeleri, süreç, benlik, bilinç, öz bilinç gibi pek çok kavram da bağlama dahil olarak zamanın neliğine dair üretilen düşüncede kendilerini gösterirler. Buradan hareketle ilerlendiğinde, ele alınan her filozofun, zaman kavramını incelerken ortaya koyduğu düşüncelerde kendilerine has yapılar koyduğu ve bu yapıların da beraberinde farklı kavramları getirdiği söylenebilir. Leibniz ile Kant'ın zaman kavramına epistemolojik çerçevenin içine dahil edilebilecek unsurlarla yaklaştıkları ifade edilse de, her iki filozofun zaman kavramını ele alırken esinlendikleri kavramların birbirlerinden farklılık arz ettiği görülür.

Hristiyanlığa özgü Tanrı inancını sonuna kadar savunan ve felsefi düşünce ortaya koyarken de bu inançtan ayrılmayan Leibniz'in, zaman kavramına yaklaşımının belirleyici unsurlarından birisinin de Tanrı inancı olduğunun vurgulanması da fayda vardır. Zira Newton'dan çok etkilendiği veya Newton'un ürettiği düşünceyle oldukça hemhal olduğu belli olan Leibniz'in Newton'un uzay ve zaman üzerine ürettiği düşünceleri çürütmeye çaba gösterirken başvurduğu kaynak, bir başka deyişle düşüncenin en başına koyduğu olmazsa olmaz şart Tanrı'nın varlığı ve Newton düşüncesinin Tanrı'nın varlığı sebebiyle yanlış çıkacağı yönündedir. Leibniz'e göre uzay ve zamanın mutlaklığı fikri Tanrı kavramıyla çelişkili durmaktadır. Bunun sebebi mutlaklığın ve sonsuzluğun yalnızca Tanrıya has olmasıdır ve bu biricik özelliktir başka varlıklara yüklenemez. Eğer Tanrı dışında ikinci bir varlığa mutlak olma vasfını yüklersek Tanrının mükemmelliği fikri ortadan kalkacak bu da Tanrı fikriyle çelişecektir. Leibniz uzay ve zamanın Tanrıyla olan ilişkisini uzay ve zamanı Tanrı'ya göre öncelemeden kurmaktadır. Çünkü nasıl ki bu kavramlara sonsuzluk

atfetmek Tanrı fikriyle çelişecekse aynı zamanda bu kavramları öncelemek de Tanrı'nın sonsuzluğuna ve mutlaklığına aykırı olacaktır.

Zaman kavramı üzerine düşüncelerini sergilerken Tanrı'nın varlığını peşinen ön şart olarak koyan ve düşüncesini bu veçheden şekillendiren Leibniz için zaman kavramı ardışıktır ve ilişkiseldir. Nasıl ki uzay cisimlerin birlikte var olma ilişkisinin düzenini ifade eder ve eğer hiçbir cisim olmasaydı uzayın var olmayacağını söylersek, zaman da bir ilişki olarak art arda gelmenin düzenidir ve eğer düzenlenecek şeyler ya da olaylar olmasaydı o da var olmayacaktı (Koyre, 1998: 186). Görülüyor ki Leibniz'in zaman düşüncesi ilişkiseldir. Bu ilişkiyel uzay ve zaman görüşü onu imkânatı barındıran birlikte var olma ve art arda gelme düşüncesinden de hareketle soyut uzay ve soyut zaman düşüncesine götürecektir.

Leibniz'in ilişkiyel uzay ve zaman düşüncesini benzerlerinden ayıran bir diğer yönse metafizik ve mantıktan beslenen yeterli neden ilkesidir. Bu yaklaşımdan hareket edildiğinde evrenin neden şu zamanda değil de bu zamanda yaratılmış olduğuna dair sorulabilecek sorular anlamsız kalacaktır. İlişkiselliğin bu soruyu saçmaya indirgemesinin sebebi ise, mutlak bir uzay görüşü kabul edildiğinde konumlar arasında boşluk olduğundan mutlak uzaya göre yer değiştirmenin gerçekleşmesidir, oysa ki uzayda doluluk kabul edildiğinde nesneler kendi aralarındaki ilişkiye göre yer değiştirecektir. O halde Newtoncu bir bakış açısıyla nesnelerin neden şu şekilde değil de bu şekilde konumlanmasının veyahut şu zamanda değil de bu zamanda yaratılmasının yeterli bir nedenine sahip olamayacaklardır.

Yeterli neden ilkesiyle birlikte Leibniz'in metafiziğinin temelini oluşturan bir diğer ilke düşünülecekse o elbette ayırt edilemezlerin özdeşliği olacaktır. Bu ilke birbirlerinden ayırt edilemez derecede aynı ya da benzer olan şeylerin aslında farklı oldukları ve doğada iki ya da daha fazla şeyin birbirlerine nitelik olarak yakın olsalar bile aynılarının bulunamayacağı savına dayanır. Çünkü "Leibniz için dünyada birbiri ile özdeş iki nesne olamaz" (Koyre, 1998: 192). Ayırt edilemezlerse herhangi iki ya da daha fazla andan (moment) bahsedemeyiz. Böylece sonsuz sayıda andan oluşmuş olan mutlak zaman kavramı zihnin bir uydurmasıdır der Leibniz (s.48).

Leibniz, mutlak zaman anlayışına üç bakımdan karşı çıkar. Bunlardan ilki mutlaklık, sonsuzluk fikrinin uzay ve zamana atfedilmesinin Tanrı'nın mutlaklığı ve

sonsuzluğuyla çeliştiği dşncesidir. Diğerleri ise metafiziğinin temeli sayılan yeterli neden ve ayırt edilemezlerin özdeşliğidir. Bu iki ilke de mutlak zaman fikrine karşı çıkarken Leibniz'in kullandığı önemli argümanlar arasındadır. Peki tüm bu karşı çıkışların sonunda Leibniz zaman dşncesini nasıl bir kavramsal ilkeyle temellendirir. İşte bu sorunun cevabı monad kavramıdır. "Fenomenal düzeyin gerisindeki esas gerçeklik düzeyini temsil eden bu basit tzlere ya da bağımsız glere, Leibniz gerçekliğin blnemezleri olma anlamında monad adını verir" (Cevizci, 2015: 498). Monad kavramını tzleri kendinde toplayan birleştirici töz olarak ortaya koyan Leibniz madde ve ruh olarak iki ayrı tözü kabul etmeyerek monadın bu iki tözü bir araya getiren tz olduğunu savunur. Böylece monad sayesinde ruh ve madde birliği gerçekleşmiş olur. "Mekân (uzay) cevher (tz) olmak bir yana bir varlık bile değildir. Tıpkı zaman gibi mekân da bir düzendir; zamanın birlikte olmayan varlıkların düzeni olması gibi mekân da birlikte var olanların düzenidir" (Leibniz²⁴, 2011: 108). Zamanı bir töz olarak kabul etmeyen Leibniz, yine zamanın tüm parçalarıyla var olabilen bir varlık olmadığını iddia ederek bu zorlu kavramı varlık sahasından bilgi sahasına, zihin melekeleri tarafına çekerek yorumlamayı tercih eder. Zira ona göre zaman ilişkilere dair bir ilkedir, ardışık bir şekilde var olur ve ancak bu şekilde varlığını eşyalar aracılığıyla bize kabul ettirir. Ancak bu haliyle zaman gerçekliğini kabul ettiren bir fenomene dönüşebilir. Bu haliyle Leibniz'in zaman dşncesi bireyi ve zihin melekelerini ne çıkaran, öznelci bir zaman anlayışıdır denilebilir.

Kant da zamanı ilişkisellik üzerine kurarak Leibniz'den ne denli etkilendiğini ortaya koyar. Kant'a göre de uzayın-zamanın varlığı ve düzenin sağlanması için ilişkiyi şart koşar. Fakat ondaki bu bağ yani ilişkisellik anlayışı Leibniz'de olduğu gibi pasif ve yalnızca ilişkilerin kurulması anlamında fenomenal, ideal bir şey değildir. Varlığı oluşturan canlıların birbirlerini karşılıklı etkiledikleri, harekete geçirdikleri ilişkisellikten doğan, bu süreçte aktif bir rol oynadıkları reel bir anlayıştır. Ancak iki varlık ilişki içine girdiğinde ve etkileşim olduğunda bir ilişkiden bahsedilebilir. Uzay ve zaman da temelini bu ilişkisellikten alır. Bunun zerine konuşlanır. Karşılıklı birbirlerini harekete geçirmeyen birbirlerine nüfuz etmeyen bir biçim kabul

²⁴ Devrim etinkasap'ın derlemiş ve çevirmiş olduğu Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar kitabındaki Leibniz'in Remond'la olan yazışmalarından aktarılmıştır.

edildiğinde ise uzay-zaman'ın varlığından bahsedilemeyeceğini söyler Kant ve Leibniz'den bu yönüyle ayrılır.

Peki uzay ve zaman düşüncesi ilişkilerden önce mi gelir yoksa onlardan sonra mı gelir? İki filozofun birbirlerinden ayırdıkları noktalardan biri de burasıdır. Leibniz'in a posteriori bir uzay-zaman görüşünü benimsemiş olduğunu, Kant'ın ise a priori ilişkisel bir uzay-zaman görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. Çünkü Kant ilişkisellik bağlamında bile olsa öncelediği şey uzay ve zamandır. Her türlü deneyden önce gelen zihnimizde bulunan ve onlar sayesinde bilgi edimini sağlayabildiğimiz saf a priori görüdürler (*Anschauung*).

Kant'ın Leibniz'den kopuş süreci, zaman fikrini açıklarken ilişkisellik ilkesini bir kenara bırakıp Newton düşüncesinin de etkisiyle mutlaklık fikrini temele alan yaklaşımları uzay-zaman görüşüne eklemesiyle başlar. Zamanın olaylardan bağımsız nesnel ve genel bir gerçekliği vardır. Zihne ait bir kategori ya da kavram olmayıp, herhangi bir dışsal olaya da bağlı değildir.

Elbette bu noktada bilginin imkanlarını araştırmak ve mutlaklık fikrinin doğuracağı birtakım sorunlarını bertaraf edecek kavramsal bütünlüğü kurmak gerekecektir. İşte o noktada numen ve fenomen alanlarını ortaya koyan Kant'ın bilginin edinimiyle ilgili söyleyecekleri vardır ki bunlar uzay-zaman görüşünü doğrudan etkiler ve açıklar niteliktedir. Bütün bilgilerimiz deneyimle başlar, fakat bu, tüm bilgilerimizin deneyimden doğduğu anlamına gelmez (Kant, 1993: 38). Bunun anlamı Kant'ın deney bilgisini zamansal olarak öncesidir ve her ne kadar deneyle bilgi edinsek de zihnimizde onları mümkün kılan, düzene sokan a priori türden yargıların yani zihin formlarının olmasıdır. Bilgimizin oluşmasını sağlayan asıl şey uzay ve zamanın bize görüldüğü nesneler değil de, uzay ve zamanın kendisinin bilgisidir. Nitekim “uzay-zamanda görünenleri biliyorsak bilgi sentetik a posteriori, uzay-zamanı biliyorsak sentetik a prioridir. Dolayısıyla, uzay ve zamanın kategori değil de hissetmenin formları olmalarıdır sentetik a priori bilgiyi mümkün kılan” (Deleuze, 2007b: 10).

Zaman nesnel olarak bizim dışımızda bulunan bir şey olmayıp, aksine öznenin zihninde ve onun algılama yetisinin bir formu olarak karşımıza çıkar. Kant'ın sözleriyle bu öznellik ifade edilecek olursa; “Bir şarabın tadı şarabın nesnel

belirlenimlerine ait değildir, üstelik bir nesne görüngü olarak düşünülse bile; tersine onu tadan öznedeki duyunun tikel yapısına aittir” (Kant, 1993: 55). Dolayısıyla zaman (ve uzay) için de bu geçerli olup nesneye değil öznenin zihni durumuna bağlıdır. Böylece Kant’ın zaman kavramını doğrudan doğruya öznenin, insanın bilgi edinme biçimleri üzerine konumladığı ve açıklamalarını epistemolojik veçheden gerçekleştirdiği söylenebilir.

Zaman, öznenin nesneler tarafından etkilenmesiyle algının öznel bir koşuludur ve öznenin dışında bir şey ifade etmez. Dolayısıyla, öznenin bu fenomenlere sahip olması, algılaması, görüler elde etmesi için zaman olmazsa olmazdır. Bunu Kant şu şekilde ifade eder; “Eğer iç sezgimizden duyarlığımızın tikel koşulunu uzaklaştıracak olursak, zaman kavramı da yiter; zaman nesnelerin kendilerine değil ama yalnızca onları sezen özneye bağlıdır”²⁵ (Kant, 1993: 59). Bu anlamda zaman öznel, herkeste bulunması ve a priori olması açısından da nesnel ve evrenselidir.

Hegel’in zaman görüşüne gelindiğinde ise, bambaşka bir sistematikte karşılaşılır ve varlık fikrinin öne çıkarıldığı bir yapı görülür. Hegel’in düşüncesinde insanla tarihi, zamanla doğayı anlamanın yolu tek bir yaklaşımı içselleştirmekten geçer denilebilir. Bu ise Hegel’e özgü diyalektik düşüncedir. Onun diyalektiğinin özü her şeyin zıttıyla kaim olması fikridir (Herakleitos, 2005: 45). Varoluş sahnesinde yer alan şeylerin anlamlandırılmasını sağlayan bu zıt unsurlar ve bunun arkasında olan birlik (hakikat) düşüncesidir. Bir örnekle ifade edilecek olursa, aynı bir dairenin başlangıcının ve sonunun tek bir yere varmasında olduğu gibi, varlıkta gördüğümüz ikilikler çatışmalar da gelişmelerini, ilerlemelerini o tek olana yönelik hareketinde gerçekleştirirler. Nitekim Hegel’in beslenmiş olduğu kaynak da budur. Bu düşünce merkezinde bahsedilirse eğer, onun diyalektik yöntemi, tez-antitez ve sentezden oluşan diyalektik yöntemdir. Bu yöntemdeki tez ve antitez sayesinde üçüncü bir kavram olan senteze ulaşılır ve bu bir üçlü süreçtir. Her şey bu süreçte akmaktadır ve varlık değişme, gelişme halindedir. Bu gelişme ise, birbirine bağlı bir şekilde gerçekleşir. Tezin, antitezi gerektirmesinde olduğu gibi hem kendileri değişim halinde hem de birbirlerine bağlı bir değişimi de barındıran süreçtir. “Hegel bir

²⁵Aynı cümlelerin Topakkaya’nın çevirisinde yer alan şekli: “Zamandan algı dünyamızın özel şartlarını kaldırdığımızda zaman kavramının bizzat kendisinin ortadan kalktığını görürüz. Zaman nesnelere bağlı değildir aksine kendisini gören özneye bağlıdır” (Topakkaya, 2013:198).

kavramın kendi karşıtını gizli şekilde kendi içinde bulundurabileceğini, bu karşıtın oradan çıkarılarak ya da çıkarsanarak ayırt görevini yapacağını yani cinsi türe dönüştüreceğini buldu” (Stace, 1986: 149). Onun diyalektik yönteminde tez varlık’a, antitez yokluk’a ve sentez ise, oluş kategorilerine tekabül eder.

Hegel’in tüm felsefesinin ana damarı ve hedefi hakikate ulaşmaktır denilebilir. Mutlak olan, sarsılmayan hakikate nasıl ulaşılacaktır? Hakikati nasıl bulacağımız üzerinden bir felsefi sistem geliştirir ve bu sayede hakikate giden yolu araştırır. Onun hakikat algısı değişmeyen, sabit kalan şeyi bulmak için bir düşünce üretimidir. Daha başka bir ifadeyle, Hegel’in asıl sorgulaması, değişmeyen sabit kalan hakikat var mıdır şeklindeki ontolojik sorunun cevaplanması üzerinedir. Değişmeyen sabit kalan şey vardır bu da mutlak olandır. Hegel’in mutlak kavramı aslında, bütün varolanların özünü oluşturan Varlıktır. Dolayısıyla mutlak, onun felsefesinin temeli olarak kabul edilebilir. Çünkü bütün bir evren bu mutlaklık anlayışı üzerine kuruludur. Mutlağa ulaşıldığı takdirde varlık, evren kendisini bize açar ve anlam kazanır. Mutlak olana ise, ancak akılla varılabilir. Hegel’e göre, ancak akıl yoluyla ulaşılan bilgi gerçektir. Bu bilginin edinilmesi de bilinçli bir varlık olan insanın aklını kullanması yolu ile sağlanır.

Mutlak olan kendisini gerçekleştirirken, değişime uğrarken yani oluş halindeyken, dünya ve onun tarihi meydana gelir. Çünkü değişim zaman ile olur ve zamanın olduğu insani anlamda somutluk kazandığı yer ise tarihtir. Tek tek insan ruhlarından ziyade mutlak ruhun (aklın, zihnın, tinin, geist’in, idenin,) eseridir bu. Bütün hakikat mutlak ruhun kendisidir ve özbilinci yani mutlağın kendini tarihsel olarak bilmesi de bu tasarımı tamamlayan şeydir. Dolayısıyla varlık bu şekilde anlam kazanmaktadır.

Görüldüğü üzere salt varlığın varlığını, kendini gerçekleştirmesini felsefesinin odak noktasına koyan Hegel’in düşünce sisteminde kaçınılmaz olarak ele alınması gereken kavramlardan biri olan zaman, insandan bağımsız düşünülemeyecek bir yapı arz etmektedir. Geist kendini var ederken insan da kendi gerçekliğini yaşamaya devam eder. İnsanın kendi gerçekliği Geist’in oluşuna hizmet eder ve varlık süreçle birlikte kendini açmaya, gerçekleştirmeye doğru döner.

Varlık, dünyaya kendisini reel ve duysal bir mevcudiyet kazandırarak açmaktadır. Zamanda yer almasıyla da bunu mümkün kılmaktadır. Hegel’in zaman düşüncesi de

yine insanı ve insanla beraber olanları içine alan ve insandan bağımsız oluşamayan bir zaman düşüncesidir. Bu noktada Geist kavramının ve onunla birlikte, onu var eden kavramların doğru anlaşılması Hegel'in zaman görüşünü açık bir şekilde anlamamanın anahtarı olacaktır. Geist'in genel anlamda ifade ettiği şey dünyanın, çağın, zamanın yani o günün ruhudur. Aslında Geist her kavramın içinde yer bulur ve her şeyin içinde vardır. O hep kendindedir ve başka hiçbir şeye bağımlı değildir, yani kendi içindir. Hegel bunu şöyle açıklar: "Tin kendi-kendisi-ile-olmadır. Bu ise sözcüğün tam anlamıyla Özgürlüktür, çünkü bağımlı olduğum zaman kendimi bir başkası ile bağıntılarım ki, o değildir; dışsal birşey olmaksızın olamam; eğer kendi kendim ile isem, özgürümdür" (Hegel, 2006: 21).

Özgürlükle kasıt her şeyden önce Geist'in özgürleşmesidir. Geist için her şey özgürleşmesi yolunda birer araçtan ibarettir. Özgürleşme süreci içerisinde araçlardan yararlanır, değişime uğrar ve bugün başka yarın başka olabilir. Nitekim o günün ruhu olması, zamanın ruhu olması da bu anlama gelmektedir.

Geist'in yanı sıra Hegel'in hakikat fikrini besleyen ve hakikate götüren diğer kavramların ide ve mutlaklık olduğunu da bilmek gerekir. Hakikat fikri sadece Geist ile açıklanamaz. Hakikat mutlak olandır yani değişmeyen hal ve değişmeyen fikirdir. Değişmeyen fikir ise idedir. İde ilk olarak Geist'in kendisini açabilmesi, kendisini göstermesi için bir araçtır. Çünkü Geist belli biçimlerde kendisini gösterir bu da onlardan biri olması açısından önemlidir. İkinci olarak ide, soyut olanla somut olanın arasındaki birliği sağlaması açısından önemlidir. Aksi takdirde düşünceler yalnızca düşünsel boyutta kalır, doğayla, dünyayla bir bağ kuramaz ve gerçeklik kazanamaz. Hegel bunu şöyle ifade eder: "*Deneyimde olmayan, ya da aynı şeyi şöyle anlatırsak, duyumsanan gerçeklik olarak, içerden bildirilmiş bengi birşey olarak, inanılan kutsal birşey olarak—ya da başka hangi anlatım kullanılırsa kullanılsın—bulunmayan hiçbirşey bilinmez*" (Hegel, 2004b: ss. 510, 511). Dolayısıyla gerçeklik kazanması ve bilinmesi için, bilince ait bir nesnenin bulunması gerekir, ve bu nesnellikle yani dokunulabilir dünya ile soyut Kavramın mutlak birliğidir. Bu ikisinin birlikteliği sayesinde reelik kazanılır ve aradaki bu ilişkiye de ide denir.

Buradan hareketle değerlendirildiğinde zamanın doğada karşılığını bulmanın, onu somutlaştırmanın zor olduğu ortadadır. Dolayısıyla zamanı ideleştirmek zordur.

Zamanın bilgisi vardır fakat fikri yoktur. Zira Hegel'e göre zaman ancak, güneşin doğması ve batması gibi örnekler üzerinden nesneleştirilebilir, bu örnekler zamanın kendisi değil nesneleşmiş halleridir. İşte tam bu noktada zamanın somutlaşması, ideleşmesi için insan önemli bir rol oynar ve Hegel'in zaman görüşünün en önemli kısımlarından biri de burasıdır. İde, kavram ile görülen, nesnel olan, yani herkes tarafından görülebilen arasındaki bağıdır. Zaman da bir kavramdır. O halde görülür duyulur dünyada zamanın nasıl olduğu bilinir, tanınırsa kavrama da sahip olunur. Bunu da yani zamanın ideleşmesini de Hegel, kozmik olaylarla anlatmaz, onun doğada nesnel karşılığını insanın tarihselliğiyle açıklar. İnsanın tarihselliği, zamanı somutlaştırır. İnsanın tarihselliği sayesinde zaman ideleşmiş olur.

O halde anlaşılıyor ki Hegel'de zaman, Kavramın kendisidir ve Geist kendisini gösterirken bunu zamandan ayrı yapamaz. Aynı şekilde Kavramda da gösterir kendini. "Eğer İnsan Zaman ise ve eğer Zaman "empirik olarak mevcut olan", Kavram ise, İnsan'ın "empirik olarak mevcut olan Kavram" olduğu söylenebilecektir. Bu nedenle de, aslında Dünya'daki tek konuşan varlık olarak insan, cisimleşmiş Logostur" (Kojève, 1994: 115). İnsan varoluşunun zamansal ve sonlu olduğunu bildiğinde Kavram haline gelir. Kavram olan insan ise artık Us olabilir.

"Zaman, ancak *Tarih*'in, yani insan varoluşunun -yani konuşan varoluşun- var olduğu ölçüde vardır" (Kojève, 1994: 111). O halde insan belirlemektedir zamanı ve tarihi. Bundan kasıt ise, insan isteği doğrultusunda belirleyebilmektedir, geleceği. Gelecek adı üzerinde henüz var olmayandır. İstek ise, mutlakten pay alan ve onu amaçlayan şeydir. İnsan mutlak'a yönelirken kendinde olmayanı ister. Yani gelecek onda henüz yoktur, fakat şimdi mevcut olan isteği sayesinde geleceği yaratır.

Görülüyor ki bütün anlar içiçedir. Havsala da hatırlama denilen melekeyle geçmiş bilinçte taşınır. Aksi takdirde hatırlama olmasaydı eğer, yapılan şeyler unutulacağı için, her gün, her an şimdi gibi yaşanır, insan aynı kalır ve geçmiş olmazdı. Fakat bu melekeyle şu anda yaşarken geçmiş bilincine sahip olunur. Geçmişten gelerek geçmişin bilinci ve bugünü yaşarken bugünün bilinci ile de gelecek bilinci kazanılır. "Ve ancak Gelecek ve Geçmiş tarafından belirlenmiş olan Şimdi, insani veya tarihsel Şimdi'dir" (Kojève, 1994: 113). Çünkü geçmişten ve şu andan beslenerek kararlar

alınır ve bu sayede geleceğin akışı belirlenir. İnsan zamanı yarattığı gibi, zaman da geçmişten ve bugün algısından hareketle insanı yaratır. Zaman insanı yaratsa da, zamanın nasıl ilerleyeceğine insanın istekleri ya da tek tek bireylerin oluşturduğu toplum yön verir. Toplumların geçmişleri, yaşadıkları, toplumsal hafızayı belirler.

Heidegger'e gelindiğinde görülüyor ki, o Hegel'e nispeten biraz daha bireyi, nesnenin kendisini yani objeyi önemser. Hegel'de insan zamandır, tarihtir fakat yine de insan oluşun içindeki bir varlıktır. Heidegger'de ise Dasein, insandır, yani varlığı tasarlayan, kapsayan şeydir. İnsan kendini aşarak, kendi dışına çıkarak daha sonra ise kendine dönüş hareketi ile Dasein olmaktadır. Dasein denildiğinde aslında kendinde varlık anlaşılır. Bir varolma şeklidir ve sadece o şeye ait varolma şeklidir. Töz gibi, usya gibi yani, o şeyin o şey olmasını sağlayandır. Varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır bir bakıma.

Parmenides'in Bir'ine nispetle söyleyecek olursak; Varlık, Bir olan, bir büyük aynadır, hakikattir haktır. Parçalanır kırılır ve hakikat her tarafa yayılır. Aslında aynanın her bir parçası, hakikatin bir parçasını temsil etmektedir. Aynı zamanda hakikatin kendisini, o Bir olan varlığı da temsil etmektedir. Yani ilk büyük aynadır ve ondan meydana gelen her bir parçanın kendisidir. Hem kendisi, hem o parça, hem de bütünün ta kendisidir. Aynanın bu yapısı ve onun kendinde yansıttıklarına bakılınca karşımıza bir varlık tasarımı çıkar. Dünya bir aynaysa eğer, onun aynası onu yansıtan da zamansal bir varoluşa sahip insandır (İbnü'l Arabî, 2013: 271) O halde "Hak, kendini görmek için senin aynandır. Sen de isimlerini görmede ve bu isimlerin hükümlerinin ortaya çıkışında Hakkın aynasıdır" (İbnü'l Arabî, 2013: 48). Bahse konu olan ayna sembolünün sahibi, İbnü'l Arabî'dir ve onun felsefesinden veyahut tasavvufî bakış açısından Dasein, bu şekilde yorumlanabilir. Dasein hem varlığı başlatan, hem varolan, hem de varolmak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan kendinde varlıktır.

Kendinde varlığın varolabilmesi, orada varlık olabilmesi de zamanla ilgilidir, hatta Dasein zamanın ta kendisidir. Her bir nesne kendi Dasein'ını gerçekleştirebilmek için, Dasein olabilmek için zamanla içselleşmelidir. Ve böylece zamanı yaratabilmekte ve zamanın ufku haline gelebilmektedir. Çünkü Dasein'in varoluşu zamanın ufku içinde açığa çıkmaktadır. Dasein dünya içinde varlıktır (Heidegger,

2003: 17). Dünyada olmakla, zaman içindedir de. Bu dünyaya fırlatılmış bir varlık olarak o, tanımlayamadığı fakat içinde bulunduğu dünyaya ve kendi zamansallığına karşı kaygı duymaktadır. Herhangi bir nesneye yönelik olmayan ve bir sıkıntı hali olan bu kaygı, aslında Dasein'ı zaman varlığı olarak ortaya çıkarmaktadır. Heidegger'de zamanı idrak etmenin anahtar kavramlarından biri olması açısından da mühimdir. Kaygı içindeki varlık sonlu olan ölümden kaygılanır. Çünkü o zamandaki varoluşuyla ölümlü yaratmaktadır. İşte burada Heidegger, ölümlülüğün imkanını sorgular. Varlık, onun için ölüme giden varlıktır. Zamanın anlamının da sonsuzda olmayıp sonlu varoluşumuzda saklı olduğu neticesine varır.

Aslında ölüm varolmanın, varlığı anlamının bir imkânıdır. Ölüm bir durum ya da olay değildir aksine bir varoluş şeklidir. Ölümün sonluğu bir bitiş, yok olma ya da sona erme değildir. Zamanın anlaşılmasında da aslolan sonsuzluk değil, ölüme giden sonlu bakış açısidir. Heidegger bu nedenle Platon'dan bu yana *zamanı, sonsuzluğun (ölümsüzlüğün) hareketli bir görüntüsü*²⁶ olarak gören Batı düşünce geleneğini eleştirir. Heidegger'e göre insanlar, sonsuzluğu böyle yaşamaz aksine onları tanımlayan şey ölümlü oluşlarıdır. Zamansal olmak insanın gerçeğidir. Kendilerini asla geçici ve sonlu varoluşlarından ayıramazlar. O halde elimizdeki tek bakış açısı geçicidir, zamansal olandır. Dolayısıyla zaman, hatta sonsuzluk bile ancak zamansallıktan hareketle anlaşılabilir.

Zaman, sonsuzluğun bir görüntüsü değildir, fakat sonsuzluğun imgesi kendi sonluluğumuzda bulunur. Zamanın anlamı da, kavrayışımızın ötesinde olan sonsuzlukta yatmaz. Aksine bir sonda yatmakta ve bu son bizim elimizde olmaktadır. O halde Dasein'ın zamansallığından ayrı zamanın hiçbir şey olmadığı gerçeği, zamana anlam vermekle sorumlu olanın bizler olduğu anlamına gelir. Bu sorumluluk Dasein'ın sonluluğunda yansıtılmaktadır. Sadece ölüme tabi olma ve sonluluk ciddiye alınarak gerçek bir zaman anlayışı kazanılabilir. Heidegger, bunu ifade etmekle zamanın anlamının, bizi diğer canlılardan ayıran şey olan, varlığımızın ölümlü olduğunun farkındalığı olduğunu göstermek ister. Biz insanlar ölüm yolunda olmakla ve bu ölümün de farkındalığıyla hayatlarımızın istikametini çizeriz. Heidegger, zamanın, bu nihai sınırın veya ölümün tüm imkânlarını anlaşılabilir kıldığına inanmaktadır.

²⁶ (Plato, 1944: ss. 23-24).

“Bir insana can geldiği andan itibaren o insan can vermeye de hazır olur” (Heidegger, 2011: 261). Heidegger bizi yaşarken ölümlü olmaya ve ölümü elde etmeye çağırır. Burada hayatımız ölümle tanımlanmaktadır, çünkü bir sınır ve dolayısıyla zaman anlayışımız vardır. Zaman anlayışımızda varlığın anlamını görünür kılandır. Çünkü biz yalnızca yaşamımızı kavrarız. Zamansal var oluşumuzu, ölümümüzü kavradığımızda ise, hayatımızdan gerçekten sorumlu hale geliriz. Gerçekten insan olmak ve sonlu zaman anlayışını tasdik etmek istersek eğer, o zaman hayatımızdan ve ölümümüzden sorumlu olduğumuzu anlamamız gerekir. Bu anlamda Heidegger, zamanın neden esasen insan olduğunu ve neden bizden ayrı, insanlardan başka bir şey olamayacağını açıklamıştır. Ona göre zamanın kendisi, kendi başına anlamsız ve geçicidir dolayısıyla zaman, varlıkla anlamlıdır. Sonu olan varlık, zaman içinde bulunduğundan, zaman varlığın sorusudur ve kendini varlığın ufku olarak ifşa etmektedir (Heidegger, 2003: 19).

Heidegger’in, özü varoluşunda yatan varlığı, Dasein’ı aslında kendinde bir çok anlamı taşımaktadır. Bu anlamlardan biri de zaman gibi dildir. Dasein aynı zamanda dil de demektir. Çünkü dil ile düşünme ile varolan bir şeydir ve *dil varlığın evidir*’den kastı budur. Vardık, bildik ve dille varoluyoruz. Varlığımızı, varoluşumuzu dille açıklarız. Varlığı zamanla, zamanı varlıkla birlikte anlatması, bunların yanında varlık minvallerinin açığa çıkışı, hepsi dilin kendisini hassasiyetle kullanmasının bir sonucudur. Heidegger, bu yüzden bizi sürekli bir dil oyununa tabi tutar. Dili anlamadan ne zamanı ne Dasein’ı anlayabiliriz. O yüzden ilk önce Dasein’ı ve onun dilini anlamak gerekir ki zaman da anlaşılabilirsin. Fakat yalnızca dili bilmek de kâfi gelmez. Dilin varlık haline gelmesi, dille hemhal olunması gerekir. Bundan kasıt dilin kültürü, tarihi olmak, yani yaşayan dil haline gelmektir. Orada varolan şey Dasein’dır. Dasein kültürün, tarihin, insanın kendisidir. Bu da zamanla, zamanlaşarak olabilir ancak. O yüzden de, zamanın ta kendisidir. Bir anlamda Ene’l Hak düşüncesi gibidir Dasein. Ondandır çıktysam, ondan bir parçaysam, aynı zaman da ben o varlığım da. Burada mecazi bir idrâk hali yatmaktadır ki Heidegger’in zaman tasviri ve bütün felsefesinin inşası da zaten, dili hakkıyla kullanmasından kaynaklanmaktadır.

Ele alınan her bir filozofun sentezi mahiyetinde olan Bergson, zamanı kendisine gelinceye kadar hiç değinilmemiş bir yönden kavramıştır. Onun felsefede

benimsediği düalist bakış açısı zaman anlayışına da etki etmiştir. Hayat-madde, zaman-mekân, ahlâk-din gibi sınıflandırmalar yapmasına sebep olmuştur. Bu bakış açısıyla ele aldığı zamanı fiziksel, matematiksel yönünden ziyade biyolojik, psikolojik açıdan temellendirmiş ve bunun sonucunda zaman ve süre arasında ayrım yapmıştır. Zamanın mekânsallığına, durağanlığına, homojen yapısına vurgu yapan Bergson böyle bir anlayışın zamanı anlamada hatalı olduğunu savunmuştur. Bu nedenle süreyi heterojen, devinen ve sezgiyle kavranabilen bir yapı olarak ortaya koymuştur. Onun felsefesinde merkezi rolü süre oynamaktadır. Diğer felsefi anlayışlar gibi düşüncelerinin arasında zamanı ele almak yerine, zamanı anahtar kavram haline getirmiş ve felsefesini bunun üzerine inşa etmiştir. Aynı bir ağacın gövdesi gibi süreyi görmüş ve bunun yanında ondan neşet eden kavramları yani oluşu devinimi, yaşam atılımını ve yaratımı ortaya koymuştur. Bilme yolunun sezgiden geçtiğini savunan Bergson, bütün bu kavramların temeline de sezgiyi yerleştirerek özgünlüğünü sergilemiştir.

Beş filozofun zaman görüşleri incelenirken görüldü ki, zaman insandan, varlıktan, bilgiden ve dilden, hülâsa insan anlığında ve doğada yer kaplayan herhangi bir kavramdan bağımsız ele alınabilecek bir kavram değildir.

Diğer taraftan zaman kavramı, tıpkı Leibniz ve Kant'ın yaptığı gibi insan zihninin unsurları, duyarlığın bir formu temellerinden kalkılarak incelenebilir ve zaman bilgiyle ilişkisi açısından düşünülebilir. Hegel ve Heidegger gibi, insanı merkeze alan, fakat bilgi yerine varlık düşüncesini temel kabul eden bir anlayışla açıklanabilir. Ve zamanı süre olarak ele alıp, bunun kaynağını da sezgi temelli bir yaklaşımla açıklamak mümkündür. Böylece zaman varlığın oluşunu mümkün kılan - insanla birlikte demekte fayda var- varlığa ufuk sunan bir kavram olarak kendisini gösterir ki bu da yadsınamaz yaklaşımlardan biridir.

Sonuç olarak görülüyor ki, zaman kavramı, insanın bilme yetisinden ve varlığından bağımsız olarak düşünülemeyeceği gibi; insanın yapıp etmeleri, onun tarihsel süreci de zamanı etkileyen, değişip dönüştüren bir yapı arz etmektedir. Zaman, insanla birlikte var olmasa da, insansız da var olamayan bir kavramsa eğer; insan, zamanın içinde olmasa da, büsbütün dışında da olamayan bir seyir izlemektedir. Zamanın, onu ne kadar konuşursak konuşalım, ne kadar tartışırsak tartışalım kavrayışımıza kendini

açmakla, anlamaya yaklaştırmakla birlikte, müphem ve muğlak kaldığı aşikârdır. Bu bakımdan zaman, onun akışı içerisinde ve ona katılarak yani zamanlaşarak sezilebilir. Zamanla yaptığımız bu yolculuğa son verirken, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın sözleri belki de konumuza ayna mahiyetinde olabilir; *“Ne içindeyim zamanın, ne de büsbütün dışında; yekpare, geniş bir anın parçalanmaz akışında”*.

KAYNAKÇA

- Abat, U. Y. (2012). *Immanuel Kant'ın Felsefesi'nde Mekân ve Zaman*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Agamben, G. (2010). *Çocukluk ve Tarih (deneyimin yıkımı üzerine bir deneme)*. (B. Parlak, Çev.) İstanbul: Kanat Kitap.
- Akarsu, B. (1987). *Çağdaş Felsefe Kanttan Günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Aristoteles. (1989). *Organın I Kategoriyalar*. (H. R. Atademir, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Aristoteles. (2012). *Fizik*. (S. Babür, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Atayman, V. (2005). *Aklın Sınırları: Kant Felsefesine Giriş*. İstanbul: Donkişot Yayınları.
- Augustinus. (2010). *İtirafılar*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yay.
- Bacon, F. (2012). *Novum Organum*. (S. Önal, Çev.) İstanbul: Say Yay.
- Ballard, K. E. (1960). Leibniz's Theory of Space and Time. *Journal of History of Ideas*, Vol.21(1), University of Pennsylvania Press: (ss. 49-65).
- Bergson, H. (1947). *Yaratıcı Tekâmül*. (M. Ş. Tunç, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (1990). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. (M. Ş. Tunç, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (2015). *Metafizik Dersleri Giriş Uzay-Zaman-Madde*. (B. G. Beşiktaşlıyan, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bolay, S. H. (1986). *Aristo Metafiziği İle Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bozkurt, Nejat, (1990). Hegel Felsefesinin Düşündürdükleri. *Felsefe Dergisi*, Sayı: 31, 1990/1, (ss. 43-50).
- Bumin, T. (2013). *Hegel – Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: YKY.

Camcı, C. (2009). Heidegger'in Aristoteles'in Zaman Anlayışının Yorumuyla Kant'ın Zaman Kavramını Eleştirisi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* Sayı 8, (ss. 93-121).

Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. (3. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Cevizci, A. (2015). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

Copleston, F. (1996a). *Felsefe Tarihi Leibniz* (4. Cilt, Bölüm c). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, F. (1996b). *Felsefe Tarihi Kant* (6. Cilt, Bölüm 2). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, F. (1996c). *Felsefe Tarihi Hegel* (7. Cilt, Bölüm 1/c). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

Critchley, S. (2009). *Heidegger's Being and Time, part 8: Temporality*.

<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jul/27/heidegger-being-time-philosophy>

Çevikbaş, S. (2006). *Leibniz ve Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Çüçen, A. K. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Yayınları.

Deleuze, G. (1995). *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*. (T. Altuğ, Çev.) İstanbul: Payel Yayınevi.

Deleuze, G. (2006). *Bergsonculuk*. (H. Yücefer, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Deleuze, G. (2007a). *Leibniz Üzerine Beş Ders*. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Deleuze, G. (2007b). *Kant Üzerine Dört Ders*. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Göçmen, D. (2009). *Hegel'in Felsefe Kavramı Üzerine Kısa Bir Deneme*.

<https://dogangocmen.files.wordpress.com/2009/07/hegelin-felsefe-kavrami-uzerine1.pdf>

Hawking, S. (2017). *A Brief History of Time*. New York: Bantam Books.

Hegel, George W. F. (1997). *Doğa Felsefesi 1 – Mekanik*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, George W. F. (2004a). *Mantık Bilimi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

- Hegel, George W. F. (2004b). *Tinin Görüngübilimi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, George W. F. (2006). *Tarih Felsefesi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. 11. Auflage, Germany: Max Niemeyer Verlag Tübingen.
- Heidegger, M. (2001). *Zaman ve Varlık Üzerine*. (D. Kanıt, Çev.) Ankara: A Yayınevi.
- Heidegger, M. (2003). *Metafizik Nedir?*. (M. Ş. İpşiroğlu, S. K. Yetkin, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*. (C. Çakmak, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hızır, N. (2007). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Hühnerfeld, P. (1994). *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*. (D. Özlem, Çev.) Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Kahveci, K. (2003). Mutlak Zaman-Mekân Kavrayışı Üzerine (Newton'un Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri Yapıtına Bir İlk Eleştiri). *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3(30), (ss. 187-204).
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (İ. Kuçuradi, Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant I. (2007). *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*. (S. Selvi, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Kıvılcımlı, H. (2008). *Bergsonizm Göçen Sermaye Dervişliği*. İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- Koç, Y. (1984). *Determinizm ve Mekân*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Kojève, A. (1994). Öncesiz- Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not. (H. Hünler, Çev.) *Felsefe Tartışmaları* (16. Kitap) (ss. 109-125). İstanbul: Panorama.
- Koyré, A. (1998). *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

- Kovanlıkaya, A., Kutlusoy, Z. ve Urhan, V. (2006). "Kant'ta Akli Görünün İptâline Dâir, "Sentetik a priori" Gerçekten Çöktü mü?, Kant'ın Bilgi Kuramında Metafizik Önergelerin Statüsü" Reyhani, N. (ed.), *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, s.77-85, s.56-71, s.159-168, Muğla. Ankara: Vadi Yayınları.
- Köktürk, M. (2017). *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe*. (S. Y. Baydur, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Leibniz, G. W. (1935). *Monadoloji*. (S. K. Yetkin, Çev.) İstanbul: Devlet Basımevi.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Essays*. (R. Ariew ve D. Garber, Ed. / Trans.) Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Leibniz, G. W. (1996). *New Essays On Human Understanding*. (P. Remnant ve J. Bennett, Ed./ Trans.) Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (2000). *G. W. Leibniz and Samuel Clarke Correspondence*. (R. Ariew, Ed.) Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Leibniz, G. W. (2011). *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar*. (D. Çetinkasap, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınevi.
- Leibniz, G. W. (2014). *Metafizik Söylemler*. (H. Erdem, Çev.) İstanbul: Arya Yayıncılık.
- Mulhall, S. (1998). *Heidegger ve Varlık ve Zaman*. (K. Öktem, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Ökten, K. H. (2008). *Varlık ve Zaman Kılavuzu*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Özlem, D. (2012). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Plato. (1944). *Timaeus*. (D. J. Zeyl, Trans.) Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Platon. (2001). *Timaios*, (E. Güney, L. Ay, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Stace, W. T. (1986). *Hegel Üzerine*. (M. Belge, Çev.) Ankara: V Yayınları.
- Tatçı, M. (2012). *Yûnus Emre: Dîvân-ı İlâhîyât*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Topakkaya, A. (2013). *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Topakkaya, A. (2014). *Modern Fizikte Zaman Konseptinin Değişimi*, Sosyal Bilimler Dergisi, 3(9), Retrieved from <http://dergipark.gov.tr/esosder/issue/6123/82145>

Topçu, N. (1998). *Bergson*. (E. Erverdi, İ. Kara, Yay. Haz.) İstanbul: Dergâh Yayınları.

Turetzky, P. (1999). Mutlak ve İdeal Zaman. (N. Yılmaz, Çev.) *Teori ve Politika*, Sayı:14.

Yaltırak, U. (1990). Hegel Fenomenolojisinde Bilinç Diyalektiği. *Felsefe Dergisi*. sayı: 31, 1990/1, (ss. 58-94).

Yıldız, D. (2006). *Henri Bergson'un Felsefesi Kozmik Bir Füg Gibi Gelişen Dünya Görüşü*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Gülçehre Ünal

Doğum Yeri: Eskişehir

Doğum Tarihi: 3.6.1991

Medeni Hali: Bekâr

EĞİTİM BİLGİLERİ

Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü: 2009-2014

Università degli Studi di Foggia Facoltà di Lettere e Filosofia: 2011-2012