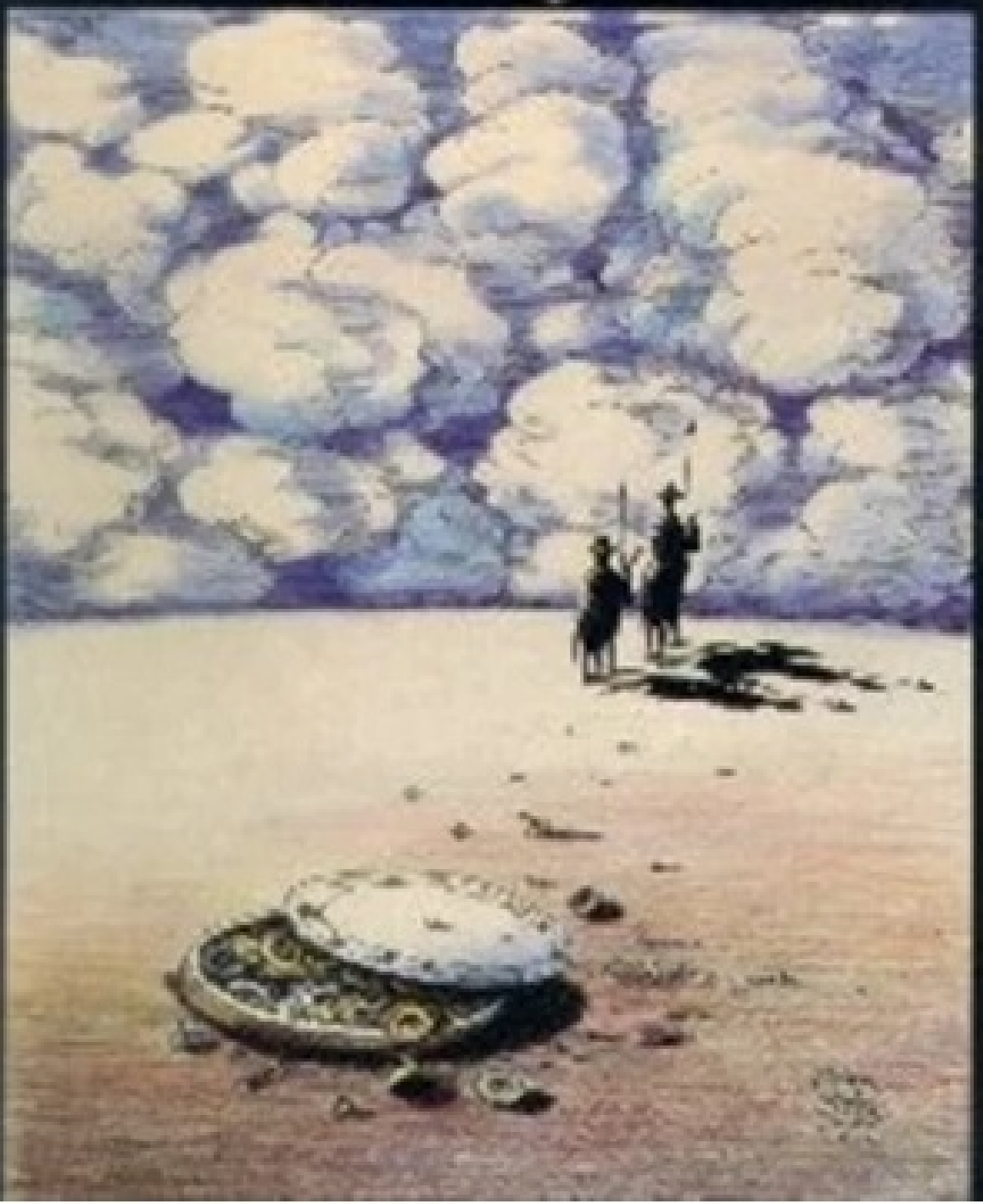
COGITO

zaman: 12'ye 1 var



Zaman: 12'ye 1 var...

Sayı: 11 Yıl: 1997

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 11 Güz?????, 1997
3. baskı: Şubat 2011
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
HALİL TAŞDELEN

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Bu Sayının Danışmanı:
KAAN H. ÖKTEN

Danışma Kurulu:
ŞEYLA BENHABİB, ZEYNEP DİREK,
MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN,
KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT,
ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN

Düzelti:
KORKUT TANKUTER
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Sanayi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63

Yapı Kredi Yayınları: 836

Genel Yayın Yönetmeni:
RAŞİT ÇAVAŞ

Reklam ve Halkla İlişkiler:
HALUK DAĞ

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 161 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu sayıda:

5 • Işık Şimşek • Bir Dakika Lütfen!

7 • Henri Bergson • Zaman ve Özgür İstenç
17 • Edmund Husserl • İçsel Zaman Bilinci
29 • Martin Heidegger • Zaman Kavramı
43 • Ludwig Wittgenstein • Felsefe Notları'ndan "Zaman Üstüne"
59 • Gaston Bachelard • Anın Sezgisi'nden Seçmeler
65 • W. Mays • Hegel ve Marx'ta Zaman ve Zamansallık
83 • D. W. Dauer • Nietzsche ve Zaman Kavramı
101 • Benjamin Lee Whorf• Amerika Yerlilerinin Bir Evren Modeli
109 • Bahar Öcal Düzgören • Evrende Geleceğe İlişkin Belirsizliğin İnsanoğlu için Yarattığı Olasılıklar Ya da Kader ile Kadere Karşı Çıkan İrade
127 • Stephen Toulmin-June Goodfield • Tarihsiz Bilim
149 • Edward T. Hall • Kaç Çeşit Zaman Var?
153 • Stephen Toulmin-June Goodfield • Anılar ve Söylenler
164 • C. M. Sherover • Zaman ve Etik: Ahlak Nasıl Mümkündür?
181 • Gülnihâl Küken • Doğu Ortaçağında Zaman Kavramı
191 • Duygu Köksal • Zaman, Osmanlılık ve Cemil Meriç
201 • Erol Köroğlu • Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Zaman Anlayışı
223 • Ahmet Haşim • Müslüman Saati
225 • Orhan Duru • Zaman Çöplüğü
229 • Mehmet Ergüven • Zaman Üzerine Çeşitlemeler
245 • Mete Özgencil • Zaman Subjektiftir

249 • Arda Denkel • Bilim, Bilgi ve Kuşku
261 • Önay Sözer • Jacques Derrida Ya da Konuğun Hakkı
268 • Pera Peras Poros: Yabancının Uzamlaştırılması ve Zamansallaştırılması
273 • Yazarlar Hakkında

Bir Dakika Lütfen!

Neyi nasıl ve ne zaman yaptığınız çok önemlidir. Doğru anı birbirini izleyen anların arasından cımbızla çekip almak, yine de yaşadıklarınız ve gördüklerinizle beslenir ancak. Yani hepsi birbirine bağlıdır. Yazın ortasında üşüyenlerdenseniz eğer, hayatınızın bir anını mutlaka yanlış değerlendirdiğinizi düşünürsünüz. Yaşamın matematikleri zamanlamaya tutkuyla âşıktır.

Zaman akıp giderken, bilgiyle beslenir insan. Bilgi toplayan mutlaka acı toplar. Anlarını bu işlere harcamayıp sakin kalanları özlemle anar, üstelik asla geri dönemezsiniz o zaman.

Yaşamı ciddiye alanlar, her şeyi fazlaca hafife alanların ortasında küçük bir adada yaşıyor artık. Bu kadar şakanın içinde biraz da gerçek barındırmak isteyenler, ister istemez başkalarının yanaşmadığı cesaretlere alçaktan uçuyor.

Mecburiyet zamanı esir alıyor.

Geç kalmak zevki çürütüyor.

Cogito, yaza işte bunları konuşarak giriyor, bu sayıyla.

Konuşulacak, konuşuldukça yine zaman alacak bir sayıyla bu yazı da geçireceğiz işte. Bergson'dan Heidegger'e, Husserl'den Bachelard'a, zaman üstüne ne söylenmiş, ne yazılmışsa, zamanın aslında daha nelere gebe olduğunu daha bir anlamak adına, sizin için bir araya getirdik.

Uygarlığın, teknolojinin, yenileşmenin, savaşların, aşkın, aklın, hayatın bekçisi zaman, insanoğlunun keşfettiği en akıl almaz kavram galiba.

Ayları, yılları, günleri, saatleri, anları parçalaya parçalaya nerelere vardığımız, iyi mi kötü mü yaptığımız, hâlâ soru.

"Anı yaşamak"la, "yaşamı ciddiye almak" arasında, hep o incecik çizgideyiz sanki...

Işık Şimşek

Zaman ve Özgür İstenç*

Henri Bergson

Sürüp giden tartışmayı bağlamak için, Kant'ın terminolojisini de öğretisini de, daha sonra yeniden ele almak üzere şimdilik bir kenara bırakıp sıradan bakış açısını benimsememiz gerekir. Kanımızca, modern psikolojinin özellikle ilgilendiği konu, çevremizdeki şeyleri kendi kuruluşumuzdan ödünç alınmış belirli biçimler aracılığıyla algıladığımızı tanıtlamaktır. Bu eğilim Kant'tan bu yana giderek belirginleşti: Alman felsefeci uzam ve zaman arasına, yeğin ile yaygın arasına, bir de günümüzde denildiği gibi, bilinçlilik ile dışsal algı arasına keskin bir ayırım çizgisi çekerken, çözümlemeyi daha da ileri götüren ampirik okul, yeğin olanın içinden yaygın olanı çekip yeniden kurmaya, sürenin içinden uzamı, içsel durumlardan da dışsallığı çekip yeniden kurmaya çabalamaktaydı. Dahası, fizik de bu açıdan psikolojinin işini tamamlamaya soyunur: Fizik, görüngüleri önceden kestirmek istediğimizde, bu görüngülerin bilinçte ürettikleri izlenimi silip, duyumları gerçekliğin kendisi değil de, gerçekliğin göstergeleri olarak kabul etmemiz gerektiğini gösterir.

Bu durumda yapılacak en iyi şeyin, bunun tam karşıtı sorunu ele alıp, ego'nun dolaysızca ele geçirdiğimize inandığımız en apaçık durumlarının daha çok, kendisine ödünç verdiklerimizi bize geri veren dış dünyadan devraldığımız kimi biçimler aracılığıyla algılanıp algılanmadığını sormak olduğuna inanırız. *A priori* açıdan baktığımızda büyük olasılıkla olan da budur zaten. Çünkü, içine maddeyi yerleştirdiğimiz biçimlerin tümüyle usumuzdan kaynak-

* Kaynak: Henri Bergson, *Time and Free Will* , The Macmillan Co., 1921, s. 223-240

landığını varsaydığımızda, bu biçimleri ara vermeksizin nesnelere uygulamak (bu nesneler kısa bir süre içinde usun damgasını yemeden) son derece güç gözükmektedir: Bu biçimleri kendimize ilişkin bilgi edinmek için kullanmakla, kendimizin de, kendimizi içine yerleştirdiğimiz çerçevenin, yani dış dünyanın yansımasının da gerçek çizgileri konusunda yanlışa düşmesi tehlikesini yaşarız. Ama, daha da ileri gidip, şeylere uygulanabilen biçimlerin tümüyle bizim tarafımızdan yaratılmadığını, maddeyle us arasındaki bir uzlaşmanın sonucu olmaları gerektiğini, maddeye daha çok şey verirsek, bunun karşılığı olarak maddeden büyük olasılıkta bir şeyler alacağımızı, bu nedenle de, dış dünyada araştırma gezisine çıkıp geri döndüğümüzde kendimizi ele geçirmeye çalıştığımızda elimizin boş kalmayacağını da ileri sürebiliriz.

Fiziksel görüngülerin birbirleriyle olan gerçek bağıntılarını araştırmak istediğimizde, algılama ve düşünme yolumuzda bunlarla açıkça uyuşmayan ne varsa çekip ayıkladığımız gibi, psikoloji kendiyi özgün arılığı içinde görmek istediğinde, açıkça dış dünyanın damgasını yemiş kimi biçimleri elemek ya da düzeltmek zorunda olacaktır. Nedir bu biçimler? Psişik durumlar birbirlerinden yalıtılıp ayrı ayrı birimler olarak kabul edildiklerinde şu ya da bu ölçüde yeğin olarak görülürler. Sundukları sayıca çokluk içinde ele alındıklarındaysa, zaman boyunca açılıp yayılır ve *süre*yi oluştururlar. Son olarak da, birbirleriyle olan bağıntıları içinde ve tüm sayıca çoklukları çerçevesinde belirli bir birliği korur biçimde ele alındıklarındaysa, birbirlerini *belirler* gibidirler. Yeğinlik, süre ve gönüllü belirlenim düşüncelerini, duyulabilir dünyanın bu düşüncelerin içine sızmasına, yani kısacası uzam düşüncesi saplantısına borçlu oldukları her şeyden kurtararak açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir.

Bu üç düşüncenin ilki olan yeğinliği incelediğimizde, psişik görüngülerin kendi içlerinde arı nitelik ya da nitel çokluk olduklarını, öte yandansa, uzamda yer alan nedenlerinin de nicelik olduğunu gördük. İşte, bu nitelik niceliğin göstergesi olduğundan, niceliğin de nitelik üstünde yer aldığından kuşku duyduğumuz sürece yeğinlik adını veririz buna. Dolayısıyla, tek bir durumun yeğinliği nicelik değil de, onun nitel göstergesidir demek ki. Arı nitelik (ki bu da bilinç durumudur zaten) ile arı nicelik (ki bu da uzamdır zaten zorunlu olarak) arasındaki bir uzlaşmadan kaynaklandığı kolayca görülebilir bunun. Dıştaki şeyleri incelerken, güçlerin varolduklarını ileri sürüp, bunların yalnızca ölçülebilir ve yaygın etkilerini kabul ederek, güçleri bir yana bıraktığımız için bu uzlaşmadan en ufak bir duraksamaya bile kapılmadan vazgeçeriz. Öyleyse, sıra bilinç durumunu çözümlemeye geldiğinde şu melez kavrama sahip çıkmamız niye? Sizin dışınızdayken büyüklük hiçbir zaman yeğin değilse, yeğinlik de sizin içinizdeyken büyüklük değildir hiçbir zaman. İşte, felsefeciler bunu gözden kaçırdıkları için, biri yeğin biri de yaygın iki ayrı nicelik türünü ayırt etmek zorunda kaldılar. Bunların ortak ne yanları olduğunu bir türlü açıklayamadıkları gibi, birbirlerinden bu denli değişik iki şey için "artma" ve "azalma" gibi aynı sözcüklerin nasıl olup da kullanılabildiğini de açıklayamamışlardı. Aynı şekilde, büyüklüğün artışı, eğretisel olmayan bir anlamda duyumlara atfedilir edilmez, ne kadar arttığını öğrenmek zorunda kaldığımız için, psikofiziğin düştüğü

abartılı durumlardan da sorumludurlar. Bilinç yeğin niceliği ölçemezse de, bir büyüklük söz konusu olduğunda bilimin de dolaylı yoldan ölçemeyeceği sonucu çıkmaz bundan. İşte, bu nedenle de, ya psikofizik bir anlatım olanak kazanır ya da yalın psişik bir durumun yeğinliği arı nitelik olup çıkar.

Çokluk kavramına geri dönersek, belirli bir sayı oluşturmak için, her şeyden önce türdeş bir araç sezgisine sahip olmamız gerektiğini gördük; birbirinden ayrı terimler söz konusu araç yani uzam içinde çizgi üstüne yerleştirilebilir; ikinci olarak gerekense, bu birimlerin devingen biçimde birbirlerine eklenip nitel çokluk adını verdiğimiz şeyi oluşturmalarını sağlayan bir örgütlenme ve içine sızma sürecidir. Birimlerin *birbirlerine eklenmesini* işte bu sürece borçluyuz, ama birbirlerinden *ayrı* kalmalarının nedeni uzamda yer almalarıdır. Demek ki, sayı ya da açık seçik çokluk da bir uzlaşma sonucu. Şimdi, maddi nesneleri kendi içlerinde ele aldığımızda bunları içlerine girilmez ve bölünebilir, başka deyişle sonsuza dek birbirlerinden ayrı kabul ettiğimiz için, vazgeçmemiz gerekir bu uzlaşmadan. İşte, bunu yapmadığı içindir ki çağrışımcılık, ayrı ayrı bilinç durumlarının birbirine eklenmesi yoluyla herhangi bir psişik durumu yeniden kurmaya, böylece egonun kendisi yerine egonun simgesini koymaya çabalamak gibi pekçok yanlışa düşmüştü.

Hazırlık niteliği taşıyan bu düşünceler sayesinde, gönüllü belirlenim ve süre düşüncelerinin çözümlenmesine yaklaşımda bulunma olanağı edindik.

Bizim içimizdeki süre nedir? Sayıyla hiçbir uygunluk göstermeyen nitel bir çokluktur; henüz artan bir nicelik olmayan organik bir evrim; içinde açık seçik, ayrı nitelikler barındırmayan ayrı bir ayrışıklıktır. Kısacası, iç sürenin anları birbirinin dışında değildir.

Hangi süre bizim dışımızda varolur? Yalnızca bugünkü süre ya da şöyle diyelim, zamandaşlık varolur bir tek. Dışımızdaki şeylerin değiştiği kesin, ama bu anları usunda tutan bir bilinç dışında, sözcüğün sıradan anlamını benimsersek, anlar birbiri *peşisıra* gelmezler, verili bir anda bizim dışımızda, zamandaş konumlardan oluşan tüm bir dizge gözlemleriz; bunlardan önceki zamandaşlıklardan hiçbir şey kalmaz geriye. Süreyi uzama yerleştirmek kendimizle gerçekten çelişkiye düşmek ve zamandaşlık içine peşpeşelik getirmek demektir. Dolayısıyla, dışsal şeylerin *sürüp gittiğini* söylememeliyiz; bunun yerine onlarda yer alan, dile getirilmez herhangi bir neden sayesinde değiştiklerini gözlemlemeden bizim kendi süremizin birbirini izleyen anlarında onları inceleyemeyeceğimizi söylememiz gerekir. Ne var ki, sözcüğe yeni bir anlam verilmedikçe bu değişiklik peşpeşeliğe yol açacaktır: Bu noktada bilimle sıradan görüşü uzlaştırdığımıza dikkat çektik.

Demek ki bilinçte ayırt edilmeksizin birbirini izleyen durumlarla karşılaşırız; uzamda da peşpeşe gelmeksizin birbirlerinden ayırt ediliş (biri ortadan kalktığında ötekinin ortaya çıkması anlamında) zamandaşlıklarla karşılaşırız. Dışımızda, peşpeşelik olmaksızın karşılıklı dışsallık; içimizdeyse karşılıklı dışsallık olmaksızın peşpeşelik.

Burada da bir uzlaşma çıkar ortaya. Dış dünyayı oluşturan zamandaşlıkların yerini, açık seçik, ayrı olsa bile *bilincimiz için* başka bir zamandaşlık alır; *ken-*

di içlerinde peşpeşelik kabul ederiz. Böylece, tıpkı bizler gibi şeylerin de *sürüp gittiği*, zamanın da uzamın içine yerleştirilebileceği düşüncesi çıkar ortaya. Ama bilincimiz dış şeyleri peşpeşelikle donatırken, bu şeyler de kendi iç süremizin peşpeşe gelen anlarını, birbirleriyle bağıntılı olarak, dışsallaştırırlar. Fiziksel görüngülerin, biri ortadan kalktığında ötekinin ortaya çıkması anlamında birbirinden saltık biçimde açık seçik zamandaşlıkları, birbirlerinin dışında ve açık seçik parçalara bölünür, tıpkı zembereğin, deyim yerindeyse, bölünmemiş, devingen ve uzunlamasına gerilimini açık seçik parçalara bölüp yayan saatin sarkacı gibi içe sızmayı kapsayan bir peşpeşeliğe yer veren bir iç yaşam. Dolayısıyla, gerçek bir endosmosis süreci sonunda, türdeşlik olduğu ölçüde uzam, peşpeşelik olduğu ölçüde de süre, yani, aslında, zamandaşlıkta çelişkili peşpeşelik düşüncesini, başka deyişle, ölçülebilir zamana ilişkin karma bir düşünce elde etmiş oluruz.

Buna göre, bilim dış şeyleri yakından incelemeye koyulduğunda, işte bu iki öğeyi, yani yayılım ile süreyi paramparça eder. Bilimin, süre konusunda zamandaşlıktan başka hiçbir şey, devinim konusundaysa devinen bedenin konumundan, yani devinimsizlikten başka hiçbir şey sürdürmediğini belirtmiştik. Çok keskin bir ayırım yapılır bu noktada, uzam da en iyi payı alır bu ayırımdan.

Dolayısıyla, içsel görüngüler incelenirken aynı ayırımın gene yapılması gerekir, ama bu kez süre almalı en iyi payı; ama, bu ayırımı yaparken, emin olmak için, içsel görüngülerin gelişmesini beklememeli ya da bu ikisi gidimli us tarafından birbirinden ayrılıp (onları anlayabilmek amacıyla) türdeş bir araca yerleştirildikten sonra değil de, içsel görüngüleri kendi gelişimleri içinde ve iç içe girmeleri sayesinde özgür bir kişinin kesintisiz evrimini kurdukları ölçüde yapmalıyız bu incelemeyi. Özgün arılığı yeniden kurulan süre, tümüyle nitel bir çokluk olarak, birbirlerinin içine geçen, saltık anlamda ayrışık öğeler olarak çıkar ortaya.

İşte, bu zorunlu ayırımı yapmadıkları içindir ki, taraflardan biri özgürlüğü yadsımaya, ötekiyse özgürlüğü tanımlamaya, dolayısıyla istemeye istemeye gene özgürlüğü yadsımaya sürüklenmişti. Her iki taraf da bir edimin önceden kestirilip kestirilemeyeceğini, tüm koşullarının verili olup olmayacağını sormakta; olumlasalarsa da yadsısalarsa da, tüm bu koşulların önceden verili olduğunun tasarlanabileceğini kabul ederler: Bunlardan hangisi yeğinlikleri büyüklük, süreyi de türdeş bir şey gibi ele alabilir. Ya nedensellik sözcüğünün taşıdığı iki anlam üstünde oynadıklarının ve de süreyi, birbirlerini karşılıklı olarak dıştalayan iki ayrı biçime, aynı anda, büründürdüklerinin farkına varmaksızın, edimin kendi koşulları tarafından *belirlendiğini* ileri sürecekler ya da dış dünyanın birbirleriyle eşdeğerde olan anlarına da içeriği gittikçe zenginleşen canlı ve bilinçli varlığın uğraklarına da aynı ölçüde uygulanıp uygulanamayacağına bakmaksızın enerjinin sakınımı ilkesine başvuracaklardır. Özgürlük nasıl ele alınırsa alınsın, zamanla uzam özdeşleştirilmeksizin yadsınamaz; uzamın zamanı upuygun biçimde dile getirmesini istemek koşulu dışında tanımlanamaz; peşpeşelikle zamandaşlığı daha ilk başta birbirine karıştırmaksızın şu ya da bu

anlamda kanıtlanamaz. Böylelikle, deneyim her tür gerekirciliği geri itmiş olur, ama özgürlüğü tanımlama yolundaki her girişim de gerekirciliğe götüren yolu açacaktır.

Bilimin dış dünyada böylesine doğal biçimde gerçekleştirdiği süre ve yayılım arasındaki bu ayırımın neden bu nedenli çaba gerektirdiği ve içsel durumlara ilişkin bir sorun durumu aldığında neden bu denli tiksinti kaynağı olduğunu anlayabilmiş değiliz. Bilimin ana konusu öngörmek ve ölçmektir: O halde, bizler gibi *sürüp gittikleri*ni kabul etmedikçe fiziksel görüngüleri öngöremeyiz; öte yandan, ölçebileceğimiz tek şey de uzamdır. Nicelikle nitelik, gerçek süreyle arı yayılım arasında bir gedik açılmış durumda. Ama, bilinçli durumlarımız söz konusu olduğunda, dıştaki şeylerin karşılıklı dışsallığından bu durumlara pay vermemize olanak sağlayan yanılsamayı sürdürmek çıkarımızadır bizim; çünkü bu ayırım kadar bu katılaşma da, söz konusu durumlar kararsız olsalar ve birbirleri içine geçseler bile bunlara değişmez ve ayrı ayrı isimler vermemize olanak sağlamaktadır. İşte, bu yanılsama bunları nesnelleştirmemize, toplumsal yaşamın akıntısına fırlatıp atmamıza olanak vermektedir.

Demek ki, iki ayrı ben var, bunlardan biri, ötekinin dışsal yansıması, uzamsal ve deyim yerindeyse toplumsal tasarımlanmasıdır. Öteki beniyse, derin bir içe-atımla elde ederiz; bu da bizi kendi içsel durumlarımızı durmaksızın *oluş* içindeki, canlı şeyler olarak, birbirlerinin içine sızan ve süre içindeki peşpeşeliklerinin türdeş bir uzamda yan yana gelmekle ortak hiçbir yanı olmayan durumlar olarak kavramaya götürür. Ne var ki, kendi kendimizi ele geçirdiğimiz anlar pek enderdir; işte pek ender özgür olmamızın nedeni de budur zaten. Zamanın çok büyük bölümünde kendi dışımızda yaşarız, kendimize ilişkin kendi hayaletimizden, yani katıksız süresi türdeş uzama yansımış renksiz bir gölgeden başka hiçbir şey algılamaksızın yaşarız. Öyleyse, yaşamımız zamandan çok uzamda açıp sergiler kendini; kendi kendimizden çok dış dünya için yaşıyoruz demek ki; düşünmek yerine konuşuyoruz öyleyse; kendi kendimiz edimde bulunmak yerine "edime konu" oluyoruz demek ki. Özgürce eylemek kişinin kendine yeniden sahip çıkması ve katıksız süreye geri dönmesidir.

Kant'ın en büyük yanlışı zamanı türdeş bir araç kabul etmekti. Gerçek sürenin birbiri içinde yer alan anlardan oluştuğunu, türdeş bir biçime sahip olur gibi göründüğünde bile bunun uzamda dile gelmiş olmasından kaynaklandığını farketmemişti. İşte bu nedenle de, uzamla zamanı birbirinden ayırt ettiğinde zamanla uzamı, egonun kendisiyle de egonun simgesel tasarımlanmasını birbirine karıştırmış olur. Psişik durumların yan yana konulup birbirlerinden ayırt edildiği bir aracın süre değil de uzamın ta kendisi olduğunu unuttuğu için, bilincin de psişik durumları yan yana getirilmeden başka bir yoldan algılayamayacağını düşünmüştü. Bunun sonunda da, tıpkı fiziksel görüngülerin aynılarının uzam içinde yinelenişi gibi, bilincin derinliklerinde de aynı durumların yinelenebileceğine inanmaya sürüklendi; nedensel bağıntıya dış dünyada olduğu gibi iç dünyada da aynı işlevi ve aynı anlamı yüklediğinde en azından örtük olarak kabul etmişti bunu. Böylelikle, özgürlük de anlaşılmaz bir edim olup çıkmıştı. Ne var ki, kapsamını kısıtlamaya çalıştığı içsel algı konusunda

sınırı olmayan şu düşüncesine bilinçsiz bir güven beslemesine rağmen, özgürlüğe olan inancı bir an olsun sarsılmamıştı. Dolayısıyla, özgürlüğü *noumenon* dünyasına yüceltmişti; öte yandan, süreyle uzamı birbirine karıştırdığı için de, dış uzam olan bu gerçek özgür beni de, sürenin, dolayısıyla bilgi yetimizin erişiminin de dışında kaldığı varsayılan bir ben kılmıştı. Ama, gerçek şu ki, bu beni, müthiş bir çabayla kendimize yönelik düşünceye kapılarak gözlerimizi peşimizden gelen gölgeden ayırıp kendi kabuğumuza çekildiğimiz her kez algılarız. Genelde, kendimiz dışında, süreden çok uzam içinde yaşayıp edimde bulunsak, böylece, aynı nedenleri aynı sonuçlara bağlayan nedensellik yasasını desteklesek bile, anları birbirine oranla içsel ve türdeşlikten uzak olan ve de bir nedenin (bu neden kendini bir daha hiç yinelemeyeceği için) sonucunun da kendini yineleyemediği katıksız süreye de dönemeyiz bir daha.

İşte, Kantçılığın gücü de güçsüzlüğü de, gerçek süreyle sürenin simgesinin birbirine karıştırılmasında yatar. Kant bir yanda "kendinde şeyler", bir yanda da "kendinde şeyler"in yansımak için kullandıkları türdeş Zaman ve Uzam'ı düşler: Böylece, bir yanda görüngüsel ben (bilincin algıladığı ben) öte yandaysa dış nesneler çıkar ortaya. Bu anlayışa göre zaman ve uzam ancak dışımızda oldukları kadar bizde olabilirler; iç ve dış ayırımının kendisi de zaman ve uzamın işi olup çıkar. Bu öğretinin yararlı yanı, ampirik düşüncemize sağlam bir temel kazandırmak yanında, görüngülerin de, görüngüler olarak, upuygun biçimde bilinebileceği yolunda güvence vermesiydi. Gerçekten de, bu görüngüleri saltık kabul edip, o anlaşılmaz "kendinde şeyler"le iş görebiliriz, ama gene de, yükümlülüğü açığa vuran Kılgısal Us, tıpkı Eflatuncu bir anımsama gibi, ortaya çıkar ve "kendinde şey"in, görülmese bile varolduğu, burda bulunduğu yolunda uyarır bizi. Bu kuramın tümünü denetleyen nokta, bilinç konusuyla biçiminin; türdeş olanla ayrışık olanın son derece keskin biçimde birbirinden ayırt edilmiş olmasıdır; zaman kendini neyin doldurduğuna kayıtsız kalan bir araç olarak kabul edilse, işte bu can alıcı ayırım da büyük olasılıkla hiç gerçekleştirilemeyecekti.

Ama, dolaysız bilincin algıladığı biçimiyle zaman da, tıpkı uzam gibi türdeş bir araç olsaydı, bilim tıpkı uzamla olduğu gibi onunla da iş görebilirdi. Buna göre, sürenin, süre olarak, devinimin de, devinim olarak, matematiğin kavrayışından kendini kurtardığını gösterdik: Zamandaşlık dışındaki her şey kayıp gider zamanın parmakları arasından, devinimin de devinimsizlikten başka her şey. İşte, Kantçıların da hatta karşıtlarının da algılayamadıkları bir şey bu: Bilimsel bilgi amacıyla kesilip parçalara bölünmüş bir dünya olduğu söylenen bu sözde görüngüler dünyasında, zamandaşlığın diline çevrilemeyecek tüm bağıntılar, yani uzam bilimsel yoldan bilinemez.

Öte yandan, türdeş olduğu varsayılan bir süre içinde aynı durumlar yeniden ortaya çıkabilir, nedensellik zorunlu belirlenimi kapsayabilir, tüm özgürlük de anlaşılmaz olup çıkar. Arı Usun Eleştirisinin bizi sürüklediği sonuç budur işte. Ama, burdan kalkıp da, ikinci güçlüğü bertaraf edip tüm dikkatini ilk güçlüğe çeken gerçek sürenin türdeş olmadığı sonucuna varmak yerine, Kant özgürlüğü zamanın dışına yerleştirmeyi ve dalıyla köküyle anlığımıza tes-

lim ettiği görüngüler dünyası ile girmemize izin vermediği kendinde şeylerin dünyası arasına aşılmaz bir set çekmeyi yeğlemişti.

Belki de sanılandan çok daha kolaydı bu seti aşmak ve de belki bu ayırım biraz fazla keskince çizilmişti. Çünkü, dikkatli bir bilinç tarafından algılanan gerçek süre anları, yan yana serilmek yerine birbirlerinin içine sızarlarsa ve bu anlar, birbirleriyle ilişki kurup zorunlu belirlenim düşüncesinin en ufak bir anlamdan bile yoksun kaldığı bir ayrışıklık yaratırlarsa (bu durumda bilincin kavradığı ben de özgür bir neden olur), bizim de kendi kendimize ilişkin saltık bilgiye sahip olmamız gerekecektir; öte yandan, bu saltık bilgi durmaksızın görüngülerle harmanlandığı için, ve de kendini bu görüngülerle tıkabasa doldururken bir yandan da onların içine sızdığı için, bu görüngüler matematik uslamlamadan beklendiği kadar uysal olmayabilir.

Böylece türdeş bir Uzam'ın varolduğunu ileri sürdüğümüz gibi, Kant'la birlikte bu uzamla onu dolduran maddeyi de biribirinden ayırt etmiş olduk. Gene Kant'la birlikte, türdeş uzamın "duyarlılığımızın bir biçimi" olduğunu da kabul ettik: Başka zihinlerin, sözgelimi hayvanların, nesneleri algısalar bile, bunları birbirlerinden ya da kendilerinden açıkça ayırt edememeleriyle anlarız bunu. Türdeş bir araca ilişkin bu sezgi (insana özgür bir sezgidir bu) kavramlarımızı birbirleriyle bağıntılı biçimde dışsallaştırmamıza olanak verir, şeylerin nesnelliğini açıklar bize, böylece bir yandan her şeyi dile hazırlayarak, öte yandansa, bizden son derece ayrı (algılanmasında tüm zihinlerin ortak bir paya sahip olduğu bir dış dünya) bir dış dünyayı bizlere göstererek, iki ayrı koldan, toplumsal yaşama götüren yolu öngörüp hazırlar.

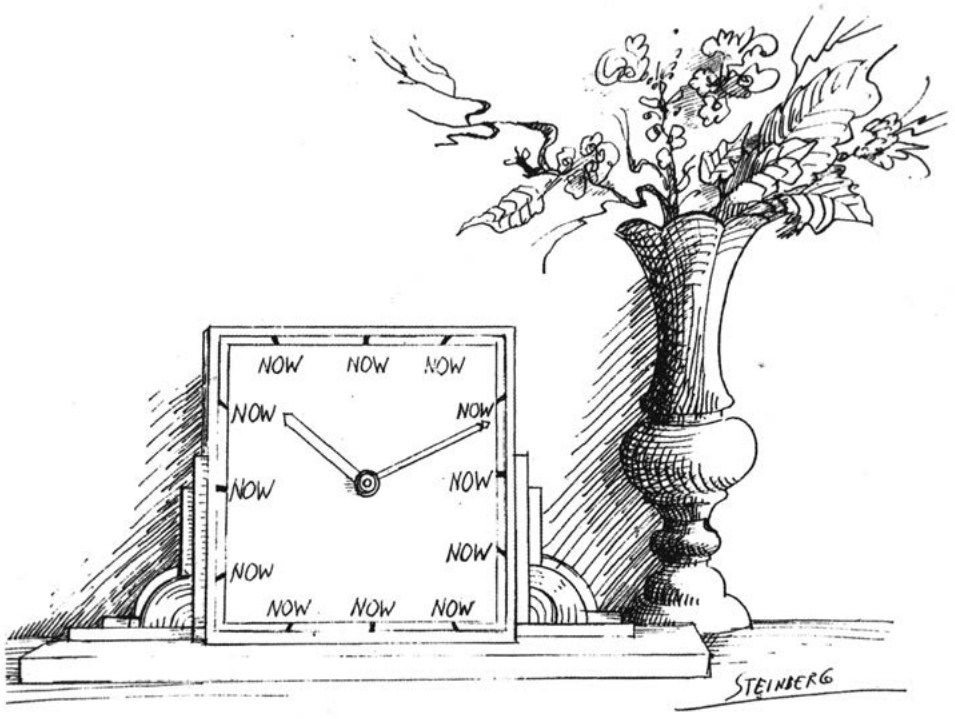
İşte, bu türdeş uzamın karşısına, hem ayırt edilmemiş hem de kararsız durumlara, yani doğaları değişikliğe uğratılmaksızın birbirlerinden ayırılamayacak ve de kamu malı olmaksızın değişmez bir biçim alamayan ya da sözcüklerle dile getirilemeyen durumlara sahip olan canlı bir ben, dikkatli bir bilinç tarafından algılanmış bir ben çıkarttık. Dış nesneleri böylesine keskin biçimde ayırt eden ve simgeler kullanarak böylesine kolayca tasarımlayan bu ben, nasıl olur da aynı ayırımları kendi yaşamına da getirmek ve kendi psişik durumlarının iç içe geçişinin yerine, bu durumların tümüyle nitel kimlik taşıyan çokluları yerine birbirlerinden ayırt edilmiş, yan yana konulmuş ve sözcükler aracılığıyla dile getirilmiş terimlerin sunduğu sayıca çokluğu koyma çekiciliğine kaptırmayabilir kendini? Anları birbirinin içine sızan türdeş olmayan bir süre yerine, anlarına uzamsal bir çizgi boyunca dizilmiş türdeş bir zaman elde ettik. Herbiri kendi türünde benzersiz olmak yanında dilin değişmez terimleriyle dışavurulamayan, birbirini izleyen aşamalara sahip bir iç yaşam yerine, yapay biçimde yeniden kurulmuş bir ben ile tıpkı sözcük oluşturan harfler gibi birbirine eklenip çıkartılabilen yalın psişik durumlar elde ettik. Buna göre, dolaysız sezgi ve gidimli düşünce somut gerçeklikte aynı şey olduğu için, bunun yalnızca simgesel bir tasarımlama kipi olduğu düşünülmemeli; davranışımızı açıklamak için ilk başta kullandığımız düzeneğin kendisi de sonunda davranışımızı denetler olur. Birbirlerinden ayrıdığımızda, psişik durumlarımız katılaşıp kalırlar; böylelikle billurlaşmış olan düşüncelerimiz ile dış devinimle-

rimiz arasında kalıcı çağırışımlar kurulduğunu görürüz; sonra da, yavaş yavaş, bilincimiz sinirsel maddenin tepkisel edimler yaratmasını sağlayan sürece öyküdüğü için, özdevinimcilik de özgürlüğün üstünü örter tümüyle.* Çağırışımcılarla gerekircilerin bir yanda, Kantçıların da öte yanda toplaşması işte tam da bu noktada gerçekleşir. Bilinçli yaşamımızın yalnızca en sıradan yanlarına baktıkları için, tıpkı fiziksel görüngüler gibi zaman içinde yinelenebilen, açıkça vurgulanmış durumları, yani nedensel gerekircilik yasasının, eğer istersek, tıpkı doğaya uygulandığı gibi yer aldıkları araç birbirinin dışında kalan bölümler kapsadığı için (öyle ki, aynı olgular yinelenebilir gibi görülürler) zamanı türdeş bir araç kılıp, uzammış gibi davranmada duraksamazlar. Dolayısıyla, süre ile yayılım, peşpeşelikle zamandaşlık arasındaki bütün farklar da ortadan kalkmış olur: Geriye kalan tek şeyse, özgürlüğü kapı dışarı etmektir ya da duyduğunuz geleneksel saygıyı tümüyle başınızdan atamıyorsanız, özgürlüğü gereken tüm törensellikle "kendinde şeyler"in zamanüstü ülkesine (bu ülkenin o gizemli eşiğini geçemez bilinciniz) kadar eşlik etmektir. Ancak, kanımca, girilmesi gereken üçüncü bir yol daha var; hele kendimizi, yaşamımızda kimi önemli kararlara vardığımız o son derece önemli anlara, kendi türleri içinde benzerleri olmayan, artık bir daha hiç mi hiç yinelenmeyecek (tıpkı bir ulusun tarihindeki geçmiş evrelerin bir daha hiç geri gelmeyeceği gibi) anlara, düşüncemizde, geri getirmek istediğimizde özellikle girilmesi gereken bir yoldur bu. İşte, bu geçmiş durumlar sözcüklerle upuygun biçimde dile getirilemiyorsa ya da daha basit durumların yan yana getirilmesiyle yeniden kurulamıyorsa, bunun nedeninin, sergiledikleri devingen birlik ve tümüyle nitel çokluk içinde bizim gerçek ve somut süremizin, ayırışık ve capcanlı bir sürenin evreleri olduğunu görmeliyiz. Özgür olmak için eylemde bulunduksa, bunun nedeninin, söz konusu eylemle bu eylemin kaynaklandığı durum arasındaki bağıntının bir yasayla dile getirilemeyeceğini, adıgeçen psişik durumun kendi türünde benzersiz olduğunu ve de bir kez daha yinelenemeyeceğini görmeliyiz. Son olarak da, zorunlu belirlenim düşüncesinin kendisinin de bu noktada artık en ufak bir anlamı kalmadığını, gerçekleştirilmesinden önce eylemi kestirmek ya da edim gerçekleştirildikten sonra acaba buna karşıt bir eylemde bulunulup bulunulamayacağı üstüne düşünme gibi bir sorun olamayacağını da görmemiz gerekir; çünkü, verili koşulların tümüne sahip olmak demek, somut süre içinde, kişinin kendini edimin tam da gerçekleştiği ana yerleştirmesi ve bu edimi önceden kestirememesi demektir. Ne var ki, bir yanda yer alanları özgürlüğü yadsımak zorunda olduklarına, öte yandakileri de özgürlüğü tanımlamak zorunda olduklarına inandıran yanılsamayı da anlamamız gerekir. Bunun nedeni,

* Renouvier tepkisel devinimlerle karşılaştırılabilecek bu istemli edimlerden söz etmişti; özgürlüğü de bunalım anlarıyla sınırlandırmıştı. Ne var ki, özgür etkinlik sürecimizin, olduğu biçimiyle, sürenin her anında bilincimizin karanlık derinliklerinde, biz bilmeksizin sürüp gittiğini, süre duygusunun ta kendisinin de işte bu kaynaktan geldiğini ve de kendi benimizin evrimlendiği bu türden olmayan ve kesintisiz süre olmaksızın ahlak alanında hiçbir bunalım da olmayacağını gözden kaçırmışa benziyor. Verili özgür bir edim incelendiğinde, hatta son derece sıkı biçimde bile incelense, gene de özgürlük sorununu çözümleyemeyecektir. Bilincimizin türdeş olmayan durumlarından oluşan tüm dizinin ele alınması gerekir. Başka deyişle, sorunun çözümü süre düşüncesinin sıkı bir çözümlemeden geçirilmesinde yatmaktadır.

(birbirinin içine sızan öğelere sahip) somut süreden farkına varılmadan, adım adım (yan yana konulmuş anlara sahip) simgesel süreye, dolayısıyla, özgür etkinlikten bilinçli özdevinime doğru bir geçişin gerçekleşmesidir. Bunun nedeniyse, ne zaman olursa olsun, kendimize geri dönmek istemekte hep özgür olsak bile, böyle bir şeyi pek ender istememizdir. Son bir neden de, eylemin özgürce gerçekleştirilmiş olduğu durumlarda bile, bu eylemin koşullarını birbirinin dışına yerleştirmeksizin, dolayısıyla katıksız süre içine değil de uzam içine yerleştirmeksizin söz konusu eylem konusunda uslamlama yapamayacağımızdır. Özgürlük sorunu bir yanlış anlamadan kaynaklandı demek ki: Eleacıların paradoksları Eskiçağ'da yaşayanlar açısından ne anlam taşıyorduysa, modern çağda yaşayanlar için de aynı anlama sahiptir; tıpkı Eleacıların paradoksları gibi, özgürlük sorunu da, peşpeşelikle zamandaşlığı, süreyle yayılımı, nitelikle niceliği birbirine karıştırmamıza yol açan yanılsamadan kaynaklanmaktadır.

Çeviren: Alp Tümertekin



Steinberg, “Şimdiyi şimdi geçiyor”.

İçsel Zaman Bilinci

Edmund Husserl

Zaman bilincinin çözümlenmesi, betimsel psikoloji ve bilgi kuramının çok eski bir konusudur. Bu konuda ortaya çıkan derin güçlüklere karşı sonuna kadar duyarlı ilk düşünür, sorunla neredeyse umutsuzluk noktasına kadar uğraşan Augustine'dir. Bugün bile, zaman sorunuyla ilgilenen herkesin, Augustine'in *İtiraflar*'ının XI. kitabının 13-18. bölümlerini iyice incelemesi gerekir. Bilgisiyle gururlanan modern kuşaktan hiçkimse, bu konuda, zaman sorunuyla büyük bir içtenlikle mücadele eden Augustine'den daha ustalıklı şeyler söyleyememiş, önemli sayılabilecek bir ilerleme gösterememiştir. Augustine'le birlikte hâlâ şunu söyleyebiliriz: *Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio.*[1]

Doğal olarak, zamanın ne olduğunu hepimiz biliriz; bizim için en tanıdık şeydir o. Ama zaman bilincini açıklamaya, objektif[2] zaman ile subjektif zaman bilinci arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde ortaya koymaya ve böylece zamansal objektivitenin –yani genel olarak bireysel objektivitenin– öznel zaman bilincinde nasıl oluşabileceğinin bir anlayışına ulaşmaya çalıştığımız (aslında, saf

[1] "Kimse bana sormazsa, biliyorum; soran birine açıklamak istersem, bilmiyorum" -ç.

[2] Husserl yazı ve konuşmalarında hem *Objekt* hem de *Gegenstand* terimini (ve bunlardan türeyen sözcükleri) kullanır. Ben bunlardan birincisini *obje* ve türevleriyle, ikincisini de *nesne* ve türevleriyle karşılayacağım. -ç.

haliyle öznel zaman bilincini –yaşanan zaman deneyimlerinin[3] fenomenolojik içeriğini– çözümlemeye çalıştığımız) anda, olağanüstü güçlüklerin, çelişkilerin ve karışıklıkların içine düşeriz.

Brentano'nun ne yazık ki yayımlamadığı, ancak konferanslarında dile getirdiği zaman çözümlemesi, bizim araştırmamız için bir kalkış noktası işlevini görebilir. Marty yetmişlerin sonunda renk duyusunun gelişimi konusundaki yazısında bu çözümlemeyi kısaca tekrarlamış, Stumpf da *Tonpsychologie*'sinde aynı çözümlemeye değinmiştir.

1. Objektif Zamanın Dışlanması

Ama önce birkaç genel gözlem yapmamız gerekiyor. Buradaki amacımız, zaman bilincinin fenomenolojik bir çözümlemesini yapmaktır. Bu, başka fenomenolojik çözümlemelerde de olduğu gibi, objektif zamanla ilgili bütün varsayım, koşul ve inanışların (varolanlarla ilgili bütün aşkın faraziyelerin) tamamen dışarıda bırakılmasını içerir. Objektif bir bakış açısından, bütün gerçek varlıklar ve varlık uğrakları gibi, yaşanan bütün deneyimler de yerlerini tek bir objektif zaman içinde bulabilirler –sonuç olarak, zaman algı ve tasavvurunun[4] yaşanan deneyiminin kendisi de böyledir. Yaşanan bir deneyimin objektif zamanını, zamanı oluşturan bir objektivite ile belirlemek isteyenler olabilir. Bir zaman bilincinde objektif olarak konmuş zamanın gerçek objektif zamanla ilişkisinin nasıl olduğunu, zaman aralıklarının değerlendirilmesinin objektif, gerçek zaman aralıklarına uyup uymadığını ya da bunların onlardan nasıl türediğini saptamak da ilginç bir araştırma konusu olabilir. Ne var ki bunlar fenomenolojinin konusu değildir. Gerçek bir şeyin ya da gerçek dünyanın fenomenolojik bir veri olmaması gibi, doğa bilimi –psişik olanın doğal bilimi olarak psikoloji de dahil– anlamında doğanın zamanı, yani dünya zamanı, yani gerçek zaman da fenomenolojik bir veri değildir.

Zaman bilincinin çözümlenmesinden; algı, bellek ve beklenti nesnelerinin zamansal karakterinden söz ettiğimizde, sanki zamanın objektif akışını ele almış, sonra da bir zaman sezgisinin ve gerçek bir zaman bilgisinin olanağının subjektif koşullarını araştırmış gibi görünebiliriz kuşkusuz. Oysa burada ele aldığımız şey, bir dünya zamanının, somut bir sürenin vb. varlığı değil, kendi halindeki zaman ve süredir. Ne var ki bunlar, sorgulanması anlamsız olacak mutlak verilerdir. Kuşkusuz, varolan bir zamanı da ele alıyoruz; ama bu, deneyim dünyasının zamanı değil, bilincin akışının *içkin zamanıdır*. Bir ses sürecinin, bir melodinin, onu işitirken de bir ardışıklık sergilediği, her türlü kuşku ya da yadsımanın anlamsız görüneceği kadar açıktır.

Uzayla zaman arasında birçok dikkat çekici ve önemli benzerlik bulunduğundan, burada uzayla bir paralellik kurarsak, objektif zamanın dışarıda bırakılmasının anlamı biraz daha açıklık kazanabilir. Uzay bilinci, fenomenolojik olarak verili olanlar alanına aittir; yani o, algı ve fantezi olarak "uzay

[3] Alm. *Zeiterlebnisse* -ç.
[4] Alm. *Vorstellung*, İng. *representation* -ç.

sezgisi"nin içinde yer aldığı yaşanan deneyimdir. Gözlerimizi açtığımızda objektif uzaya bakarız –bu, kendine dönen gözlemin gösterdiği gibi, bir uzay sezgisini, yani şu şekilde yerleşmiş şeylerin bir görünümünü kuran, görsel bir duyum içeriğine sahip olmamız anlamına gelir. Bütün aşkın yorumları soyutlayıp algısal görünümü asıl verili olan içeriğe indirgersek, bu içerik görüş alanının sürekliliğini sağlar ki bu görüş alanı da sanki uzay ya da uzay içindeki düz bir yüzey olmayıp yarı-uzaysal bir şeydir. Kabaca betimlersek, bu süreklilik iki katlı, devam eden bir çokluktur. Yan yana durma, üstünde olma, içine girme, alanın bir bölümünü ayıran düz çizgiler gibi ilişkiler keşfederiz. Ama bunlar objektif-uzaysal ilişkiler değildir. Örneğin, görüş alanının bir noktasının şu masanın köşesinden bir metre uzakta olduğunu, ya da onun yanında, üstünde, vb. olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur. Doğal olarak, bir şeyin görünümünün uzayda bir konumu ve çeşitli başka uzaysal ilişkileri olduğunu söylemenin de bir anlamı yoktur. Bir evin görünümü o evin yanında ya da üstünde, bir metre uzağında, vb. değildir.

Şimdi zamanla ilgili olarak da buna benzer sonuçlar çıkarabiliriz. Zamanla ilgili fenomenolojik veriler onun idrakleridir, objektif anlamda zamansal olanın içinde ortaya çıktığı yaşanan deneyimlerdir. Burada da fenomenolojik olarak verili olanlar, zaman idraklerini oldukları haliyle kuran ve dolayısıyla fırsat çıktığında özgül zaman içeriğini (uzlaşımsal doğuştancılığın daha baştan zamansal olduğunu söylediği şeyi) de kuran, yaşanan deneyim uğraklarıdır. Ama bu, hiçbir şekilde objektif zaman değildir. Fenomenolojik çözümleme yoluyla, objektif zamanın en küçük bir parçası bile keşfedilemez. "Daha baştan zamansal olan," hiçbir şekilde objektif zamanın bir parçası değildir; yaşanan ve deneyimlenen şimdi, kendi başına alındığında, objektif zamanın bir noktası değildir, vb. Objektif uzay, objektif zaman, ve bunlarla birlikte gerçek şey ve olayların objektif dünyası –bunların hepsi de aşkınlıklardır. Aslında, uzay ve gerçeklik, mistik bir anlamda aşkın değildir. Bunlar "kendi içinde şeyler" değil, yalnızca fenomenal uzay, fenomenal uzaysal-zamansal gerçeklik, ortalıktaki uzaysal biçim, ortalıktaki zamansal biçimdirler. Bunların hiçbiri de yaşanan deneyim değildir. Ampirik objektif düzende, yaşanan deneyimlerde gerçekten içkin olarak bulunan düzen bağlantılarıyla karşılaşılmaz. Bu bağlantılar o düzene uymaz.

Doğuştancılığın psikolojik bir bakış açısından kabul ettiği, "görsel algı alanı"nın içkin düzenini oluşturan yer verilerinin[5] ve bu alanın kendisinin incelenmesi de, bütünüyle işlenmiş bir uzay fenomenolojisinin kapsamına girer. Bu verilerin ortalıktaki yerlerle ilişkisi, nitelik verilerinin ortalıktaki objektif niteliklerle ilişkisi gibidir. Bu durumlardan birinde yer işaretlerinden söz ediliyorsa, diğerinde de nitelik işaretlerinden söz edilmelidir. Duyumlanan kırmızı, belli bir idrak işlevinin canlandırdığı objektif bir niteliği sergileyen fenomenolojik bir veridir. Bu verinin kendisi bir nitelik değildir. Gerçek anlamda bir nitelik (yani ortalıktaki bir şeyin bir özelliği) olan, duyumlanan değil algılanan kır-

[5] Alm. *Lokaldaten* -ç.

mızıdır. Duyumlanan kırmızı yalnızca müphem bir anlamda kırmızıdır; zira kırmızı, gerçek bir niteliğin adıdır. Belli fenomenolojik durumlar göz önünde bulundurularak bunların birbirine "tekabül ettiği" söylense de, duyumlanan kırmızının maddi bir niteliği sergileyen bir uğrak olma değerini ilk başta idrak yoluyla aldığı unutulmamalıdır. Kendi başına ele alındığında, duyumlanan kırmızı böyle bir uğrak değildir. Sergileyenle sergilenenin birbirine "tekabül etmesi"nin, hiçbir şekilde, bağlılaşığı "tek ve aynı" olan bir özdeşlik bilincinin mütekabiliyeti olmadığı da söylenmelidir.

Fenomenolojik bir veriye "duyumlanmış" der ve bu verinin, onu cisimsel olarak verili diye idrak etmemiz yoluyla, objektif bir şeyden haberdar olmamızı sağladığını söylersek (ki bu onun objektif olarak algılanmış olduğu anlamına gelir), aynı anlamda, "duyumlanmış" bir zamansal veri ile algılanmış bir zamansal veri arasında da ayrım yapmamız gerekir. Bunlardan ikincisi, objektif zamanı belirtir. Birincisi ise, kendisi objektif zaman (ya da objektif zaman içindeki konum) olmayıp, ampirik tam algısı sayesinde objektif zamanla ilişkinin kurulduğu fenomenolojik veridir. *Zamansal verilerin* –zamansal işaretler de diyebilirsiniz– kendileri *zaman* değildir. Objektif zaman, ampirik objektivitenin bağlamındadır. "Duyumlanmış" zamansal veriler yalnızca duyumlanmış değildir; onlar ayrıca idrak özellikleriyle yüklüdürler ve, bu duyumlanmış veri temelindeki işlevleri ortalıktaki zaman ve zaman ilişkilerini birbirine göre ölçmek ve bunlardan birini ya da ötekini şu ya da bu türden bir objektif düzen haline getirip gerçek düzenler olarak görünüşte ayrıştırmak olan, belli gerek ve koşullar onlara aittir. Son olarak, burada geçerli, objektif varlık olarak kurulan şey, içinde bütün şey ve olayların –fiziksel özellikleriyle maddi şeylerin ve zihinsel özellikleriyle zihinlerin– kronometreyle ölçülebilecek kendi belirli zamansal konumlarına sahip oldukları, tek ve sonsuz objektif zamandır.

Bu objektif belirlenimler, nihai olarak, temellerini zamansal verilerin ayrım ve ilişkilerinin gerçekleşmesinde ya da bu zamansal verilerin kendilerine dolaysızca uygun olmakta buluyor olabilirler –burada bu konuda bir yargı vermemiz gerekmiyor. Ama, örneğin, fenomenolojik-zamansal aralıkların duyumlanmış eşitliği, zaman aralıklarının objektif eşitliğiyle ya da duyumlanmış bir "aynı zamanda olma", objektif eşzamanlılıkla hemen eşitlenemez, vb. Duyumlanmış mutlak zamansal veri de deneyimlenmiş durumdaki objektif zamanla hemen eşitlenemez. (Aynı şey "şimdi"nin mutlak verisi için de geçerlidir.) İdrak –daha kesin olarak, tam deneyimlendiği haliyle bir içeriğin apaçık idraki– henüz ampirik anlamdaki bir objektifliğin, yani objektif şeylerden, olaylardan, ilişkilerden, objektif uzaysal ve zamansal durumlardan, objektif olarak gerçek uzaysal ve zamansal biçimlerden, vb. söz ettiğimiz anlamdaki bir objektif gerçekliğin idraki anlamına gelmez.

Bir tebeşir parçasına bakalım. Gözlerimizi kapayıp açarız. Bu durumda iki algımız vardır, ama aynı tebeşir parçasını iki kez gördüğümüzü söyleriz. Dolayısıyla burada, birbirinden zaman bakımından ayrılmış içerikler söz konusudur. Fenomenolojik, zamansal bir ayrılık da görebiliriz, oysa nesnede ayrı-

lık yoktur. O aynıdır. Nesnede süreklilik vardır, fenomende ise değişim. Bunun gibi, objektif olarak bir birlikte varoluşun kurulacağı yerde, subjektif olarak zamansal bir ardışıklık duyumlayabiliriz. Yaşanan ve deneyimlenen içerik "objektifleştirilmiş"tir ve bu obje artık, idrak tarzında, o içeriğin malzemesinden oluşmuştur. Ama bu nesne o "içeriğin" toplamı ya da dış görünüşü değildir; içerik nesneye girmez bile. Nesne içerikten daha fazla ve ondan başka bir şeydir. Objektivite "deneyim"e, yani deneyimin birliğine, doğanın yasalı olarak deneyimlenen bağlamına aittir. Fenomenolojinin diliyle söylenirse, objektivite "birincil" içerik yoluyla bile değil, idrak karakterleri ve bu karakterlerin özüne ait düzenlilikler yoluyla kurulur. Bunu her yönüyle ele alıp tam olarak anlaşılır kılmak, bilgi fenomenolojisinin görevidir.

2. "Zamanın Kökeni" Sorunu

Bu düşüncelerden yola çıkarak, fenomenolojik soru (yani bilgi kuramının sorusu) ile psikolojik soru arasındaki farkı, bütün kavramların deneyimi oluşturan kökeni ve dolayısıyla zamanın kökeni sorusu bakımından anlayabiliriz. *Bilgi kuramı açısından, deneyimin nasıl olanaklı olduğu sorusu* (ki aynı zamanda *deneyimin özünün ne olduğu sorusudur*) deneyimlenenin bütününün fenomenolojik olarak ibaret olduğu fenomenolojik verilere bir dönüşü gerektirir. Deneyimlenen, "otantik" ile "otantik olmayan" arasındaki karşıtlık yüzünden bölünmüş olduğundan ve otantik deneyim –yani sezgisel ve nihai olarak uygun olan– deneyimin değerlendirilmesinin standardını sağladığından, burada "otantik" olanın fenomenolojisi özellikle gereklidir.

Buna göre, zamanın özü sorusu bizi zamanın "kökeni" sorusuna götürür. Köken sorusu zaman bilincinin ilkel biçimlerine yöneliktir ve burada zamansal olanın ilkel farklılıkları, sezgisel ve otantik bir şekilde, zamanla ilgili bütün kesinliklerin kökensel kaynağı olarak kurulur. Zamanın kökeni sorusu, *ampirizmle doğuştancılık* arasındaki bir tartışma konusu olan *zamanın psikolojik kökeni sorusuyla* karıştırılmamalıdır. Bu ikinci soru, insan bireyinde ve hatta insan türünde *objektif uzay ve zaman sezgisinin kaynaklandığı ilk duyum malzemesi* hakkında bir sorudur. Biz ise ampirik türeyiş sorusuyla ilgilenmiyoruz. Bizi ilgilendiren şey, objektif anlamları ve betimsel içerikleri bakımından ele alınan yaşanan deneyimlerdir. Yaşanan deneyimleri ampirik kişilerin –yani *psiko-fizik öznelerin*– ruhsal durumları olarak gören ve bunlar arasındaki ilişkileri –bu ilişkiler ister yalnızca fiziksel, ister psiko-fiziksel olsun– ortaya çıkarmayı amaçlayan, bunların gelişimini, biçimlenişini ve dönüşümünü *doğa yasalarına* göre izleyen psikolojik anlayış, *fenomenolojik* anlayıştan bütünüyle ayrı bir şeydir. Biz yaşanan deneyimleri herhangi bir gerçeklik biçimine göre tasnif etmiyoruz. Gerçeklikle yalnızca yönelindiği, tasavvur edildiği, sezgilendiği ya da kavramsal olarak düşünüldüğü ölçüde ilgileniyoruz. Bunun zaman sorunu açısından anlamı, *yaşanan zaman deneyimleriyle* ilgileniyor olmamızdır. Bu yaşanan deneyimlerin kendilerinin objektif anlamda zamansal olarak belirlenmiş olması, bunların şeyler ve fiziksel özneler dünyasına ait olması ve yerlerini o dünyada bulması, etkililikleri, ampirik kökenleri ve varlıkları

–hakkında hiçbir şey bilmediğimiz bu şeyler bizi ilgilendirmiyor. Öte yandan, "objektif-zamansal" verilerin bu yaşanan deneyimlerde *yönelinmiş* olması bizi ilgilendirir. Fenomenoloji alanına ait edimler şöyle betimlenebilir: Bu edimler şu ya da bu "objektif" uğrağa yöneliktir; daha kesin bir söyleyişle, bu edimler objektiviteyi oluşturan uğraklara ait *a priori* gerçeklerin sergilenişiyle ilgilidir. Zaman bilincini araştırarak, onun özsel oluşumunu aydınlığa çıkararak ve –belki de– zamanın *a priori* özelliklerinin aslen bağlı olduğu, yalnızca zamana ait idrak ve edim özelliklerinin içeriğini öne çıkararak, *zamanın a priori'sine* açıklık kazandırmaya çalışıyoruz. Doğal olarak, burada şunlar gibi apaçık yasalardan söz ediyorum: 1) sabit zaman sırası, sonsuz, iki boyutlu bir dizi düzenindedir; 2) iki ayrı zaman asla birbirine bitişik olamaz; 3) bunların ilişkisi, eşzamanlı olmayan bir ilişkidir; 4) geçişlilik vardır, her zamanın bir öncesi ve bir sonrası vardır; vb.

Genel bir giriş olarak, şimdilik bu kadarı yeter.

Zamanın Kökeni Üstüne Brentano'nun Kuramı

3. Birincil Çağrışımlar

Şimdi, burada ortaya koyduğumuz sorunlara, Brentano'nun zamanın kökeni konusundaki kuramı açısından yaklaşalım. Brentano, zaman sorununun çözümünü birincil çağrışımlarda, yani "hiçbir istisnası olmayan bir yasaya göre, belli algı sunumlarıyla dolaysızca birleşen dolaysız bellek sunumlarının türeyişinde" bulduğuna inanıyordu. Bir şeyi gördüğümüzde, duyduğumuzda ya da genel olarak algıladığımızda, bu, algılanan şeyin değişiklik geçirse de belli bir aralıkta mevcut kalması kuralına göre olur. Kimi zaman daha az, kimi zaman daha çok dikkat çekici olan yoğunluk ve zenginlik gibi başka alanlardaki değişikliklerden ayrı olarak, algılarda çok garip bir özellik daha buluruz: Bilincimizdeki bu türden şeyler bize az ya da çok geçmişte kalmış, sanki zamanda geriye itilmiş gibi gözükür. Örneğin, bir melodi işittiğimizde, tek tek notalar, bunların yol açtığı sinir hareketleri ya da uyarımlar sona erdiğinde bütünüyle ortadan kalkmazlar. Yeni nota işitildiğinde, bir önceki iz bırakmadan yitip gitmez; aksi halde, art arda gelen notalar arasındaki ilişkiyi gözlemleyemezdik. Her anda bir notamız, bunlar arasında da herhalde boşluk olurdu, ama asla melodi tasavvurumuz olmazdı. Öte yandan bu, basitçe bilinçte süregiden tonların sunumu sorunu da değildir. Bunlar değişmeden kalsalardı, melodi yerine, hepsini birden işittiğimiz notaların bir akoru var olurdu –ya da daha doğrusu, şimdiye kadar işittiğimiz bütün sesleri aynı anda işitseydik sahip olacağımız düzensiz bir ses yığını var olurdu. Ancak bu şekilde, yani o özgül değişim sayesinde, bütün işitsel duyumların kendilerine yol açan uyarımlar ortadan kalktıktan sonra kendi içlerinden kendilerine benzeyen ve zamansal bir belirlenime sahip sunumlar türetmeleri ve bu belirlenimin sürekli değişmesi sayesinde, tek tek notaların kendi yerlerine ve kendi zaman ölçülerine sahip oldukları bir melodinin sunumuna sahip olabiliyoruz.

Dolayısıyla, her biri kendisinden önce gelenin içeriğini yeniden üreten sunumların kesintisiz bir dizisinin, her sunuma doğal olarak katılması –ama hep geçmişin uğrağının yeni olana tutunması koşuluyla– evrensel bir yasadır.

Öyleyse, burada fantezinin kendine özgü bir tarzda üretken olduğunu görüyoruz. Burada fantezi yeni bir sunum uğrağı yaratıyor, yani zaman uğrağını yaratıyor. Böylece fantezi alanında, zaman tasavvurlarının kökenini ortaya çıkarmış oluyoruz. Psikologlar, Brentano dışında, bu tasavvurların gerçek kaynağını keşfetmek için boşuna uğraşmışlardır. Bu başarısızlık, elbette çok doğal bir şekilde, subjektif zamanla objektif zamanın birbiriyle harmanlanmasının sonucudur. Bu durum psikologların kafasını karıştırmış ve burada gerçek sorunun ne olduğunu görmelerini engellemiştir. Birçok psikolog, zaman kavramının kökeninin ne olduğu sorusunun renk, ses, vb. kavramlarının kökeninin ne olduğu sorusuyla aynı şekilde yanıtlanması gerektiği kanısındadırlar. Onlara göre, bir rengi nasıl duyumluyorsak o rengin süregitmesini de öyle duyumlarız; niteliği ve yoğunluğu nasıl duyumluyorsak, içkin bir duyum uğrağının zamansal sürekliliğini de öyle duyumlarız. Dışsal uyarım, ilgili fiziksel süreçlerin modeli yoluyla niteliği; bu fiziksel süreçlerin kinetik enerjisi yoluyla yoğunluğu; uyarımın sürekliliği yoluyla da subjektif süre duyusunu doğurur. Ne var ki bu açıkça yanlıştır. Uyarımın sürdüğünü söylemek, duyumun süreğen halde duyulduğunu söylemek değil, duyumun da sürdüğünü söylemektir yalnızca. Duyumun sürekliliği ile sürekliliğin duyumu ayrı şeylerdir. Duyum için de aynısı geçerlidir. Duyumların art arda gelişi ile art arda gelişin duyumu aynı değildir.

Doğal olarak, süreklilik ve art arda geliş tasavvurlarını fiziksel edimin sürekliliği ve art arda gelişi olgularına geri götürenlere karşı da aynı itirazı öne sürmemiz gerekir. Ama şimdi bu düşünceyi özellikle duyuma uygulayarak ilerleteceğiz.

Fikirlerimiz zamansal belirlenimin en hafif bir izini bile taşımadığından, duyumlarımızın biz hiç farkında olmadan sürmesini ya da art arda gelmesini kavrayabiliriz. Örneğin, belli bir art arda geliş durumunu gözlemler ve duyumların onları doğuran uyarımlarla birlikte ortadan kalkacağını kabul edersek, bir zamansal akış anlayışına sahip olmadan, duyumların bir art arda gelişine sahip olabilirdik. Bu durumda, yeni duyum ortaya çıktığında artık öncesinin anısına sahip olmazdık. Her uğrakta yalnızca yeni duyumun bilincine sahip olurduk. Ortaya çıkan duyumun sürekliliği bile art arda geliş fikrine ulaşmamıza yardımcı olmazdı. Seslerin art arda gelişi örneğinde, yeni sesler işitildiği sırada eskileri oldukları gibi kalsaydı, tasavvurumuzda birçok ses birden olurdu ama art arda geliş olmazdı. Bütün o sesler aynı anda işitilseydi de durum bu olurdu. Ya da başka bir örnek alırsak, hareket eden bedenimizin anlık konumları bilincimizde değişmeden korunsaydı, katettiğimiz uzay parçasını kesintisiz bir şekilde kaplamışız gibi görür, hiçbir hareket fikrine sahip olmazdık. Art arda geliş fikrine ancak, önceki duyumlar bilinçte değişmeden kalmayıp, betimlendiği şekilde özgül bir değişim geçirdiği, yani andan ana sürekli değiştiği takdirde ulaşabiliriz. Duyum, fantezi alanına geçerken, sürekli değişen zamansal karakterini korur; böylece içerik her an daha da geriye itilmiş gibi gözükür. Ne

var ki bu değişim artık duyumun işi değildir, uyarım yoluyla meydana gelmez. Uyarım duyumun edimsel içeriğini doğurur. Uyarım ortadan kalkarsa duyum da ortadan kalkar. Ama bu sefer de duyumun kendisi üretken hale gelir. İçerik bakımından kendisine –ya da hemen hemen kendisine– benzeyen ve zamansal bir karakterle zenginleşmiş bir fantezi-tasavvur üretir. Bu tasavvur da ona hep bağlı olan bir başkasını üretir, vb. Zamansal olarak değişikliğe uğramış tasavvurların zaten verili olanlara bu sürekli katılışına Brentano "birincil çağrışım" demektedir. Bu kuramın bir sonucu olarak Brentano, art arda gelişin ve değişmenin algısını yadsıma noktasına gelmiştir. Bir melodi işittiğimize, kesinlikle geçmiş olan bir şeyi hâlâ işittiğimize inanırız. Oysa bu, birincil çağrışımın canlılığından kaynaklanan bir yanılsamadır yalnızca.

4. Geleceğin ve Sonsuz Zamanın Elde Edilişi

Birincil çağrışım yoluyla ortaya çıkan zaman sezgisi henüz sonsuz zamanın sezgisi değildir. Bu sezgi işlenmeye devam eder ve bu işlenme geçmişle ilgili olmakla kalmaz, geleceğin eklenmesiyle tamamen yeni bir uzanım kazanır. Fantezi, anlık anımsamaların ortaya çıkışı temelinde, bir yandan bilinen biçim ve ilişkileri korurken bir yandan da bazı yeni renk ve ses çeşitlerinin tasavvuruna ulaşmamızı –koşullar uygun olduğunda– sağlayan sürece benzer bir süreç içinde, geleceğin tasavvurlarını oluşturur. Fantezide, belli bir anahtar ve tonalitede işittiğimiz bir melodiyi farklı bir perdeye aktarabiliriz. Böylece, bildiğimiz seslerden yola çıkarak, hiç işitmediğimiz seslere ulaşmamız pekâlâ mümkündür. Buna benzer bir şekilde –beklentide– fantezi geçmişten yola çıkarak geleceğin tasavvurunu oluşturabilir. Fantezinin yeni bir şey ortaya koyamayacağı, algıda zaten verili olan öğeleri tekrarlamaktan başka bir şey yapamayacağı görüşü bütünüyle yanlıştır. Son olarak, tam zaman tasavvurunun, sonsuz zaman tasavvurunun ulaştığı şey, sonsuz bir sayı dizisininkine, sonsuz uzayınkine, vb. benzeyen bir kavramsal temsil yapısıdır.

5. Tasavvurların Zamansal Karakterler Yoluyla Dönüşümü

Brentano'nun zaman anlayışıyla ilgili olarak ele alınması gereken bir başka önemli özellik daha vardır. Geçmiş ve gelecek zaman türleri, birleştikleri duyulur temsillerden sonra gelen diğer kipler gibi bu temsilleri belirlemekle kalmayıp onları değiştirmeleri olgusuyla ve yalnızca bununla karakterize edilirler. Daha yüksek ya da alçak bir do sesi, gene do sesidir. Öte yandan, geçmişte işitilmiş bir do sesi, do sesi değildir; geçmişte görülmüş bir kırmızı da kırmızı değildir. Zamansal belirlenimler tanımlamazlar; onlar, esasen, "hayal edilmiş", "istenmiş" gibi belirlenimlere bütünüyle benzer bir tarzda değiştirirler. Hayal edilmiş bir para, olanaklı bir para, para *değildir*. Ancak "şimdi" belirlenimi böyle değildir. Şimdi var olan A, gerçek bir A'dır. Şimdi değiştirmez, ama tanımlamaz da. İnsan tasavvuruna "şimdi"yi eklersem, tasavvur böylece yeni bir özellik kazanmış olmaz. Başka bir deyişle, "şimdi" insan tasavvuruna yeni bir özel-

lik atfetmez. Algıda, bir şey şimdide temsil edildiğinde, niteliğe, yoğunluğa ya da uzayda belirlenmişliğe hiçbir şey eklenmiş olmaz. Gönderme yaptıkları şeyi niteleyen zaman yüklemleri, Brentano'ya göre, gerçek değildir; yalnızca "şimdi" belirlenimi gerçektir. Burada önemli bir nokta vardır: Gerçek olmayan zamansal belirlenimler, sonsuz küçük farklarla bağlandıkları, tek, edimsel, gerçek bir belirlenmişliği olan kesintisiz bir diziye ait olabilirler. Gerçek şimdi, sürekli olarak, gerçek dışı hale gelir. Gerçek olanın niteleyici zamansal belirlenimlerle birleşince nasıl olup da gerçek dışı hale gelebildiği sorulacak olursa, verilebilecek tek yanıt şudur: Her türden zamansal belirlenimler, şimdide yer alan bütün gelecek olma ve geçip gitme durumlarına, zorunlu sonuçlar olarak belli bir tarzda katılırlar. Zira şu bütünüyle açık ve besbellidir ki, olan ya da meydana gelen her şey, olmasının sonucu olarak, *olmuştur* ve gene olmasının sonucu olarak, gelecekte olmuş olacaktır.

6. Eleştiri

Yukarıda betimlenen kuramı eleştirirken sormamız gereken ilk soru şudur: Bu kuram neyi başarmıştır ve bu başarının anlamı nedir? Kuram elbette bizim zaman bilincinin fenomenolojik çözümlemesi için zorunlu saydığımız temelde ilerlememektedir. Aşkın varsayımlara başvurarak; bizde duyumlar "doğuran" ve "uyarımlar" yayan, var olan zamansal objelerle, vb. ilerlemektedir. Öyleyse bu kuram kendisini zaman tasavvurunun psikolojik kökeninin bir kuramı olarak ortaya koymaktadır. Ama aynı zamanda, bilincin kendisini zamansallık olarak gösterdiği ve öyle gösterebilmek zorunda olduğu, objektif zamansallık bilincinin olanaklı olmasının koşullarıyla ilgili epistemolojik bir araştırmanın parçalarını da içermektedir. Bu amaçla, psikolojik ve fenomenolojik yüklemlerle ilişki içinde olması gereken zamansal yüklemlerin özellikleriyle ilgili cümlelere yer vermiştir. Ne var ki bu ilişkiler daha ileriye götürülmemiştir.

Brentano, anlık anımsamaların temsillerinin belli algılara bağlanmasını düzenleyen bir birincil çağrışım yasasından söz ediyor. Bunun kastettiği şey, açık ki, verili psişik yaşanan deneyimler temelinde yeni psişik yaşanan deneyimlerin oluşumuyla ilgili psikolojik bir yasadır. Bu yaşanan deneyimler psişiktir, objektifleştirilmiştir, kendi zamanları vardır, sorun bunların türeyip gelişmesidir. Psikoloji alanına giren bu konular burada bizi ilgilendirmemektedir. Ama bu gözlemlerde fenomenolojik bir çekirdek de vardır ve bizi ilgilendiren yalnızca budur. Süre, ardışıklık ve değişikliklerin kendilerini göstermeleri neyi içerir? Ardışıklıkta, bir "şimdi" ve onun hemen arkasından bir "geçmiş" ortaya çıkar. Şimdiyi ve geçmişi kapsayan bilincin birliği, fenomenolojik bir veridir. Bu durumda soru, geçmişin bu bilinçte gerçekten de Brentano'nun öne sürdüğü gibi fantezi tarzında ortaya çıkıp çıkmadığıdır.

Brentano geleceğin elde edilmesinden söz ettiğinde, ona göre birincil çağrışımın yaratılması demek olan kökendeki zaman sezgisi ile birincil çağrışımdan değil de fanteziden kaynaklanan uzamış sezgi arasında ayrım yapar. Şunu da söyleyebiliriz: Zaman sezgisi, otantik olmayan zaman tasavvuruy-

la, sonsuz zaman fikriyle, sezgisel olarak farkına varılmayan zaman dönem ve ilişkileriyle karşıtlık içindedir. Zaman sezgisi kuramında Brentano'nun zaman algısı ile zaman fantezisi arasındaki farkı hesaba katmaması dikkat çekicidir. Burada kendisini dayatan bu farkın Brentano'nun dikkatinden kaçmış olması düşünülemez. Brentano zamansal olanın sezgisinden söz etmekten (geçmişle gelecek arasındaki sınır olarak şimdi-noktası dışında) kaçınma eğilimindeyse de, ardışıklığın algısından söz etme ile algılanmış bir ardışıklığın gelecekte anımsanmasından (ya da bunun yalnızca fantezisinden) söz etmenin temelinde yatan yadsınması olanaksız ayrımın bir şekilde açıklanması gerekir. Kökendeki zaman sezgisi gerçekten de fantezinin bir yaratısıysa, zamansal olanın bu fantezisini geçmişteki zamansal bir şeyin (dolayısıyla, birincil çağrışımın alanına girmeyen ve bilinçte anlık olanın algısıyla değil de geçmişteki bir algıyla birleşen bir şeyin) farkına varmamızı sağlayan fanteziden ayırt eden nedir? Dün yaşanıp deneyimlenen ardışıklığın sunumu, kökensel olarak dün yaşanıp deneyimlenen zaman alanının bir sunumuysa, ve bu alan kendisini birincil çağrışıma konu olan fantezilerin bir sürekliliği olarak ortaya koyuyorsa, burada ele aldığımız şey fantezilerin fantezileridir. Bu noktada, Brentano'nun kökendeki zaman bilinciyle ilgili çözümlemesinin tamlığını kuşkulu hale getiren çözümlenmemiş bir güçlükle karşı karşıya geliyoruz. Brentano'nun bu güçlüğün üstesinden hiçbir zaman gelememiş olması, yalnızca burada söylenenlere değil, onun kuramındaki başka kusurlara da bağlıdır.

Brentano edimle içerik arasında, ya da edim, kavrayışın içeriği ve kavranan nesne arasında ayrım yapmaz. Ama biz zamansal öğeyi nereye yerleştireceğimiz konusunda açık olmalıyız. Birincil çağrışım tasavvurların sürekli bir dizisini edimsel algıyla birleştiriyor ve zaman uğrağı buradan türüyorsa, bunun ne türden bir zaman uğrağı olduğunu sormamız gerekir. Bu uğrak kendisi için asli bir önem taşıyan doğal bir fark olarak edimin karakterine mi aittir yoksa kavrayışın içeriğine, örneğin renkleri ve sesleri zamansal varlıkları bakımından ele aldığımızda söz konusu ettiğimiz duyulur içeriğe mi aittir? Brentano'nun kuramına göre, yani temsil etme ediminin kendisinin farklılaşmaya izin vermediğini, tasavvurların kendileri arasında bunların birincil içerikleri dışında hiçbir fark olmadığını kabul ettiğimizde, nitelikçe birbirine benzeyen ve benzemeyen hayallerin git gide azalan bir içerik zenginliği ve yoğunluğuyla algının birincil içeriğine katılmaları dışında, düşünülecek bir şey kalmaz. Buna paralel olarak, fantezi yeni bir uğrağı, yani zaman uğrağını ekler. Ne var ki bu açıklamalar birçok bakımdan doyurucu olmaktan uzaktır. Ardışıklık ve süreğenlik gibi zaman özelliklerine yalnızca birincil içerikte değil, kavranan objelerde ve kavrama ediminde de rastlarız. Tek bir düzeyle sınırlanmış bir zaman çözümlemesi yeterli değildir; zamanın kuruluşu bütün düzeylerde ele alınmalıdır.

Şimdi bütün aşkın yorumları bir tarafa bırakıp içkin içerikle ilgili şu açıklamayı izlemeye çalışalım: Zamansal değişim, diğer içeriğin akıp gitmesiyle, nitelikle, yoğunlukla, vb. iç içe dokunmuş olan zamansal uğrağın son-

ra gelişi açısından anlaşılmalıdır. A sesi biraz önce işitilmiş, birincil çağrışım yoluyla yenilenmiş ve içeriği bakımından sürekli olarak korunmuş olsun. Bu, A'nın (yoğunluğunun azalması gibi değişimlere uğramış olmasının yanında) geçmiş olmayıp şimdi olarak kaldığını ima eder. Bütün fark da buradadır: Çağrışımın da yaratıcı olması ve "geçmiş" denen yeni bir öğe eklemesi gerekir. Bu uğrak derece derece sıralanır, sürekli değişir; koşullara göre, A az ya da çok geçmiştir. Dolayısıyla bu, geçmişin, kökendeki zaman sezgisinin alanına girdiği ölçüde, şimdi olması gerektiği ve, zamansal "geçmiş" uğrağının, edimsel olarak deneyimlediğimiz "kırmızı" öğesinin olduğu anlamda, yaşanan deneyimin şimdiki bir anı olması gerektiği anlamına gelir –ki bu elbette saçmalıktır.

A'nın kendisi geçmiş olsa da, "geçmiş" karakterini taşıyan yeni bir A içeriğinin birincil çağrışım yoluyla bilinçte olabileceği söylenerek buna itiraz edilebilir. Ama gene de, benzer bir A içeriği sürekli bilinçteyse, yeni bir uğrak içeriyor bile olsa, A geçmiş değil şimdidir. Dolayısıyla o, yeni "geçmiş" uğrağıyla birlikte hem geçmiş hem de şimdidir. –Öyleyse, şimdiki A'nın varlığının geçmiş olmasından önce bir A'nın var olduğunu nasıl bilebiliriz? Geçmiş tasavvurumuz nereden gelir? Bilinçte bir A'nın, yeni bir uğrağın (buna geçmiş uğrağı da diyebiliriz) eklenmesi yoluyla şimdi var olması, onun geçmiş A olduğu söylenerek aşkın bilinçle açıklanamaz. Şimdi bilincimde yeni karakteriyle A olarak bulunanın, şimdi bilincimde bulunmayan ama bulunmuş olan bir şeyle özdeş olduğunun en küçük bir kanıtı bile verilemez. Öyleyse şimdi yaşanıp deneyimlenen birincil çağrışım uğrakları nedir? Yoksa bunların kendisi midir zaman? Eğer öyleyse, şu çelişkiyle karşı karşıya kalırız: Bütün bu uğraklar şimdi vardır, nesnelerin bilincinde içerilmiştir. Dolayısıyla bu uğraklar eşzamanlıdır. Oysa zamanın akışı bu olanağı dışarıda bırakır. Bu uğraklar zamanın uğrakları değil de işaretleri olabilir mi? Ama bunu söylemek, yeni bir ifade icat etmekten başka bir anlama gelmez; zaman bilinci hâlâ çözümlenmemiştir; geçmiş olan bir şeyin bilincinin böyle işaretler temelinde nasıl oluştuğu, ya da bu yaşanıp deneyimlenen uğrakların hangi anlamda, hangi şekilde ve hangi kavrayışlar yoluyla nitelik uğrakları olarak değil de başka türlü işlediği, bir şimdinin olması gereken zaman referansının şimdi-olmayan yoluyla ortaya çıkacağı şekilde işlediği açıklığa kavuşmamıştır.

Öyleyse, geçmiş olanı gerçek ya da var olmayan bir şey olarak ortaya koyma girişimi çok su götürür bir girişimdir. Sonra gelen psişik bir uğrak, bir şeyi gerçek dışı yapamaz ve şimdi var olanı ortadan kaldıramaz. Bütün birincil çağrışımlar alanı, aslında, şimdiki ve gerçek bir yaşanan deneyimdir. Birincil çağrışımlar aracılığıyla üretilen –zamansal nesneye ait diğer uğraklarla birlikte– kökendeki zamansal uğrakların bütün dizisi bu alana aittir.

Bu durumda, sezgisel zaman aralığının, zaman açısından yerelleştirilmiş nesnel kendiliği[6] oluşturan içerik uğraklarından bir şekilde çözülüp ayrılan ya da onlarla birleşen yeni uğrakların sürekli derecelenişi yoluyla ve yalnızca bu

[6] Alm. *Gegenständliche*, İng. *entity*. -ç

yolla kavranabileceğini söyleyen bir zaman bilinci çözümlemesine sahip olmanın hiçbir şeye yaramayacağını görüyoruz. Kısaca söylersek, zamanın biçimi ne zamanın içeriğidir ne de bu içeriğe şu ya da bu şekilde eklenen bir yeni içerikler karmaşasıdır. Brentano aynı zamanda, duyumcu bir tarzda, her şeyi birincil içeriğe indirgeme hatasına düşüyor; birincil içerikle edim karakterleri arasındaki köklü ayrılığı herkesten fazla vurgulamasına karşın, ortaya koyduğu zaman kuramı onun bu kuram için belirleyici bir önem taşıyan edim karakterlerini hesaba katmadığını gösteriyor. Zaman bilincinin nasıl mümkün olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği sorunu, çözümlenmemiş olarak kalıyor.

Çeviren: Doğan Şahiner

Zaman Kavramı

Martin Heidegger

1924 TEMMUZUNDA MARBURG TEOLOJİ DERNEĞİ'NDE VERİLEN KONFERANS

Burada dile getireceğim düşünceler zamanla ilgili.

Nedir zaman?

Zaman anlamını ebediyette buluyorsa, ebediyetten yola çıkarak anlaşılmalıdır. Bu durumda bu incelemenin kalkış noktası ve yönelimi baştan ortaya konabilir: Ebediyetten zamana. Sorunu böyle ortaya koymak, bu kalkış noktasının işimize yaraması koşuluyla, yani ebediyetle tanışık olmamız ve onu gereği gibi anlamamız koşuluyla uygundur. Eğer ebediyet boş bir sürekli varlık durumundan, ἀεί'den[1] başka bir şey olsaydı, eğer Tanrı ebediyet olsaydı, zamanı düşünmenin bu yolu, Tanrı hakkında hiçbir şey bilmediği ve onunla ilgili incelemeyi anlamayı başaramadığı sürece, zorunlu olarak bir karışıklık durumunda kalırdı. Tanrı'ya yaklaşmanın yolu iman etmekse ve ebediyetle haşır neşir olmak bu imandan başka bir şey değilse, felsefe hiçbir zaman ebediyete sahip olmayacak ve bu yüzden de biz hiçbir zaman ebediyeti zamanı tartışmanın mümkün bir yolu olarak yöntemli bir şekilde kullanamayacağız demektir. Felsefe bu karışıklıktan hiçbir zaman kurtulamaz. Öyleyse zaman konusunun meşru uzmanı teologdur; ve belleğimiz bize gereği gibi hizmet ediyorsa, teoloji zamanla birkaç bakımdan ilgilenmiştir.

[1] "Her zaman" ya da "sürekli olarak" -ç.

Birincisi, teoloji Tanrı karşısındaki Varlık olarak insan varoluşuyla ilgilidir. Bu varoluşun, ebediyetle ilişkisi içinde, zamansal Varlığıyla ilgilidir. Tanrı'nın kendisinin teolojiye ihtiyacı yoktur; onun varoluşu iman yoluyla temellendirilmez.

İkincisi, Hıristiyan inancının, kendi içinde, zamanda meydana gelen bir şeyle –"zaman dolduğunda . . ."[2] zamanı gelen bir şeyle– ilgili olduğu düşünülür.

Filozof inanmaz. Filozof zamanla ilgili bir şey sorduğunda, *zamanı zaman bakımından*, yani ἀεί bakımından, ebediyet gibi gözüken ama geçiciliğin bir türevinden başka bir şey olmadığı ortaya çıkan bir şey olarak *anlama* kararındadır.

Burada konuyu teoloji açısından ele almayacağım. Zamanın teolojik bir anlamda –ki siz böyle anlamakta özgürsünüz– ele alınması, ebediyetle ilgili sorunu doğru bir şekilde hazırlayıp uygun bir şekilde ortaya koyarak, onu daha da güçleştirmek anlamına gelebilir ancak. Ama buradaki inceleme, zamanın evrensel olarak geçerli ve sistematik bir belirlenişini, zamanın ötesine geçip onun başka kategorilerle bağlantısını araştırmayı gerektirecek bir belirlenişini ortaya koyma iddiasında olmadığı ölçüde, felsefi de olmayacak.

Burada ortaya koyacağım düşünceler, belki de, felsefe ve bilimin, yani varoluşun açıklayıcı söyleminin varoluş ve dünya hakkında söylediğinin nihai olarak ne anlama gelebileceği konusunda araştırmalar yapmayı gerektiren bir *ön-bilim*'e ait sayılabilir. Saatin ne olduğunu açıklığa kavuşturduğumuzda, fizikte gelişmekte olan ve zamanın kendisini gösterme fırsatı bulduğu anlayış tarzı da canlılık kazanacaktır. Gözlemlerimizin içinde yer alacağı bu ön-bilim, felsefe ve bilimin bu kavram içinde bulunduğu varsayımı –belki de geleneklere uymayan bir varsayım– üzerinde gelişir. Bu ön-bilimin mümkün olması, her araştırmacının ne anladığı ve ne anlamadığı konusunda açıklığa kavuşmasını gerektirir. Belli bir araştırma parçasının ne zaman konusuyla doğrudan doğruya ilgili olduğunu, ne zaman bu konunun geleneksel, sıradanlaşmış bir sözel bilgisinden beslendiğini bilmemizi sağlar bu ön-bilim. Kimilerinin gözünde kesinlikle alt sıradan ama gene de bazen acil bir iş olan böyle araştırmalar, sanki bilimlerin geçit törenini denetler. Eskilerin işler nasıl gidiyor diye arada sırada evlerinde arama yapmalarına benzeyen bu araştırmaların felsefeyle ilgisi, yalnızca ona eşlik etmektir. Buradaki düşüncelerin felsefeyle paylaştığı şey, teoloji olmamaktan ibarettir.

Başlangıç olarak, gündelik yaşam içinde karşılaştığımız zaman üzerine, doğanın ve dünyanın zamanı üzerine geçici bir gözlem yapalım. Fizik araştırmalarındaki gelişmeler ve buradaki konumuzu kavrayıp belirlemek için gerekli olan türden temel ilkeler (doğanın bir uzay-zaman ilişkileri sistemi içinde ölçülmesi) üzerine ortaya konan düşünceler, zamanın ne olduğu konusuna günümüzde yeniden ilgi duyulmasına neden oldu. Bu araştırmanın şimdiki durumu, Einstein'ın görecelik kuramında ifade edilmiştir. Bu kuramın bazı öner-

[2] *Galatlar*, 4:4; karş. Marko 1:15, *Efesliler* 1:9 ve devamı.

meleri şöyledir: Uzay kendi içinde hiçbir şey değildir; mutlak bir uzay yoktur. O yalnızca içerdiği cisimler ve enerjiler sayesinde vardır. (Aristoteles'in eski bir önermesi:) Zaman da hiçbir şey değildir. O yalnızca içinde yer alan olaylar sayesinde sürüp gider. Mutlak bir zaman yoktur, mutlak bir eşzamanlılık da yoktur.[3] Bu kuramın yıkıcı yanını gören biri, onun olumlu yanını, yani doğal süreçleri betimleyen denklemlerin keyfi dönüşümler karşısında değişmeden kaldığını gösterdiğini, kolayca gözden kaçırabilir.

Zaman, olayları içinde taşıyandır.[4] Bu, Aristoteles'in doğal varlığa ait temel türden Varlık –değişim, yer değiştirme, hareket– bağlamında zaten gördüğü bir şeydir: ἐπεὶ οὐν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν.[5] Madem ki zamanın kendisi hareket değildir, öyleyse hareketle bir şekilde ilişkili olmalıdır. Zamanla ilk başta, değişebilen şeylerde karşılaşırız; değişim zaman içindedir. Bu şekilde karşılaştığımız, yani değişimin içinde yer aldığı zaman nasıldır? Zaman burada, kendisi olarak kendisini, ne olduğunda ortaya koyar mı? Zamanın buradan başlayan bir açıklaması, zamanın böylece, sanki onu kendi Varlığında belirleyen temel fenomenleri sağlamasını garanti edebilir mi? Yoksa bu fenomenlerin temellerinin aranması bizi başka bir şeye mi yöneltir?

Fizikçi zamanla nasıl karşılaşır? Onun zamanı kavrayışı ve belirleyişi, ölçme özelliğini taşır. Ölçme ne kadarı ve ne zamanı, ne zamandan ne zamana kadarı ifade eder. Zamanı saat gösterir. Saat, içinde aynı zamansal ardışıklığın sürekli tekrarlandığı, dışarıdan gelen bir etkiyle değişmediği varsayılan fiziksel bir sistemdir. Bu tekrarlanma döngüseldir. Her döngünün süresi aynıdır. Saat, kendini sürekli tekrarlayan, bu tekrarlarda hep aynı kaldığına güvenilebilecek bir süre sağlar. Bu sürenin uzunluğu seçime bağlıdır. Saat, zamanı, bir olayın süresinin uzunluğunun saatteki değişmeyen ardışıklıkla karşılaştırılabilmesi ve dolayısıyla sayısal olarak saptanabilmesi sayesinde ölçer.

Saatten zaman hakkında ne öğreniriz? Zaman, içinde bir şimdi-noktasının keyfi olarak saptanabildiği bir şeydir; öyle ki, iki farklı zaman-noktasından biri önce diğeri sonradır. Ama zamanın şimdi-noktalarından hiçbiri bir diğerine göre ayrıcalıklı değildir. Herhangi bir şimdi-noktası, "şimdi" olarak, daha sonraki birinin muhtemel öncesidir; "sonra" olarak da daha önceki birinin sonrasıdır. Bu zaman bütünüyle tekdüzedir, homojendir. Zaman ancak homojen olması koşuluyla ölçülebilir. Öyleyse zaman, aşamaları birbirine göre önce ve sonra ilişkisi içinde olan bir açılımdır. Her önce ve sonra, bir şimdiye göre belirlenebilir ki bu şimdinin kendisi keyfidir. Bir olaya saatle yaklaşırsak, saat olayı açıklığa kavuşturur, ama bunu olayın süresinin uzunluğu bakımından yapmaktan çok, şimdideki açılımı bakımından yapar. Saatin her durumda yaptığı asıl şey,

[3] Karş. Albert Einstein, "Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie," *Annalen der Physik* 49 (Leipzig, 1916). Ayrıca karş. Einstein, *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie*, 7. baskı (Brounschweig: Vieweg 1920), s. 90 ve devamı, 95 ve devamı. Einstein, *Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie* (Brounschweig: Vieweg 1920), s. 2.

[4] Karş. Aristoteles, *Fizik* IV, 11. Bölüm, 219 a ve devamı.

[5] A. y. 219a, 9f. (Sonraki cümle Heidegger'in bu cümleyi çevirisidir. -ç.)

zamanın mevcut[6] akışı içindeki bir sürenin uzunluğunu göstermek değil, şimdinin özgül saptanışını belirlemektir. Saatimi çıkarıp bakarsam, söyleyeceğim ilk şey şu olur: "Şimdi saat dokuz; başladığından beri otuz dakika geçmiş. Üç saat sonra oniki olacak."

Saatime baktığım sıradaki şimdi zamanı: Bu şimdi nedir? Şunu yaparkenki şimdi; örneğin, şu ışık sönerkenki şimdi. Nedir şimdi? Benim tasarrufumda mıdır? Ben şimdi miyim? Diğer bütün insanlar şimdi mi? Bu durumda zaman gerçekten de kendim olurdum, diğer bütün insanlar da zaman olurdu. Ve birlikte olmamızda zaman olurduk –herkes ve hiçkimse. Ben zaman mıyım, yoksa yalnızca bunu söyleyen miyim? Belli bir saatle mi yoksa öyle bir saat olmadan mı? Şimdi, akşamları, sabahları, bu gece, bugün: Burada insan varoluşunun her zaman kabul ettiği doğal saatle, gündüz ve gecenin art arda gelişiyle karşılaşıyoruz.

İnsan varoluşunun, bütün cep ve güneş saatlerinden önce, zaten bir saate sahip olması ne ifade eder? Zamanın Varlığı üzerinde tasarrufum var mıdır? Kendimi şimdide mi anlamlandırırım? Kendim şimdi miyim, varoluşum da zaman mı? Yoksa içimizdeki zamana nihai olarak zamanın kendisi mi sahip? Augustine, *İtiraflar*'ının Onbirinci Kitabında bu soruyu ruhun kendisinin zaman olup olmadığını soracağı noktaya kadar ilerletir ama bu noktada bırakır. *"In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior."*[7] Çok sadık olmayan bir çeviriyle: "Seninle, ruhum, ölçerim zamanları; zamanı ölçerken seni ölçerim. 'Bu nasıl olur?' diye sorup yolumu kesme. Yanlış bir soruyla beni kendinden uzaklaştırıp ters yollara saptırma. Senin kendini de ilgilendirebilecek şeyde karışıklığa düşüp kendi yolunu tıkama. Gene söylüyorum, zamanı sende ölçerim; karşılaştığım geçici şeyler, bu şeylerin kendileri ortadan kalkınca geride kalan bir izlenim doğurur. Bu izlenimi mevcut varoluşta ölçerim, bu izlenimin ilk ortaya çıktığı sırayla geçip giden şeylerde değil. Zamanı ölçtüğümde ölçtüğüm şey, tekrar edeyim, kendimi izlenimli bulmamdır."

Zamanın ne olduğu sorusu, araştırmamızı Dasein'a yöneltir –eğer Dasein'dan, insan yaşamı olarak bildiğimiz Varlığı içindeki o kendiliği[8] anlıyorsak. Bu kendilik, kendi Varlığının *özgüllüğüdür*,[9] her birimizin olduğu şeydir, her birimizin şu temel önesürümde bulduğu şeydir: Varım. Bu önesürüm, insan Dasein'ına ait Varlığın otantik önesürümüdür. Özgüllüğü içinde, bu şey kendim yerindedir.

6 Alm. *gegenwärtig*, İng. *present*. "Şimdi" [Alm. *Jetzt*, İng. *now*] ile karışmaması için, Almanca *Gegenwart*'tan türeyen ifadeleri "mevcut" içeren ifadelerle karşılayacağım. -çn.

7 Augustinus, *İtiraflar*, XI. Kitap, 27. Bölüm (Parisis 1841, Cilt I, s. 823).

8 Alm. *Seiende*, İng. *entity* ya da *being*. Terimi bazen *varlık*'la, *Sein*'ı da (İng. *Being*) büyük harfli *Varlık*'la karşıladım. -çn.

9 Alm. *jeweiligkeit*, İng. *specificity*. Aslında birçok yerde "özgülük" diye çevrilmesi daha uygun olurdu, ama bir nesneye doğrudan bağlı olmadan kullanıldığı yerlerde de terimin birliğini koruyabilmek için "özgüllük"ü tercih ettim. Geçtiği her yerde bu "bir şeye (ya da kendine) özgü olma" anlamında anlaşılmalıdır. Ayrıca terimin Almancada zamanla ilgili çağrışımları vardır (Weile = süre). -çn.

Dasein'a ulaşmak için bu zahmetli düşünüş gerekli miydi peki? Bilinç edimlerinin, zihinsel süreçlerin zaman içinde olduğunu söylemek yetmez miydi –bu edimler, kendisi zaman tarafından belirlenmeyen bir şeye yönelik olduğunda bile? Bu, sorunun çevresinden dolanmanın bir yoludur. Oysa zamanla ilgili soru açısından önemli olan, zamansal olanın kavranabilir hale gelmesinin çeşitli yolları bakımından bir yanıta ulaşmak ve zaman içinde olan ile otantik zamansallık arasındaki mümkün bir bağlantının daha baştan görünür hale gelmesini sağlamaktır.

Uzun zamandır tanıdığımız ve tartıştığımız doğal zaman, şimdiye kadar zaman konusundaki açıklamalara temel oluşturdu. İnsanın Varlığı belirgin bir anlamda zaman içindeyse, zamanın ne olduğunu onda okuyabiliyorsak, bu Dasein'ı onun Varlığının temel belirlenimlerinde karakterize etmemiz gerekir. Gerçekten, bu durumda zamansal olmanın, doğru anlaşıldığında, Dasein'ın kendi Varlığıyla ilgili temel iddiası olması gerekirdi. Ne var ki burada bile Dasein'ın kendisinin birkaç temel yapısının önceden ortaya konması gerekiyor.

1. Dasein, *dünyada olma*[10] olarak karakterize edilen varlıktır. İnsan yaşamı, dünyaya girmek için bir hileye başvurmak zorunda olan bir özne değildir. Dünyada olma olarak Dasein şu anlama gelir: Dünyada öyle var olmak ki, bu Varlık şu anlama gelir: Dünyayla ilgilenmek; icra etme, etkileme ve tamamlama, ama ayrıca düşünme ve karşılaştırma yoluyla sorgulama ve belirleme ile oyalanmak[11]. Dünyada olma, *ilgiyle*[12] karakterize edilir.

2. Bu dünyada oluş, Dasein, bunun yanında *birbiriyle birlikte olmaktır*,[13] başkalarıyla birlikte olmaktır: Orada başkalarıyla aynı dünyaya sahip olmak, birbiriyle karşılaşmak, birbiri için olma tarzında birbiriyle birlikte olmaktır. Ama Dasein aynı zamanda, ne bir dünyası olan ne de onunla ilgilenen bir taş parçasının var olması gibi, başkaları için el altında olmaktır.

3. Dünyada birlikte olmanın, bu dünyaya birbiriyle-olma tarzında sahip olmanın, kendine özgü bir ontolojik belirlenimi vardır. Dünya Dasein'ının temel tarzı, yani orada dünyaya birbiriyle birlikte sahip olmak, *konuşmaktır*. Tam olarak düşünüldüğünde, konuşmak şudur: Bir şey *hakkında* bir başkası *ile* konuşurken kendisi konuşmak. İnsanın dünyada var oluşu, asıl konuşmayladır. Bunu Aristoteles zaten biliyordu. Kendi dünyasındaki Dasein'ın bu dünyayla ilgilenme şekli hakkındaki konuşmasının tarzında, *Dasein'ın kendisi hakkındaki yorumu* da verilidir. Bu yorum Dasein'ın özel olarak kendini nasıl anladığını, kendini ne olarak gördüğünü ifade eder. Birbiriyle konuşmada, insanın konuşurken çevresine yaydığı şeyde, kendisini bu diyalogda sürdüren mevcut olanın özgül öz-yorumu yatar.

4. Dasein kendisini "varım" diye belirleyen kendiliktir. "Varım"ın *özgüllüğü*, Dasein'ı oluşturan şeydir. Onun dünyada oluşu ne kadar öncelikliyse, Dasein da o kadar *benim* Dasein'ımdır. O *her durumda kendisinindir ve kendisi*

[10] Alm. *In-der-Welt-sein*. -ç.
[11] Alm. *verweilen*, İng. *tarry* -ç.
[12] Alm. *Besorgen*, İng. *concern*. -ç
[13] Alm. *Mit-einander-sein*. -ç.

olarak özgüldür. Bu varlık kendi ontolojik karakterinde belirlenecekse, onun her durumda benim olan özgüllüğünden kendimizi ayırmamamız gerekir. *Mea res agitur*.[14] Dolayısıyla, bütün temel karakterlerin, *her durumda benim* olarak özgüllük içinde birleşmeleri gerekir.

5. Dasein benim olduğum bir varlık olduğu ve bununla aynı anda "birbiriyle olma" olarak belirlendiği ölçüde, büyük bölümüyle ve ortalama olarak Dasein'ım ben değil başkalarıdır; başkalarıyla birlikteyim, o başkaları da başkalarıyla birlikte. Gündeliklik içinde, hiçkimse kendisi değildir. Birinin ne olduğu ve nasıl olduğu, hiçkimse değildir: Hiçkimse, ama gene de herkes birbiriyle birliktedir. Herkes kendisi değildir. *Gündeliklik* içinde kendisiyle yaşadığımız bu Hiçkimse, "*Biri*"dir. Biri söyler, biri dinler, biri bir şeyi savunur, biri bir şeyle ilgilenir. Bu Biri'nin egemenliğinin inatçılığında benim Dasein'ımın olanakları yatar; bu aynı düzeye geliş sayesinde "varım" mümkündür. Olduğu haliyle "varım"ın olanağı olan bir kendilik, büyük bölümüyle, *birinin* olduğu bir kendiliktir.

6. Böyle karakterize edilen kendilik, özgül gündelik dünyada-oluşunda, *Varlığı kendisi için önemli olan* biridir. Dünya hakkındaki bütün konuşmalarda Dasein'ın kendi kendisi hakkında konuşmasının yatması gibi, *ilgi gösterilen bütün işler* de *Dasein'ın Varlığına gösterilen ilgidir*. Ele aldığım, meşgul olduğum, mesleğimin beni bağladığı şeyim ben bir bakıma; Dasein'ım bunlarda bulunur. *Dasein'a gösterilen dikkat, her özgül durumda, dikkat gösteren Varlığa yerleşmiştir*, yani Dasein'ın baskın yorumunda anlaşılan, tanıdık Varlığa yerleşmiştir.

7. Gündelik Dasein'ın vasatlığında Ben ya da Kendim üzerine hiçbir düşünce bulunmaz, ama gene de Dasein kendi kendisine sahiptir. O kendisini kendisiyle birlikte *bulur*. Genellikle meşgul olduğu şeyde, kendi kendisiyle karşılaşır.

8. Dasein bir kendilik olarak kanıtlanamaz, ona işaret bile edilemez. Dasein'la kurulan başlıca ilişki, onu düşünmek değil, "o *olmak*"tır. Kendini yaşantılamak, kendi hakkında konuşma ya da kendini yorumlama gibi, her özgül durumda Dasein'ın kendi kendisine sahip olmasının kendine özgü yollarından biridir yalnızca. Ortalama olarak, Dasein'ın yorumuna gündeliklik egemendir, kişinin Dasein ve insan yaşamı hakkında söylediği alışılmış şeyler egemendir. Dasein "Biri" tarafından, gelenek tarafından yönetilir.

Bu ontolojik özelliklerin sergilenişinde her şey, bu kendiliğin kendi içinde, onu Varlığıyla ilgili olarak *yorumlamak* demek olan bir araştırmaya açık olduğu varsayımına bağlıdır. Bu varsayım doğru mudur, yoksa sallantılı hale getirilebilir mi? Evet, getirilebilir. Ama bu güçlük, Dasein'ın psikolojik olarak düşünülmesinin müphemliğe yol açacağı gerçeğine başvurmaktan kaynaklanmaz. Burada insan bilgisinin sınırlı olmasından çok daha ciddi bir güçlüğün söz konusu olduğu ortaya konmalıdır. Ve bu o şekilde ortaya konmalıdır ki, tam da karışıklığa düşmekten kaçınmamakla, *Dasein'ı Varlığının otantikliği içinde* ele geçirme olanağına kavuşalım.

[14] "Ben beni ilgilendiren şeyim" -ç.

Dasein'ın otantikliği onun *en uç Varlık olanağını* oluşturan şeydir. Dasein her şeyden önce bu en uç Dasein olanağıyla belirlenir. Dasein'ın Varlığının en uç olanağı olarak otantiklik, yukarıda sözünü ettiğim özelliklerin hepsinin neyseler o oldukları ontolojik belirlenimdir. Dasein'ı kavramamızla ilgili karışıklık, bilme yetimizin sınırlılığına, kesin olmayışına ya da eksikliğine değil, kavranacak şeyin kendisine yani Dasein'ınVarlığının temel bir olanağına dayanır.

Başka şeyler yanında, Dasein'ın özgüllüğüyle belirlendiğinden söz ettik; olabileceği şey olduğu ölçüde, Dasein her durumda benimdir. Bu belirlenim, bu Varlığın tamamını kapsayan, onu oluşturan bir belirlenimdir. Kim onu iptal ederse, hakkında konuştuğu temanın bir parçasını yitirmiş demektir.

Peki bu kendilik sonuna varmadan önce Varlığı içinde nasıl kavranmalı? Her şey bir yana, hâlâ Dasein'ımla gidiyorum. O henüz sonuna varmamış bir şey. Sonuna vardığında, artık yoktur düpedüz. Bu sondan önce, otantiklik bakımından asla olabileceği şey değildir; son geldiğinde ise artık yoktur.

Başkalarının Dasein'ı otantik anlamdaki Dasein'ın yerine geçemez mi? Bir zamanlar benimle birlikte olan, bir sona erişmiş Dasein'lar hakkındaki bilgilenmenin burada değeri yoktur. Her şey bir yana, bu Dasein artık yoktur. Onun sonu gerçekten de Hiçtir. Bu sebeple, Dasein'ın kendim olarak özgüllüğünü koruyacaksak, başkalarının Dasein'ı otantik anlamdaki Dasein'ın yerine geçemez. Orijinal şekliyle, Dasein'a sahip olmanın tek uygun şekliyle, Başkasının Dasein'ına asla sahip değilim: Ben asla Başkası *değilim*.

Kişi bu karışıklıktan sessizce sıyrılmak için ne kadar az acele ederse, ona ne kadar uzun süre tahammül ederse, Dasein için bu güçlüğü her ne doğurmuş olursa olsun, onun kendisini en uç olanakta gösterdiğini o kadar açık görür. Dasein'ımın sonu, ölümüm, bir olaylar dizisinin aniden kesildiği bir nokta değildir, ama Dasein'ın şu ya da bu şekilde bildiği bir olanaktır: karşı karşıya olduğunu kavrayıp benimseyebileceği, kendisinin en uç olanağı. Dasein kendi içinde, kendisinin en uç olanağı olarak ölümüyle buluşma olanağına sahiptir. Varlığın bu en uç olanağı, karşısında durulduğundan emin olunma özelliğine sahiptir ve bu emin oluş da tam bir belirsizlikle nitelenmiştir. Dasein'ın kendisi hakkındaki, bütün diğer kesinlik ve otantiklik ifadelerinden önce gelen yorumu, onun kendi ölümüyle ilgili yorumudur; *en çok kendisine ait olan, bir sona varma olanağının belirsiz kesinliğidir.*

Bunun zamanın ne olduğuyla, özellikle de Dasein'ın zaman içinde ne olduğuyla ilgisi ne? Her durumda her zaman bana özgü olarak Dasein öleceğini bilir, bu konuda hiçbir şey bilmek istemese de bilir. *Her durumda kendi ölümüne sahip olmak* nedir? *Bu, Dasein'ın kendi geçmişine doğru, emin olarak ve tam bir belirsizlik içinde karşısında durduğu uç bir olanağına doğru ilerlemesidir.*[15] İnsan yaşamı olarak *Dasein her şeyden önce mümkün oluştur*, kendi kesin ama gene de belirsiz geçmişinin olanağının Varlığıdır.

Buradaki olanağın Varlığı her zaman öyle bir olanaktır ki, bu olanak, büyük bölümüyle "biliyorum elbette ama bunu düşünmüyorum" dediğimiz an-

[15] Alm. *Vorlaufen*, İng. *running ahead* -ç.

lamda, ölümü bilir. Büyük bölümüyle, ölümü ürküp geri çekilen bir bilme tarzında bilirim. Dasein'ın bir yorumu olarak bu bilme, onun Varlığının olanağını gizlemek üzere el altındadır. Dasein'ın kendisi, ölümünden kaçınma olanağına sahiptir.

Kendisine doğru ilerlediğim bu geçmiş burada, ona doğru ilerlememde bir keşif yapar: O *benim* geçmişimdir. Bu geçmiş olarak, artık bulunmayan Dasein'ımı aniden ortaya çıkarır; birden bire, artık şu şeylerle, şu insanlarla, kibirlerle, hilelerle, bu konuşmayla birlikte değilimdir. Geçmiş, bütün mahremiyeti[16] ve meşguliyeti saçıp dağıtır, her şeyi kendisiyle birlikte Hiçliğe götürür. Geçmiş, Dasein'ımdaki bir olay, bir oluş değildir. Geçmiş, Dasein'ın bir "ne"si, Dasein'ın başına gelen ve onu değiştiren bir olay değil, *onun geçmişidir*. Bu geçmiş bir "ne" değil bir "nasıl"dır, aslında Dasein'ımın otantik "nasıl"ıdır. Benim diye kendisine doğru ilerleyebildiğim bu geçmiş bir "ne" değil, saf ve basit Dasein'ımın "nasıl"ıdır.

Bu geçmişe doğru ilerlemenin geçmişi kendi özgül "nasıl"ı içinde korumasısı ölçüsünde, Dasein'ın kendisinin "nasıl"ı görünür hale gelir. Geçmişe doğru ilerleme, Dasein'ın en uç olanağıyla buluşmaya doğru gitmesidir; bu "buluşmaya doğru gitme" ciddi olduğu ölçüde, bu gidişteki Dasein, henüz-Dasein olarak kendi üzerine geri savrulur. Bu, Dasein'ın hâlâ o olduğu gündelikliğe geri dönüşüdür; öyle ki, otantik "nasıl" olarak geçmiş de gündelikliği "nasıl"ı içinde açığa çıkarır, onu koşuşturmaları ve meşguliyeti içinde "nasıl"ına geri çevirir. Geçmiş bütün "ne"leri, bütün ilgilenmeleri ve planları "nasıl"a geri getirir.

"Nasıl" olarak bu geçmiş oluş, Dasein'ı amansızca kendisinin tek olanağına getirir, onu kendisi bakımından bütünüyle yalnız kalmaya bırakır. Bu geçmiş, Dasein'ı gündelikliğinin zaferi ortasında tekinsiz[17] bir konuma yerleştirebilir. Geçmişe doğru ilerleme, Dasein karşısında onun en uç olanağını oluşturduğu ölçüde, Dasein'ın açıklamasının yapılacağı temel yoldur. Bu ilerleme, Dasein'ın kendini yerleştirdiği asıl yönü ele geçirir. Aynı anda, bu kendiliğin temel kategorisinin onun "nasıl"ı olduğunu gösterir.

Kant'ın da etiğinin temel ilkesini biçimsel dediğimiz bir tarzda belirlemesi belki de rastlantı değildir. Kant belki de Dasein'ın kendisine aşina olduğundan bu ilkenin onun "nasıl"ı olduğunu biliyordu. Dasein'ı "nasıl"ın üstünün örtüleceği şekilde düzenlemek, çağdaş kâhinlerin işidir.

Dasein bu ilerleme içinde kaldığı sürece, otantik olarak kendisiyle birliktedir, gerçekten vardır. *Bu ilerleme, kişinin kendi Dasein'ının otantik ve tek geleceğinden* başka bir şey değildir. İlerleme içindeki Dasein kendi geleceğidir, öyle ki bu gelecek oluş içinde kendi geçmişine ve mevcut durumuna geri döner. En uç Varlık olanağı içinde kavranan Dasein *zamanda* değildir, *zamanın kendisidir*. Nitelediğimiz şekilde geleceğe ilişkinlik, geçici olmanın otantik "nasıl"ı olarak, Dasein'ın kendisine kendi zamanını onda ve ondan kalkarak verdiği Varlık tarzıdır. İlerleme içinde geçmişim boyunca kendimi sürdürerek zamana sahip

[16] Alm. *Heimlichkeit*, İng. *secretiveness* -ç.
[17] Alm. *Unheimlich*, İng. *uncanny* -ç.

olurum. Bütün gündelik konuşmalar, bu konuşmaların içinde sürdürüldüğü şey, bütün vesveseler, bütün meşguliyet, bütün gürültü, bütün koşuşturmalar diner. Hiç zamanı olmamak, zamanı gündelikliğin kötü mevcut durumunun kalıbına dökmektir. Geleceğe ilişkinlik zamanı verir, mevcut durumu terbiye eder ve geçmişin nasıl yaşandığında tekrar edilmesini sağlar.

Zaman bakımından bu, *zamanın temel fenomeninin gelecek olduğu* anlamına gelir. Bunu ilginç bir paradoks düzeyine düşürmeden görmek için, her özgül Dasein kendisini kendi ilerlemesi içinde sürdürmelidir. Böylece, zamanla uğraşmanın asıl yolunun ölçme olmadığı açığa çıkar. İlerleme içinde geri dönüşün kendisi, içinde oyalandığım ilgilenmenin "nasıl"ıdır. Bu geri dönüş asla fazla kullanıldığı için sıkıcı[18] hale gelmez. Özgüllükte ayırt edici olan, otantik zaman içinde ilerlemekle, tek tek her durumda bütün zamanı kendisine almasıdır. Zaman asla uzamaz, çünkü aslında uzunluğu yoktur. Geçmişin "ne zaman"ı ve "ne kadar daha uzun"u ile ilgili bir sorun olarak anlaşıldığında, bir şeye doğru ilerleme ortadan kalkar, çünkü geçmişin "ne kadar daha uzun" ve "ne zaman" anlamında araştırılması, ortaya koyduğumuz olanakta geçmişle birlikte değildir; böyle araştırmalar henüz geçmiş olmayana tutunurlar ve bana neyin kalmış olabileceğiyle ilgilenirler. Bu sorgulama geçmişin kesinliğinin belirsizliğini ortaya çıkarmaz, belirsiz zamanı belirlemeyi ister. Bu araştırma kendisini olduğu haliyle –yani belirsiz ve belirsiz olarak kesin– geçmişten kurtarmayı arzular. Böyle sorgulamalar o kadar az "geçmişe doğru ilerleme"dirler ki, aslında geçmiş karşısındaki karakteristik kaçışı düzenlerler.

İlerleme, bütün içgörü anlarının otantik olanağı olarak geçmişi, şimdi kesin olan şey olarak geçmişi ele geçirir. Özgül Dasein'ın bir olanağı olarak geleceğe ilişkinlik bize zamanı verir, çünkü o zamanın kendisidir. Öyleyse hemen görülecektir ki, geleceğe ilişkinliğin otantik zaman olması ölçüsünde, "ne kadar zaman", "ne kadar süre", "ne zaman" sorularının zamanla ilgisiz olması gerekir. Ancak otantik zamanın zamanı ölçmek için zamanı olmadığını söylersem, bu yerinde bir önesürüm olur.

Ne var ki zamanın kendisi olması gereken Dasein'ın zamanı hesaplamasına, hatta onu saatle ölçmesine alışırız. Dasein saatle birlikte şurada durur –bu, gece ve gündüz gibi yaklaşık bir saat bile olsa. Dasein zamanın "ne kadar"ının peşine düşer, onu hesaplar, dolayısıyla asla otantikliği içindeki zamanla birlikte değildir. Böyle "ne zaman"ı ve "ne kadar"ı sormakla Dasein kendi zamanını yitirir. Zamanı yitiren bir soru olarak bu soruyu sorunca ne olur? Zaman nereye gider? Zamanı hesaplayan, ikide bir saatine bakan Dasein'dır hep "zamanım yok" diyen Dasein. Her şeye karşın zamanın kendisi olduğuna göre, Dasein zamana böyle yaklaşmakla kendi kendisine ihanet etmiyor mu? Zamanı yitirmek ve yerine bir saat edinmek! Dasein'ın tekinsizliği kendini göstermiyor mu burada?

Belirsiz geçmişe ilişkin "ne zaman" sorusu, ve genel olarak zamana ilişkin "ne kadar" sorusu, bana kalana, bana mevcut olan olarak kalana ilişkin sorudur. Zamanı "ne kadar"ın içine sokmak, onu mevcut olanın şimdisi olarak gör-

[18] Alm. *langweilig*, İng. *boring* -ç.

mek demektir. Zamanın "ne kadar"ının peşine düşmek, mevcut olan bir "ne" ile ilgilenmeye başlamak anlamına gelir. Dasein "nasıl"dan kaçar, mevcut olan özgül "ne" ye tutunur. Dasein ilgilendiği şeydir; Dasein kendi mevcutudur. Dünyada karşılaşılan her şeyle, şimdide ikâmet eden Dasein karşılaşır; dolayısıyla, kendisi olduğu, ama mevcut durum olarak kendisi olduğu zamanla da Dasein karşılaşır.

Mevcuta gömülme olarak ilgilenme, dikkat verme olarak, dikkat verirken her şeyden önce dikkate alınması gereken bir henüz-değil'dir gene de. Dasein, igilenmesinin mevcut durumunda bile zamanın bütünüdür, geleceği bir tarafa bırakmaz. Gelecek, ilginin tutunduğu şimdidir –geçmişin otantik, geleceğe ilişkin varlığı değil, mevcut olanın işleyip kendisine malettiği gelecektir o, çünkü otantik gelecek olarak geçmiş asla mevcut durum haline gelemez. Bu geçmiş mevcut durum olsaydı, Hiç olurdu. İlginin tutunduğu geleceğe ilişkinlik, mevcut olanın inayetiyle böyledir. Ve mevcut dünyanın şimdisine gömülmüş olarak Dasein, otantik geleceğe-ilişkinlikten çalındığını kabul etmeye o kadar az hazırdır ki, insanlığın, geleceğin, vb. ilerlemesine duyduğu ilgi sayesinde geleceği kavradığını söyler.

İlgilenen mevcut olarak Dasein, ilgilendiği şeyde ikâmet eder. "Ne"den, günü doldurmaktan giderek usanır. Hiç zamanı olmayan, mevcut-varlık olarak Dasein için zaman aniden uzamıştır. Dasein "ne kadar"ı sormakla zamanı daha önce uzattığı için zamanın içi boşalır, oysa Dasein'ın geçmişe doğru ilerlemeye sürekli geri dönüşü asla sıkıcı hale gelmez. Dasein kendi mevcutu içinde hep yeni şeylerle karşılaşmaktan hoşlanır. Gündeliklik içinde, dünya işleri zamanda, mevcut olanda karşımıza çıkar. Gündelik olan saatle yaşar, yani ilgi hep şimdiye geri döner; şöyle der: Şimdi, şimdiden şu zamana kadar, sonraki şimdiye kadar.

Birbiriyle birlikte olma olarak belirlenen Dasein, aynı zamanda, Dasein'ın kendisiyle ilgili başat yorumu tarafından yönlendirilmesi demektir; kişinin söyledikleri tarafından, moda tarafından, eğilimler tarafından, olup bitenler tarafından: Moda ne olursa olsun, kimse olmayan eğilim: Hiçkimse. Gündeliklik içindeki Dasein, *benim* olduğum Varlık değildir. Tersine, Dasein'ın gündelikliği, *birinin* olduğu Varlıktır. Buna göre Dasein, *birinin* bir başkasıyla birlikte olduğu zamandır: "Birinin" zamanıdır. *Birinin* sahip olduğu saat, her saat, dünyada-birbiriyle-birlikte-olmanın zamanını gösterir.

Tarihi araştırdığımızda, kuşaklar ve kuşaklar arasındaki bağlantı gibi, burada ele aldığımız fenomenlerle ilgili ama hiç açıklığa kavuşturulmamış fenomenler buluruz. Saat bize şimdiyi gösterir, ama geleceği ya da geçmişi gösteren bir saat yoktur. Zamanın ölçülmesi, zamanın "ne kadar"a indirgenmesi demektir. Gelecekte bir olayın meydana geleceği anı saatle belirlediğimde, kast ettiğim şey gelecek değil, o şimdiye ulaşmak için şimdi "ne kadar zaman" beklemek zorunda olduğumdur. Saat sayesinde ulaşılabilir hale gelen zaman, mevcut durum sayılır. Zamanın ne olduğu doğanın zamanından türetilmek istenirse, νῦν [şimdi] geçmiş ve geleceğin μέτρον'udur [ölçüsüdür]. Öyleyse zaman zaten mevcut durum olarak; geçmiş, artık-mevcut-olmayan olarak; gelecekse

belirsiz henüz-mevcut-olmayan olarak yorumlanır: Geçmiş yeniden ele geçirilmez, gelecek belirsizdir.

Bu sebeple, gündeliklik kendisinden, içinde hep doğayla karşılaşılan şey olarak söz eder. Olayların zaman içinde olması, onların zamanının olduğu anlamına gelmez; meydana gelen ve orada olan şeyler olarak, bir mevcut boyunca ilerler halde karşımıza çıktıkları anlamına gelir. Mevcut durumun bu zamanı, şimdi boyunca sürekli ilerleyen bir ardışıklık olarak açıklanır; yönelimsel anlamının tek ve geri çevrilmez olduğu söylenen bir ardışıklıktır bu. Meydana gelen her şey, sonsuz bir gelecekten geri dönülmez bir geçmişe yuvarlanır.

Bu açıklamanın iki karakteristik yönü vardır: 1) Geri dönülmezlik, 2) Şimdi-noktalarında homojenleştirme.

Geri dönülmezlik, otantik zamandan bu açıklamaya ne kalmışsa onu kapsar. Bu, Dasein olarak zamanın temel fenomeni olarak geleceğe ilişkinlikten geriye kalan şeydir. Geri dönülmezliğe bu yaklaşım tarzı, gelecekten mevcut duruma bakar, geçmişe kaçan zamanın peşine düşmesi mevcut durumun dışındandır. Zamanın geri dönülmezliği içinde belirlenmesi, zamanın baştan ters çevrilmiş olmasına dayanır.

Homojenleştirme, zamanın uzama, saf ve basit Mevcudiyete[19] benzetilmesidir; bütün zamanı bir mevcut duruma sürgün etme eğilimidir. Böylece zaman tamamen matematikselleştirilmiş olur, uzamsal *x*, *y*, *z* koordinatlarının yanındaki *t* koordinatı haline gelir. Zaman geri çevrilmezdir. Bu geri çevrilmezlik, zamanın kendisini hâlâ sözle bildirebilmesini sağlayan tek etken, nihai bir matematikselleştirmeye karşı koymasını sağlayan tek özelliktir. Önce ve sonranın zamanla ilgili olması gerekmez. Örneğin aritmetikte 3, 4'ten öncedir, 8 de 7'den sonradır. Ama bu öncelik ve sonralık zaman bakımından değildir. Sayılar zaman bakımından önce ve sonra gelmezler, çünkü zaten zamanda değildirler. Zaman bakımından öncelik ve sonralık, oldukça belirli bir öncelik ve sonralıktır. Zaman bir kez saatin gösterdiği zaman olarak tanımlanınca, onun kökendeki anlamını yeniden ele geçirme umudu ortadan kalkar.

Ne var ki zamanın öncelikle ve büyük bölümüyle böyle tanımlanması Dasein'ın kendisinden kaynaklanır. Özgüllük temeldir. Otantikliği içinde Dasein ancak olanaklı Dasein olarak benimdir. Dasein büyük bölümüyle gündeliklik içindedir. Ama gündeliklik, geleceğe ilişkinlikten kaçan o özgül zamansallık olarak, ancak geçmişin geleceğe ilişkin varlığının otantik zamanıyla karşılaştığında anlaşılabilir. Dasein zaman hakkında konuştuğunda, gündelikliğin dışından konuşur. Mevcut durumuna tutunma olarak Dasein şöyle der: Geçmiş geçmiş olandır, yeniden ele geçirilemez. Bu, onun meşguliyetinin mevcutunda yatan, gündelik mevcutun geçmişidir. Böyle, mevcut durum olarak belirlenen Dasein'ın, geçmişin ne olduğunu anlayamamasının sebebi budur.

Mevcut durumda kendini gösteren tarihe bu bakış tarzı, tarihte yalnızca tekrarlanamayan bir meşguliyet görür: Olup biten neydi. Olup bitenler hakkında düşünmenin sonu yoktur. Bu düşünce kendi malzemesi içinde yitip gider.

[19] Alm. *Präsenz*. Heidegger, *Fenomenolojinin Temel Sorunu*'nun 2. bölümünde bu terimin mevcudiyetin (*Gegenwart*) geçici ufkuna gönderme yaptığını söyler. -ç.

Bu tarih ve mevcut durumun zamansallığı geçmişe ulaşmakta bütünüyle başarısız kaldıkları için, kendilerine başka bir mevcut durum bulurlar. Mevcut durumun yani Dasein'ın kendisi tarihsel olmadığı sürece, geçmiş mevcut duruma kapalı kalır. Ama Dasein, kendi olanağı olduğu ölçüde, kendi içinde tarihseldir. Geleceğe ilişkin olmakla Dasein kendi geçmişidir; "nasıl"da ona geri döner. Bu geri dönüşün yordamı, başka şeyler yanında, vicdandır. Yalnızca "nasıl" tekrarlanabilir. Otantik tarihsellik olarak yaşantılanan geçmiş, geçmişin olduğu şeyden başka her şeydir. Tekrar tekrar dönebileceğim bir şeydir o.

Şimdiki kuşak tarihi bulduğunu, hatta tarihle fazla içli dışlı olduğunu düşünüyor. Tarihselcilikten yakınıyor *–lucus a non lucendo*.[20] Hiç de tarih olmayan bir şeye tarih deniyor. Mevcut duruma göre, her şey çözülüp tarih haline geldiği için, kişi tarih ötesini yeniden ele geçirmeli. Çağdaş Dasein'ın kendisini şimdiki sahte tarih içinde yitirmiş olması yeterli değil; zamandan, Dasein'dan her şeyi çalmak için, zamansallığından (yani Dasein oluşundan) geriye ne kalmışsa onu da kullanmalı. Dünya görüşümüzü tarih ötesine giden bu fantastik yol üzerinde bulmamız gerek. (Mevcut durumun zamanını oluşturan tekinsizlik bu.)

Dasein'ın yaygın yorumu, görecilik tehlikesini taşımaktadır. Ne var ki görecilik karşısında duyulan kaygı, Dasein karşısında duyulan kaygıdır. Otantik tarih olarak geçmiş, kendi "nasıl"ında tekrarlanabilir. *Tarihe ulaşma olanağı, özgül mevcut durumların nasıl geleceğe ilişkin olunacağını kendisine göre anladıkları olanağa dayanır. Bu, bütün yorumbilimin birinci ilkesidir.* Bu ilke, tarihselliğin kendisi olan Dasein'ın Varlığı hakkında bir şey söyler. Felsefe, tarihi yöntem araştırmasının bir nesnesi olarak çözümlediği sürece, tarihin ne olduğunun köküne inemeyecektir. Tarih bilmecesi, tarihsel *olmanın* ne anlama geldiğinde yatar.

Özet olarak, şunları söyleyebiliriz: Zaman Dasein'dır. Dasein benim özgüllüğümdür, ki bu da kesin ama gene de belirsiz geçmişe doğru ilerleme yoluyla geleceğe ilişkin olmanın özgüllüğü olabilir. Dasein her zaman, kendi olanaklı geçici varlığının bir tarzındadır. Dasein zamandır, zaman geçicidir. Dasein zaman değil, geçiciliktir. Dolayısıyla, *zaman geçicidir* temel önesürümü en otantik belirlemedir –ve bu önesürüm bir totoloji değildir, çünkü geçiciliğin Varlığı, özdeş olmayan edimselliği ifade eder. Dasein kendi geçmişidir, bu geçmişe doğru ilerlemesi içindeki olanağıdır. Bu ilerleme içinde ben otantik zamanım, zamana sahibim. Zaman her durumda benim olduğuna göre, birçok zaman vardır. *Zamanın kendisi* anlamsızdır; zaman geçicidir.

Zaman böyle Dasein olarak anlaşıldığı takdirde, zamanın gerçek *principium individuationis*[21] olduğu yolundaki geleneksel iddianın ne anlama geldiği gerçekten açıklık kazanır. Bu ilke, büyük ölçüde, geri çevrilmez ardışıklık bakımından, mevcut durumun zamanı ve doğanın zamanı bakımından anlaşılır. Peki otantik zaman ne ölçüde birey oluş ilkesidir, yani Dasein'ın artık özgüllük

[20] Hem aydınlık olmayanın ışık vermeyeceğini hem de *luceo* (parıldamak) fiilinden güya "ışık" anlamına gelen *lucus*'un türetilemeyeceğini (üstelik *lucus*, hiç de aydınlık olmayan "koru" demektir) akla getiren cinaslı bir Latin özdeyişi. –ç.

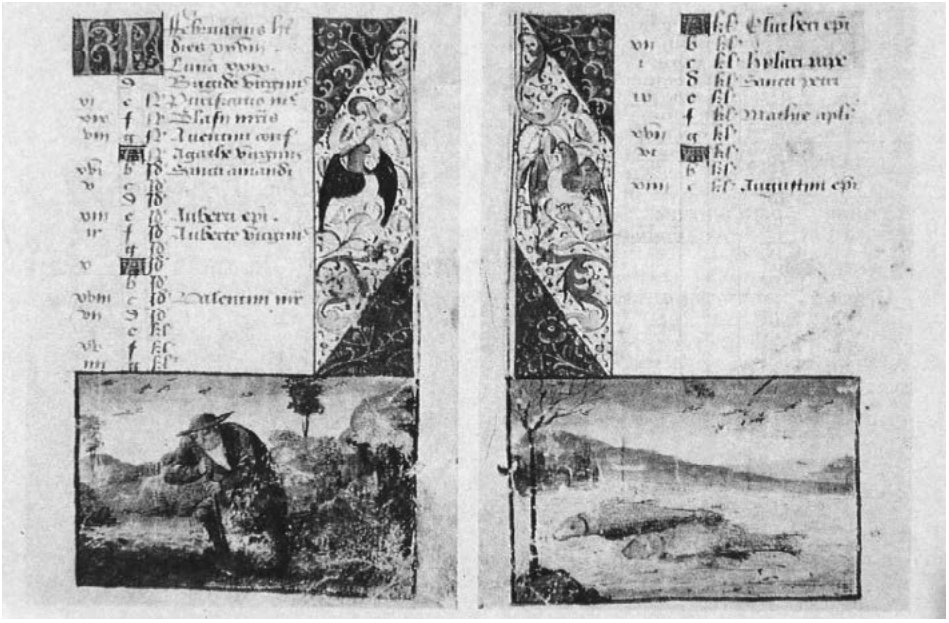
[21] "Birey oluş ilkesi" -ç.

içinde olduğu o başlangıçtır? Dasein'ın ortalama olarak olduğu şey, ilerleme içinde geleceğe ilişkin olmakla kendisi haline gelir; ilerleme içinde, kendi tekil geçmişinin olanağındaki kendi tekil kaderinin bu tek tekil yegâneliği olarak görünür hale gelir. Gerçekten bu bireyleşmeye özgü olan şey, olağandışı varoluşların fantastik bir şekilde ortaya çıkışı anlamındaki herhangi bir bireyleşmeye izin vermemesi, her türlü olağandışılaşmayı geri püskürtmesidir. O öyle bireyleştirir ki, herkesi eşit hale getirir. Ölümle birlikte olmakla herkes, herkesin aynı düzeyde olabildiği "nasıl"a gelmiştir; hiçkimsenin farklı olmadığı bir olanağa gelmiştir; her türlü "ne"nin toza karıştığı "nasıl"a gelmiştir.

Sonuç olarak, tarihselliği ve tekrarlanma olanağını sınava sokalım. Aristoteles yazılarında sık sık, en önemli şeyin doğru παιδεία olduğunu, yani konunun kendisiyle kurulan bir yakınlıktan kaynaklanan orijinal güven, o konuyla uğraşmanın uygun yordamının verdiği güven olduğunu söylemiştir. Buradaki temamızın ontolojik karakterini gözeterek konuşursak, zaman hakkında geçici olarak konuşmamız gerekir. Zamanın ne olduğu sorusunu geçici olarak tekrarlamak istiyoruz. Zaman "nasıl"dır. Zamanın ne olduğunu araştırıyorsak, zaman şudur gibi bir yanıta erkenden bağlanıp kalamayız, çünkü o takdirde zaman bir "ne" anlamına gelecektir.

Yanıtı bir tarafa bırakıp soruyu tekrarlayalım. Ne oldu ona? Soru kendisini dönüştürdü. "Zaman nedir?" sorusu, "zaman kimdir?" haline geldi. Daha yakından bakarsak: Zaman kendimiz miyiz? Daha da yakından: Ben kendi zamanım mıyım? Böylece onun en yakınına gelirim. Soru doğru anlaşılırsa, bütünüyle ciddiye alınacaktır. Dolayısıyla böyle sorgulamalar yapmak, her durumda benim olan zamana ulaşmanın ve onunla uğraşmanın en uygun yoludur. Öyleyse Dasein şudur: Sorgulanabilir olmak.

Çeviren: Doğan Şahiner



XV. yüzyıl “Saatler Kitabı”ndan.

Felsefe Notları'ndan "Zaman Üstüne"

Ludwig Wittgenstein

Derleyip çevirenin notu:

Bu derleme, Wittgenstein'ın *Tractatus*'tan sonra, tekrar felsefeye ve Cambridge Üniversitesi'ne döndüğü sıralarda, 1929 Şubatıyla 1930 Nisanı arasında yazdığı *Felsefe Notları*'ndan yapıldı. Wittgenstein, kendi başına bir kitap olarak düşündüğü ve bir sunuş yazısı yazdığı bu notları yayımlamadı – daha sonra yazdıklarının hiçbirini de yayımlamadığı gibi.

Notlar'ı Wittgenstein'ın ölümünden sonra yayıma hazırlayan Rush Rhees'in ve felsefe kamuoyunun kanısı, onun bu kitabı kendisi yayımlasaydı önce dilini "cilalayacağı" yönündedir. Burada okuyacağınız notları derleyip çeviren, bu "cilalama" işlemini Wittgenstein'ın yerine kendisi yapmaya kalkmadı.

Wittgenstein'dan yapılan kısa derlemelerin çoğu zaman başarılı olduğu söylenemez. Çoğu Saatli Marif Takvimi'nden seçilmiş "günün incisi" derlemelerini andıran bu alıntılar, gene de, Wittgenstein'ın uğraştığı konularla bir alışverişi olmuş okuyucuya "derinlikleri" hatırlatan birer mandala gibi işlev görmekle meşruluk kazanırlar. Şunun gibi: "Bir köpek neden canı acıyor taklidi yapamaz – çok mu dürüsttür?" Buradaki nispeten uzun derlemeye gelince, Wittgenstein'ın başka bir yerde söylediği, "açıklamaların bir yerde sona ermesi

gerekir" sözünü burada bir mazeret olarak kullanmaya hakkım olduğunu sanıyorum.

Son olarak, Wittgenstein'ın kitap için yazdığı sunuş yazısını bugünün Türkiye'sinde okumanın özel bir önemi olduğunu düşünüyorum:

Bu kitap, onun ruhuyla duygudaşlık içindeki insanlar için yazıldı. Bu ruh, hepimizin içinde bulunduğu Avrupa ve Amerika uygarlığının geniş akımını bilgilendiren ruhtan farklıdır. O ruh kendisini ileri doğru bir hareket içinde, hep daha büyük ve daha karmaşık yapılar kurmakta ifade eder; beriki ise kendisini, hangi yapı söz konusu olursa olsun, açıklık ve berraklık için çabalamakta ifade eder. Birincisi dünyayı onun dış sınırları yoluyla, çeşitliliği içinde kavramaya çalışır; ikincisi ise dünyayı merkezinde, özünde kavramaya çalışır. Dolayısıyla, birincisi sanki her aşamada biraz daha yükselerek yapı üstüne yapı kurarken, ikincisi olduğu yerde kalır ve kavramaya çalıştığı şey, her zaman aynıdır.

"Bu kitap Tanrı'nın görkemi için yazıldı" demeyi isterdim ama bu günümüzde hile yapmak olurdu, yani doğru anlaşılmazdı. Söylemek istediğim, bu kitap iyi niyetle yazıldı – öyle değil de kibir saikiyle, vb yazıldığı ölçüde, yazar onun mahkûm edilmesini ister. Kitabı bu katışıklılıklardan, kendisinin kurtulmuş olduğundan daha fazla kurtaramazdı.

L. W.

47. Çevremize baktığımızda, uzayda hareket ettiğimizde, kendi bedenimizi hissettiğimizde, vb vb hiç şaşırmamamız, bu şeylerin bizim için ne kadar doğal olduğunu gösterir. Uzayı perspektifli gördüğümüze ya da görüş alanımızın kenarlarına doğru bir anlamda bulanıklaştığına dikkat bile etmeyiz. Bu bizi şaşırtmaz ve asla şaşırtamaz, çünkü algılama tarzımız böyledir. Bunu hiç düşünmeyiz ve düşünmemiz mümkün değildir, çünkü dünyamızın biçimiyle karşıtlık oluşturan hiçbir şey yoktur.

Söylemek istediğim, fikirlerimize değil de yalnızca şeylere gerçeklik atfedenlerin, fikirler dünyasında sorgusuz sualsiz dolaşıp ondan kurtulmayı hiç istememelerinin garip olduğu.

Başka bir deyişle, verili olan ne kadar da normal görünüyor. Eğri, çarpıtan bir açıdan çekilmiş ufak bir fotoğraf olsaydı bu, kötülüğün ta kendisi olurdu.

Normal bir şey, *hayat* olarak kabul ettiğimiz bu şey rastlansal, alt sıradan bir şeyken, normalde hiç aklıma gelmeyen şey gerçeklik oluyor!

Yani, ötesine geçmeyi ne isteyeceğimiz ne de başarabileceğimiz şey, dünya olmazdı.

Zaman zaman, dünyayı sınırlayıp rahata kavuşturmak için dili kullanma girişiminde bulunulur – oysa bu yapılamaz. Dünyanın apaçıklığı, dilin ona ancak gönderme yaptığı ve yapabileceği gerçeğinde kendini ifade eder.

Zira dil anlamlandırma tarzını kendi anlamından, yani dünyadan türettiği için, bu dünyayı temsil etmeyen bir dil düşünülemez.

48. Veriler dünyasının zamanı yoksa, ondan nasıl söz edebiliyoruz?

Hayatın akışı, ya da dünyanın akışı, devam edip gider ve önermelerimiz, öyle denebilirse, yalnızca anlarda doğrulanır.

Önermelerimiz yalnızca şimdiki zaman tarafından doğrulanır.

Öyleyse önermeler, şimdiki zaman tarafından doğrulanabilecek şekilde kurulmalıdır. Ve önermeler şimdiki zamanla bir şekilde aynı ölçüye vurulabilmelidir. Önermeler, uzamsal-zamansal doğalarına *rağmen* böyle olamazlar; tam tersine, bir cetvelin cisimselliğinin onun boyutlu olmasıyla –ki bu onun ölçebilmesini sağlayan şeydir– ilişkili olması gibi, önermelerin uzamsal-zamansal olması da onların şimdiki zamanla aynı ölçüye vurulabilmesi ile ilişkili olmalıdır. Bu durumda da şu söylenemez: "Cetvel, cisimselliğine rağmen ölçer; yalnızca uzunluğu olan bir cetvel ideal, *saf* cetvel olurdu." Hayır; cisimlerin uzunluğu varsa, cisimsiz de uzunluk olamaz – cetvelin bir anlamda yalnızca uzunluğu ölçtüğünü anlasam da, cebime koyduğum şey uzunluk değil cetveldir, cisimdir.

49. Bu güçlük belki de zaman kavramını fizikteki zamandan alıp dolaysız deneyimin seyrine uygulamaktan kaynaklanıyor. Bu, film şeridinin zamanını perdedeki görüntünün zamanıyla karıştırmaktır. Zira belleği zamanın kaynağı saydığımızda, "zaman"ın bir anlamı vardır; anıyı geçmişteki bir olaydan geriye kalan bir resim saydığımızda, "zaman"ın başka bir anlamı vardır.

Anıyı bir resim olarak alırsak, o zaman fiziksel bir olayın resmidir. Resim solar, ve ben olup bitenin başka kanıtlarıyla karşılaştırdığımda onun nasıl solup gittiğini fark ederim. Bu durumda bellek zamanın kaynağı değildir, "fiiliyatta" olup bitenin az çok güvenilir bir saklayıcısıdır; sakladığı şey ise başka yollardan bildiğimiz bir şeydir, fiziksel bir olaydır. –Belleği zamanın kaynağı olarak aldığımızda durum bundan çok farklıdır. Burada anı ne bir resimdir ne de solup gider – bir resmin solduğu, nesnesinin gitgide daha az sadık bir temsili haline geldiği anlamda. Bu konuşma tarzlarının ikisi de sağlamdır, aynı derecede meşrudur, ama birbirine karıştırılmamalıdır. Anıdan bir resim olarak söz etmek elbette mecazdan başka bir şey değildir; tıpkı imgelerden "zihnimizdeki nesne resimleri" olarak (ya da buna benzer bir başka ifadeyle) söz etmenin de mecaz olması gibi. Bir resmin ne olduğunu biliriz; imgeler hiçbir şekilde resim değildir elbette. Birinci durumda hem resmi hem de onun resmi olduğu nesneyi görebilirim. İkinci durum ise bundan çok farklıdır. Yalnızca bir mecaz kullanmışızdır ve bu mecaz şimdi bizi esir almıştır. Mecazın dilindeyken, bu mecazın dışına çıkamam bir türlü. Mecazın dilini bellekten bilgimizin kaynağı olarak, önermelerimizin doğrulanması olarak söz etmek için kullanmaya kalkarsak, kaçınılmaz olarak saçmalığa düşeriz. Fiziksel dünyadaki geçmiş, şimdiki ve gelecek olaylardan söz edebiliriz; ama imge dediğimiz şey bir başka türden fiziksel nesne (diyelim, bedenin yerine

geçen fiziksel bir resim) değil de mevcut olan ise tam olarak, bu durumda geçmiş, şimdiki ve gelecek imgelerden söz edemeyiz. Dolayısıyla zaman kavramını, yani fiziksel nesnelerin adlarıyla kullanılan sentaktik kuralları, imge dünyasında, yani kökten farklı bir konuşma tarzı benimsediğimiz yerde kullanamayız.

50. Bellek *hiçbir* şekilde geçmişin görülmesi değilse, geçmişe gönderme yapıyor diye düşünülmesi gerektiğini nasıl bilebiliriz? Bu durumda bir olayı hatırladığımızda, bellek imgemizde geçmişin mi yoksa geleceğin mi bir resmine sahip olduğumuzdan kuşkuya düşebilirdik.

Elbette şöyle söyleyebiliriz: geçmişi görmüyorum, yalnızca onun bir *resmini* görüyorum. Ama onun *geçmişin* bir resmi olduğunu nasıl bilebilirim – bu bellek imgesinin özüne ait olmadıkça? Bu resimleri geçmişin resimleri olarak yorumlamayı, diyelim, deneyimden mi öğrendik? Bu bağlamda "geçmiş"in ne anlamı olurdu ki?

Ama geçmişin algısına sahip olmam her türlü fiziksel zaman kavramıyla çelişir, ve bu da gene birinci sistemdeki zaman kavramının fiziktekinden kökten farklı olması gerektiğinden başka bir anlama gelmez.

Görsel alanın deneyimlerinin ses deneyimleri olmadan meydana geldiği zamanı kavrayabilir miyim? Öyle görünüyor. Ama gene de, bir şeyin o içerik olmadan da kavranabileceği bir biçime sahip olabilmesi garip. Yoksa kendisine işitme yetisi verilen insan onunla birlikte yeni bir zaman mı öğreniyor?

Geleneksel sorular, fenomenlerin mantık açısından incelenmesi için uygun değildirler. Fenomenler kendi sorularını türetirler, daha doğrusu kendi yanıtlarını verirler.

51. Dolaysız deneyimin olgularını perdedeki resimlerle, fiziğin olgularını da film şeridindeki resimlerle karşılaştırırsam, film şeridinde bir şimdiki resim, ayrıca geçmiş ve gelecek resimler vardır. Perdede ise yalnız şimdiki resim vardır.

Bu imgede karakteristik olan, onu kullanmakla geleceği önceden-oluşmuş saymamdır.

Kesintiye uğramaması zamanın *özüne* aitse, gelecek olayların önceden-oluşmuş olduğunu söylemenin bir anlamı vardır. Zira bu durumda şöyle söyleyebiliriz: Bir şey olacak, ama ben bilmiyorum ne olacağını. Ve bunu fizik dünyasında söyleyebiliriz.

52. Fenomenin elimizden kaçıp gitmesi, görünümlerin sürekli akması duygusunu gündelik yaşamda değil de yalnızca felsefe yaparken dert etmemiz gariptir. Bu durum, burada söz konusu olanın, dilimizin yanlış bir kullanımının aklımıza getirdiği bir fikir olduğunu gösterir.

Sahip olduğumuz duygu, şimdiki zamanın geçmişte yitip gitmesi, bunu önlemek için elimizden bir şey gelmemesidir. Burada da açıkça, durduramadığımız bir film şeridinin acımasızca bizi geçip gitmesi resmini kullanıyoruz. Ama bu resmi yanlış uyguladığımız da bir o kadar açık: Zamandan değişim olanağını anlıyorsak, "zaman akıyor" diyemeyiz. Burada baktığımız şey gerçekte hareket olanağıdır; dolayısıyla hareketin mantıksal biçimidir.

Bu bağlamda, şimdiki zamanın deneyimiyle karşılaştırıldığında, anı bize sanki ikincil türden bir deneyimmiş gibi gözükür. "Onu *ancak* anımsayabiliriz" deriz. Sanki anı, başta gelen bir anlamda, daha önce bütün açıklığıyla önümüzde duran şeyin bir ölçüde soluk ve kesin olmayan bir resmiymiş gibi.

Fiziksel nesne dilinde böyledir. Şöyle söylerim: "O evin *yalnızca müphem* bir anısı var bende."

53. Peki konuyu niçin burada bırakmayalım? Zira bu konuşma şekli, söylemek istediğimiz ve söyleyebileceğimiz her şeyi söyler. Ama konunun *farklı bir şekilde* de konabileceğini söylemek isteriz, ve bu önemlidir.

Bu diğer konuşma şeklinde vurgu başka bir yerde gibidir: "Gözükür", "hata" gibi sözcükler, fenomenlerin özüne ait olmayan, duygusal bir tona sahiptir. Bu ton bir bakıma, sırf bilgiyle değil, iradeyle ilgilidir.

Örneğin, bir görsel yanılsamadan söz ederiz ve ortada bir hata olmasının özsel bir önemi olmadığı halde bu deneyimi hata fikrine bağlarız; ve görünüm hayatımızda normal olarak ölçüm sonuçlarından daha önemli olsaydı, dil bu fenomene karşı daha farklı bir tutum da alırdı.

Bir zamanlar inandığım gibi, gündelik, "ikincil" dilimize karşıt olarak birincil bir dil yoktur. Ama, bazı fenomenlere diğerleri karşısında öncelik veren ifadelere izin vermediği sürece, bizimkine karşıt olarak birincil bir dilden söz edilebilir; bu dilin, öyle denebilirse, kesinlikle *tarafsız* olması gerekirdi.

54. Dünyanın özüne ait olan, dille ifade edilemez.

Bu sebeple, her şeyin aktığı söylenemez. Dil ancak, başka türlü olmasını hayal edebileceğimiz şeyleri söyleyebilir.

Her şeyin aktığı, dilin uygulanışında ifade bulmalıdır; ama falan uygulamaya karşıt olarak filan uygulamada değil, uygulamanın *kendisinde*. Dilin uygulanışı diyeceğimiz ne varsa onda.

Ses ya da işaretlerin bileşimini neyin dil yaptığını uygulamayla anlarım. Üzerinde işaretler bulunan çubuğu *cetvel* yapanın uygulama olması anlamında: Dili gerçekliğin *karşısına çıkarmakla*.

Şöyle söylemeye eğilim duyarız: Yalnızca şu andaki deneyimin gerçekliği vardır. Buna verilecek ilk yanıt şu olmalı: Neye karşıt olarak?

Bu benim bu sabah uyanmadığımı mı ima ediyor? (Zira bu durumda kuşkulu olurdu.) Ama kastettiğimiz şey bu değildir. Şu anda anımsamadığım bir olayın meydana gelmemiş olduğunu mu anlatıyor? Bu da değil.

Yalnızca şu andaki deneyimin gerçekliğinin olduğu önermesi, tekbenciliğin en son vargısını içermekte gibi gözüküyor. Bir anlamda öyledir de; ama bu önermenin söyleyebilecekleri, tekbenciliğin söyleyebilecekleri kadar azdır. –Zira dünyanın özüne ait olan, basitçe, *söylenemez*. Ve felsefe, herhangi bir şey söylemek durumundaysa, dünyanın özünü betimlemek zorundadır.

Ama dilin özü, dünyanın özünün bir resmidir; gramerin bekçisi olarak felsefe, gerçekten dünyanın özünü kavrayabilir, ama dilin önermelerinde değil, işaretlerin anlamsız bileşimlerini dışarıda bırakan bu dilin kurallarında.

Yalnızca *şimdiki deneyimin* gerçekliği olduğu söylenirse, başka bağlamlarda "ben" sözcüğünün fazlalık olması gibi, burada da "şimdiki" sözcüğü fazlalık olmalıdır. Zira bu *şimdiki*, geçmiş ve geleceğe karşıt olan *şimdiki* anlamına gelemez. –Bu sözcük başka birşeyi; bir *uzayda* olan birşeyi değil, bir uzayın kendisi olan birşeyi anlatıyor olmalıdır. Yani başka birşeye sınır oluşturan (dolayısıyla onun tarafından sınırlanan) birşeyi değil. Öyleyse, dilin meşru olarak rahata kavuşturamayacağı birşeyi kastediyor olmalıdır.

Burada sözünü ettiğimiz şimdiki, film tomarının tam şu anda projektör merceğinin önünde bulunan karesi (oradan geçmiş ya da geçecek, kendisinden önce ve sonra gelen karelere karşıt olarak) değildir; perdedeki resimdir o, ama buna "şimdiki" denmesi meşru değildir, çünkü burada geçmiş ve gelecekten ayırt edilmek üzere kullanılmamaktadır. Öyleyse o, anlamsız bir sıfattır.

55. Çok ilginç, bütünüyle genel, büyük önem taşıyan önermeler –yani başka türlü olabileceği halde *tam öyle* olan edimsel deneyimleri betimleyen önermeler– olduğunu kabul ediyorum. Örneğin, yalnızca *bir tek* bedenimin olduğu. Ya da, duyumlarımın bu bedenin dışına asla çıkamayacağı (kolu kesilen birinin gene de parmaklarında ağrı hissetmesi gibi durumlar dışında). Bunlar dikkat çekici ve ilginç olgulardır.

Ama geleceğin anımsanamayacağının söylenmesi bu kategoriye ait *değildir*. Zira bunun hiçbir anlamı yoktur, ve karşıtı, gibi, kavranamayacak birşeydir.

Öte yandan, uyanıkken her zaman *gözlerimle* görmem, dikkat çekici ve ilginç bir olgudur. Bunun gibi, görsel alanımın hemen hemen hiç kesintiye uğramayan bir akış durumunda olması da önemlidir.

"Ben" açıkça bedenime gönderme yapar, zira *ben* bu odadayım; ve "ben" esasen bir yerde olan birşeydir, diğer bedenlerin de içinde olduğu uzaya ait bir yerdedir.

"Realizm," "idealizm," vb daha baştan itibaren metafiziğe ait adlardır. Yani bunları savunanların, dünyanın özü hakkında özgül birşey söyleyebileceklerine inandıklarını gösterirler.

56. Yalnızca şimdiki deneyimin gerçek olduğu önermesine karşı çıkmak (ki bu önermeyi savunmak kadar yanlıştır) isteyen biri belki de, bu durumda "Julius Caesar Alpleri geçti" gibi bir önermenin yalnızca, bu konuyla meşgul

olan zihnimin şimdiki durumunu mu betimlediğini soracaktır. Bunun yanıtı elbette şudur: hayır, yaklaşık 2.000 yıl önce olduğuna inandığımız bir olayı betimliyor. Yani "betimliyor" sözcüğü, "'yazıyorum' önermesi şu anda yaptığım şeyi *betimliyor*" cümlesindeki gibi anlaşılırsa. Julius Caesar adı, bir kişiyi belirtir. Peki bütün bunlar ne demeye gelir? Gerçekten felsefi bir yanıt vermekten kaçıyor gibiyim! Kişilerle ilgili, yani özel ad içeren önermeler, çok farklı yollardan doğrulanabilirler. –Hâlâ Caesar'ın iskeletini bulabiliriz: bunun düşünülebilir olması, Caesar hakkındaki önermenin anlamıyla doğrudan bağlantılıdır. Ama öyle birinin hiç yaşamadığını, onun varlığıyla ilgili anlatılanların belli bir maksatla uydurulduğunu ortaya çıkaran bir elyazmasının bulunabilecek olması da böyledir. Öyleyse, Julius Caesar hakkındaki önermelerin, bu olanağı içeren türden bir anlamı olmalıdır. "Yeşil bir çizgiyi geçen kırmızı bir çizgi görebilirim" dediğimde, "Julius Caesar Alpleri geçti" önermesinde söz konusu olan olanaklar burada yoktur; böyle olduğu ölçüde, Caesar hakkındaki önermenin, anlamına bu önermeden daha dolaylı bir yoldan sahip olduğunu söyleyebilirim.

Meydana geldiği takdirde bir inancı meşru bir şekilde onaylayacak olan her şey, o inancın doğasını mantıksal olarak belirler. Yani o inancın mantıksal doğası hakkında birşey gösterir.

Julius Caesar hakındaki önerme (başkaları hakkındaki önermeler gibi), başkaları –örneğin yaşayan insanlar– hakkında konuşurken ortaya çıkacak olanların hepsini değilse de, çok değişik doğrulamalar kabul eden bir çerçevedir yalnızca.

Bütün bunlar şu anlama gelmiyor mu: Önerme ile doğrulanması arasında, bu doğrulamanın pazarlığını yapan bir aracı yoktur.

Bütün kesinsizlik durumlarına karşı, gündelik dilimizin de sağlayacağı şeyler vardır elbette; buna felsefi bir itirazımız varsa, bazı durumlarda yanlış yorumlara yol açtığı için olabilir ancak.

74. Dolaysız deneyim, hiçbir çelişki içeremez. Eğer o bütün konuşma ve çelişkilerin ötesindeyse onun bir açıklaması da talep edilemez (olup bitenin bir açıklamasının olması gerektiği duygusu): aksi halde ortada hatalı birşey var demektir.

Gözlerimizi kapattığımızda görmemiz sona ermez. Ama bu durumda gördüklerimizin gözle bir ilgisi olamaz. Rüya imgeleri için de aynı şey geçerlidir. Ne var ki normal görme durumunda bile, bedenimin görsel alandaki istisnai konumunun, sırf görsel birşeyden değil, bedenimdeki başka duygulardan türediği açıktır.

"Görsel alan" terimi bile amacımıza uygun değildir, çünkü uzay için özsel olmayan bir duyu organını ima etmektedir – belli birine ait olmanın bir kitap için özsel olmaması gibi. Eğer dilimiz bir kitaptan, onu bir sahiple ilişkilendirmeden söz edemeyeceğimiz şekilde kurulmuş olsaydı, bu çok yanıltıcı olabilirdi. Bu durum, bir kitabın ancak bir kişiyle ilişki içinde var olabileceği fikrine yol açabilirdi.

75. Fenomenolojik dil görsel alanı ve onun içinde olup biteni başka her şeyden yalıtıyorsa, zamanı nasıl ele alıyor? "Görsel" fenomenlerin zamanı, sıradan fiziksel deyimlerimizin zamanı mı?

İki zaman aralığının birbirine eşit olduğunu fark edebildiğimiz açıktır. Örneğin, görsel alanda olup bitenlere bir metronomun salınımlarının ya da düzenli aralıklarla yanıp sönen bir ışığın eşlik etmesini hayal edebilirim.

Konuyu basitleştirmek için görsel alanımdaki değişimlerin kesintili olduğunu ve bunların, diyelim, metronomun iki salınımı arasında meydana geldiğini hayal ediyorum. Bu durumda değişimlerin bir betimlemesini (metronomun salınımlarını belirten sayılar kullanarak) verebilirim.

Bu betimlemenin, şimdi doğrulanması gereken bir öndeyi olduğunu farz edelim. Bu öndeyiyi aklımda tutmuş, şimdi de onu gerçekten olup bitenlerle karşılaştırıyor olabilirim. Burada, betimlemenin bana, onun hangi öğelerinin tam bu anda önümde durduğu sorusundan bağımsız olarak verildiği varsayımının içerdiğinden başka, hipotetik olan her şeyden sakınıyorum.

Örneğin bütünü, sesli bir filmdir; perdedeki olaylarla birlikte giden konuşmalar bu olaylar kadar uçucudur ve film şeridindeki ses iziyle aynı değildir. Ses izi, perdedeki sahnelere eşlik etmez.

Şimdi, bir şeytanın beni aldatmış olabileceğini, betimleme saydığım şeyin hiç de betimleme olmayıp bir bellek yanılsaması olabileceğini söylemenin burada bir anlamı var mı? Hayır, bunun hiçbir anlamı olamaz. *Hipotez gereği* giderilemeyen bir yanılsama, yanılsama *olamaz*.

Bu ise, belleğimin zamanının, bu örnekte, tam olarak betimlemekte olduğum zaman olduğu anlamına gelir – ne daha az ne daha fazla.

Bu, alışılmış anlamdaki zaman değildir: O zaman için, başka insanların anlatımları gibi birçok mümkün kaynak vardır. Burada ise sorun bir kez daha, tek olan zamanı yalıtmaktır.

Birinin içinden siyah, birinin içinden sarı, birinin içinden de kırmızı bir sıvı akan üç boru varsa, bu sıvılar bir noktada birleşip kahverengi oluyorlarsa, bu sonuçtaki sıvının da kendi akış tarzı vardır; ama benim bütün söylemek istediğim, tek renkli sıvıların her birinin de akış tarzı olduğu –ben bunu sıvıların birbirine karışmasından önceki bir noktada incelemek istiyorum.

Kuşkusuz, "şimdiki" sözcüğünün de burada yeri yoktur. Zira gerçeklikten "şimdiki" diye ne ölçüde söz edebiliriz ki? Elbette onu bir kez daha kendisine yabancı bir zamanın içine gömdüğümüz ölçüde. Gerçeklik, kendi içinde şimdiki değildir. Tam tersine, bir zaman içerir.

———————————————

136. Sonsuzun bir notasyonu, sonsuz uzayı ya da sonsuz zamanı ne ölçüde varsayar?

Elbette sonsuz genişlikte bir defter sayfasını varsaymaz. Peki böyle bir sayfanın olanağını?

Kuşkusuz, uzayda değil de zamanda uzayıp giden bir notasyon düşünebiliriz. Konuşma gibi. Burada da sonsuzluğun bir temsilini düşünmeyi açıkça mümkün görürüz, ama böylece zaman hakkında bir *hipotez* öne sürmüş olmayız kesinlikle. Zaman bize esasen *sonsuz* bir olanak olarak görünür.

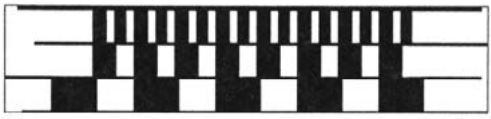
Zaman, açıkçası, onun yapısı hakkında bildiklerimize göre sonsuzdur.

Kuşkusuz, matematiğin fiziksel uzayla ilgili bir hipoteze bağlı olması mümkün değildir. Ve bu anlamda *görsel uzay* sonsuz değildir elbette.

Sorun gerçeklikle değil de sonsuz uzay hipotezinin olanağıyla ilgiliyse, bu olanağın bir yerde önceden düşünülmüş olması gerekir.

Burada, görsel uzayın uzanımı konusunda da ortaya çıkan sorunla, yani görülebilir en küçük ayrılık sorunuyla karşılaşıyoruz. Bir görülebilir en küçük ayrılığın var olması, süreklilikle çatışır; ama gene de bu ikisinin birbiriyle uzlaştırılması gerekir.

137. Aşağıdaki gibi, art arda gelen siyah ve beyaz dilimlerden oluşan bir şekli alalım.



Dilimleri devamlı ikiye bölersem, çok geçmeden, siyah ve beyaz dilimleri artık birbirinden ayırt edemediğim, yani onları gri bir şerit olarak gördüğüm bir sınıra ulaşırım.

Peki bu, görsel alanımdaki bir dilimin sonuna kadar ikiye bölünemeyeceğini göstermez mi? Bununla birlikte, ulaştığım yerde bir süreksizlik görmem ve elbette göremem, zira süreksizliği ancak bölünebilirliğin sınırına ulaşmamışsam görebilirim.

Bu bütünüyle paradokslu gözüküyor.

Tek tek şeritler arasındaki süreklilik hakkında ne söyleyebiliriz? Ayırt edilebilir dilimlerden oluşmuş şeritlerin sonuncusu vardır, bir de en son, tekbiçimli gri şerit vardır. Peki bu en sonuncu gri şeritten, onun ayırt edilebilir dilimlerden oluşmuş şeritlerin sonuncusunun dilimlerinin ikiye bölünmesiyle elde edildiğini anlayabilir misiniz? Elbette hayır. Öte yandan, ayırt edilebilir dilimlerden oluşmuş şeritlerin sonuncusundan, onun dilimlerinin artık ayırt edilebilecek şekilde bölünemeyeceğini anlayabilir misiniz? Bana belli belirsiz anlayabilirsiniz gibi geliyor. Aksi halde, dilimleri ayırt edilebilen şeritlerin sonuncusu diye birşey olmazdı!

Şeridi artık dilimleri ayırt edilecek şekilde bölemiyorsam, bunu *deneyemem* de; dolayısıyla böyle bir girişimin başarısızlığa uğradığını göremem. (Bu, görsel uzayın sınırsızlığı durumuna benzer.)

Aynı şeyin renkler arasındaki ayrılıklar için de geçerli olduğu açıktır.

Görsel alanımızdaki süreklilik, süreksizliği görmememizi içerir.

138. Ama her zaman sonlu sayıda şeyler, bölümler, renkler, vb görebiliyorsam, sonsuzluk yoktur – hangi anlamda olursa olsun. Buradaki duygu şudur: Her zaman yalnız şu kadar görebiliyorsam, daha fazlası yok demektir. Sanki burada durum şöyleymiş gibi: Yalnızca 4'e kadar görebiliyorsam, 100 yok demektir. Ne var ki burada sonsuzluk, sayıların oynadığı rolü oynamaz. Yalnızca 4'e kadar görebiliyorsam 100'ün var olmadığı elbette doğrudur – hatta 5 bile yoktur. Ama küçük bir sayının büyük bir sayıdan daha fazla ortadan kaldırmadığı sonsuz olanak vardır: Çünkü onun kendisi aslında bir nicelik değildir.

Elbette hepimiz sonsuz bir olanağın ve sonlu bir gerçekliğin var olmasının ne anlama geldiğini biliriz, zira uzay ve zamanın sonsuz olduğunu ama bunların ancak sonlu parçalarını görebileceğimizi ya da sonlu parçalarında yaşayabileceğimizi söyleriz. Öyleyse sonsuzluğun bilgisini nereden türetebilirim ki? Şu ya da bu anlamda, iki tür deneyimim olmalıdır: biri sonlu olanı aşamayacak olan, sonlunun deneyimi (ki böyle bir aşkınlık fikri kendi açısından bile anlamsızdır), biri de sonsuzun deneyimi. Ve böyledir de. Olguların deneyimi olarak deneyim bana sonluyu verir; nesneler sonsuzu *içerir*. Elbette sonlu deneyimle rekabet eden birşey olarak değil, içlem bakımından. Uzayı sanki içinde küçük bir deneyim bulunan, boş denebilecek bir halde görebildiğim anlamına gelmez bu. Ama uzayda, herhangi bir sonlu deneyimin olanağını görebilirim. Yani hiçbir deneyim, uzay için fazla büyük olamaz, ya da onu tüketemez: Bütün deneyimlerin boyutlarından haberdar olduğumuz ve uzayın bunlardan daha büyük olduğunu bildiğimiz için değil tabii; bunun uzayın özüne ait olduğunu anladığımız için. –Uzayın bu özsel sonsuzluğunu onun en küçük parçasında bile tanırız.

Saçmalığın başladığı yer, büyük bir sayının sonsuzluğa küçük bir sayıdan daha yakın olduğunu düşünme alışkanlığımızdır.

Söylediğim gibi, sonsuz sonlunun rakibi değildir. Sonsuz, özü hiçbir sonluyu dışarıda bırakmamak olandır.

Bu önermede geçen "hiçbir" sözcüğü de, bir kez daha, sonsuz bir ayrıklığın ifadesi olarak yorumlanmamalıdır; tam tersine, burada "hiçbir" ile "öz" birbirine bağlıdır. Sonsuzluğu kimi zaman ancak kendi terimleriyle açıklayabilmemde, yani onu *açıklayamamamda*, şaşılacak birşey yoktur.

Uzayın uzanımı yoktur, yalnızca uzaydaki nesneler uzanımlıdır, ama sonsuzluk uzayın bir özelliğidir.
(Bu, tek başına, uzayın sonsuz bir uzanım olmadığını gösterir.)
Aynısı zaman için de geçerlidir.

139. Sonsuz bölünebilirlik hakkında ne söylenebilir? Parçaların *herhangi* bir sonlu sayısını kavrayabileceğimizi ama sonsuz bir sayıyı kavrayamayacağımızı söylemenin bir anlamı olduğunu, bunun da sonsuz bölünebilirliği oluşturan şey olduğunu hatırlayalım.
Şimdi, burada "herhangi" sözcüğü, *bütün* bölümlerin *toplamını* kavrayabileceğimiz anlamına gelmez (onu kavrayamayız, zira öyle birşey yoktur). Burada söylemek istediğim, edimsel bölünebilirliğe *hiçbir sınır koymayan* "bölünebilirlik" *değişkeninin* (yani bölünebilirlik kavramının) var olduğudur. Bölünebilirliğin sonsuzluğunu oluşturan budur.

Peki sonsuz sayıda sabit yıldızın var olduğu (açık ki eninde sonunda buna sonlu bir gerçeklik tekabül edebilir) gibi sonsuz bir hipotezi nasıl kurarız? Bu da gene ancak bir yasa yoluyla verilebilir. Kırmızı kürelerin sonsuz bir dizisini düşünelim. –Sonsuz bir film şeridini düşünelim. (Bu şerit perdede olup biten bütün sonlu şeylerin olanağını verirdi.) Bu, sonsuzluğa uzanan bir hipotezin tipik bir örneğidir. Buna hiçbir deneyimin *tekabül etmediği* açıktır. O ancak "ikinci sistem"de, yani dilde vardır; peki orada nasıl ifade edilir? (Eğer biri sonsuz bir film şeridini *hayal edebiliyorsa*, o kişi söz konusu olduğu ölçüde, sonsuz bir gerçeklik vardır, matematiğin "edimsel sonsuz"u da vardır.) Şu biçimdeki bir önermeyle ifade edilir: "$(n):(\exists mx).\varphi x$" Sonsuz olanakla ilgili her şey (film hakkındaki bütün sonlu önesürümler) birinci parantezdeki ifadede, ona tekabül eden gerçeklik de ikinci parantezdeki ifadede yeniden üretilir.

Öyleyse, *asla* bölünmemiş birşey bölünebilir olduğuna göre, bölünebilirliğin edimsel bölünmeyle ilgisi ne?
Birincil olarak verili olanın durumunda, bölünebilirlik ne anlama gelir? Burada gerçeklikle olanaklılığı nasıl ayırt edebiliriz?
Benim yaptığım gibi, sonsuz olanağın sonlu şeylerle kısıtlanmasından söz etmek yanlış olmalı.
Zira bu, sonsuz bir gerçekliği –böyle birşey var olmasa bile– kavranabilirmiş gibi gösterir ve, bir kez daha, sorun sanki olanaklı sonsuz uzanımla ve edimsel sonlu uzanımla ilgiliymiş, sonsuz olanaklılık sanki sonsuz bir sayının olanaklı olmasıymış gibi gösterir.

Bu da gene, "Çizgi üç parçaya bölünebilir" ve "Çizgi sonsuzca bölünebilir" dediğimizde olanaklılığın iki farklı anlamını söz konusu ettiğimizi gösterir. (Bunu, yukarıdaki, edimsel olanla olanaklı olanın görsel uzayda var olup olmadığını sorgulayan önerme de gösterir.)

Görsel uzaydaki bir parçanın üçe bölünebileceğini söylemek ne anlama gelir? Elbette, üçe bölünmüş bir parçayı betimleyen bir önermenin anlamlı olduğu anlamına gelebilir ancak. (Sorunun, fiziksel nesnelerin bölünebilirliği ile görsel parçaların bölünebilirliğinin birbirine karıştırılmasıyla ilgili bir soru olmaması koşuluyla.)

Oysa sonsuz –ya da daha iyisi, *sınırsız*– bölünebilirlik, sonsuzca bölünmüş bir çizgiyi betimleyen bir önermenin var olduğu anlamına gelmez, zira böyle bir önerme yoktur. Dolayısıyla bu olanağı, imlerin herhangi bir gerçekliğini ortaya çıkarmaz, imlerin kendilerindeki *farklı* türden bir olanak ortaya çıkarır.

Uzayın sonsuzca bölünebilir olduğu söylenirse, bunun kesin anlamı şudur: Uzay tek tek şeylerden (parçalardan) oluşmamıştır.

Sonsuz bölünebilirlik, belli bir anlamda, uzayın bölünmez olduğu, *onun* herhangi bir bölünmeden etkilenmediği anlamına gelir. Uzayın böyle şeylerin ötesinde olduğu anlamına gelir: O, parçalardan oluşmamıştır. Uzay sanki gerçekliğe şöyle demektedir: Benim içimde istediğini yapabilirsin (içimde istediğin kadar bölünebilirsin).

Uzay gerçekliğe sonsuz bir bölünme fırsatı verir.

Bu yüzdendir ki birinci parantezde yalnızca *bir tek* harf vardır. Yalnızca bir fırsat, başka birşey değil.

140. Birincil zaman sonsuz mudur? Yani sonsuz bir olanak mıdır? Ancak belleğin uzanabileceği kadar dolu olsa da, bu hiçbir şekilde onun sonlu olduğunu göstermez. O, yalnızca odamın duvarlarını görebiliyor olsam da üç boyutlu görsel uzayın ve hareketin sonsuz olduğu anlamda sonsuzdur. Zira gördüğüm şey, daha ötesini görme olanağını varsayar. Yani, gördüğüm şeyi ancak sonsuz bir biçimle doğru bir şekilde temsil edebilirim.

Zamanın bir sonu olduğunu –ya da iki uçtan sonlu olduğunu– hayal etmek mümkün mü?

Şimdi olabilecek olan, zaman olduğu gibi kalırsa, daha önce de olmuş olabilirdi ve gelecekte de olabilir. Ama *bu*, gelecekteki bir deneyime bağlı değildir. Zaman bütün gelecek şimdilerin olanağını içerir.

Ama bu söylenenlerin hepsi, kendi başına, zamanın sonsuz bir dizinin ilkel kavranışı anlamında sonsuz olmadığını gösterir.

Uzay için de aynı şey geçerlidir. Sonsuza uzanan bir silindir hayal edebileceğimi söylersem, bu onun doğasında zaten içerilmiştir. Silindirin homojenliğinin ve içinde bulunduğu uzayın doğasında da içerilmiştir –bunların

her biri diğerini gerektirir elbette– ve bu homojenlik benim gördüğüm sonlu parçadadır.

İnsanın hareketinin uzayı, zamanın sonsuz olduğu tarzda sonsuzdur.

———————————————

143. Sonsuz zaman hangi anlamda bir gerçeklik değil de bir olanaktır? Zira biri söylediğim şeye, zamanın, diyelim renk kadar gerçeklik olduğunu ileri sürerek itiraz edebilir.

Ama belli bir zaman ve yerde olmadıkça, kendi başına alınan renk de yalnızca bir olanak değil midir? Boş sonsuz zaman, yalnızca kendileri gerçeklik olan olguların olanağından başka birşey değildir.

Peki sonsuz geçmişin dolu olarak düşünülmesi gerekmez mi, bu da sonsuz bir gerçeklik olduğunu göstermez mi?

Sonsuz bir gerçeklik varsa, sonsuz olanda olumsallık da var demektir. Ve örneğin, bir yasayla verilmiş olmayan sonsuz bir kesir de var demektir. Ramsey'in görüşündeki her şey bununla ayakta durur ya da çöker.

Zamanı sonsuz bir gerçeklik olarak değil de içlem bakımından sonsuz olarak düşündüğümüz şuradan bellidir ki, bir yandan sonsuz bir zaman aralığı hayal edemeyiz, öte yandan hiçbir günün son gün olamayacağını, dolayısıyla zamanın sonunun olamayacağını anlarız.

Şunu da söyleyebiliriz: Sonsuzluk zamanın doğasında yatar; zamanın ne çare ki sahip olduğu uzanım değildir sonsuzluk.

Kuşkusuz, zamanı –öyle denebilirse– gözümüzün önündeki zaman parçasından tanırız. Onun sonsuz uzanımını bu şekilde kavrayabilseydik, bu olağanüstü olurdu (yani, sonsuz bir zaman boyunca onun çağdaşı olsaydık onu kavrayabileceğimiz anlamında).

Aslında zaman karşısında da uzay karşısında olduğumuz konumdayız. Tanışık olduğumuz edimsel zaman sınırlıdır (sonludur). Sonsuzluk, zamanın biçiminin içsel bir niteliğidir.

———————————————

Zamanın sonsuzluğu bir süre değildir.

"Zamanın sonsuzluğunu oluşturan nedir?" diye soracak olursak, bunun yanıtı şu olacaktır: "Hiçbir günün son gün olmaması, her günü bir diğerinin izlemesi." Ne var ki burada gene ters yola sapıp durumu yanlış bir analojinin ışığında görüyoruz. Zira günlerin art arda gelişini, bir saatin vuruşları gibi,

olayların art arda gelişiyle karşılaştırıyoruz. Böyle durumlarda, kimi zaman dört vuruşu izleyen beşinci vuruşu deneyimleriz. Peki dört günü izleyen beşinci gün deneyiminden söz etmek de anlamlı mıdır? Ve şu söylenebilir mi: "Dememiş miydim, dördüncü günden sonra bir başka gün gelecek diye?" (Bunun dördüncü günü beşincisinin izleyip bir başkasının izlememesi deneyimi olduğunu da söyleyebilirdiniz.) Ama burada güneşin dördüncü günden sonra da önceki gibi hareket etmeye devam edeceği öndeyisinden, yani gerçek bir öndeyiden söz etmiyoruz. Hayır, bizim sorunumuz bir öndeyi sorunu değildir, hiçbir olayın kehanetini yapmıyoruz; söylediğimiz şunun gibi birşey: Herhangi bir gündoğumu ya da günbatımıyla ilgili olarak, bir sonrakinden söz etmek anlamlıdır. Zira bir zaman döneminin belirtilmesiyle kastedilen şey, elbette meydana gelen birşeyle bağlantılıdır: bir saatin kolunun, dünyanın, vb vb hareketi; ama bir saati belli bir ibrenin dönüşü (bir paradigma olarak) ile tanımlayıp "her saati bir başkası izler" dediğimizde, bu önesürümü o ibrenin ebediyen aynı şekilde döneceği kehanetinde bulunmak için kullanmıyoruz – şunu söylemek istiyoruz: "İbre ebediyen aynı şekilde döne*bilir*"; bu ise zaman belirlemelerimizin grameriyle ilgili bir önesürümdür yalnızca.

"Planlarımı bu durumun iki yıl devam edeceği varsayımıyla yapıyorum" önermesi ile "Planlarımı bu durumun ebediyen devam edeceği varsayımıyla yapıyorum" önermelerini karşılaştıralım. "Durumun sonsuz zaman boyunca böyle kalacağına inanıyorum (kalacağını umuyorum, bekliyorum, vb)" önermesi anlamlı mıdır?

Şunu söyleyebiliriz: "Gelecek üç gün (ya da on yıl, vb) için düzenlemeler yapıyorum"; şunu da söyleyebiliriz: "Belirsiz bir dönem için düzenlemeler yapıyorum." Peki "Sonsuz bir zaman için düzenlemeler yapıyorum" da diyebilir miyiz? "Belirsiz bir dönem için düzenlemeler" yaparsam, şu ya da bu şekilde, kendisi için düzenleme yapmadığım bir zamandan söz etmek elbette mümkündür. Yani "Belirsiz bir dönem için düzenlemeler yapıyorum" önermesi, "*n* yıl için düzenlemeler yapıyorum" biçimindeki bütün keyfi önermeleri ima etmez.

Şu önermeyi bir düşünün: "Durumun sonsuza kadar böyle devam edeceğinden *kuşkuluyum*"!

Ya da şu itirazın ne kadar komik göründüğünü: "Bu mekanizma sonsuza kadar çalışır diyordun –işte daha *şimdiden* durdu bile." Burada, fazla uzun dönemli her sonlu öndeyinin de bu olgu tarafından çürütüleceği, dolayısıyla bu itirazın şu ya da bu anlamda iddia ile aynı ölçüye vurulamayacağı duygusuna kapılırız. –Zira şunu söylemek saçmadır: "Mekanizma sonsuza kadar çalışmadı, on yıldan sonra durdu." (Daha da komiği: ". . . daha on yıl geçmişken durdu").

Biri şöyle deseydi ne kadar garip olurdu: "100 yıl sonrası için öndeyide bulunmak cesaret ister; – Newton'un süredurum yasasıyla yaptığı gibi sonsuz bir zaman için öndeyide bulunmak ne kadar büyük bir cesaret gerektiriyor!"

"Ebediyen böyle devam edeceğine inanıyorum." –"10.000 yıl böyle devam

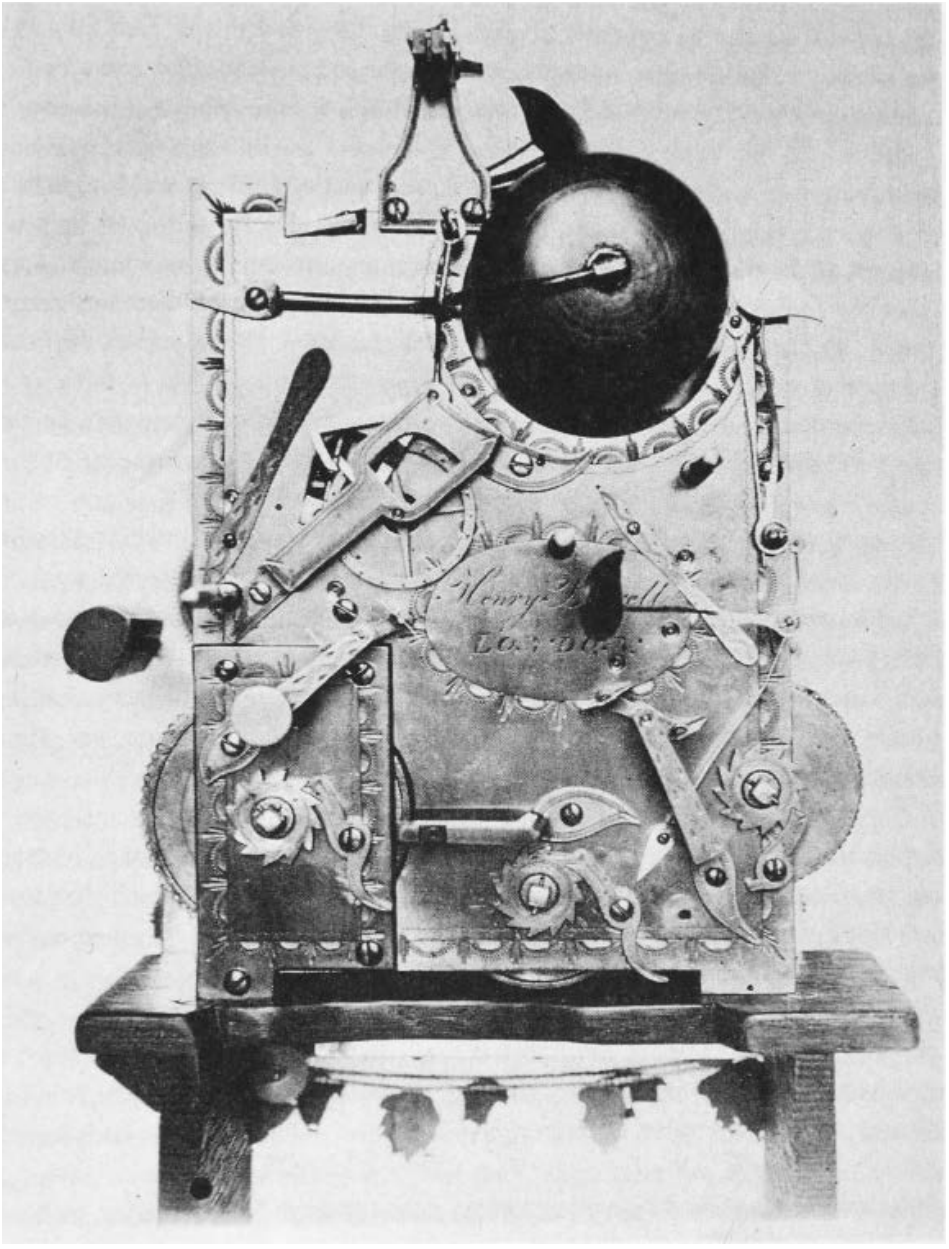
edeceğine inandığınızı söylemeniz (bütün pratik amaçlar açısından) yeterli olmaz mıydı?" Yani şunu sormamız gerek: Bu inancın dayanakları olabilir mi? Bu dayanaklar nelerdir? 1.000 yıl daha böyle devam edeceğini varsaymanın dayanakları nelerdir? 10.000 yıl daha devam edeceğini varsaymanın? –Ve şimdi, sonsuza kadar böyle devam edeceğini varsaymanın dayanakları nelerdir?! –"Sonsuza kadar devam edeceğinden kuşkuluyum" cümlesini komik yapan budur; "Bundan neden kuşkulanıyorsun ki?" diye sormak isteriz. Zira bundan kuşkulanmanın anlamsız olduğunu söylemek isteriz: Çünkü böyle bir kuşkunun dayanaklarından söz etmek anlamsızdır.

"Bu kuyrukluyıldız . . . denklemi ile ifade edilen parabolde hareket edecek" önermesini ele alalım. Bu önerme nasıl kullanılır? Bu önerme doğrulanamaz; yani: *biz* onun gramerini doğrulamak için hiçbir hazırlık yapmamışızdır (bu onun doğru olduğunu söyleyemeyeceğimiz anlamına gelmez; çünkü "*p* doğrudur" ile "*p*" aynı şeyi söyler). Bu önerme bizi bazı gözlemler yapmaya yöneltebilir. Ama sonlu bir önerme de aynı şeyi pekâlâ yapardı. Önerme ayrıca bazı eylemleri belirleyecektir. Örneğin, kuyrukluyıldızı falan yerde aramaktan bizi alıkoyabilir. Ama bunun için de sonlu bir iddia yeterli olurdu. Bu hipotezin sonsuzluğu onun *genişliğinden* değil, açık uçlu oluşundan ibarettir.

"Sonunda dünya sona erecektir": Sonsuz bir hipotez.

Sonunda –sonsuz gelecekte– bir olayın (örneğin dünyanın sonunun) meydana geleceği önermesinin, totoloji dediğimiz şeyle belli bir biçimsel benzerliği vardır.

Derleyip çeviren: Doğan Şahiner



Çinliler tarafından yapılmış bir saatin arkadan görünüşü, özel koleksiyondan.

Anın Sezgisi'nden* Seçmeler

Gaston Bachelard

An

I

Bay Roupnel'in kitabını belirleyen metafizik düşünce şudur: *Zaman tek bir gerçekliğe sahiptir, Anın gerçekliğine.* Başka deyişle, zaman iki boşluk arasına asılı, anın üstünde toplanmış bir gerçekliktir. Zaman yeniden doğabilir kuşkusuz, ama önce ölmesi gerekir. Varlığını andan ana taşıyıp süre haline sokamaz. An zaten yalnızlıktır... En arınmış metafizik değeriyle yalnızlık. Ne var ki, çok daha duygusal türden bir yalnızlık doğrulayıp pekiştirir anın acınası yalıtılmışlığını; anla sınırlanmış zaman, bir tür yaratıcı şiddet yoluyla, bizi yalnızca ötekilerden değil, kendimizden de yalıtır, çünkü en değerli geçmişimizle ilişkisini koparır.

Filozof daha düşüncesinin eşiğindeyken bile –zamanı düşünmek her metafiziğin ilk görevidir– zamanın, tek başına an olarak, yalnızlığın bilinci olarak kendini gösterdiği olumlamasıyla karşı karşıya bulur kendini. Geçmişin hayaletinin ya da geleceğin yanılsamasının nasıl yeniden oluşacağını daha ilerde göreceğiz; ama, ilk başta, açıklamakta olduğumuz yapıtı iyi anlamak için, şimdiki anın damgasını yemekten nasıl kurtarabilir ki kendini? Aynı şekilde, şimdiki an nasıl olur da mührünü basmaz gerçeğe? Varlığım kendi bilincine ancak şimdiki an içinde varabiliyorsa, gerçekliğin duyulduğu tek alanın şimdiki an

* *L'Intuition de l'instant*, Editions Stock, 1932.

olduğu nasıl görülmez ki? Sonradan varlığımızı ortadan kaldırmamız gerekirse, varlığı tanıtlamak için, doğrusu işe kendi kendimizden başlamamız gerekecek. Öyleyse, düşüncemizi ele alalım ilk başta, geçen anla birlikte, bizi bırakıp gideni anımsamadan, gelen anın bizlere neler getirip açacağından da (bilincinde olmadığımızdan) umutsuz, durmaksızın silindiğini hissederiz düşüncemizin. Şöyle der Bay Roupnel: "Şimdinin ve de bir tek şimdinin bilincindeyiz. Az önce elimizden kaçıp kurtulan an, yıkılıp gitmiş dünyalar ve sönmüş göklerin sahibi o devasa ölümdür gene. Geleceğin karanlıklarında, aynı yıldırıcı bilinmez kucaklar, hem yaklaşan anı, hem de henüz tanışmamış Dünyalarla Gökleri"[1]. Bay Roupnel bir kanıt daha getirir, ne var ki düşüncesini yalnızca daha da vurgulamak amacıyla karşı çıkacağız bu kanıta: "Hem gelecek hem de geçmiş olan bu ölümde ayrı ayrı dereceler yoktur". Anın yalıtılmışlığını daha da vurgulamak için, ölümün de dereceleri olduğunu, ölümden de daha ölü olanınsa, az önce yitip giden olduğunu söylemeye kadar vardıracağız işi... Gerçekten de, anı düşündükçe, unutuşun daha yakın bir geçmişi yıkıp gittiği ölçüde belirgin olduğuna inanırız; belirsizliğin de, gene aynı şekilde, gelecek düşünce eksenine, istenilen ama aldatıcı olduğu şimdiden hissedilen düş eksenine yerleştirildiği ölçüde heyecanlandırıcı olduğuna da inanırız. Çok eskilerden, uzak bir geçmişten, incelememiz gereken tümüyle biçimsel bir kalıcılık nedeniyle, bir ölçüde tutarlı ve katı bir hayalet geri gelip yeniden yaşayabilir belki de, ama çanı vuran, gelen anı, eksiksiz bir varlık gibi tüm bireyselliğiyle saklayıp koruyamayız. Eksiksiz bir anı oluşturmak için birçok anın anısı gerekir. Tıpkı en acımasız yas gibi, ihanete uğramış geleceğin bilincidir bu; sevdiğimiz birinin gözlerini kapadığı o yürek paralayıcı an geldiğinde, bir sonraki anın nasıl düşmanca bir yenilikle yüreğimize "çöktüğünü" hissederiz hemen.

İşte, anın gerçekliğini sezdirebilen, bu feci kimliğidir belki de. Özellikle vurgulamak istediğimiz şey, varlığın böylesi bir kopuşunda, kesinti düşüncesinin tartışmaya yer vermeksizin kendisini kabul ettirdiğidir. Bu feci anların, daha tekdüze iki süreyi ayırdığı söylenip karşı çıkılacak belki de. Ama, tutku dolu bir dikkatle incelemediğimiz her evrimin tekdüze ve düzenli olduğunu söyleriz. Yüreğimiz yaşamı tüm ayrıntılarıyla sevebilecek kadar geniş olsaydı, tüm anların hem bağışlayıcı hem de gasp edici olduklarını da, hep apansız çıkıp gelen genç ya da feci bir yeniliğin de Zaman'ın özsel kesintililiğini örneklemekten bir an olsun geri kalmadığını da görmüş olurduk.

II

Ne var ki, süre kavramıyla an kavramı ilk başta karşı karşıya getirilmedikçe, en önemli zamansal öğe olarak anın kutsanması da kesinleşmiş olamaz. Bu nedenle de, Siloë'de tartışma açmaya yönelik en ufak bir iz olmasa bile, ister istemez Bergsoncu savları anımsar okur. Bu çalışmamızda, dikkatli bir okurun aklından geçen tüm düşünceleri aktarmak gibi bir görev de üstlenmiş olduğumuz için, Bergsonscu temalara ilişkin anılarımızdan kaynaklanan tüm iti-

[1] *Siloë*, s. 108.

razları da söylememiz gerekir. Bu çalışmada sunduğumuz anı anlamanın en iyi yolu, Bay Roupnel'in savıyla Bay Bergson'un savını karşı karşıya koymaktır belki de.

...

Önce Bergson'un konumuyla başlayalım işe.

Bay Bergson'a göre süreye ilişkin içten ve dolaysız bir deneyime sahibiz. Bu deneyim daha sonra işlenebilir, nesnelleştirilebilir, biçimi bozulabilir kuşkusuz. Örneğin kendilerini kurdukları soyutlamaların büyüsüne kaptıran fizikçiler, süreyi tekbiçimli ve cansız, sonsuz ve kesintisiz bir zaman haline sokarlar. Tümüyle insansızlaşmış zamanı da matematikçilere terk ederler. Soyut olanı öven bu peygamberlerin dünyasına adım attığımızda, zaman cebirdeki basit bir değişkene indirgenmiş olur, en üst düzeydeki değişkendir bu, gerçeğin incelenmesinden daha çok olanaklı olanın çözümlenmesine uygundur. Gerçekten de, matematikçi kesintisizliği, bir gerçekliğin kimliğinden çok, katıksız olanaklığın şeması olarak kabul eder.

Öyleyse, Bay Bergson'a göre an nedir ki? Geometricinin şematik düşüncesine yardımcı olan yapay bir kesintiden başka da bir şey değildir. Dirimsel olanı izleyemeyen zekâ, zamanı hep daha yapay bir şimdi içinde dondurur. Bu şimdi, geçmişle geleceği gerçekten ayırmayı bile başaramayan katıksız bir hiçliktir. Gerçekten de, geçmiş tüm güçlerini geleceğe taşır gibidir, geçmişin güçlerinin kendilerine bir çıkış yolu bulması ve tek ve aynı dirimsel atılımın süreyi katılaştırması için de gelecek gerekir gibidir. Kendini tümüyle uzamsal varlığı, durağan varlığı seyre kaptırmış olan zekâ, oluşun gerçekliğine değer vermelidir. Son olarak söyleyebileceğimiz bir şey de, Bergson'un felsefesinin geçmişle geleceği çözülmezcesine birbirine bağladığıdır. Öyleyse, zamanı gerçekliği içinde ele geçirmek için tüm olarak ele almak gerekir. Zaman, dirimsel atılımın kaynağındadır zaten. Yaşam, anlık örneklemelere sahip olabilir pekâlâ, ama yaşamı açıklayan süredir doğrusu.

Bergsoncu sezgiyi anımsattığımıza göre, güçlüklerin hangi taraftan gelip de yığılacağına bakalım.

Bergsoncu eleştirinin anın gerçekliğine karşı yanıt olarak indirdiği vuruşa göz atalım ilk başta.

Doğrusu, an eğer düzmece bir kesintiyse, birbirlerinden hep yapay biçimde ayrı kalacakları için, geçmişle geleceği ayırt etmek iyice güçleşecektir. Bergson'un felsefesinin tüm yargıları da bundan kaynaklanır zaten; edimlerimizin herbirinde, en ufak hareketimizde bile, taslağı kurulanın bitmiş kimliği, başlangıçta sonuç ele geçirilebilir demek ki, tohumun atılımında da varlık ve tüm oluşu.

Ama, bir an için geçmişle geleceğin kesin biçimde birbirine karıştırılabileceğini varsayalım. Bu varsayım çerçevesinde, Bergsoncu sezgiyi en uç noktasına dek kullanmak isteyen kişinin karşısına bir güçlüğün dikileceği kanısında-

yız. Anın gerçekliğe sahip olmamasını tanıtlayıp zafer kazandığımıza göre, bir edimin başlangıcından nasıl söz edebiliriz ki?

...

Bay Bergson'a göre, zamanın asıl gerçekliği, süresidir; an, hiçbir gerçekliği olmayan bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Anın oluşu ancak hareketsiz durumları saptayıp anlayabilen zekâ tarafından, dışardan zorla kabul ettirilmiştir. Bergsoncu zamanı, bir hiçlik, düşsel bir boşluk olarak anı simgelemek için üstüne beyaz bir nokta koyduğumuz kara bir düz çizgiyle göstermek yeterince doğru olacaktır öyleyse.

Bay Roupnel'e göre, zamanın asıl gerçekliği, andır; süre, hiçbir saltık gerçekliği olmayan, bir kurgudur yalnızca. Süre, anlamayı değil de, düş görmeyi ve yeniden yaşamayı isteyen, en üst düzeydeki imgelem gücü olan bellek tarafından dışardan kurulmuştur. Roupnelci zamanı önceden kestirilemeyen bir rastlantı sonunda, donuk bir gerçekliğin semgesi kara bir noktanın düşeceği, baştan aşağı gücüllük, olanaklılık biçimindeki beyaz bir düz çizgiyle göstermek yeterince doğru olacaktır öyleyse.

Öte yandan, anların bu çizgisel yerleşiminin Bay Roupnel kadar Bay Bergson için de imgelemin bir hilesinden başka bir şey olmadığına da dikkat çekmek gerekir. Uzamda geçip gitmiş bu süreyi, zamanı ölçmek için doğrudan bir yol olarak görür Bay Bergson. Ne var ki, bir zamanın uzunluğu bir sürenin değerini göstermez, yaygın zamandan yoğun süreye geçmek gerekir. Kesintisizlik savı hiçbir güçlükle karşılaşmadan uygulanır buraya da: İstencin, benliğin kerteli ve akıcı zenginleşmesi kadar kolaylıkla aydınlanıp gerildiği anların sayısına dayanarak çözümlenir yoğunluk.[2]

...

Bir yörüngenin geleceğini öngördüğümüz gibi, bir sesin geleceğini de önduyarız. Olanca gücümüzle o anki geleceğe doğru atılırız; edimli süremizi de işte bu atılmaya borçluyuz. Guyau'nun dediği gibi, geleceği, izdüşüm merkezinde bulunduğumuz bir perspektif gibi düzenleyen şey niyetimizdir bizim. "İstemek gerekir, dilemek gerekir, elimizi uzatıp geleceği yaratmak için ilerlemek gerekir. Gelecek, *bize doğrudan gelen değil, kendisine doğru gittiğimizdir.*"[3] Geleceğin yönü de erimi de şimdide kazılıdır.

Uzamda olduğu gibi zamanda da yapılar kurarız. Eğretisel bir direngenlikle karşı karşıyayız burda, açıklığa kavuşturmalıyız bunu. Geçmişin anısıyla geleceğin öngörüsünün alışkanlıklara dayandıklarını göreceğiz. Geçmiş anıdan, gelecek de öngörüden başka bir şey olmadığı için, geçmişle geleceğin temelde alışkanlıktan başka bir şey olmadıklarını ileri süreceğiz. Bu alışkan-

[2] Bkz. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, s. 82.
[3] Guyau, *La genèse de l'idée du temps*, s. 33.

lıkların anlık ve zamansız oldukları da söylenemez zaten. Son olarak şunu da söyleyelim ki, Zaman'ı bize sürer gibi gösteren özellikler kadar, Zaman'ın geçmiş ve geleceğin perspektifleri uyarınca kendini göstermesine yol açan özellikler de, bizler için, ilk bakışta görülebilen özellikler değildir. Filozof, Düşünce'ye doğrudan doğruya verilmiş biricik gerçekliğe, *An*'ın gerçekliğine dayanarak yeniden kurmak zorundadır bu özellikleri.

Siloë'deki tüm güçlüklerin işte tam da bu noktada toplandığını göreceğiz. Ne var ki, bu güçlükler okurun önceden edindiği düşüncelerden de kaynaklanmış olabilir pekâlâ. Göstereceğimiz zincirin iki ucu sağlamca tutulursa, kanıtlar dizisi daha da iyi anlaşılabilir. Görünüşe göre birbirinin karşıtı iki sonuç elde ettik, şimdiki sorunumuzsa işte bu iki sonucu uzlaştırmak. Bu sonuçları sıralayalım:

1. Sürenin doğrudan gücü yoktur; gerçek zaman ancak yalıtılmış an ile sahiden varolabilir, gerçek zaman edimsel-güncel olanda, edimde, şimdide yatar tümüyle.

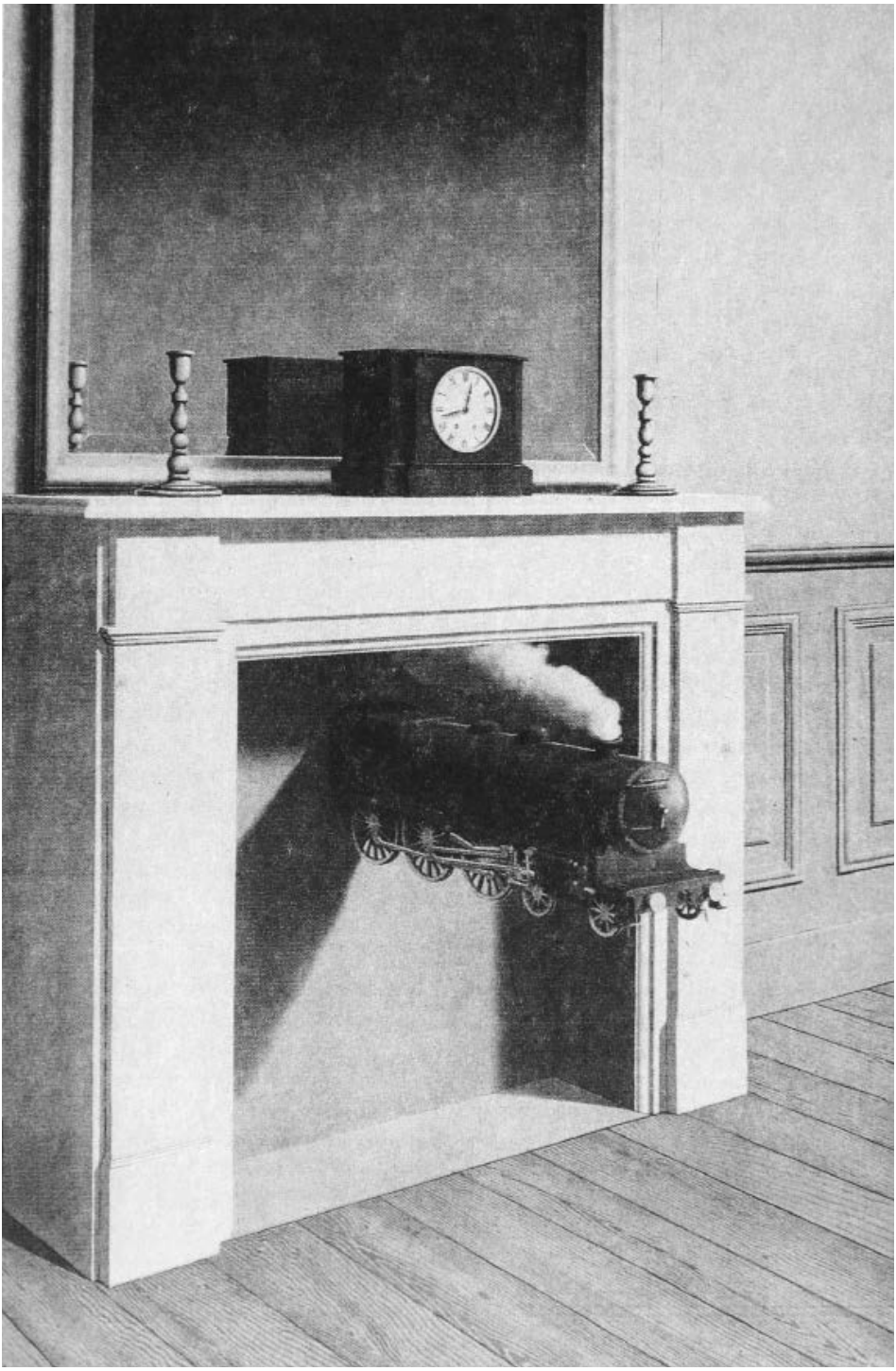
2. Bununla birlikte, varlık, anların ritmlerinin seselim verdiği yerdir, bu nedenle de, tıpkı bir yankının sesi var dendiği gibi, geçmişi olduğu söylenebilir. Ne var ki, bu geçmiş şimdiki bir alışkanlıktan başka bir şey değildir; geçmişin bu şimdiki zamanı da bir eğretilemedir gene. Baştan aşağı sessel bir alışkanlık söz konusu olabilir ancak, bu alışkanlık da özünde görecedir zaten. Bizim için alışkanlık, saptanamayacak kadar havasal bir düşüncedir, maddenin içinde uyuya kalamayacak kadar maddilikten uzak bir düşüncedir. Sürüp giden bir oyundur, yeni baştan seslendirilmesi gereken bir müzik tümcesidir, görev üstlendiği bir senfoninin parçasıdır bu tümce. En azından, bu yoldan, alışkanlığı kullanıp, geçmişle geleceği katılaştırmayı deneyeceğiz.

Gelecek söz konusu olduğunda, doğal olarak ritm çok daha az katıdır. Şu iki hiçlik, yani dün ve yarın arasında bakışım yoktur ki. Gelecek, peşrevden başka da bir şey değil ki zaten, ilerleyip kendini sınayan bir müzik tümcesinden başka bir şey değil ki. Tek bir tümce. Çok kısa bir hazırlıkla sürüp gider Dünya. Yaratılan senfonide, gelecek tek tük birkaç ölçüyle sağlama alınır yalnızca.

İnsan açısından bakıldığında, geçmişle gelecek arasında kökten bir bakışımsızlık vardır. Bizim içimizdeki geçmiş, kendisine yankı bulmuş bir sestir. Artık biçimden başka bir şey olmayana bir güç vermiş oluruz böylece, hatta daha da ileri gidip, biçimlerin çokluğuna tek bir biçim kazandırıyoruz da diyebiliriz. İşte, bu bireşim sayesinde geçmiş, gerçekliğin ağırlığını kazanmış olur.

Ne var ki, gelecek, isteğimiz ne denli ileri doğru atılsa bile, derinliği olmayan bir perspektiftir. Gerçekle arasında hiçbir sağlam bağ bulunmamaktadır...

Çeviren: Alp Tümertekin



Magritte, “Saptanış Zamanı”, 1939.

Hegel ve Marx'ta Zaman ve Zamansallik

W. Mays

I. Giriş

Bu yazıda Hegel'in zamanı nasıl ele aldığını, bu anlayışın diyalektikle nasıl bir bağı olduğunu ve Hegel'in tarihe ilişkin görüşlerini işleyeceğim. Bunu da, Hegel'in zaman konusundaki kimi temel metinleriyle, bu metinlere getirilen çeşitli yorumları inceleyerek gerçekleştireceğim. Bir yandan da, Hegel'in açıklamalarının Heidegger ve Kierkegaard gibi varoluşçuların zaman bilinci çözümlemeleriyle benzer yanları olduğunu belirteceğim. Son olarak da, Hegel'in tarih ve zamansallık düşüncelerinin Marx'ın düşüncelerini nasıl etkilediğine değineceğim. Marx bir zaman kuramı öne sürmediyse de, tıpkı Hegel gibi o da, tarihsel ve toplumsal gelişimde değişim ve sürecin önemini vurgulamıştı.

Hegel'in yazılarında zamana yaptığı göndermeler dağınık[1] çoklukla da kapalı biçimde dile getirilmiştir. Bununla birlikte, Hegel'in felsefesinde zaman önemli bir yere sahiptir. Sözgelimi, Hegel'in us anlayışı, özünde tarihsel bir anlayıştır, dolayısıyla zaman da bu anlayışın ayrılmaz bir özelliğidir. Hegel'in

[1] Hegel zamanın doğasını, *Jena Mantığı* ve *Jena Realphilosophie* adlı yapıtları başta olmak üzere, kimi ilk yazılarında ele alıp tartışmıştı. Bu yazılar *Ansiklopedi* adlı yapıtındaki "Doğa Felsefesi"nin yoğun ve nerdeyse şifreli zaman tartışmaları kadar tanınmış değildir. Hegel *Tinin Görüngübilimi* adlı yapıtında bölük pörçük göndermeler yapar zaman konusuna, bütün bu göndermeler de *Tarih Felsefesi* adlı yapıtında tarih konusuna bağlı olarak geliştirilmiş düşüncelerdir zaten.

yapıtını tartışırken Marcuse'nin belirttiği gibi, "Yalnızca zamansal tarih süreci içinde var olduğu için, us da, kendi özünde, zamanın etkisindedir."[2] Marcuse sözlerini, diyalektiğin de kendini gerçeklikte zamansal olarak ortaya koyduğunu ve Hegel'in *Mantık*'ında[3] düşünce sürecini belirleyen olumsuzluğun *Tarih Felsefesi*[4] adlı yapıtında "zamanın yıkıcı gücü" olarak ortaya çıktığını söyleyerek sürdürür.

Hegel'in felsefesinde süreç ya da gelişme diyalektik terimlerle dile getirilmiştir. Dünyadaki her şey birbirine karşıt ve çelişkili yanlar içerir, öyle ki çelişkinin (ya da olumsuzlamanın) dünyadaki her şeyin devindirici gücü olduğu söylenebilir; tıpkı *Mantık*'ındaki düşüncenin gelişimi örneğinde olduğu gibi. Varoluş kipimiz çelişkili bağıntılardan kurulu olduğu için, tikel bir durum ancak karşıtı yoluyla ortaya konulabilir. İlk baştaki olumlu bir evreye (sav) başlayıp, çelişkili bir evreden geçerek (karşı-sav), daha üst bir düzeyde (bireşim) kararlılığın yeniden sağlandığı bir uyum evresine geçilir. Demek ki, doğadaki ve tarihteki gelişme, karşıtların tümleştiği bir dizi içinde gerçekleşmekte.

II. Hegel'in 'Ansiklopedi'sinde Zamanın Ele Alınışı

Hegel'in diyalektik zaman anlayışını ele aldığı en tanınmış yapıtı *Ansiklopedi* içindeki "Doğa Felsefesi" başlığıdır; Hegel'in bu yapıtında zaman anlayışı matematiksel mekaniğe ilişkin başlıkta uzam, yer ve devinimi konu alan bir tartışma arasına sıkışmış bulunmaktadır. Uzam içindeki belirlenimlerin, yani noktalar, çizgiler ve düzlemlerin zaman içinde yer aldıklarını okuruz. Hegel zamanın uzama çeşitlilik (ya da olumsuzlama) getirir, böylece zamanı gerçekleştirir biçimde tasarlar. Uzamın gerçeğinin zaman olduğunu söylediğinde anlatmak istediği buydu galiba. Hegel'e göre bizler hiçbir zaman noktaların ve anların farkında değilizdir, hep "burda-şimdi"lerin farkındayızdır. Uzam ve zaman arasındaki sıkı bağıntıya ilişkin öğretisinde, çok daha modern bir uzam-zaman anlayışının öncüsüyle karşı karşıya bulunur gibiyiz.[5]

Hegel zamanı kesin ve diyalektik olarak şöyle tanımlar: "*Olduğunda olmayan* ve *olmadığında* da *olan varlıktır. Sezgilenmiş oluştur.*"[6] Hegel burda kesin diyalektik terimlerle bugünün (olanın) geçmişe (olmayana) nasıl dönüştüğünü, geleceğin de (olmayanın) nasıl bugün (ya da olan) olup çıktığını betimler. Bilinçte zamanın önemli bir yer tuttuğunu vurgulayan Sartre gibi bir varoluşçunun da bilinci diyalektik olarak şöyle tanımladığını anımsatmak önem taşır: "olanın olmadığı, olmayanınsa olduğu"dur bilinç. Böylece Sartre bilincin zaman süresince değişken kimliğini ortaya koymuş olur. Daha ilerde Hegel'le ilgili olarak göreceğimiz gibi, tin ile zaman arasında çok yakın bir bağıntı bulunmaktadır.

[2] Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, (New York, 1941), s. 224
[3] G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, çeviren W. H. Johnson ve L. G. Struthers, 2 cilt, (Londra, New York, 1929)
[4] G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, çeviren J. B. Sibree; C. J. Friedrich tarafından kaleme alınmış yeni bir giriş yazısıyla, (New York, 1956)
[5] Bkz. *Hegel's Philosophy of Nature*, cilt I, II ve III, çeviren ve yayıma hazırlayan M. J. Petry, (Londra, New York, 1970) , cilt I, s. 229
[6] agy, s. 229-30

Hegel şöyle sürdürür sözlerini: "Tıpkı uzam gibi zaman da *duyarlılığın* ya da *sezginin katıksız biçimidir: duyarlılık içindeki duyarsız etkendir*".[7] En azından yüzeyel açıdan bile olsa, zamanı bizim tüm deneyimimizin altında yatan katıksız sezgi biçimi olarak kabul eden Kant'la kimi benzerlikler görülmekte gene de. Ne olursa olsun, Hegel Kant'ın konumundan özünde ayrı bir konum benimsemiş gibidir. Şu önermesi de açıkça tanıtlar bunu: "Her şeyin zaman içinde *ortaya çıktığı* ve *yıkılıp gittiği* söylenir, öyle ki *her şey*den soyutlandığında, yani zamanın ve uzamın içeriğinden soyutlandığında, arkada bir tek boş zamanla boş uzam kalmış olur, başka deyişle, zaman ve uzam dışsallığın soyutlaması olarak konumlandırılmıştır, zaman ve uzam *sanki kendileri için varmışlar gibi tasarımlanmışlardır.* Ama *her şey zaman içinde ortaya çıkıp yıkılıp gitmez,* zamanın kendisidir bu *oluş,* ortaya çıkış ve yıkılıp gidiş".[8] Daha ilerde başka bir uyarıda bulunurken bu noktayı iyiden iyiye vurgular: "Zaman, bir akım içinde ortaya çıkıp yutulup giden her şeyin bulunduğu bir kap değildir. Zaman yalnızca işte bu yıkılıp gitme soyutlamasıdır. Şeylerin zaman içinde olmalarının nedeni sonlu olmalarıdır; zaman içinde yer aldıkları için yıkılıp gitmezler, zamansal olanın ta kendisidirler zaten... Demek ki gerçek şeylerin sürecidir zamanı oluşturan."[9]

Öyleyse, Hegel açısından zaman, şeylerin sanki içine batmış bulunduğu herhangi bağımsız bir madde akımı değil de, sonlu şeylerin değişme süreci olarak kabul edilmelidir.[10] Hegel'e göre şeylerden bağımsız olarak tasarımlanmış ve kendi olarak ele alınmış zaman, "dışsallığın bir soyutlaması" olup çıkar -sıradan anlayışın ve bilimin zamanı, dünya-zaman, Hegel bunu katıksız bir soyutlama ve ülküsel doğa olarak kabul ederdi. Hegel'in söyler gibi olduğu şey, Kant'ın duyarlılığın katıksız bir biçimi olarak zaman anlayışının işte böylesi soyut bir kimliğe sahip olduğu ve zamansal değişimin çok daha temel süreçlerinden türediğidir.

Daha ilerde "Tüm Kavramlar gibi onun da Kavramı sonrasızdır" dediğinde katıksız bir kavram olarak ele alınmış zamanın soyut kimliğini ortaya serer.[11] Başka deyişle, bütün öteki kavramlar gibi zaman kavramı da kendi başına ele alındığında zamansal değildir. Daha önceki bir bölümde, Kavramın özünde olumsuz kimliğini tartışırken aynı noktaya parmak basar: "Kendi başına, ego=ego olarak, *özgürce var olan* özdeşliği içinde Kavram, saltık olumsuzluk içindedir ve kendisi için saltık olumsuzluktur... *Bir tek* doğal olan şey, sonlu olması nedeniyle, zamana konu olur: Gene de gerçek olan, İdea, tindir *sonrasız* olan."[12] Hegel'in, özgürce var olan kendisiyle özdeşlik (zamanın gücü karşısında özgür) olarak kabul edilen kavramı, ego=ego özdeşliğiyle bir tuttuğunda

7 agy, s. 230
8 agy
9 agy, s. 231
10 Sözgelimi, Newton şöyle yazmıştı: "Saltık doğru ve matematiksel zamanın kendisi ve kendi doğası gereği dıştan başka hiçbir şeyle ilişkili olmaksızın değişmeden akar." I. Newton, *Mathematical Principles*, çeviren A. Motte, yayıma hazırlayan F. Cajori, (Berkeley, 1934), s. 6. Böyle bir zaman anlayışı Hegel için şeylerin değişen dokusu açısından bir soyutlama olurdu.
11 *Hegel's Philosophy of Nature*, s. 232
12 agy, s. 231

anlatmak istediği şey, *Tinin Görüngübilimi* adlı yapıtındaki [13] başka bir önermeye dayanarak kavranılabilir; söz konusu önermede, bu biçimde tanımlanmış öz-bilincin, kendi başkasından ayırt eden türden ("öz-bilinç Ego Ego'dur, Ben Benim türünden cansız bir eşsözdür yalnızca; çünkü öz-bilinç açısından ayırım varlığın biçimine sahip değildir"[14]) gerçek bir ayırım olmadığına dikkat çeker. Öz-bilincin varlık biçimine sahip olması zaman terimleriyle dile getirilmelidir. Bunun sonucuysa "nasıl bir önceki son Gerçeklik düşünce ile yayılımın birliği olarak dile getirildiyse, burda da düşünce ile zamanın birliği olarak yorumlanmalıdır"[15] olacaktır.

Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde tin ve zaman arasındaki bağıntıyı tartışan Findlay, bu konuyu aydınlatacak şu sözleri kaleme alır: "Hegel, McTaggart ve Bradley tarafından kabul edilen, yaygın biçimde Hegelci olduğu da sanılan, Zaman'ın 'gerçeksizliği'ne ilişkin hiçbir öğreti yaymaz. Buna karşılık, öz-bilince sahip Tin'in yalnızca zamansal bir süreçten *geçerek* öz-bilincin gerçekleşmesi sayesinde *olacağını* savunur". Gerçeksizlikle hiçbir ilgisi olmayan Zaman, kendi kendinin bilincine varan Tin'i dile getiren o yaratıcı huzursuzluğun biçimidir".[16] Hegel'in de dikkat çektiği gibi, "Tin zorunlu olarak zaman içinde gösterir kendini, zamanın katıksız kavramını ele geçirmedikçe, yani zamanı geçersiz kılmadıkça da zaman içinde gösterir kendini".[17] Bununla anlatmak istediğiyse, kişinin kendini katıksız Descartes'çı bir *cogito*, yani bir düşünce nesnesi olarak tasarlamaya çalıştığında ancak zamanın dışında olduğudur. Bu durumda, bizim kendimize ilişkin şimdiki ampirik deneyimimizden farklı katıksız bir eşsöz (bir ego=ego) olup çıkar. Bu açıdan bakıldığında, katıksız bir kavram olarak kabul edilmiş zamanla ilkece aynı olduğu söylenebilir, ki gerçekten de bu özdeşlemeyi dile getirmişti Hegel.

Katıksız öz-bilinci Descartes'çı *cogito* ya da Kantçı aşkın ego biçiminde ele alırsak, katıksızca zamansal-olmayan kavramsal bir etkinlikle karşı karşıya buluruz kendimizi. Ne olursa olsun, bizi çevreleyen dünyadaki öteki insanlar ve şeylerle bağıntı içindeki öz-bilince sahip varlıklar olarak yaşadığımız kendimize ilişkin gündelik deneyimimizde, kendi hep zamansal bir kimlik taşır. Sözgelimi, Merleau-Ponty 'Ben' Kant'ın aşkın egosu olarak kabul edildiğinde, düşünen ya da seçip oluşturan bir öznenin, zaman içinde nasıl olup da kendi kendisinin farkına varabildiğini ya da konumlandırabildiğini anlamanın son derece güç olduğunu ileri sürer. Şöyle sürdürür sözlerini: "Ama, gene de, özne zamansallıkla özdeşlenirse, bu durumda kendi kendini konumlandırma çelişki olmaktan çıkar, çünkü artık yaşayan zamanın özünü dile getirmektedir kesinkes".[18] Hegel de Ego=Ego özdeşliğini ele alırken, saltık katıksız ayırım adını

[13] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, cilt I, II, çeviren J. B. Ballie, (Londra, New York, 1910)
[14] agy, cilt I, s. 166
[15] agy, cilt II, s. 816
[16] J. N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, (Londra, 1958), s. 146
[17] Hegel, *Phenomenology of Mind*, cilt II, s. 813
[18] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, (Londra, 1962) , s. 425

verdiği bu özdeşliğin tersine, egonun kendi özdeşliğinin zaman içinde dile getirilmesi gerektiğini söylediğinde aynı şeyi yapar.[19]

Hegel'in 'şimdi' anlayışı, geçmiş, bugün ve geleceğin birbirinden ayrılmazcasına bağlı bulunduğu diyalektik bir bağıntıya dayanır gibidir. Hegel şöyle der: "Bugün varsa, bunun tek nedeni geçmişin olmamasıdır: Şimdinin varlığı varlık-olmamanın belirlenimine sahiptir, varlığının varlık-olmaması da gelecektir".[20] Hegel burda, deneyimi yaşanmış zamansal sürecin (önemli bir niteliği olan) yaratılış ve çöküşünü diyalektik olarak (yani, olumsuzlama terimleriyle) betimlemektedir. Şöyle yazar: "Bireysel bugün olarak hiçbir şey olsa bile, bugün müthiş bir istekte bulunur, çünkü daha söyler söylemez her şeyi dıştalayan o kendini beğenmişliği gücünü yitirir, silinip gider, yerle bir olur."[21] Hegel burda gene, olayların değişken kimliğine gönderme yapar; zaman anlayışımız da işte bu değişken kimlikten çıkar ortaya. Bugünkü olayı adlandırır adlandırmaz, olmaya son verip geçmiş olup çıkar. Hegel için bugün yalın değildir, bugün açısından olmayan gelecek tarafından belirlenmiştir: Bugün olmuş, şimdi olmamak olup geçmişe düşer. Bu da sanki "zamanın gerçeği, amacının gelecek değil de geçmiş olmasıdır"[22] yolundaki uyarısını destekler gibidir Hegel'in.

Hegel zamanın boyutlarının (geçmiş, bugün ve gelecek) deneyimsel (ya da öznel) kimliğini de ortaya koyar. "Zamanın boyutları", diye yazar Hegel, "*bellek*te ve *korku*da ya da *umut*ta öznel tasarımlamada gereklidir yalnızca".[23] "*Şimdi*nin zaman olduğu yerde, birbirinden ayrı ayrı sürüp giden farklar olarak, doğaları gereği, bulunmazlar". Sözgelimi, dizimsel zamanda içinde bulunduğumuz saat ülküsel bir kimliğe sahiptir ve dakikalarla saniyelere bölünebilir, böylece "bir araya getirilmiş çokluk" olarak kabul edilebilir. Öte yandan, güncel zaman deneyimimizde, bugün gelecek ve geçmiş son derece önemli yere sahip oldukları gibi, bellek ve beklentiye de sıkı sıkıya bağlıdırlar.

III. Heidegger'in Hegel'in Zaman Anlayışı Üstüne Görüşleri

Heidegger kendi 'konumdışıcı-varlıkbilimsel' zaman anlayışı bağlamında, Hegel'in zamana ilişkin görüşlerini ilginç biçimde tartışmaya açar.[24] Heidegger için zaman yaratıcı hemendeliğe sahip olduğu için, zamanın klasik uğrakları (geçmiş, bugün ve gelecek) birer 'konumdışı' olarak betimlenir ve uzamlaştırılmış bir zaman boyutu boyunca dizilmiş noktalar olarak değil de, güncel deneyimimiz terimleriyle tanımlanmışlardır. Bugüne değil de geleceğe öncelik veren Heidegger, geleceği beklentilerimiz ve tasarılarımız terimleriyle, geçmişiyse anılarımız terimleriyle betimler. Dolayısıyla, bu üç "konumdışı" ya da deneyimsel zamansal aşama, zamanın genelgeçer boyutlarının yani geçmiş,

19 Hegel, *Phenomenology of Mind*, Bkz. cilt II, s. 816
20 *Hegel's Philosophy of Nature*, s. 235
21 agy, s. 231
22 agy, s. 240
23 agy, s. 233
24 Martin Heidegger, *Being and Time*, çeviren John Macquarie ve Edward Robinson, (Oxford, 1967), özellikle Bkz. bölüm 82, s. 480-6

bugün ve gelecek denilen boyutlarının yerini alır.[25] Heidegger kendi zaman anlayışını, şimdilerden oluşan, başı sonu olmayan katıksız bir dizi biçiminde, başlangıçtaki zamansallığın konumdışı kimliğinin ya da Heidegger'in dediği gibi "görü anının" *(Augenblick)*[26] yitip gittiği katıksız bir dizi biçiminde düşünülen sıradan zaman anlayışının karşısına diker.

Heidegger zamana ilişkin felsefi bir yorum getirdiğimizde, bunun belirli bir dizgenin terimleriyle yapılması gerektiğine dikkat çeker. Sözgelimi, zamanı anlamanın sıradan yolu Aristoteles fiziğinde doğaya ilişkin bir varlıkbilim bağlamında bulmuştu ilk yorumunu: 'Zaman', 'konum' ve 'devinim' bir arada bulunurlar.[27] Heidegger sözlerini sürdürüp, "Doğa Felsefesi" adlı yapıtında Hegel'in zamanı sezgisel oluş olarak kabul ettiğini bildirir. Heidegger de bunu, şimdiler dizisinde kendini gösteren geçişle özdeşler. Heidegger Hegel'in sıradan gündelik zaman anlayışını, ülküsel bile olsa, verilmeye hazır bir şey olarak sezgi yoluyla sağlanmış 'şimdi' terimleriyle kabul ettiğine inanır.

Hegel'e göre "tin zamana düştüğü" için, Heidegger de bundan sonra, Hegel'in zaman ve tin arasına bir ayırım koyma girişimini ele alır. Heidegger Hegel'e göre tinin özünün ana kavram olduğunu belirtir ve Hegel'in de bu kavram sayesinde evrensel bir biçim ya da genus değil de, bir farklılaşmanın[28] ya da bir olumsuzlamanın ele geçirilişini amaçladığına dikkat çeker, çünkü bunlar ayrıldıkları için birbirlerini olumsuzlayan öğelerdir. Hegel'e göre tin, çelişkili yanların olumsuzlaması yoluyla devindiği için (zaman için de aynı şey geçerlidir), Heidegger Hegel'in tinin özünü kesinkes 'olumsuzlamanın olumsuzlaması' olarak tanımlayabildiğini ileri sürer. Böylelikle "Descartes'ın '*cogito me cogitare rem*' sözünün mantık açısından biçimselleştirilmiş yorumunu da vermiş olur".[29] Hem tinin hem de zamanın tüm bağımsızlıklarına rağmen benzer biçimsel yapıya sahip olduklarını gösteren Hegel'in, tinin zaman içinde nasıl gerçekleştirilebileceğini tanıtladığına inandığını ileri sürer Heidegger. Ne olursa olsun, Heidegger Hegel'in ele alışının zamanın kaynağını pek aydınlatmadığı ve zamanın özünde nasıl oluştuğunu incelemeden bıraktığı sonucuna varır. Öte yandan, *Dasein*'a (ya da insanın varoluşuna) ilişkin kendi varoluşçu çözümlemesi de insanın dolayımsız deneyimiyle ve işte bu deneyimin bir türevi olarak kabul edilen zamanla başlar.

[25] Bkz. agy, s. 377. Heidegger zamansallığın *konumdışılıkları* ile sıradan anlamıyla zamanın boyutları arasındaki farkı şöyle açıklar: "Buna uygun olarak da, konumdışılık açısından ele alınan gelecek –tarihlenebilen ve anlam taşıyan 'ondan sonra'– henüz gelmemiş ama gelmekte olan katıksız bir 'şimdi' anlamında sıradan bir 'gelecek' anlayışıyla bağdaşmaz. Yıkılıp gitmiş katıksız 'şimdi' anlamındaki geçmiş kavramı da konumdışı özelliği taşıyan 'olmuş olan'la, tarihlenebilir ve anlam taşıyan 'önceki bir durumda'yla bağdaşmaktan uzaktır. 'Şimdi', 'henüz-şimdi-olmayan'a gebe değildir, ama Bugün de zamansallığın ilk baştaki zamansallaştırıcı konumdışısal birliği içinde gelecekten doğar." (s. 479)

[26] Heidegger, Kierkegaard'ın görü anının *existentiell* görüngüsünü derin bir kavrayış gücüyle gördüğüne inanmakla birlikte, bunu varoluşsal açıdan yorumlamayı başaramadığını düşünür: "Sıradan zaman anlayışına takılıp kalır ve 'görü anı'nı 'şimdi' ve 'sonrasızlık' yardımıyla tanımlar... Eğer, buna rağmen, böyle bir an *existentiell* biçimde yaşansaydı, bu durumda, varoluşsal açıdan apaçık kılınmamış olsa bile çok daha baştaki bir zamansallığın varsayılması gerekirdi." (s. 497, iii) (H. 338)

[27] agy, s. 481

[28] agy, s. 484

[29] agy, s. 484

Bununla birlikte, Heidegger'in tartıştığı noktaları değerlendiren Derrida zaman konusunda Hegel ile Heidegger tarafından benimsenmiş konumlar arasında kimi benzerlikler bulmuştu.[30] Hegel'in zamanın, katıksız öz-bilincin Ben= Ben ilkesinin aynısı olduğunu ileri sürmesinin, Heidegger'in *Kant and the Problem of Metaphysics* adlı yapıtında yeralan "Zaman ve 'Ben-Düşünmek' artık birbirleriyle bağdaşmaz ve türdeş olmayan biçimde karşı karşıya gelmemektedir; aynıdırlar".[31] önermesine benzediğine dikkat çeker. Buna benzer biçimde de, Hegel kadar Heidegger için de "tüm *zaman içinde (in der Zeit)* ortaya çıkıp devinmez, zamanın kendisi bu *oluş*tur zaten, bu ayaklanış ve devinimdir zaten."[32] Derrida şöyle özetler: "Hegelci zaman anlayışının bir 'fizik' ya da bir 'doğa felsefesi'nden ödünç alındığını, özünde değişikliğe uğramaksızın bir 'tin felsefesi'ne ya da bir 'tarih felsefesine'ne geçtiğini söylemek hem çok aceleci hem de son derece basitleştirici bir şey olurdu".[33]

IV. "Jena Mantığı" ve "Realphilosophie"de Zaman

Hegel'in zaman anlayışının çok değişik tür bir yorumuysa Koyré'nin yapıtında çıkar karşımıza.[34] Koyré belki de *Etudes galiléennes* adlı yapıtıyla bir Galileo yorumcusu olarak ünlenmişti daha çok. Hegel'in *Jena Mantığı* ve *Jena Realphilosophie* adlı ilk dönem yapıtlarında zamanı ele alışıyla işe başlayan Koyré[35] Hegel'in, bugünü vurgulayan sıradan zaman anlayışını ileri sürmek bir yana, geleceğe öncelik verdiğini öne sürer. Koyré Hegel'in ilk yazılarında, Newtoncu ya da Kantçı zamanda, fizikte ortaya konulduğu gibi uzamsal soyut zaman kavramını çözümlemekle ilgilenmediğini söyler. Hegel daha çok zamanın kendisiyle, zamanın tinsel gerçekliğiyle ilgilenmektedir.

Bu nedenle Heidegger'in Hegel'in zamanı ele alışını geleneksel zaman anlayışının (şimdiler dizisi olarak) en köktenci anlatımı ve Aristoteles'in zaman konusundaki denemesinin özeti olarak betimlemesiyle[36], Koyré'nin yorumunu bağdaştırmak oldukça güçtür. İlerde göreceğimiz gibi, Hegel'in anlayışıyla Hei-degger'in anlayışı arasında önemli bir benzerlik var gibidir. Sözgelimi, *Jena Mantığı*'nda Hegel geleceğin şimdinin gerçekliği olduğunu, şimdinin gelecek yoluyla kendini kendi karşıtına dönüştürdüğünü yazmıştı açıkça. Gerçek za-

30 Jacques Derrida, "Ονδία Γραμμή: A Note to a Footnote in *Being and Time*", *Phenomenology in Perspective*, yayıma hazırlayan F.J. Smith, (Lahey, 1970), s. 54-93

31 agy, s. 68

32 agy

33 agy, s. 69, not 14. Derrida'nın belirttiği gibi *Varlık ve Hiçlik* içindeki en uzun dipnot olan (s. 500 xxx H. 432-33) bu notta Heidegger, Hegel'in zamanı devinim kavramını işlerken tanımladığı *Jena Mantığı* adlı yapıtın (Güneş sistemi) "Doğa Felsefesi" başlıklı bölümünün (*Ansiklopedi* adlı yapıtta getirilen zaman çözümlemesinin en önemli parçaları burda geliştirilmişti zaten), Aristoteles'in zaman konulu denemesinin (*Fizik IV* içinde) yinelenmesinden öteye geçmediğini, örnekler vererek, kanıtlamaktadır.

34 A. Koyré, "Hegel à Jéna: A propos de publications récentes", *Revue d'histoire et de philosophie religieuse de Strasbourg*, Sayı 5, (1935), s. 420-58

35 G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Samtliche Werke, Bd. XVIII, yayıma hazırlayan G. Lasson, (Leipzig, 1925)

G. W. F. Hegel, *Jeneneser Realphilosophie*. Vorlesung manuscripte von 1803/4 und 1805/6, yayıma hazırlayan Johannes Hoffmeister (Werke, Bde XIX-XX), (Leipzig, 1932)

36 "Aristoteles'in zaman konulu denemesi" cümlesi Heidegger'indir.

man olan tüm çevrim şimdi ve gelecek yoluyla geçmiş olup çıkar.[37] Heidegger *Jena Mantığı*'ndan alıntılar yapıyorsa da, daha çok kendi yorumunu doğrulayan bölümleri, yani Hegel açısından merkezde yer alan gelecekten çok bugüne ilişkin olan bölümleri alıntılar gibidir sanki.

Jena Mantığı'nda Hegel'in zamanı fiziksel bir bağlamda tartıştığı doğrudur. Ne olursa olsun, Heidegger'in geleceğe öncelik veren kendi öğretisine benzer bir görüştür bu, tek farkla ki Heidegger sözkonusu sürecin varoluşsal yanını vurgularken, Hegel bu süreci diyalektik terimlerle (başka deyişle olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak) betimlemeye yönelir. Hegel ile Heidegger arasında fark daha çok kullandıkları terimlerden kaynaklanır gibidir. Koyré'ye göre Hegel *Jena Mantığı* adlı yapıtında *şimdi* ile *bugün* arasına kesin bir ayırım getirmişti: *Şimdi* eksiksiz tüm diyalektik kimliğiyle zamanın bir anına gönderme yapar ve bu bakımdan Heidegger'in "görü anı"na benzer, oysa *bugün*, zamanın ülküsel bir anına ilişkin sıradan kavrama gönderme yapar. Koyré bu ayırımın Hegel'in daha sonraki yazılarında yer almadığına dikkat çeker.

Jena Mantığı'nı yorumlarken Koyré Hegel'in bir an kavramını, geçmiş ve gelecek arasındaki zamansal-olmayan noktasal bir sınırı çözümlemekle değil de, buna ilişkin somut kavrayışımızı, yani şimdiden başlayarak içimizde kendini kuran zamanı çözümlemekle başladığını söyler. Hegelci *şimdi*, diyerek sürdürür sözlerini, bugüne değil, geleceğe yönelik bir andır: Şimdi içinde gelişen gelecektir, bir bakıma da geçmişten öncedir. Koyré Hegel'in burda tinsel yaşamın somut akışını betimlediğini, soyut bir oluş imgesiyle ilgilenmediğini vurgular.[38] Koyré bir yandan da Hegel açısından tarih ve zaman kavramlarının temel öneme sahip olduğuna dikkat çeker. Hegel açısından tin (ya da us) bir tarihselliğe, zamansa diyalektik kimliğe sahiptir; işte tin zamansal, zamansa diyalektik olduğu için, bir tek bu nedenle, tinin diyalektiği de olanaklıdır.

Zamanın *Ansiklopedi*'de ele alınışı konusunda (unutmamak gerekir ki Heidegger yorumunu büyük ölçüde buna dayandırmaktadır), Koyré bu yapıtta geleceğin geçmişe egemen olduğuna ilişkin pek az kanıt bulunabildiğine dikkat çekmektedir: Chronos üstüne bir cümle, sonrasızlıkla zamanı ayırma gerekliliği ve Hegel'in zamanın boyutlarını ya da uğraklarını (şimdi, gelecek geçmiş)

[37] Hegel'in zaman anlayışında geleceğin bugüne egemen olduğu yolundaki görüşünü kanıtlamak için hem *Jena Mantığı* hem de *Jena Realphilosophie* adlı yapıtlardan birçok alıntı yapan Koyré'nin *Jena Mantığı*'ndan alıntıladığı bir bölümde görülür bu.

> Bugün kendini öyle bir biçimde yoksar ki, bugünde gelecek kendi kendini doğurur (olur). Kendisi bu gelecek olup çıkar... Gerçekten de, ne bugün ne de gelecek vardır, bir tek birbirleriyle kurdukları bağıntı da her ikisi de eşit ölçüde olumsuz olan bugün ve gelecek arasındaki işte bu karşılıklı bağıntı vardır... İkisi arasındaki fark geçmişin değişmez özüne indirgenmiştir. Şimdi kendi yok-varlığına kendi içinde sahiptir ve kendisi için hemen başka biri olur, ama bu başka da, bugünün kendini dönüştürdüğü gelecek, kendisinin başkasıdır dolaysızca, çünkü şimdi artık bugün olmuştur... geleceğin bugüne doğurttuğu bir şimdidir bu, bugünün de geleceğin de eşit oranda yoksanıp emildiği bir şimdidir bu... Geçmiş, önceki iki boyutu kendi içine emmiş, kendi üstüne kapanmış o zamandır... şimdi ve gelecek yoluyla geçmiş olup çıkan gerçek zaman olan tüm çevrimdir yalnızca. (*Jenener Logik*, s. 202: Koyré, s. 439-41)

[38] Koyré, "Hegel à Jéna", s. 446

sıraladığı başka bir cümledir bunlar.[39] Hegel'in *Ansiklopedi*'sinde zamanın nasıl tartışıldığını okuyan "kişinin Hegel'in bu sonuca varmasına yol açan görüngübilimsel tüm altyapıyı güçlükle görebileceği"ni belirtir.[40] Bu konuyla ilgili olarak Hyppolite Hegel'in ilk yazılarının (başka değişle, İbrahim ya da aşk üstüne yazdıklarının) daha sonra yazdıklarına oranla çok daha somut varoluşsal kimliğe sahip olduğuna dikkat çeker: "Hegel ilk yazılarında yaşamı betimlemekle yetinirken, daha sonraki yazılarında yaşamı *kavramsallaştırmayı* amaçlar".[41] Heidegger'in yaptığı da Hegel'in metnini Hegel'in kendi yapıtı değil de Aristoteles'in yapıtı bağlamında yorumlamaktır sanki.

Koyré Hegel'in en önemli özgün yanının geçmiş karşısında geleceğin önceliğini vurgulamak olduğunu belirtir: Şimdi, gelecek ve geçmiş düzenleşiktirler, birbirlerini içerirler, uzamın üç uğrağı gibi kayıtsız eşdeğer olarak yan yana getirilmemişlerdir. Hegel'in zamanı, kendini olumsuzlayan bir zamandır, geçmişe geri düşmeden önce kendini geleceğe fırlatan ve özünde yeniliğin yaratıcı ilkesi olan bir zamandır. Hegel'e göre, diye sürdürür sözlerini Koyré, bugünümüzü olumsuzlayıp bir geçmiş kılarak kendimizi dışa atan biziz. Belleğimizde yeniden başlayıp, bu ölüyü canlandırıp geçmişi tamamlayıp gerçekleştiren de biziz.

Zaman konusunu ele alan Kierkegaard'ın Hegel'in zaman anlayışını soyut ve sonrasız diye eleştirmiş olmasına rağmen her ikisinin zaman anlayışları arasında belirli benzerlikler bulunabileceğine dikkat çekmek şu güç anda tüm zahmete değer doğrusu. Kierkegaard bugünü biricik gerçeklik, geçmişi 'artık–şimdi-değil', geleceği de 'henüz-şimdi-değil' kılan zaman anlayışına saldırır. Deneyimi yaşanmış zaman Kierkegaard için, çeşitli kipliklerin insanların amaçları ve kararlarına gönderme yaparak ayırt edildiği bir birliktir. Kierkegaard'ın zaman anlayışına göre geçmiş belleğimizde korunmuş, gelecek de kararlarımıza yansıtılmıştır. Kierkegaard'ın varoluşsal zamanında, üç ayrı kip dolayımsız deneyimin birliği içinde verilmiştir.[42]

V. Kojève'nin Hegel'de Zaman ve Zaman Anlayışı Konusundaki Görüşleri

Tinin Görüngübilimi'ni ele alıp yorumladığı çalışmasında Kojève, Koyré'nin Hegel'in zaman anlayışını tartıştığı bölümlere de yer vermişti. Kojève varoluşçu bağlara da sahip bir Rus Marksisti; Fransa'da yaşamaktaydı. Paris'te *Ecole Pratique des Hautes Etudes*'de Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* konusunda verdiği

39 agy, s. 456
40 agy, s. 436
41 Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, çeviren John O'Neill, (Londra, 1969), s. 4
42 Bkz. J. Heywood Thomas, "Kierkegaard's View of Time", *Journal of the British Society for Phenomenology*, cilt 4, sayı 1, s. 33-40

Koyré, "Hegel à Jéna", s. 431, not 3'te Hegel'in geleceğin egemen olduğuna ilişkin görüşünün izini ilk dönemindeki dinbilimsel yazılarına dek sürdürebileceğini göstermeye uğraşır: "İlk 'tarihsel' bilinçlilik kategorisi bellek değildir; beklentidir, öngörüdür, vaattir. Bu bilinçliliğin ilk örneği de, Hegel'in *Ecrits théologiques* (Bkz. s. 371 ve devamı) çerçevesinde çözümlediği İbrahim örneğidir. Tevrat'ın özünde tarihsel anlayışı ile klasik eskiçağın özünde tarihsel olmayan anlayışının karşılaştırılarak çözümlenmesi sayesinde, Hegel'in zamanın diyalektik açıdan taşıdığı önemi ve tinin özgül tarihselliğini öğrendiğini söyleyemeyiz."

(1933-39)[43] dersler Fransa'da felsefe alanında Hegel'e ilişkin düşünceleri derinden etkilemişti. Spiegelberg'in söylediği gibi, "(Kojève) bu derslerde Hegel'in görüngübiliminin, tıpkı Heidegger'in görüngübilimi gibi varoluşsal bir görüngü olarak insanı ele alan (sözcüğün Husserl tarafından benimsenen anlamında) görüngübilimsel bir betimleme olduğunu ileri sürmüştü yalnızca. Böyle bir yorumun olanak kazanmasının nedeni, Kojève açısından Hegel'in yönteminin, keşfetmeye çalıştığı gerçekliğin tersine, "kesinlikle diyalektik (olmasındandı): Hegel'in yöntemi katıksızcana betimlemeye ve seyre dayanmaktadır, yani sözcüğün Husserl tarafından benimsenen anlamıyla görüngübilimseldir."[44]

Bununla birlikte, Kojève'nin Hegel yorumunu tartışırken, benimsemiş olduğu (varsa kuşkusuz) önyargıyı da açığa vurmak gerekir. Sözgelimi, Voeglin Kojève'nin yapıtının "Hegel'in anlaşılmasında dönüm noktası olduğuna" inanır.[45] Ne olursa olsun, Kojève Hegel'in zaman anlayışını Hegel'in hem *Tinin Görüngübilimi* hem de *Tarih Felsefesi* adlı yapıtlarındaki düşüncesine bağlayıp, son derece değerli açıklamalar getirmişti. Kierkegaard'ın felsefesi Hegel'in felsefesine tepki olsa bile Kojève'nin anlayışında varoluşçu çizgiler olabilir, ne var ki bu varoluşçuluğun Hegelci köklere sahip olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bir süre Husserl'le Göttingen'de çalışmış olan Koyré, Hegel'in yönteminin her şeyden öte görüngübilimsel olduğuna dikkat çekmişti; daha sonra bunu yararsız bir iskelet olarak kabul edip geçersiz kıldıysa da, böylesi çözümlemelerin, kurduğun tüm yapıların temelinde yattığını da belirtmişti Koyré.[46]

Kojève, Hegel'in Zaman'la Kavram'ı özdeşlediğini, bunu da *Tinin Görüngübilimi*'nin Önsöz'ünde "*Zaman*'sa ampirik olarak varolan Kavram'ın kendisidir"[47] diye yazdığında (bu önerme aynı yapıtın VIII. Başlık'ında da sözcüğü sözcüğüne bir kez daha yer alır) yaptığını belirtir. Kojève daha önceki felsefelerde kavramların zamanın dışında düşünüldüğüne dikkat çeker. Bu türden bir görüş uyarınca, zamanın Kavram'la (zaten sonrasızlıkla özdeşleşmiştir), saltık bilgiyle, yani *episteme* ya da hakikatle olduğu kadar bilginin ampirik varoluşunu zamansal dünya içinde örneklediği ölçüde insanla da hiçbir ilgisi yoktur.

Kojève'ye göre, Zaman'la Kavram'ı özdeşlemeyen felsefeciler tarihi açıklayamazlar - Hegel'in başlıca amacı da buydu zaten. Hegel'in felsefesi, diye sürdürür sözlerini Kojève, özgür ve tarihsel bir birey olduğunu bildiği bir dünyada yaşadığını gören İnsan'ın varoluşunu betimler. Hegel'in Kavram'la özdeşlediği zamanın tarihsel zaman, yani insanın tarihinin kendini ortaya koyduğu zaman olduğunu ileri sürer Kojève. Sözgelimi, *Tinin Görüngübilimi*'nde Hegel şöyle yazar: "Doğa Uzam'dır, oysa Zaman, Tarih'tir".[48] Kojève'ye göre bunun anlamı, doğal kozmik zaman olmadığıdır: Tarih olduğu ölçüde zaman da vardır.

[43] Alexander Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, yayıma hazırlayan Alan Bloom, (New York, 1969)
[44] Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, cilt I, II, (Lahey, 1960), cilt II, s. 414-15
[45] Eric Voegelin, "On Hegel-A Study in Sorcery", *The Study of Time*, yayıma hazırlayanlar J. T. Fraser, F. C. Haber, G. H. Müller, (Heidelberg, 1972), s. 448, not 18
[46] Koyré, "Hegel à Jéna", Bkz. s. 436
[47] *Introduction to the Reading of Hegel*, s. 132
[48] agy, s. 133

Hegel'den önceki felsefe zamanı ele aldığında, diye sürdürür sözlerini Kojève, devinim geçmişten gelip bugünden geçerek geleceğe doğru ilerlerdi. Bugünün ağır bastığı zamanın kozmik ya da fiziksel zaman olması, biyolojik zamanın da geçmişin ağır basmasıyla nitelenmesi olasıdır uyarısında bulunur Kojève. Zamanın kozmik ve biyolojik biçimlerinin yalnız insanla, yani tarihsel zamanla bağıntılı olarak var olabileceğini de düşünmemiz gerektiğini ileri sürer.[49] Öte yandan, Hegelci zamanda, devinim Gelecek'ten kaynaklanır, Geçmiş'ten geçerek Bugün'e doğru yönelir, der Kojève; insanca zamana, yani tarihsel zamana da özgül yapısını işte bunun kazandırdığını ileri sürer.

Kojève bundan sonra da, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde zamanı metafizik açıdan çözümlediğini anımsatıp, bu çözümlemenin görüngübilimsel ya da daha doğrusu antropolik yansıması adını verdiği konuyu ele alır.[50] Hegel'in zamanı istek terimleriyle ele alıp tartıştığını söyler Kojève. Hegel'e göre öz-bilinç bir kez gerçekleşti mi, dünyadaki şeylerle ilişkiye girer ve kendini istek içinde bulur. İnsan kendini çevreleyen nesnelere istek duyar ve kendi temel gereksinimlerini karşılamak amacıyla da bu nesneleri kendine mal eder. İnsan aynı zamanda toplumsal bir varlık olduğu için de, öz-bilinç de ancak başka bir öz-bilinçte doyuma ulaşabilir. *Tinin Görüngübilimi*'nin IV. Başlık'ında, diye sürdürür sözlerini Kojève[51], Hegel başka bir kişiye yönelen isteğin tanınıp kabul edilme isteği, yani öteki kişinin gözünde saygınlık kazanma isteği olduğunu gösterir; işte bu istek de Efendi-Köle bağıntısını (bunun sonucu olan yabancılaşmayı da) doğurarak tarihin ortaya çıkmasına yol açar. Tarihsel sürecin ayırıcı özelliklerinden biri de, Kojève'nin "tarihsel an"[52] adını verdiğidir; bu tarihsel an içinde bugün geleceğin terimleriyle düzenlenmiştir. Bir savaş bildirisini ya da barış antlaşmasının imzalanmasını, bu türden tarihsel anlara örnek olarak verir Kojève. İşte bu türden her an geleceğe ilişkin bir tasarıyı gerçekleştirir; gelecek şeylerin biçimini belirttiği söylenebilir bu anların. Bu tarih anlayışında, tarihsel sürecin, durumların rastgele birbirini izlemesi olmayıp, insanın geleceğe ilişkin tasarılarının önemli yer tuttuğu bir süreç olduğu açıkça görülebilir.

Koyré ile Kojève'nin Hegel'in zaman anlayışına getirdikleri yorumları değerlendirirken, bu yorumların Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı yapıtının yayımlanmasından sonra kaleme alındıkları, adı geçen yapıta borçlu oldukları ve her iki yorumun da görüngübilimsel ve varoluşçu ilgiler sergilediği hesaba katılmalıdır. Ne olursa olsun, Hegel'in ilk yapıtlarının kavramsal anlatımlar yerine görüngübilimsel betimlemeler kullandığı yolunda kimi ipuçları var elimizde. Bununla birlikte, *Jena Mantığı*'ndan Koyré tarafından alıntılanmış, zamanı konu alan bölümün bir ölçüde kesin diyalektik kimliğe sahip olduğunu da unutmamalıyız. Koyré ile Kojève'nin getirdiği yorumlardan açıkça ortaya çıkan şey, Hegel ile Heidegger'in zaman anlayışları arasında belirgin ve önemli benzerlikler bulunduğudur. Hegel'in açıklaması tarihsel kimlik taşıdığı ölçüde

[49] agy, s. 134, not 21.
[50] agy, s. 134
[51] agy, s. 135
[52] agy, s. 136, not 25

insan deneyimine (Heidegger'in kabul ettiğinden) çok daha sıkı sıkıya bağlıdır. Şimdilerde varoluşsal zaman çözümlemesi olarak kabul edilen pek çok şey, Hegel tarafından öngörülmüş gibidir. Hegel'in kimi öğretilerinin Heidegger'i etkilediği, bu etkinin de Heidegger'in yapıtlarında kendini gösterdiği gerçeği kuşkusuz göz ardı edilemez. Gerçekten de, Kojève *Varlık ve Zaman* adlı yapıtın sunduğu felsefi antropolojinin "*Tinin Görüngübilimi*'nin (arada şunu da belirtelim ki, Heidegger bu kitabını yayımlamasa *Tinin Görüngübilimi* de büyük olasılıkla hiçbir zaman anlaşılamayacaktı) antropolojisine, temelde, yeni hiçbir şey eklememiş" olduğunu ileri sürer.[53]

VI. Hegel ve Tarih Felsefesi

Marx'ın büyük ölçüde tarihsel-toplumsal sorulara yönelmiş olan felsefesinde zamana ilişkin temaların nasıl ortaya çıktıklarını ele almadan önce, Hegel'in tarih felsefesini bir ölçüde açıklamamız gerekir; bunun nedeni (Marx Hegel'in görüşlerini ayaklar altına aldığını söylese bile) Hegel'in tarih felsefesiyle Marx'ın tarih felsefesinin birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olmalarıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, zaman Hegel'in felsefesine tarih yoluyla girer; Marx için de aynı şey söylenebilir.

Tarih Felsefesi isimli yapıtında Hegel, tarihi anlayabilmemiz için, ilerleme düşüncesi gibi genel kategoriler kullanmamız gerektiği görüşünü ileri sürer. İnsanların eylemleri gereksinim, çıkar ve kişiliklerinden kaynaklanır, ama bunları gerçekleştirmeye çalışırken, bireyler eylemleri yoluyla usun (yani, evrensel usun) ilerlemesine, özgürlüğün gelişmesine ön ayak olurlar. Tarihsel süreç içinde, gerileme dönemleri çıkar ortaya, sonra da bunların yerini ilerleme dönemleri alır. Ne olursa olsun, özgürlüğün öz-bilinci bir bütün olarak ilerlemektedir; bu da kendini, insanın evrensel olanı ele geçirip gerçeklik kılma yetisiyle gösterir. Caesar ve Napoléon gibi tarihsel kişilikler, dünyanın ulaşması gereken zorunlu ilerleme aşamalarını öncelemişlerdi.

Tarih, Hegel'in sözünü ettiği ilerlemeyi üstünkörü gözlemciye göstermeyebilir. Aceleci gözlemci çevresine göz attığında pek o kadar da sevinilecek bir şeyler görmeyebilir: Savaşlar, açlık, kıtlık, doğal yıkımlar, kısacası bela üstüne bela görebilir. Hegel bu durumu ussallaştırmak için *usun kurnazlığı* kavramını atar ortaya; bu kavram tutkuların us için iş görmesini sağlar: Bireyler yıkılıp gider, ama 'İdea' sürüp gider. Hegel'in tarih yaklaşımında ussal olan (bu durumda, ilerleme ülküsü) tarihsel değişmenin geçirdiği zamansal sürece sızıp her yana siner. Tarihsel bir kişi, eylemlerinin tek sorumlusu olduğuna inandığında bile, gerçekte us tarafından verilmiş bir görevi yerine getirmektedir.

VII. Marx'ın Felsefesi, Tarih ve Zamansallık

Daha önce de gördüğümüz gibi Marx'ın yapıtında zamanı konu alan bağımsız bir tartışma bulunmamaktadır. Hegel'in tersine, Marx zaman felsefesine ilişkin soyut sorunları tartışmakla ilgili değildi; Marx daha çok kapitalist

[53] agy, s. 259, not 41

düzenin çözümlenmesi gibi kılgısal sorunlarla ilgiliydi; bundaki amacı da daha eşit bir servet paylaşımının gerçekleşeceği sosyalist bir toplumun ortaya çıkartılmasıydı. Marx'a göre felsefe, evrenin doğasına ilişkin genel sorunlarla olmadığı gibi, kullandığımız dil ya da anlam kategorileriyle değil de, ahlak, toplum ve siyaset açısından anlam taşıyan özgül sorunlarla ilgiliydi. Marx'a göre felsefenin amacı bizleri, en etkili biçimde toplumumuzu değiştirebilecek duruma sokacak toplumsal eğilimler konusunda bilgi edinebilir kılmaktır; işte "kuramla kılgının birliği" önermesi de bu amacı özetler.

Zaman ve zamansallık kavramlarını hiçbir zaman açıkça tartışma konusu etmediyse, Marx'ın bu kavramlara ilişkin görüşlerini tartışabilir miyiz diye sorulabilir pekâlâ. Marx zamanı konu alan soyut tartışmalarla pek ilgili olmasa da, zaman kavramını, çok daha somut bir görüngü olan tarihsel değişiklikten türemiş bir soyutlama olarak kabul eder. Marx'ın söylediği gibi: "Ama *doğa* da, soyut olarak, kendi başına –insandan yalıtılmış bir durumdaki doğa olarak– ele alındığında, insan için *hiçbir şey*dir."[54] Tarihsel süreç, özünde değişiklik içerdiği için, en azından insan ve toplum işlerindeki somut örneklemelerinde zaman, Marx'ın düşüncesinde özsel bir yer tutar.

Hook'un dikkat çektiği gibi, Marx zamanın yeri ve önemine özellikle duyarlıydı. "Düşünceler ve kategoriler de dile getirdikleri bağıntılar da sonrasız değildir. *Tarihsel ve geçici ürünlerdir*,"[55] diye yazan Marx'ı alıntılar Hook. Marx burda kendi açısından zaman içinde bir tarihe sahip olan toplumsal bağıntılara ve kategorilere gönderme yapmaktadır. Marx, Hegelci diyalektiğin örneği olarak kabul ettiği sınıf mücadelesi ve ekonomik üretim sürecini açıklarken tarihsel gelişimi açıkça vurgulamaktadır. Bununla birlikte, ilerde göreceğimiz üzere, Marx'ın diyalektiği tarihten ayrılamaz ve Hegel'de olduğu gibi, tarihe uygulanabilecek mantıksal bir anlatım da değildir.

Hook'un da belirttiği gibi, Hegel zaman ile sonrasızlığı birbirinden ayırt eder; bu ayırımın amacıysa, "kategorilerin *mantıksal* gelişiminin zaman sürecinin dışında olduğu yolundaki savı doğrulamaktır; bir tek bu gelişime ilişkin bilgimiz zamansaldır".[56] Öte yandan, Marx'a göre, kategorilerin gelişimi kendilerini ortaya koydukları tarihsel olgulardan ayırt edilemez. Dolayısıyla, kategoriler arasındaki çatışmaların toplumsal varoluşumuzda ilk yaşandığı yer de, toplum içinde bir arada yaşayıp çalışan bireyler olarak insanlar arasındaki somut çıkar çatışmalarıdır. Bunlar sözlü anlatımlarımızda mantıksal çelişkiler olarak ortaya çıktıklarında, soyut türev biçimine sahip olabilirler yalnızca. Marx, kültürümüzde verili olan her şeyin –ister bir malın değeri, bir ahlak diz-

[54] Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, yayıma hazırlayan Dirk J. Struik, (New York, 1964), s. 191

[55] Sidney Hook, *From Hegel to Marx,* (Michigan, 1962), s. 33

[56] agy, s. 33. Bu görüş, zaman konusuyla ilgili olarak Grünbaum gibi yazarlar tarafından getirilen modern anlayışlardan pek uzak düşmez gibi; sözkonusu yazarlar zamana ilişkin katıksızca kesin biçimli ama temel özelliğe sahip bir yerbilimi benimsemişlerdir, tek aykırı örnek, kesin diyalektik bağıntılar yerine, 'önce' ve 'sonra' bağıntılarıyla iş gören Grünbaum'dur. Ne olursa olsun, Hegel Grünbaum gibi zamanın geçici kimliğini yanılsama olarak yadsımazdı. Çünkü Hegel için, şimdiki oluş zamanın kendi özüdür zaten, oysa ülküsel zaman kavramı şimdiki varlıktan türemiştir.

gesi ya da bir sanat biçimi olsun– özünde toplumsal bir ürün olduğuna inanır. Felsefe kategorileri de Eflatun'un edilgen evrenselleri olmayıp, zaman içinde bir tarihe sahiptirler, başka deyişle kalıtsal kimliğe sahiptirler.

Marx, Hegel'in, kendine başlangıç noktası olarak her günkü amaçları peşinde koşan insanların etkinliklerini almak yerine, tarihsel olguların giderek önceden-kurulu ussal bir düzeni gerçekleştirdiğini göstermeye çalıştığını ileri sürdü. Hegel için tarih, daha önce gözlemlediğimiz gibi, *usun kurnazlığı*nı ortaya koymaktaydı, öyle ki tarihsel olgular "olası ve öngörülmemiş olanın devinimi" izlenimi veriyorsa da, tarihte her şeyin (bunu ortaya çıkarma istencine sahipsek) bir anlamı olduğuna inanmaktaydı. Hegel gibi Marx da tarihsel olayların düzenlenişinin, rastgele olayların karmakarışık biçimde saptanmasının ötesinde bir şey olduğu kanısındaydı; buna karşılık, Hegel'in tersine bunun sarsılmazca önceden belirlenmiş bir düzenleniş olduğunu yadsımaktaydı.Tarihin yönelişinin, tarihin kendisi içinde, ekonomik üretim güçlerinden kaynaklandığını ileri sürse de, tarihin oluşumunda bireyin de yeri olduğuna inanmaktaydı: Bireyin tarihin akışını, en azından hızlandırıp yavaşlatarak, etkileyebileceğine inanmaktaydı.

Hegel'e göre tarih (ya da daha doğrusu us) kendi ereklerini gerçekleştirmek için insanı kullanmaktaysa, Marx'a göre tarih insanın kendi ereklerinin peşindeki etkinliğinden başka bir şey değildir. Marx, tarihsel etkinliği, halkın somut gereksinimleri ve bu gereksinimleri ortaya çıkartan koşullarla açıklar. Bununla birlikte, *Kapital*'de Marx, birey olarak insanla değil de, daha çok sınıfların ya da topululukların davranışlarıyla ve de bir topluluğun üyesi olduğu ölçüde insanla ilgili görünmektedir, öyle ki, Marx açısından toplumsal olan bireysel olan karşısında önceliğe sahip gibidir.[57] Ne var ki, ilk yazılarına geri dönüp de bakarsak, Marx'ın bireyi toplumsalla özdeşlemiş olduğunu görürüz. Marx insanı *türe bağlı varlık* olarak kabul eder[58], insan başkalarıyla ortak bir doğa paylaştığının bilincindedir. İşte, bu nedenle de Marx'ın görüşü uyarınca bireyi toplumsal öbekten ayırt etmek boş bir çabadır.

Verili bir toplumsal ya da tarihsel dizgenin parçaları ya da öğeleri arasındaki etkileşim ya da karşılıklı etki kavramı Marksist diyalektiğin odak noktasını oluşturur; sözkonusu toplumsal ya da tarihsel dizgenin değişim ve gelişiminin en derin kaynağı da budur zaten. Marx uygarlığın çatışmaya dayandığını ileri sürer, "çatışma olmazsa, ilerleme de olmaz; uygarlığın günümüze dek bağlı kaldığı yasa budur işte".[59] Birbirini izleyen iki tarihsel evre karşıtlık içinde olduğunda, etkileşimleri sonunda nitel açıdan yeni bir şey ortaya çıktığında her iki evrenin kimi yapısal özellikleri korunmuş kimileriyse elenip gitmişse, diyalektik bir durumla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Sözgelimi, fe-

[57] agy, Bkz. s. 39
Tarihin, çeşitli erekler peşinde koşan insanların etkinliği olduğunu bildiren ilk kişi Marx olmuşsa da, daha sonraki kimi yapıtlarında bu içgörü biraz bulanmış gibidir. Sözgelimi, *Kapital*'de tarihi büyük ölçüde ekonomik üretici güçler tarafından belirlenmiş olarak tasarlamaktadır. Marx'ın son derece kesin bir tarihsel gerekirci olduğu anlayışı da işte böyle ortaya çıkmıştı zaten.

[58] Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, Bkz. s.159

[59] Karl Marx, *Poverty of Philosophy*, (Londra, 1941), s. 53

odalizmin yerini kapitalizm aldığında toplumsal sınıfların ya da toplulukların yükseliş ve çöküşü buna örnek olarak verilebilir.

Marx'ın kendi diyalektik yönteminin Hegel'inkinin tam karşıtı olduğu yolundaki görüşünü işte bu anlamda kabul etmemiz gerekir. Marx'ın açıklaması aralıksız ve açık biçimde ampirik gerçekliğe gönderme yapar. Hegel'de olduğu gibi, her konuya uygulanabilen evrensel bir yordam değildir bu. Marx'ın kullandığı kavramlar değişmez evrenseller değil de, açıkça birer soyutlamadır ve tarihsel ve geçici durumları yansıtırlar. İşte bu nedenle de Marx için diyalektik katıksızcana tarihsel ve toplumsal bir kavramdır ve yalnızca toplumsal görüngü ve tarihsel olaylara uygulanabilir.

Marx'ın diyalektiği, doğal ve tarihsel süreçlerde böyle bir sav, karşı-sav ve bireşim üçlüsü bulamadıklarını savunan felsefeciler ve daha başkaları tarafından da eleştirilmişti. Ne var ki, Marx'ın diyalektiği tarihe uygulamasından çok, diyalektiği doğal görüngüler alanını da kapsar biçimde genişleten Engels'in (*Doğanın Diyalektiği* adlı yapıtında) tutumudur belki de daha çok eleştiriye açık olan. Bununla birlikte, Popper özellikle de Hegel ile Marx'ı düşünerek, tarihte belirli bir düzen olmadığını ileri sürdü, böyle bir düzen olduğu inancına da *tarihselcilik* adını verdi. Popper şöyle yazmıştı: "Tarihselci, tarihteki olayları seçip düzene, sıraya koyanın biz olduğunu kabul etmez, buna karşılık, 'tarihin kendinin' ya da 'insanlığın tarihinin', kendi içkin yasaları uyarınca, bizleri, sorunlarımızı, geleceğimizi hatta bakış açımızı bile belirlediğine inanır."[60]

Popper tarihteki olayları seçip düzene, sıraya koyan "biz"den söz ederken, tarihin kendine içkin düzeni olmadığını, tarihte bulduğumuz düzenin bizden kaynaklandığını ileri sürer gibidir. Görünürde son derece alışılageldik bu tarih yaklaşımına tam anlamıyla ters düşercesine, Popper nesnel ussal bir doğru kuramını bilimin denektaşı kılar. Ne var ki, Marx bir kuramın doğruluğunu pragmatik biçimde tanımlamıştı. Bir kuram, toplumsal yapı ya da teknolojik yenilik alanlarında herhangi yararlı bir amaçta kullanılabilirse, doğrudur, çünkü kılgısal alanda iş görmektedir.[61] Diyalektiği toplumsal-tarihsel görüngülere uygulamış olmasını da aynı yoldan doğrulayabilir.

Popper'in tarihselciliğin özel bir durumu olarak kabul ettiği diyalektik ile tarihselciliğe getirdiği eleştirilere rağmen, toplumsal süreçte (diyalektiğin üç terimli kesin biçiminde olmasa bile) ussal biçimde betimlenebilecek öğeler olduğu da kesindir. Köken açısından ele alındığında Sokrates-Eflatun kaynaklı bir düşüncedir diyalektik; ussal söylemin gelişip yayıldığı yolu gösterir. Tarihin rastlansallığı üstüne ne söylenebilirse söylensin, tarihin (daha başka şeylerle birlikte) yalnızca düşünmek ve eylemekle sınırlı kalmayıp, geleceğe yönelik olarak da düşünüp tasarılarda bulunan bireylerle de ilgilenmesi gerektiğini kimse yadsıyamaz; bireylerin deneyimlerinin bu özelliği de tarihin atkı ve çözgüsünde kendini bir ölçüde göstermek zorundadır.

[60] Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, cilt 1, 2, (Londra, 1962), cilt 2, s. 269

[61] Bilimsel yöntem sözkonusu olduğunda Marx'ın akıl hocası Galileo'dan çok Francis Bacon'dı. Bilimin yerine getirmesi gereken işlev, Marx'ın yapay bir dizi doğru ölçütü sayacağı şeyi gerçekleştirmektense, insanların alınyazısını iyiye götürmektir.

Tarihsel-toplumsal süreçler kendi doğaları gereği devingendirler; zaman içinde ortaya çıkan denge durumları sergilerler. Sözgelimi, ticaret çevrimi kuramı böyle bir devinimin ekonomik alandaki örneğini oluşturur; bu kuram Marx'ın ekonomik süreçlerin diyalektik doğasına ilişkin anlayışına çok şey borçludur. Dahası, tarihsel gelişim çizgisel değildir, ilerleme ve gerileme evreleri sergiler gibidir. Toplumu oluşturan insanlar arasındaki çatışma öğesinden izini sürebiliriz bunun. Hegel bu karşıtlığı Efendi-Köle bağıntısı ile özetleyip ülküleştirmişti; bu anlayışın iziniyse Darwin'in yaşamda kalma mücadelesi anlayışı ve en güçlünün yaşamda kalması öğretisinde bulabiliriz. Marx insanın gereksinimlerini (ki bunları ekonomik terimlerle, yani düşman bir dünyada yaşamda kalmak için verdiğimiz mücadele terimleriyle yorumlamıştı) tüm eylemlerimiz kadar bu eylemlerimizi doğrulamak amacıyla ürettiğimiz ussallaştırmaların ardında da yatan devindirici güç olduğunu düşünmekteydi. Tarihi ussal temelde açıklayabiliyorsak da, tarih usa değil, gereksinimlere dayanır, işte Marx'ın düşüncesi bu noktada da Hegel'in düşüncesinden, bir kez daha, ayrılır: "Gereksinim –Marx'ın sözcüklerini benimsersek 'gerekliliğin kılgısal anlatımı'– insanları bilince kavuşturur, sınıf bilincine, devrime ulaştırır".[62]

Dolayısıyla, zamanın, Marx'ın düşüncesine toplumsal değişimin diyalektiği yoluyla girdiğini söyleyebiliriz. Marx'ın zamanı ele alışında eksik gelen şey, hem Koyré'nin hem de Kojève'nin Hegel'in zamanı ele alışında bulduklarını ileri sürdükleri öznel öğedir; başka deyişle, insanın tasarılarının tarihsel süreci etkileyebilmesidir. Ne var ki, bu öğenin, en azından ilk yazılarında, eksik olduğu söylenemez Marx'ta. Öte yandan, Marx'ın düşüncesindeki Ütopyacı öğeyi de hesaba katmak gerekir: İnsan insanlık-dışı güçlerin lütfuna kalmış değildir, tasarılarda bulunmakla, kendi doğal ve toplumsal ortamını bir ölçüde denetleyebilir. Felsefeye yüklediği kılgısal işlev uyarınca, Marx felsefesinin, geçmişteki gibi, belirli bir çilekeşlik biçiminin ya da bir toplumsal düzenin övülmesine yaramaktan çıkıp, toplumsal değişimi sağlayacak araçlardan biri olduğunu ileri sürer. Marx'ın sözlerini ödünç alırsak: "Şimdiye kadar tüm felsefeciler dünyayı farklı farklı *yorumladılar*: Aslolan dünyayı değiştirmektir".

Demek ki Marx zamanın kökeni açısından, başka kategoriler sözkonusu olduğundaki gibi, toplumsal bir ürünün, toplumsal değişim sürecinin kendi türevlerinden biri olduğunu kabul etmektedir. Zaman konusu bağlamında ele alırsak, Hegel'den Marx'a doğru gözlemlenen kayma, öznel diyalektik bir zaman anlayışından nesnel diyalektik bir zaman anlayışına doğru kaymaktır. Her iki durumda da, gelecek (nerdeyse peygamberce ele alınmıştır) bugüne egemendir, zaman sürecine bir yön verir. Kendisi de Marksist olan Kojève'nin Hegel'in zaman anlayışını şöyle nitelemiş olması ilginçtir doğrusu: "Öyleyse, Hegel'in düşündüğü Zaman, insanca ya da tarihsel Zaman'dır: Geleceğe yönelik bir Tasarı'yı, *geçmiş*in bilgisine dayanarak oluşturulmuş bir Tasarı'yı *bugün* gerçekleştiren bilinçli ve gönüllü eylemin Zaman'ıdır."[63] Alıntıladığımız bu bö-

[62] *From Hegel to Marx*, s. 39
[63] *Introduction to the Reading of Hegel*, s. 136

lümdeki 'bilinçli' sözcüğü yerine 'toplumsal' sözcüğünü koyarsak, toplumsal zamanın yapısını betimlemeye girişse Marx'ın söylemiş olacağına iyice benzer bir anlatım elde etmiş oluruz.

Çeviren: Alp Tümertekin



Rodçenko, “Ancak Bir Saatle Adam Olunur”, 1923.

Nietzsche ve Zaman Kavramı

D. W. Dauer

1. Giriş

Evet, kökenimi biliyorum!
Alev gibi bastırılmaz
Kendimi tüketir, parıldarım.
Neye dokunsam ışığa döner,
Neyi bıraksam kömüre:
Hiç kuşku yok, alevim ben!

Ja! ich weiss ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamm.
Glühe und verzeh'r ich mich
Licht wird alles, was ich fasse.
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich![1*]

Nietzsche çeşitli kavramların simgesi olarak çok sık kullanır alevi; ne var ki, bu şiirinde, kendini açıkça bu bastırılmaz, söndürülmez ve ne yazık ki, tükenen alevle özdeşler. Bu alev, inanılmaz bir güç ve görkemle yandıktan sonra, Lange-Eichbaum'un[2] aktardığı gibi, baştan aşağı yanıp kavrulmuş bir kratere çevirmişti ruhunu; tıp tarihinde eşi görülmedik bir durumdu bu.

Ne olursa olsun, Dr. Lange-Eichbaum Aralık 1888'e gelinceye dek Nietzsche'nin aklının yerinde olduğuna inandığı için, tıbbi bir teşhise kalkışmadan, en ünlü yapıtı olan *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'e kulak verelim; buna karşılık, Dr. Lan-

[*] Başka biçimde belirtilmedikçe, bu ve bundan sonraki tüm alıntılar, dipnotlarda yer alan Almanca özgün yapıtlardan Dorothea Watanabe Dauer tarafından İngilizceye çevrilmiştir.

[1] Karl Schlechta, ed.: *Friedrich Nietzsche* (München: Carl Hanser Verlag 1966), Vol. II, No. 62, s. 32. Bundan sonra *Nietzsche-Schlecta* olarak anılacak.

[2] W. Lange-Eichbaum: *Nietzsche, Krankheit und Wirkung* (Hamburg: Verlag Anton Lettenbauer 1947), s. 15.

ge-Eichbaum aynı dönemde, yazarın tüm üretkenliğinin üst-insanın doruklarında dolaştığı kanısındaydı. Nietzsche'nin dahice üretken dönemi 1881-1884 yılları arasına denk düşer; bu dönemin doruk noktası ise, *Zerdüşt*'ün büyük bölümünü inanılmaz bir hızla yazdığı 1883-1884 yıllarında yer alır. Nietzsche'nin zaman kavramını çözümlerken *Zerdüşt* üstünde toplayacağım tüm dikkatimi.

Hem yaşamı hem de ölümü açısından trajik bir yazgıya sahipti Nietzsche. Kendini oluşturduğu ilk yıllardaki tinsel öğretmeni Schopenhauer'in etkisinden hiçbir zaman tam olarak kurtulmamıştı. Geçici ustasının *nirvana*'sı doyurucu gelebilir miydi ona? Gelemezdi, çünkü böyle bir şey kendi kendini yadsıma okuluna teslim olmak demekti. Yaşamın böylesi sönüşlerini kabul edemeyecek kadar önem veriyordu istemine; bu nedenle de, yeni bir şey bulması gerekiyordu. "Sonrasız Geridönüş" düşüncesi. 1881 yılında "Zerdüşt" görümüyle birlikte onu, kendi anlatımıyla söylersek, yıldırım çarpmışa çevirmişti.

Schopenhauer özgün Budizm'de *nirvana* tanımı olmadığını, *nirvana*'nın saltık yokoluş kadar olumlu, mutlu gerçeklik anlamı da taşıyabileceğini bilmiyordu. Nietzsche bunu, bir de *nirvana*'dan vazgeçmeye ilişkin *Mahayana* öğretisini bilse, o gösterişli "Sonrasız Geridönüş" ve "Üst-insan" düşüncelerini başka biçimde ele alırdı kuşkusuz.

2. Çeşitli Zaman Kavramları

Nietzsche'nin felsefesini Zaman İncelemesi bağlamında konumlandırmak amacıyla, zamana ilişkin farklı düşünce türlerini kabaca sınıflandırmaya çalışacağım. Zaman düşüncesini iki öbeğe bölen, belki de en göze çarpan ayırım (a) çizgisel ve (b) çevrimsel zaman kavramlarıdır. Zamanı kesintisiz ya da kesintili olarak da ele alabiliriz ama, şimdiki gerçek amacımız bu değil. Zaman bir art arda geliştir ya da en azından bir art arda gelişi kapsar; çizgisel düşünce çerçevesinde, art arda geliş her iki yöne doğru sonsuza dek uzayıp gider. Çevrimsel düşünce çerçevesindeyse, art arda geliş bir yöne doğru genişletildiğinde, belirli bir uzunluğa erişir erişmez, geriye doğru dönüp öteki yönden buluşur söz konusu genişlemeyle.

Çeşitli çizgisel zaman anlayışlarının ilkinde, kalkış noktası başlangıçta (yaradılış) yer alır, ikinci anlayış var noktasına sahiptir (öte-dünya bilimi), üçüncü anlayış ise hem kalkış hem de varış noktasına yer verir.

Kimi zaman anlayışlarına göre, zamanın iki doğrultusu arasında içkin bir fark yoktur, kimi anlayışlara göreyse, iki doğrultu birbirinden özsel anlamda farklıdır. İlki geriye döndürülebilir zaman, ikincisiyse geriye döndürülemez zamandır. Geriye döndürülemeyen zaman geçmişten-geleceğe uzanan doğrultuyu belirler, ama geçmişi de geleceği de belirlemez.Geçmişle geleceğin ayrı ayrı tanımlanmasıyla ancak *şimdi*'ye gönderme yaparak gerçekleştirilebilir. Bir an ise, çizgisel de çevrimsel de olsa, çizginin üstündeki bir noktaya benzetilebilir. *Şimdi* bir andır. Bu anlamda zamanının en küçük kurucu öğesidir. Ne olursa olsun, *şimdi* sabit bir nokta değildir. Bütün geçmiş anlar *şimdi*'ydi, bütün gelecek anlar da *şimdi* olacak. Bu anlamda ele alındığında, *şimdi* zamanın tümünü kucaklar. Bir anlamda herhangi bir zaman parçasından daha uzundur.

3. Zaman ve Sonrasizlik

Sonrasızlık Zaman kavramının karşı-savıdır. Ama, bu karşıtlık, uzam ve zaman bağıntısıyla örneklendiği gibi, temel doğaya ilişkin bir fark anlamına gelmez. Sonrasızlık, deyim yerindeyse, zamanla aynı "kumaş"tan dokunmamıştır, ama gene de zamanın değişen yanı soyutlanmıştır. Sonrasızlık zamanın değişmeyen yanıdır, bu nedenle de, bir anlamda, zaman kesiminin tümünü kapsamak zorundadır.

Sonrasızlık kavramı, zaman kavramına bağlı demek ki. En alt ya da en ilkel sonrasızlık kavramı, tüm zaman düşüncesidir. Zaman kesimini düz bir çizgi ya da bir çember olarak uzamlaştırır, tüm kesimi de tek bir nesne olarak kabul ederiz. Bitimsizlik içinde sonsuzluğu göstermenin en yalın yolu çember olduğu için, çevrimsel zaman bu amaca özellikle uygun düşmektedir. İşte bu ilkel sonrasızlığa uzamlaştırılmış sonrasızlık adını vereceğiz.

Birçok felsefi düşünce dünyada bir tür değişmez temel olduğunu kabul eder. Hiçbir zaman değişmeyen ya da devinmeyen ve hiçbir zaman bölünemeyen Bir düşüncesine ilişkin Parmenides-Zenon geleneği, sonrasızlığın temelini oluşturur. Platon'un İdealar dünyası zaman içinde değil, sonrasızlık içinde varolur. Aziz Augustinus dünyanın zamanla yaratıldığını söylediğinde, dünyayı zamansız sonrasızlık yaratmış olmalı. Nirvana dünyası da, en azından Hinayana okulunda, özünde zamansız bir sonrasızlıktır. Bu kavram türü, zamansız sonrasızlık olarak sınıflandırılabilir.

Heraklitos'un aralıksız değişme düşüncesi, hiçbir sonrasızlık kavramına olanak tanımaz gibiyse de, gerçekte hiç de böyle değil. Değişmelerin gerçekleşme kipi ya da yasası değişemez, bu nedenle de, sonrasız bir öğe olup çıkar. Hegelci diyalektik gelişme yasası ile Bergsoncu hep değişen *élan vital*'inin hep kalıcı bir yana sahip olduğu kesindir. Darwinci doğal seçme yasası, değişmeleri düzenleyip yöneten değişmez bir yasa olarak kabul edilebilir. Bunu, sürecin şeyleştirilmesi olarak düşünebiliriz. Bu tür sonrasızlığa oluşun sonrasızlığı ya da oluştan ayrılıp çıkan varlık diyebiliriz.

Son olarak da, *an* ve *şimdi* kavramlarıyla bağıntılı olarak, *an*ı sonrasızlığın bir tasarımlaması olarak kabul eden bir düşünce okulundan söz edebiliriz. *An* olmadan zaman da varolamaz ama, an zaman olmadığı için geçerli bir düşünce bu. *An* kavramı, dört ayrı yoldan sonrasızlık düşüncesine götürür bizleri. Yollardan biri, her *an*ın makro-evreni yansıtıp kapsadığını kabul etmektir. İkinci yol, geçmiş *şimdi* olduğu, gelecek de *şimdi* olacağı için, devinim içindeki *şimdi*'yi sonrasızlığın tasarımlaması olarak kabul etmektir. Üçüncüsü, *an*ın öznenin yerini aldığını, eylemlere ilişkin kararlar verdiğini kabul etmektir; yaşamın yeridir. Bir de, *an*ı zaman ve zamansız yerin keşişmesi kabul eden düşünce vardır.[3]

4. Öte-Dünya Bilimi

Öte-dünya bilimi zamanın sonuna ilişkin bir kavramdır. Son ise alışılagelddiği üzere son derece önemli herhangi bir tür olayla ilintilenir. Kimi durum-

[3] K. Barth: *Der Römerbrief* (Zürich: Evangelischer Verlag 1947).

larda, öte-dünya bilimi bireyler düzleminde uygulanır (ayrı ayrı bireylere uygulanır); kimi durumlardaysa, topluluk düzleminde uygulanır (tüm dünyaya uygulanır). Göründüğü kadarıyla, öte-dünya bilimi düşüncesinin kökeninde, dünyanın sonunu getirecek, yıkıp geçici bir ateşe inanan Zerdüştiler yatmaktadır. Yahudi-hıristiyan öte-dünya biliminin, Zerdüştiliğin etkisiyle başlamış olduğuna inanılır. Batı dünyası şu ya da bu biçimiyle öte-dünya biliminden bir türlü kurtaramadı kendini. Marksizm için de geçerli bu dediğimiz. Hindistan'da *moksa* ve *nirvana* bireysel öte-dünya bilimine ilişkin durumlardır.

Öte-dünya bilimi, söz konusu olan dinsel inançlara göre birbirinden çok değişik biçimlere bürünebilir. Ama, bütün bunların ortak yanı, öte-dünya biliminin dünya yaşamının sonu olmakla kalmayıp, Zaman'dan Sonrasızlık'a geçiş de olduğudur. Bir sonraki bölümde Hint türü öte-dünya bilimini açıklayacağım.

5. Çevrimsel Zaman ve Bu Zamandan Kaçış

Çevrimsel zaman kavramı, akılda en kolayca canlandırılabilen kuramsal zaman imgesidir; bunun da en azından iki nedeni vardır. Nedenlerden ilki, kılgısal açıdan baktığımızda yaşamda gözlemlenen tüm değişmelerin dönemli olmasıdır. İkincisiyse, çemberin sonlu içinde sonsuzu kavramanın en eski yolu olmasıdır. Zamanın çevrimselliği ile olayların art arda gelişinin çevrimselliğinin iki ayrı şey olduğu doğrudur. Ama, ayırt edilemeyenlerin kimliğini saptamaya yönelik bir tür ilke benimseyip, bu iki kavramı eşdeğer sayabiliriz. Hindistan ile Yunanistan'da çevrimsel zamana ilişkin önemli iki düşünce akımı çıkar karşımıza. Pythagoras, Empedokles, Herakleitos, Platon ve daha başka düşünürler çevrimsel zamana inanmışlardı. Çevrimsel zamana ilişkin Hint düşüncesi, yeniden doğuş düşüncesine (Schopenhauer'in terimleriyle söylersek, ister Yaşama dönüş ister Ruhların göçü olarak yorumlansın)[4] ayrılmazcasına bağlıdır. Bireylerin yeniden doğuşunu yöneten bu temel çevrime ek olarak, bir de Vişnu'nun dönemli yeniden-bedenlenmeleri gibi zamanlar vardır.

Çevrimsel zamana ilişkin Hint anlayışının en önemli özelliği, Hindistan'daki dinlerin, katlanılamayacak kadar acılı olduğunu kabul ettikleri yeniden-doğuş çevriminden kaçış ya da çıkış olanağı da sunmalarıdır. Brahmancılıkta bu çıkış yoluna *moksa* adı verilir; *moksa* bireysel ruh ile dünya ruhunun birliğini anlatır. Budacılıkta çıkış yoluna *nirvana* adı verilir; *nirvana* ise *samsara*'dan dışarı adım atmayı anlatır. Ruhların göçü zinciri *nirvana*'ya, yani sönüşe adım atmakla son bulur. Mezheplere ve öğretmenlere bağlı olarak, katıksız hiçlikten mutluluk dolu cennete varıncaya dek değişik yorumlar getirilir *nirvana*'ya. Özellikle vurgulanması gereken nokta, çevrimsel zamandan kaçışa yerveren öte-dünya bilgisinin bireylere uygulandığıdır, başka deyişle, zamandan sonrasızlığa geçişi ayrı ayrı her birey için öngörmektedir. Schopenhauer Hint düşüncesine *nirvana* dünya[5] düşüncesini ekledi; bizim dilimizde bu, bireylere

[4] A. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena, kleine philosophische Schriften* (Leipzig: R. A. Brockhaus 1877), s. 293.
[5] D.W. Dauer: *Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas* (Berne: H. Lang and Co. 1969). s. 29-31

ilişkin Budacı öte-dünya biliminden kalkarak genelleştirilmiş, eşzamanlı, tüm evreni kapsar bir öte-dünya bilimi olarak kabul edilmelidir.

Nietzsche'nin çevrimsel zaman anlayışı, kendinden önceki Yunanlı ve Hintli düşünürlerden ayrılır; Nietzsche'nin çevrimsel zaman anlayışına göre, aynı durum, her şey tıpatıp aynı durumda geri gelerek, sonsuza dek gerçekleşmeli ya da geri dönmeli. Aynının sonsuz sayıda yinelenişini göğüsleyebilmemizi ister bizden. Ne var ki, bir durumdaki karşılaşmanın yinelenen bir karşılaşma olduğunu görebilmek için, son karşılaşmada bunun aynı karşılaşma olmadığını bildirebilecek farklı bir şey olması gerekir; küçük ama, her şeyin tıpatıp aynı olduğu koşulunu çiğneyen bir fark bu. Yinelenişten söz edildiğinde, aynı durumun geçmişteki olaylarının da anımsanması gerekir. Ama, biri kalkıp ta, bir önceki kez anımsanmış olandan fazla bir olay daha anımsarsa, kişinin zihinsel durumu bir önceki kezle tıpatıp aynı olamaz artık. Başka deyişle, her şey tıpatıp aynıysa, dünyadaki hiçbir anlık da bunun bir yineleme olduğunu fark etmeyecektir. Ancak tek bir zaman çemberine olanak vardır. Yinelenmeden söz edebilen kişi zaman çevrimin dışında olmalıdır. Nietzsche böyle biri mi? Yoksa, Tanrı mı? Hintlilerin çevrimsel zaman anlayışı, aynı olanın kesin biçimde geri-dönüşünü gerektirmediği için, bu mantıksal yanlıştan bağışıktır.

Hintlilerin çevrimsel zaman anlayışıyla Nietzsche'nin anlayışı arasındaki başka bir fark da, Nietzsche'nin anlayışının çevrimsel zamandan bir kaçışa izin vermemesinde yatar. Bu sorunu yazımın son bölümünde daha ayrıntılı ele alıp tartışacağım.

6. Nietzsche'nin Sonrasız Geri Dönüş Düşüncesi

Nietzsche'nin "Sonrasız Geri Dönüş" düşüncesi iki ayrı yaklaşıma göre ele alınabilir: İlki fizik bilimler açısından, ikincisiyse ahlak düşüncesi açısından. Nietzsche'nin *Ölümünden Sonra Yayımlanmış Parçalar* adlı yapıtından bir alıntı yapmakla başlamak isterim:

*Evren, belirli bir miktarda enerji ve belirli sayıda enerji merkezlerinden oluşur biçimde tasarlana*bilirse, *–bütün öteki kavramlar da belirsiz, dolayısıyla* yararsız *olursa- bundan çıkan sonuç, tüm varoluşu süresince evrenin, bu büyük talih oyununda, hesaplanabilir sayıda düzenlenmeye girmek zorunda olduğudur. Sonsuz bir zamanda, şu ya da bu zamanda olanak çerçevesinde kalan her düzenlenmeye ulaşılması gerekir; dahası, sonsuz kez ulaşılması gerekir; her "düzenlenme" ile bunun bir sonraki "yinelenişi" arasında, hâlâ olanak çerçevesinde kalan bütün öteki düzenlenmelere de ulaşılmış olması gerektiği ve bu düzenlenmelerden herbirinin de aynı sıra içinde baştan aşağı tüm bir düzenlenmeler dizisi belirlemesi gerektiğine göre, saltık anlamda özdeş dizilerin çevrimsel bir devinimin de tanıtlanması gerekir: Evren, daha önce kendini sonsuz kez yinelemiş ve bu da oyunu ad infinitum sürdürüp giden çevrimsel bir devinim olarak gösterilir.*[6]

Nietzsche hiçbir gizli noumenon dünyasını kabul etmediği için, fizik dün-

[6] Giorgia Colli and Mazzino Montinari, ed.: *Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889* (Berlin: Walter de Gruvter 1972), bundan sonra *Nietzsche-Montinari* adıyla anılacak, Vol. $VIII_3$, s. 168

yayı bir görünüş değil de biricik gerçek dünya olarak kabul etmişti. Bu nedenle, fizik dünyanın sonrasız geri dönüşünün gerçek ve kaçınılmaz olarak kabul edilmesi gerekir. Nietzsche'nin geri dönüşü, her şeyin her bakımdan kesinlikletıpatıp biçimde geri gelişi olarak kabul ettiğini anımsamak son derece önemlidir.

Bununla birlikte, Nietzsche Sonrasız Geri dönüşün ahlaki yanını da ele alıp, buna önemli bir anlam yükler. *Zerdüşt*'ün II. Bölüm'ündeki "Kurtarma üstüne" başlığında, [Zerdüşt] şöyle der:

Yeryüzündeki şimdi ile geçmiş, –ah! dostlarım, en dayanamadığım şey budur;[7]*...*
Zamanın geriye doğru gitmemesi-onun [istem] öfkesi budur. "Olmuş olan": Budur yuvarlayamadığı taşın adı.[8]

Zamanın geriye döndürülmezliği İstem'i öfkelendirir. Zerdüşt, bir kez, İstem'in "budur kurtaranın ve sevinç getiren[in adı]"[9] olarak duyurmuştu, ama İstem'in kendisinin de daha tutsak olduğunu kabul etmek zorunda kalır[10].

"Böyle idi": Budur istemin dış gıcırtısının ve en çekilmez derdinin adı. Olmuş şeylere karşı güçsüz olan istem, bütün geçmiş şeyleri öfkeyle seyreder... zaman ve zamanın arzusuna boyun eğdirememesi[11]*... Üç şudur, evet, yalnız şu: İstemin zamandan ve zamanın "*böyle idi*"sinden tiksinmesi.*[12]

Nietzsche'nin bir çözüm bulması gerekiyordu, ilk bakışta da bu çözüm bir ussallaştırma gibi gelir. Değiştiremeyeceği için, bunu istediğini ileri sürer, bu çözüm de tezgâhın bir sonraki ayağına hazırlık olur.

Her "böyle idi" kırıntıdır, bilmecedir, korkunç rastlantıdır, –yaratıcı istem ona şöyle deyinceye dek: "Ama böyle istedim ben! –Yaratıcı istem ona şöyle deyinceye dek: "Ama böyle istiyorum ben! Böyle isteyeceğim ben!"[13]

Önemli bir şeyin hazırlanmakta olduğunu sezdirmeye çalışmaz gibidir Nietzsche, ama artık Sonrasız Geri dönüş düşüncesinin başlangıcına iyice yaklaşmıştır. Kullanılan zamanın "böyle istedim ben"den "böyle istiyorum ben"e sonra da "böyle isteyeceğim ben"e doğru değişerek ilerlediğini gördük. Bir sonraki kez aynı durumla karşılaştığında, gene tıpatıp aynısını isteyeceği anlamı taşır bu. Zerdüşt kendisini dinleyenleri, içinde bulunduğu şu tikel anda söylemiyorsa da, Sonrasız Geri dönüş düşüncesinin yaklaşmakta olduğuna hazırlamaktadır.

[7] *Nietzsche-Montinari*, Vol. VI_1, s. 175.
[8] Ibid., s. 176.
[9] Ibid., s. 175.
[10] Idem.
[11] Ibid., s. 175-76
[12] Ibid., s. 176
[13] Ibid., s. 177

"Zerdüşt sözünün burasında birden durdu, en büyük ürküye kapılmış birine benziyordu"[14]

Hazırlık niteliği taşıyan üç başlık sonra, Nietzsche Üçüncü Bölüm'ün "Görüntü ve Bilmece üstüne" adını taşıyan İkinci Başlık'ın Sonrasız Geri dönüş düşüncesini tanıtır:

"Şu geçide bak, cüce!" diye sürdürdüm konuşmamı, "iki yüzü var. Burda iki yol birleşir: Kimse bu yolların sonuna dek varamamıştır daha. –Şu geriye doğru uzanan yol: Sonrasızlığa dek sürer. Şu ileriye doğru uzanan yolsa, –başka bir sonrasızlıktır.– Birbirine karşıttır bunlar, bu yollar; birbirini başlarıyla iterler; – ve burda, bu geçitte birleşirler. Bu geçitin adı, üstünde yazılıdır: "An".

Ama kişi bunları izlese, –durmadan, daha, daha izlese, sanır mısın ki, cüce, bu yollar birbirine sonrasızca karşıttırlar." – "Düz olan her şey yalan söyler" diye mırıldandı cüce, küçümseyerek, "Her gerçek eğridir; zaman bile değirmidir." –"Ey ağırlığın ruhu!" dedim öfkeyle, "o kadar hafifseme bunu! Yoksa seni oturduğun yerde bırakırım ha, topal; seni yukarlara *ben taşıdım!"*[15]

Zerdüşt cücede bedenlenmiş ağırlığın ruhuna çıkışıyorsa da, cücenin "zaman bile değirmidir" sözünü benimser. Böylece, fizik kuramına başvurmaksızın çevrimsel zaman anlayışını getirir.

Bu arada, Nietzshe'nin zamanın geri döndürülmezliği konusunda son derece kesin bir tutuma sahip olduğunu belirtmek de ilginçtir: "... yönelişin (ileriye ya da geriye doğru) mantıksal açıdan birbirinden farklı olmadığını kabul edersem, yılanın kafasını tuttuğumda, kuyruğunu tuttuğumu düşünebilirim: Bu zevki size bağışlıyorum, sevgili Bay Dühring."[16]

7. Amor Fati, İstem, Üst-insan

Nietzsche'nin çevrimsel zamana verdiği ahlaki anlam, tüm felsefenin özünü oluşturur. Kişi sonrasız geri dönüşü göğüsleyebilecek, zevkini çıkartacak, hatta isteyebilecek kadar güçlü olabilir. Kısacası: "Neysen o ol"[17]. Bu deyişi daha kesinleştirmek için, cümleyi yeniden kurmamı hoşgörün: Nasıl olmak istiyorsan öyle ol. Ne var ki, Nietzsche'nin "özgün" gibi gelen bu düşüncesi daha önce geçici "öğretmeni" Schopenhauer tarafından dile getirilmişti zaten. Gerçekten de, *Düşünce ve İstem Olarak Dünya* adlı yapıtında Schopenhauer şunları yazar:

Yaşamda... doyuma ulaşan.. ve o zamana dek bildiği biçimiyle yaşamının hep sürüp getmesini ya da yeni baştan kendini yinelemesini sakin ve bile bile isteyen ve sunduğu zevklerin hatırına katlanmak zorunda kaldığı tüm güçlükleri ve yoksullukla-

[14] Idem.
[15] Ibid., s. 196
[16] *Nietzsche-Schlechta*, vol. III, s. 703.
[17] *Nietzsche-Montinari*, VI1, s. 293

rı istekle ve sevinçle kabul edecek kadar yaşamı seven... kişi- işte bu kişi "sürüp giden, yusyuvarlak dünyada doğru kaynamış sağlam kemikleri üstüne" güvenle basar ve hiçbir şeyden de korkmaz.[18]

İşte, değerlerin bu tersine çevrilmesiyle, keyfi ve rastlantısal gibi gelen yazgı sonuçları şimdi artık istemin istediği şeyler olup çıkar. Güçsüz birinin kendi kendinden düşkırıklığına kapılması gibi görülebilecek olan *Amor fati*, yazgı aşkı, Nietzsche'nin düşlerinde yürekli birinin erdemine dönüşür.

Özgür bir yaratıcıdır bu İstem, doğası gereği de, geleceğe yöneliktir. Sonrasız Geri dönüşü geçmişi geleceğe dönüştürür, böylece geçmişi İstem'in elinin uzanabileceği kadar yakına getirir. Aynı şekilde, yazgıcılık da özgürlüğe, rastlantı amaca, hiççilik değerlerin kabul edilmesine, yaşamın yadsınması da yaşamın olumlanmasına dönüşür. Nietzsche Sonrasız Geridönüş'ün birbirine karşı bu iki yanının farkında değildi. Ne var ki, bu dönüşüm geriye doğru da gerçekleşir; gelecek geçmişe, özgürlük yazgıcılığa, vb. dönüşür. Geridönüş değer ve amaç yokluğu olarak yorumlanırsa, geridönüş kuramı da Nietzsche'nin "hiççiliğin en uç biçimi... Budacılığın Avrupalı biçimi (Europäischer Buddhismus)"[19] dediğine benzeyip çıkar. Ne var ki, Nietzsche hiççiliğin uçurumunda sonsuza dek kalmak istememişti. Hiççiliği mantıksal açıdan en uç noktasına kadar götürüp hiççiliğin fatihi oldu. Bu başarıysa Erk İstemi düşüncesi, geleceği yaratma istemi, sonrasız geridönüş istemi düşüncesi sayesinde gerçekleşebilmişti. Alaycı biri buna düşkırıklığı diyebilir, yandaş biriyse gözüpekçe bir davranış sayabilir bunu.

Nietzsche olmaya değil oluşa inandı yalnızca. Richard Wagner'den öğrenip hayranlıkla bağlı olduğu Diyonisosçu ve Apolloncu terimleriyle söylersek[20], Nietzsche Apolloncu'dan çok Diyonisosçu'ydu. Erk İstemi de devindiren-Diyonisoscu güçtü.

Sonrasız Geridönüş'ü ele almanın bir yolu da Erk İstemi'ni Heidegger'e göre "öz", Sonrasız Geridönüşü de "varoluş" olarak kabul etmektir. Nietzsche kendi İstem'inin Schopenhauer'in İstem'inden, *Ding an sich*'ten bambaşka bir şey olduğunu tanıtlamak istediği için, büyük olasılıkla buna karşı çıkardı. Schopenhauer'in İstem'i doymak bilmezdir, dolayısıyla herhangi bir şeyin eksikliğini duyar sonrasızca, Nietzsche'nin İstem'iyse tamamlanmışlıktır. Erk İstemi, *Daha* İstemi'dir. Aynını daha çok kez geridönüşüne sahip olma İstemi'dir. Üst-insan da bu İstem'in kişileşmesidir. Ahlakı da "zorundayım" değil "istiyorum"dur.

8. Nietzsche'nin An Düşüncesi

Nietzsche'nin Sonrasız Geridönüş düşüncesi yaygın bir biçimde bilinse de, *an* kavramını vurguladığı daha az bilinir. Nietzsche *an* düşüncesini *Zerdüşt*'ün

[18] A. Schopenhauer: *The World as Will and Idea*, translated by R. B. Haldane and J. Kemp (London: Trübner and Co. 1883), Vol. I, Fourth Book, s. 365-66

[19] *Nietzsche-Schlechta*, Vol. III, s. 853

[20] C. von Westernhagen: *Wagner* (Zürich/Freiburg i. Br.: Atlantic Verlag AG 1968) s. 373-80.

üç ayrı yerinde üç ayrı anlamda kullanır. Bu kavramlarda Sonrasız Geridönüş kavramı arasında nasıl bir bağıntı bulunduğunu son bölümde ele alacağım. Bu bölümdeyse, üç ayrı *an* kavramını işleyeceğim. *An* kavramının ilk anlamıyla görüldüğü yer 1. Bölüm'ün "Armağan eden erdem üstüne" adlı başlığıdır.

Ve dostlarım olacaksınız bir daha ve bir tek umudun çocukları: O zaman büyük öğleyi sizinle kutlamak için, üçünc übir kez olacağım aranızda. –Şudur büyük öğle: İnsan, hayvanla Üst-insan yolunun ortasındadır ve akşam yolunu en büyük umudu olarak kutlamaktadır: Çünkü bu, yeni bir sabah yoludur. –O zaman kutsar kendini batan kişi, karşıya ve öteye geçen olduğu için; ve bilgisinin güneşi tam tepesinde durur. –"Öldü bütün tanrılar; Üst-insanın yaşamasını istiyoruz artık"*.– O büyük öğlede son arzumuz bu ola!*[21]

Öğlen düşüncesi, ayrı ayrı çağrışımlara yol açan, çok çeşitli anlamlara bürüne bürüne kendini gösteren bir örge. Nietzsche'nin Öğlen sözcüğüne verdiği anlamları özenli biçimde çözümlemek amacıyla, okura Karl Schlecta'nın bu konuda kaleme alınmış en aydınlatıcı yapıt olan *Nietzsches Grosser Mittag* adlı kitabını salık vereceğim. Alıntı yaptığımız bölümde, büyük Öğle'nin karar verme anı, insanın batıp üst-insan'ın doğduğu nokta olduğu düşüncesi egemendir.

An kavramının ortaya çıktığı ikinci yerse, 3. Bölüm'ün "Görüntü ve bilmece üstüne" adını taşıyan başlığıdır. Nietzsche'nin Sonrasız Geridönüş düşüncesini ortaya attığı 6. Kesim'in alıntıladığımız parçasında Geçit'ten geçmişle geleceğin buluşma noktası olarak söz etmektedir; şöyle der: "Bu geçidin adı, üstünde yazılıdır: "An".[22] Bu *an* da sonsuza dek kendini yineleyen *şimdi*dir. Sonra dönüp cüceyi sorgular:

Peki her şey daha önce de var idiyse: Bu ana ne dersin, cüce? Bu geçit dahi, –önceden varolmuş olmalı değil midir?– Ve her şey birbirine öyle bağlı ki, bu an, bütün gelecek şeyleri kendine çekmekte, dolayısıyla, *kendini de çekmekte– öyle değil mi?*[23]

Şimdi zamanın tüm anlarını kapladığı için, *Şimdi*'yi sonrasız kabul etmek alışılageldik bir görüştür. Ne var ki, Nietzsche'de *şimdi*-an, bir anlamda, kendi kendini yinelediği için sonrasızlığın bir özelliği olup çıkmıştır. İlk yıllardaki düşüncesinin tersine, Nietzsche'nin yinelenmelerin gerçek kimliğini ne denli ciddiye aldığını görmek için, *Zerdüşt*'ün 3. Bölüm'ündeki "Sağalan Kişi" adlı başlıkta büyük Öğle ile Üst-insan'ın geridönüşünü açıkladığı parçaya bakmak yeterlidir:

Ben geri gelirim bu güneşle, bu yeryüzüyle, bu kartalla, bu yılanla – yeni bir hayata, ya da daha iyi bir hayata, ya da benzer bir hayata değil: –Ben bütün nesnelerin sonrasızca yeniden gelişini yeniden öğretmek üzere, sonrasızca dönerim bu aynı hayata,

[21] *Nietzsche-Montainari*, Vol. V1, s. 98
[22] Ibid., s. 197
[23] Idem.

en büyüğüyle en küçüğü içre.– yeryüzünün ve insanın en büyük öğlesiyle ilgili öğretiyi yeniden dile getirmek üzere, insana Üst-insan'ı yeniden bildirmek üzre[24]

An kavramı, *Zerdüşt*'ün sonlarına doğru "Öğleyin" adını taşıyan başlıkta üçüncü kez karşımıza çıkar. Zerdüşt gözleri açık, uyuyakalır. Kendi kendine şöyle sorar:

Sus! Sus! Dünya yetkin değil mi şimdi? Bana ne oluyor böyle?[25]
Bana ne oldu böyle: Dinle! Zaman uçup gitmiş olmasın? Düşmüyor muyum ben? Düşmedim mi ben? -dinle!- sonrasızlık kuyusuna?[26]

Uykusunda sürdürdü sözlerini, sonunda şöyle dedi:

"Kalk", dedi Zerdüşt, "seni küçük hırsız, seni miskin! Ne! Yine geriniyor, esniyor, iç çekiyor, derin kuyulara mı düşüyorsun ne?[27]
–ne zaman, ey sonrasızlık pınarı! Ey sevinçli, korkunç, öğle uçurumu! Gönlümü ne zaman içecek, geri çekeceksin kendine?"[28]

Bu zihinsel imge Brahmancılığa, bireysel ruhun, *Atman*'ın Dünya'nın evrensel Ruhu, *Brahman* içine geri çekilmesine son derece benzemektedir.

Bu Öğle vakti Pan'ın dingin öğlenidir. "Gezgin ile Gölgesi"nde şu satırlar çıkar karşımıza:

Öğleyin... gizli bir ormanın içindeki çayırda Yüce Pan uyuyakalmıştı, doğada ne varsa onunla birlikte uyuyakalmıştı, yüzünde bir sonrasızlık havası dolaşıyordu - ... Hiçbir şey istemiyordu, hiçbir şeyden kaygılanmıyordu, yüreği durmuş, tek gözleri capcanlıydı. - gözleri açık bir ölüydü.[29]

Hiç devinmeyen bir an bu. Aynı zamanda da, sonrasızlık. Bir yetkinlik anı bu, eksiksiz bir an. Üst-insan'ın doyuma ulaşmış zamanını önceden görür gibiyim bunda. "Esrik Türkü" adlı başlıkta da aynı düşünce bu kez Öğlen'le değil de Geceyarısı'yla ilintili olarak çıkar karşımıza: "Geceyarısı öğledir de"[30].

Vay başıma gelen! Zaman nereye gitti? Derin kuyulara batmadım mı ben? Dünya uyuyor.-...
- saat yaklaşıyor: Ey insan, ey yüksek insan, kulak ver!
derin geceyarısı ne der?[31]

[24] Ibid., s. 272
[25] Ibid., s. 338
[26] Ibid., s. 340
[27] Idem.
[28] Ibid., s. 341
[29] *Nietzsche-Schlechta*, Vol I, No. 308, s. 996.
[30] *Nietzsche-Montinari*, Vol. VI_1, s. 398
[31] Ibid., s. 394-95.

-geceyarısı ölümündeki o esrik mutluluğun, o şakıyan: Derindir, dünya, daha derin gündüzün düşündüğünden!

Geçti! Geçti! Ey gençlik! Ey öğle! Ey ikindi! Geldi işte akşam ve gece ve geceyarısı, -Ah! Ah! Nasıl iç çekiyor! Nasıl gülüyor, nasıl hırıldayıp soluyor geceyarısı!

Nasıl ayık konuşuyor şimdi bu esrik ozanca! Esrikliğini fazlaca kaçırmış olmasın? Fazla uyanık olmasın? Geviş mi getiriyor ne? - acısını çiğniyor düşünde, o eski, derin geceyarısı, -sevincini çiğniyor daha çok. Çünkü sevinç, acı derin olsa da: Sevinç, yürek ağrısından da derin.[32]

Sonrasız Geridönüş ve Üst-insan düşüncesi çıkar gene ortaya. Üst-insan mutludur, kendisinin yinelenişini istemekte ama mirasçı istememektedir:

Oysa sevinç mirasçı istemez, çocuk istemez, -sevinç kendini ister, sonrasızlık ister, yenidengeliş ister, her şeyi sonrasızca aynı ister[33]*...*

-bir daha gelmeyi bir kez istediğiniz oldu mu; hiç dediniz mi: "Hoşuma gidiyorsun mutluluk! Dur, an!" her şeyin *geri gelmesini istemiş oldunuz öyleyse!*[34]

Dolayısıyla, an - olgun an - kendi sonrasız geridönüşünü istemektedir. İki ayrı *an* kavramı konusunda karışıklık yoksa da, iç içe girdikleri söylenebilir rahatlıkla. Bu iki anlayıştan biri, zamanın durduğu *an*, ötekiyse kendini yinelemek isteyen *an*dır. Lange-Eichbaum'a göre, Nietzsche zamansız *an* düşüncesini –daha önce belirttiğimiz gibi– kendisine "üst-insan" içgörüsünü kazandıran, *Zerdüşt*'ü yazmasına olanak veren ve kendisini ölümsüz kılan hastalığının sonucu olarak elde etmişti. Lange-Eichbaum Nietzsche'nin açıkça şizofreniyi andırır belirtiler sergilediğine de inanmaktaydı. Şizofreninin zamanının durduğu duyumuna yol açtığı artık kesinlikle bilinen bir şey. Nietzsche'nin uyuşturucu kullanımı, bu zamansızlık duygusunu yoğunlaştırmış olabilir, gerçek şu ki, uyuşturucu bağımlısı olması sonunda zaman-duygusunun zayıfladığını kendisi de yazmıştı zaten.[35]

9. Nietzsche'nin Düşüncesi ve Fizikle Sunduğu Koşutluk

Yirmi dört yaşındayken Basel Üniversitesi'nde profesör olmasının üstünden on yıl geçmişti ki, Nietzsche filolojiyle uğraşıp zaman yitirdiği duygusuna kapıldı, artık başka alanlara uzanacaktı. Şöyle yazmıştı: "Müthiş bir susamışlık derin derin yakıp kavuruyor beni: Bundan böyle fizyoloji, tıp ve doğa bilimlerinden başka hiçbir şey yapmayacaktım"[36] "Değer yükü taşımayan" bilimsel araştırma yoluyla gerçeği elde etme isteği kendisini bu alana doğru itmişti. *Joyful Wisdom* adlı yapıtının Dördüncü Kitap'ının bir paragrafı "Yaşasın fizik!" diye başlar:

[32] Ibid., s. 396-97
[33] Ibid., s. 398
[34] Idem.
[35] *Nietzsche-Schlechta*, Vol.III, s. 785
[36] *Nietzsche-Schlechta*, Vol.II, No.3, s. 1120

Bugüne dek tüm değerlendirmeler ve ülküler fizik konusundaki bilgisizliğe *dayandığı ya da fiziğe karşıt düştüğü için, işte bu anlamda yaratıcı olmak amacıyla fizikçi olmalıyız. Öyleyse, üç kez yaşasın çekelim fiziğe; bizleri fiziğe* yönelten *şeye de, dürüstlüğümüze de daha güçlü yaşasın çekelim*[37].

Fizik başta olmak üzere bilime böyle güçlü bir ilgi duyduğu halde, Nietzsche'nin zamanın çevrimselliği ve geridöndürülmezliği sorununu ele aldığı yıllarla hemen hemen aynı sırada yani XIX. yüzyılın sonlarına doğru, kuramsal fizikçiler de özünde aynı zaman sorunuyla, yani fiziksel görüngülerin yinelenişi ile bu görüngülerin geridöndürülmezlikleri sorunuyla boğuşup durmaktaydılar. Kuramsal fiziğin bu alanda en önde gelen ismi de, Nietzsche'yle aynı yıl doğmuş, Avusturyalı bir bilim adamı olan Ludwig Boltzmann'dı* (1844-1906)[38]. Apayrı yaklaşımları benimseyip aynı sorunu göğüslemiş olan, entelektüel dünyanın bu iki devinin birbiriyle yazışıp yazışmadığını ya da görüşüp görüşmediklerini merak ettim. Weimar'da artık Nietzsche'nin tüm belgelerini de barındıran Goethe-und-Schiller Arşivi'nin şimdiki Yöneticisi Profesör Dr. Karl-Heinz Hahn o zamanki bilim adamlarıyla filozoflar arasında bir tür köprü olması gerektiği konusunda benimle aynı görüşü paylaşmaktaydı.

Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanan yazılarında Boscovich ve Robert Mayer adlarının sık sık yer aldığı çok iyi bilinen bir şeydir[39]. Boscovich bir atom fizikçisi, Robert Mayer de enerjinin sakınımı yasasını bulanlardan biridir. Weimer'daki *Schlossbibliothek'*te, Nietzsche'nin 800 kitaptan oluşan kendi kitaplığında bulunan yapıtlar (ya da kitaplığından geri kalan kitaplar) arasında araştırırken, bu kitapların pekçoğunun, fizik başta olmak üzere, doğa bilimleriyle ilgili olduklarını görüp şaşırmıştım. Nietzsche, fizikçi Balfour Stewart'ın 1875 yılında yayımlanmış olan "Conservation of Energy" adlı yapıtını okumuş, bu yapıt üstünde çalışmıştı[40]. Bu kitapta hem enerjinin sakınımı hem de enerjinin dağılması ya da bozulması konuları ele alınıp tartışılmıştı. Enerjinin sakınımı, Termodinamiğin Birinci Yasası adı verilen yasanın içeriğine ilişkindir, ki bu da doğa görüngülerinin kaçınılmazcasına yinelenişine sıkı sıkıya bağlıdır; enerjinin bozulmasıysa, Termodinamiğin İkinci Yasası adı verilen yasanın içeriğine ilişkindir, ki bu da doğa görüngülerinin geridöndürülmezliğini ya da teknik terimlerle söylersek, zaman içinde entropinin artışını dile getirir. Dahası, Max Seiling'in *Mainländer, ein neuer Messias* adlı yapıtı da Nietzsche'nin kitapları arasında yer almaktaydı; enerjinin sakınımı ile enerjinin bozulması konusun-

[37] Ibid., (335), s. 197

[*] Graz, Viyana, Münih ve Leipzig Üniversiteleri'nde profesör.

[38] L. Boltzmann: *Vorlesungen über Gastheorie*, 2 vols. (Leipzig: 1896-98)

[39] *Nietzche-Schlechta*, II, s. 577; III, 1178-79 Boscovich ve Robert Mayer'e gönderme yapar, Mayer yalnızca büyük bir uzman olarak kabul edilmişti, ama Nietzsche Boscovich'e Kopernikus'a yakın bir yere koyar.
Cizvit R.-J.Boscovich bir atom fizikçisi, Robert Mayer de enerjinin sakınımı yasasını bulanlardan biridir, ama Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanan çalışmaları arasında benim konumla ilgili önemli sayılabilecek hiçbir şey yoktu.

[40] Balfour Stewart: *Die Erhaltung der Energie, das Grundgesetz her heutigen Naturlehre gemeinfasslich dargestellt, Internationale Wissenschaftliche Bibliothek*'te İngilizceden çevrilmiştir, (Leipzig: 1875), Vol. 9, 1879

daki birbirine karşıt görüşler açık biçimde tanıtılıyordu bu kitapta[41]. Ne olursa olsun, Nietzsche'nin Termodinamiğin Birinci Yasası ve İkinci Yasası'nı, yani enerjinin sakınımı yasası ile enerjinin bozulması yasasını bildiği açıktır, aynı şekilde, fizik bilimi alanında, zamanın geridöndürülmezliği ve yinelenişi konularında anlaşmazlık olduğunu da bilmekteydi büyük olasılıkla. *Erk İstemi* adlı yapıtında şu cümle çıkar karşımıza. "Enerjinin sakınımı ilkesi, sonrasız yinelenişi gerektirir kaçınılmazcasına"[42]. Fizik bilimi açısından kabaca doğru bir önerme bu; hatta bu önermenin, Nietzsche'nin fizik konusunda sanıldığından çok şey bildiğini bile gösterdiği kabul edilebilir.

Boltzmann'ın en önemli çalışması, H-Theorem (etatheorem) adını verdiği ilkenin matematik açısından tanıtlanmasıydı. Termodinamiğin İkinci Yasası'nı, maddenin atom modelini kullanıp fizik biliminin temel yasalarından türetmeyi amaçlıyordu. Başarılı da oldu bu girişiminde, ama akılyürütmesi iki noktada tartışmaya açıktı; bunlardan ilki, "Wiederkehreinwand" ya da "yinelenmeye karşı çıkış" denilen noktaydı ve ilk olarak Zermelo tarafından ortaya atılmıştı[43]. Bu karşı çıkış, Boltzmann'ın kendine başlangıç olarak aldığı temel yasanın yalnızca yinelenen görüngülere izin verdiğine dikkat çekmekteydi; Boltzmann Termodinamiğin İkinci Yasası'nı türetmeyi başardığını ileri sürseydi, çevrimsel zamandan tek yönlü zaman türetmeye varmış olacaktı, ki bu da söz konusu türetme işleminde mantık açısından kimi boşluklar olduğu anlamına gelecekti. Gerçekten de, Poincaré'nin yinelenme kanıtsavına göre, sınırlı bir enerji miktarıyla, uzamın sınırlı bir alanına kapatılmış bir fizik dizge ilk baştaki özgün durumuna geri döner. Nietzsche'nin daha önce alıntıladığımız sonrasız geridönüş düşüncesinin, fizikteki yinelenme kanıtsavının her açıdan onaylanabilir bir betimlemesi olması son derece önemlidir. Nietzsche'nin fizik alanında kendi çağında olup bitenleri son derece iyi bilmeden bu düşüncesini temellendirmeye çalıştığı akla bile getirilemez.

Boltzmann'ın H-Theoremi'ni türetmesi karşısına çıkarılan ikinci görüşse, "Umkehreinwand" ya da "geridöndürülebilirliğe karşı çıkış" denilen, ilk olarak da Loschmidt tarafından ortaya atılan görüştü[44]. Temel yasaların zamanın her iki yönünde de kusursuz bir bakışım sunduğu belirtildikten sonra, eğer Boltzmann entropinin gelecekte artacağını tanıtladıysa, aynı şekilde, İkinci Yasa'nın savının tersine, entropinin geçmişte şimdikinden çok daha büyük olduğu da tanıtlanabilir. Nietzsche'nin düşüncesine göre, zamanın geridöndürülebilirliğine ilişkin temel bir sav ileri sürülmemiştir, ne var ki, Nietzsche'nin çevrimsel zamanı, zamanın geridöndürülebilirliğini içkin olarak gerektirmektedir, çünkü zaman geridöndürülemez olsaydı, ilk baştaki özgün durumuna da hiçbir zaman geri gelemezdi. N'nin, özellikle de "Görüntü ve Bilmece Üstüne"

41 M. Seiling: *Mainländer, ein neuer Messias* - Eine frohe Botschaft inmitten *der herrschenden Geistesverwirrung* (München: Theodor Ackermann 1888).

42 F. Nietzsche: *The Will to Power*, Çeviren: A.M. Ludovici (New York: Russell & Russell 1964), (1063), s. 427

43 E. Zermelo: "Ueber einen Satz der mechanischen Wärmetheorie" *Wiedermannsche Annalen der Physik und Chemie* içinde, Vol. LVII, 1896.

44 J. Loschmidt: "Ueber das Warmegleichgewicht eines Systems von Körpern mit Rücksicht auf die Schwere", *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften* içinde, Wien, Vol. LXXIII, 1876, s. 139 ve Vol. LXXV, 1877, s. 67.

adındaki başlıkta, zamanın özsel geridöndürülmezliği gözleminde bulunduğunu görmüştük. Zaman içinde geriye gitme düşüncesi, geridöndürülmezlikle ilintili olarak ele alındığında, gerek felsefe gerekse yazın alanındaki tüm geleneksel düşüncelere öylesine yabancı kalır ki, bu düşünceyi herhangi bir fizikçinin yazılarından ödünç almış olabilir pekâlâ. Özetle, geridöndürülmez ama sonsuz zaman düşüncesiyle işe koyulan Nietzsche, sonunda geridöndürülebilirliği içeren çevrimsel zamana varır. Kendi kendisiyle düştüğü temel karşıtlık da işte burda yatmaktadır. Öte yandan, geridöndürülebilir temel fizik yasalarıyla işe başlayan Boltzmann ise, ne yapıp edip geridöndürülmez sonuçlar türetmeyi başarır. Bu karşıtlık da, Loschmidt'in geridöndürülebilirlik karşı çıkışının özüydü zaten. Nietzsche'nin kuramı da, yalnızca ters anlamda aynı karşı çıkışa açık bulunmaktadır.[**]

Daha ilerde gönderme yapmak amacıyla, fizikçilerin Boltzmann'ın karşılaştığı güçlüklerin üstesinden nasıl gelebildiklerini çok kısa biçimde betimlemeye çalışacağım. Zaman geridöndürülebilir ve yinelenebilir, ama evrenin başlangıç durumuna geri dönmesi için gereken zaman öylesine uzundur ki, bu zaman sonsuz uzun olarak kabul edilebilir. Bunun yanında, entropi yeniden azalmaya başlamadan önce, evren her şeyin öleceği maksimum entropi durumuna girecektir. Dolayısıyla, insan deneyimi söz konusu olduğunda, entropi zamanla artacak ve tüm kılgısal amaçlar açısından da zaman geridöndürülmez olmaya sonsuza dek sürüp gidecektir[45***]

Yinelenme kanıtsavıyla ilintili olarak, fizikçiler ergodik kanıtsav denilen başka bir kanıtsav daha getirmişlerdi. Bu kanıtsav, verili bir anda (sonlu) Evren hangi durumda olabilirse olsun, verili bir zaman kesiminde tüm olanaklı durumlardan geçip başlangıçtaki duruma geri dönebileceğini ileri sürer. (Daha kesin biçimde söylemek istersem, nerdeyse ergodik kanıtsava uygun kalarak, başlangıç durumuna çok yakın bir durum diyeceğim buna). Bu kanıtsav yinelenme kanıtsavına yolaçar, ama bu kanıtsavdan çok daha fazla da şeyler söyler. Okur, 6. Kesim'in başlangıcında Nietzsche'nin Sonrasız Geridönüş Düşüncesi'yle ilgili olarak yapılan alıntıyı yeni baştan okursa, Nietzsche'nin de ergodik kanıtsavla aynı tür gerekçelendirmeye başvurduğunu görüp şaşıracaktır.

10. Budacılık ve Nietzsche'nin Düşünceleri

Budacılıkla Schopenhauer felsefesi arasında yakın akrabalık son derece

[**] Tümüyle kavramsal açıdan ele alındığında, tek yönlülük ile çevrimsellik bağdaşmaz değildir. Sözgelimi, bir çember tek bir dönme yönüyle ele alınabilir. Gene de, tek yönlülük dünyanın herhangi bir nitelik ya da niceliğinin tek yönlü değişmesi olarak anlaşılırsa, tek yönlülük ile çevrimsellik bağdaşamaz, çünkü dünya ilk baştaki özgün durumuna geri dönemez artık. Fizikte, entropi zamanla artar ve ilk baştaki özgün düşük değerine geri dönemez. Tarihte, herhangi bir tek yönlü gelişme dünyayı daha "düşük" bir gelişme aşamasına geridöndüremez.

[***] Bu Kesim'de fizikle ilgili olarak betimlediğim teknik konular için Profesör Satosi Watanabe'ye teşekkür ederim.

[45] S. Watanabe: "Time and the Probabilistic View of the World", *The Voices of Time* içinde, ed. J. T. Fraser (New York: G. Braziller 1966) ve "Creative Time", *The Study of Time* içinde, eds. J. T. Fraser, F. C. Haber, G. H. Müller (Heidelberg: J. Springer 1972), s. 159

iyi bilinen bir şeydir[46]. Ne var ki, Budacılıkla Nietzsche'nin felsefesi arasındaki benzerliği dikkatli biçimde ele alıp inceleyenlerin sayısı hiç de kabarık değildir. Ahlak açısından bakarsak, Buda *par excellence* acıma ahlakını savunduğu, Nietzsche de buna karşı çıktığı için, Budacılıkla Nietzsche'nin düşüncelerinin taban tabana karşıt olduğu ortadadır. Dahası, Budacılık'ın ahlaki ülküsü, yeniden doğuşlarda iyi işlerin birikmesi sayesinde yeniden bedenlenme çevriminde kurtulmadır. Nietzsche'deyse, ahlaki ülkü, kişinin işlerinin aynının yinelenmesini isteyecek gibi olmasıdır. Çevrimden kurtuluş yoktur.

Ahlak düzeyindeki bu son derece derin ayrılıklar hesaba katılmadığında, Budacılıkla Nietzsche arasında metafizik açıdan son derece önemli benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerliğin temel nedeninin, her iki felsefedeki zaman anlayışının da Eleacı olmayıp Herakleitoscu olmasında yattığı söylenebilir.

İşte, her iki felsefede de varlığın, olmanın yadsınıp oluştan yana yer alınmasının temelinde bu ortak kaynak yatmaktadır. Budacılık en kutsal temel varlığı, yani Brahman ya da Dünya Ruhu'nu ve bireyselleşmesini, *Atman*'ı ya da Bireysel Ruh'u yadsımıştı. Nietzsche ise kendinde şey (das Ding an sich), töz, tin, evrensel, vb. gibi kalıcı ve aşkın olduğu varsayılan her şeyi yadsımıştı. Gerek ilk durumundaki Budacılık gerekse Nietzsche, Tanrı'nın varolduğunu yadsır. Dolayısıyla, bilgibilimsel düzlemde de, gerek Budacılık gerekse Nietzsche'nin düşünceleriyle modern bilimler ve görüngübilimci felsefelerin benimsediği positivist tutum arasında hiç beklenmedik akrabalık ilişkileri bulunmaktadır.Varoluşsal düzeydeyse, Nietzsche kadar Budacılık da kararsızlığı ve acı çekmeyi vurgular.

Ne var ki, Budacılıkla Nietzsche arasındaki büyük olasılıkla en önemli benzerlik, *an* anlayışında yatmaktadır sanki. İlk belgelerinde Budacılık monada bir dünya görüşünden yana gibiydi. Ne bir dünya ruhu, ne de tek ve biricik dünya tözü vardı. Her kişi bütün öteki kişileri yansıtırdı, her an da aynı zamanda sonrasızlıktı. Bu tür düşünce daha sonraları, geç dönem Budacılık'ın *Mahayana* Okulları'nda geliştirilmişti. Bu okulların düşüncesine göre, her kişi Buda usunun tohumunu barındırırdı kendinde; *samsara* da herhangi örtük bir biçimde *nirvana*'yı barındırırdı kendinde. Japonca'da *Hokekyo* (Saddharma-Pundarika Sutra, İ. S. I. yüzyıl) denilen *Mahayana Sutra* mikro evrenle makro evrenin içine aynı birleştirici gerçeğin dolmuş olduğunu ve bunların tek ve biricik varoluş oluşturdukları anlamına gelen *Ichinen-Sanzen* düşüncesi üstünde dururdu. Japonca'da *Kegon-kyo* (*Avatamsaka-Sutra*, İ. S. 2. - 3. yüzyıllar) denilen başka önemli bir *Mahayana Sutra*'nın ana inancı şu özlü sözle dile getirilebilir: Bir Tüm'dür, Tüm Bir'dir. Bu yalnızca uzamsal değil zamansal açıdan da geçerlidir. Zamansal "bir" ise *an*dır.

Budacılık konusunda bir Japon tarafından kaleme alınmış en önemli felsefe yapıtı Dogen'in (İ. S. 1200-1253) yazdığı *Shobo-genzo* adlı kitaptır. Bu yapıtın içindeki başlıklardan biri Varlık-Zaman olarak çevirebileceğimiz "Uji" adını taşır. Bu son derece önemli bölümde şu önerme yer alır: "Varlık Zaman'dır,

[46] D. W. Dauer, 5 numaralı notta anılan çalışma.

Varlıklar tüm Zaman'dırlar"; Heidegger'in ele aldığı ana konulara son derece benzemektedir bu görüş. Daha da ilginç başka bir bölümdeyse şunları okuruz: "Zaman geçmişten geleceğe geçiş yanıyla ele alınırsa, tüm olaylar da Varlık-Zaman'ın *şimdi*si olarak görülecektir. Ama, zaman Geçmiş'ten Gelecek'e geçişten yoksun bırakılırsa, Varlık-Zaman'ın *şimdi*sine de sahip olurum. Varlık-Zaman böyledir işte"[47].

Varlık-Zaman'ın *şimdi*si *an*dır. Dogen burda *an*ın iki ayrı yanını ele alır, bunlardan biri, zamanın akışı içinde devinen bir nokta olarak *an*, ötekiyse her zaman orda olan ve devinmeyen, sonrasız *an*. Varlık işte bu *Şimdi* ile özdeşlenmiştir. Dogen paragrafı rahat bir çeviriyle şöyle aktarabileceğimiz bir cümleyle bitirir: Bu an tüm [geçmiş] olayları yutar ve tüm [gelecek] olayları dışarı atar. Dogen'in Varlık-Zaman kavramı Nietzsche'nin zamansız *an*ına çok yakın düşer.

Bu bölümü sonuca bağlamadan önce, Nietzsche'nin Üst-insan düşüncesiyle *bodhisattva* kavramı arasındaki şaşırtıcı benzerlik ve ayrılıktan da söz etmek isterim. Nietzsche'nin Üst-insan'ı zaman çemberinde aynının sayılamayacak kez geridönüşünü isteyecek kadar güçlüdür. Bir *bodhisattva* ise *nirvana*'ya adım atacak niteliktedir, ama acıma duygusu besler, yeniden bedenlenme çemberinde kalmaya kendi istenci nedeniyle hazırdır. Her ikisi de çevrimsel zamanda defalarca yer almak isteyen insan üstü varlıklardır. Böyle olsa bile, her ikisi de ahlak açısından birbirinden son derece ayrı bir anlam taşımaktadır. Üst-insan dünyada erk ve zevk sahibi olmayı sürdürmek istemekte, *bodhisattva* ise başkalarının sonrasızlık amacına, yani *nirvana*'ya kadar yükselmelerine yardımcı olmaya kendini adamak üzere bu dünyada kalmaktadır.

11. Sonuç

Nietzsche'nin zaman kavramını ele alan bu kısa inceleme yazısını derleyip toparlamak ve bir sonuca ulaşmak amacıyla şunu diyebiliriz: Tıpatıp aynı olanın yinelenmiş geridönüşlerine ilişkin savın mantıksal açıdan kendi kendine ters düştüğüne daha önce dikkat çekmiştik; bilinci yerinde hiçbir varlık, aynı sahneyle bir önceki karşılaşmada da tıpatıp aynı zihinsel durum olduğunda, tıpatıp aynı olanın yinelendiğini kabul etmeye yanaşmayacaktır. Ne var ki, Nietzsche'ye karşı biraz daha yumuşak olup, ya geridönenin tıpatıp aynı olmadığını ya da evrenin aynı duruma geridöndüğünü görüp değerlendirebilecek bir üst-zihnin "evren"in dışında bir yerde bulunduğunu varsayalım. Ne var ki, Nietzsche'nin zaman anlayışında çok daha temel ve çok daha önemli başka bir karşıtlık daha gizlenmiş bulunmaktadır. Daha ilk başından beri Nietzsche, uzlaşmaz iki özelliği zamana yüklemek istemekteydi. Bunlardan biri, yaşamın özünde zamanının bitimsiz çevrimsel yinelenmesidir (çevrimsel zaman). Nietzsche'nin çağdaşı fizikçi Boltzmann da aynı güçlükle boğuşmak zorunda kalmıştı.

[47] Dõgen: *Shõbõ-Genzõ*, Iwanami-Bunko Series No. 1989-1992 (Tokyo: Iwanami-Shoten 1939), Vol.1, Chapter 11, s.159. Yazıda geçen bölümler S. Watanabe tarafından çevrilmiştir.

Nietzsche'nin düşüncesinde Diyonisosçu bir öğe olarak yer alan yaşamın yukarı doğru yönelişi *Zerdüşt*'ün her yerinde apaçık görülmektedir. Bu konuyla ilgili olarak, daha başka pek çok benzer önerme arasından gösterebileceğimiz bir örnek, *Zerdüşt*'ün 2. Bölüm'ündeki "Zehirli örümcekler üstüne" adınıtaşıyan başlıkta yer alır: "Ağmak ister hayat, ağarken alt etmek ister kendini"[48]. Yukarı doğru yönelen bu devinimin doruk noktasıysa, Üst-insan'ın ortaya çıkışıdır. Tüm *Zerdüşt* boyunca, yerçekimi cücesi, yaşamın yukarlara doğru uçuşunu engellemeye çalışır. Üst-insan'ın yükselişinin yaklaştığına ilişkin belirtilerin ortaya çıkışından hemen önce, "Uyanış" adını taşıyan başlıkta, artık son iyice yaklaşmışken, son zaferin çığlıkları gelir kulağımıza: "işte pes etmiş, kaçıyor ağırlığın ruhu, benim baş düşmanım!"[49]

Peki, Nietzsche özünde tek yönlü olan bu süreci çevrimsel zamanla uzlaştırabilir mi ki? Bu konuda üç ayrı yol olduğunu düşünebiliriz. Ne var ki, bu yollardan üçü de Nietzsche'nin felsefesinin temel öncüllerine şu ya da bu biçimde bağlı bulunmaktadır. Bu yollardan biri, Üst-insan'ın ortaya çıkışından önce zamanı tek yönlü çizgisel zaman olarak kabul etmek ve çevrimsel zamanının dışında bırakmaktır. Üst-insan ortaya çıktıktan sonra zaman çevrimsel olabilir, çünkü Üst-insan'ın artık olacağı başka hiçbir şey yoktur ve de artık tıpatıp aynının yinelenmesini istemektedir. Bu çözüm, çevrimsel zaman savının tutarlılık ve evrenselliğini yıkıp yerle bir etmektedir kuşkusuz. Çevrimsel zamana adım atış, daha öteye doğru gelişmeyen mutlu bir son olduğu için, bir tür öte-dünya bilimi olarak nitelenebilir.

İkinci olasılıksa, çevrimsel zaman savını görünürdeki değeriyle kabul etmektir. Bu durumda, yaşam sonsuzcana "en route" olarak kabul edilmeli ve biricik "amacı" da sonsuz çevrimsel devinimin kendisi olup çıkar. Böyle bir şey varsa, Üst-insan da bir süre sonra çürüyüp çöker ve ortadan kalkar; dünya da Üst-insan'dan aşağı başka varlıklarla yeni baştan başlamak zorunda kalır. Bu görüşü benimsersek, artık yalnızca yukarı yönelik devinimden söz edemeyiz, yaşamın aşağı yönelik devinim içinde olduğu bütün bir dönemi de hesaba katmamız gerekir. Üst-insan'ın doğuşuna bir de Üst-insan'ın çürüyüp çökme öyküsünü ekleyip tamamlamak gerekir. Nietzsche'nin bu tür şeyleri rahatlıkla kabul edebileceğini sanmam.

Üçüncü olasılıksa zaman çevrimi yerine bir helezon koymaktır, yani çevrimsel bir devinimle birleştirilmiş tek yönlü bir devinim. Buysa, bir çevrim bitiminde benzer bir duruma ama daha "yüksek" bir düzeyde geri gelinmesini istemeyi gerektirecektir. Ne var ki, bu görüş de Nietzsche'nin tıpatıp aynı durumun kendini yineleyeceği yolundaki apaçık önermesine ters düşecektir.

Böylelikle kaçınılmaz biçimde, Nietzsche'nin zaman kavramının kendi içinde çelişkili olduğu ya da en azından kendi yaşam felsefesiyle bağdaşamayacağı sonucuna varmış bulunuyoruz. Bu karşıtlığın, zamanın kesintisiz ya da kesintili, akış ya da art arda geliş olmasıyla, ölçülebilir ya da ölçülebilmenin ötesinde olmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Boltzmann'ın sorununu ele alırsak, bu

[48] *Nietzsche-Montinari*, Vol. VI1, s. 126
[49] I bid., s. 382-83

durumda fizikçi, tek yönlülüğün yalnızca ayrı ayrı ele alınan küçük zaman kesitlerine uygulanabilen kısmi bir gerçek olduğunu varsaymak ya da tüm gelişimin yalnızca tek bir kez gerçekleştiğini varsaymak zorunda kalmıştı. Nietzsche'nin akıl hastalığı daha sonraları başgösterseydi, kendi kendisiyle ters düştüğünü görüp, kendini kucağına attığı o rahatlıktan bir çıkış yolu bulmak için uğraşıp çarpışacağından hiç kuşkum yok. Nasıl bir çözüm bulacağı sorusuna gelince, kimse yanıtlayamaz ki bunu! Gene de, getireceği çözümün genel doğrultusunun ne olabileceğini kestirmeye çabalayan biri çıkabilir belki de.

Nietzsche varlığı yadsımak ve yalnızca oluşa inanmakla başladı işe. Ne var ki, anlık dünyasında yaptığı gezinti sonunda varlığa benzer bir şey ortaya getirmiş olması da ayrıca işin cilveli yanı. Gerçekten de, çevrim gerekirci biçimde bir kez belirlendikten sonra, çevrim sabitleştirilmiş, değişmez, bölünmez bir nesne olup çıkar. Oluş değildir artık, varlıktır. Bir'dir.

Sürecin kaçınılmazcasına bir şeyleşme olup çıkacağını bir ölçüde Nietzsche'nin kendisinin de kabul etmesi son derece ilgi çekicidir. Şöyle yazmıştı: "Her şeyin yinelenmesi bir oluş dünyasının bir varlık dünyasına olabildiğince yakınlaşması budur işte! – Seyretmenin doruğu... Oluşa varlık kimliğini *basmak – en yüce Erk İstemi* budur işte".[50] Oluştan varlığa geçiş değişen zamandan değişmeyen sonrasızlığa geçiştir, Diyonisosçu olandan Apolloncu olana geçiştir. Yahudi-Hıristiyan öte-dünya biliminden kaçıp kurtulmak isteyen kişi, eninde sonunda, orda sonrasızca bir şey olduğu için, bir tür öte-dünya bilimi getirmek zorunda kalacaktır. Daha önce belirttiğim gibi, Nietzsche'nin "zamanı"nın, çizgisel bir zamanın peşinden ortaya çıkan çevrimsel bir zaman olduğunu kabul edersek, çevrimsel zamana adım atış bir öte-dünya bilimi olarak kabul edilebilir. Bu görüntü doğru olsa da olmasa da, Üst-insan'ın zamanının, Üst-insan yetkin olduğu için, zamansız bir kimliğe sahip olduğu açıkça görülmektedir. Söz konusu zamansız kimlik, her şeyin durduğu Öğlen düşüncesinde açıkça ortadadır. Yetkindir her şey, Üst-insan da aynı olanın yinelenmesini istemektedir. bu aşamaya geldiğimizde, zamanın değişme gereksinimi ortadan kalkar; zaman durur, an da sonrasızlık olup çıkar. Böylece, Nietzsche Zaman'ın dışında Sonrasızlığı yaratmış oldu. Buna Öte-dünya biliminden başka ne ad verebiliriz ki? İşte, bu tikel öte-dünya bilimi sonrasızlığı çevrimin kendisinde bulur. *Mahayana*'daki özlü deyişlerden birinin olası yorumlarından biri de budur belki: *Samsara, nirvana*'dır, *nirvana samsara*'dır, yani Nietzsche'nin şiir yüklü diliyle söylersek, Diyonisoscu Apolloncu olup çıkar.

Çeviren: Alp Tümertekin

[50] *Nietzsche-Schlechta*, Vol. III, s. 895

Amerika Yerlilerinin Bir Evren Modeli*

Benjamin Lee Whorf

Bir tek Hopi dilini ve kendi ortamının kültürel düşüncelerini bilen bir Hopi'nin, bizimle aynı zaman ve uzam kavramlarına sahip bulunduğunu doğal saymanın yanlış olacağı sonucuna vardım; çoklukla sezgiden kaynaklandığı sanılan zaman ve uzam kavramlarının genelde evrensel olduğu kabul edilir. İşte, Hopi dili zamanın düzenli biçimde akıp giden bir süreklilik, evrendeki her şeyin de bir geçmişin dışında, bir şimdi boyunca, bir geçmiş içinde hep aynı tarzda devindiği bir süreklilik olarak göründüğü genel bir zaman sezgisi ya da kavramından yoksundur; ya da, görüntüyü tam tersine çevirip şöyle de diyebiliriz: Gözlemcinin süre boyunca kesintisiz biçimde bir geçmişten bir geleceğe doğru taşındığını kabul eden genel bir zaman sezgisi ya da kavramından yoksundur.

Uzun süren bir inceleme ve özenli bir çözümleme sonunda, Hopi dilinin bizim "zaman" dediğimiz şeyle doğrudan doğruya ilgili sözcüklere, dilbilgisi biçimleri, kuruluş ya da deyimlere yer vermediği saptanmıştı. Geçmişe, şimdiye ve geleceğe ya da süre ya da kalıcılık kavramına ya da dinamik (yani, be-

* Kaynak: "*Un modèle amérindien de l'univers*", Linguistique et anthropologie, Ed. Denoël, 1969.
Yazının özgün adı: "*An American Indian Model of the Universe*", *Language, Thought and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, 1956.

lirli bir sürece boyun eğen dinamik bir çabanın kendini göstermesinden çok, zaman ve uzam içinde kesintisiz ötelenme olarak) düzlemden çok kinematik düzlemde ele alınan devinim kavramına ilişkin hiçbir sözcük, dilbilgisi biçimi, kuruluş ve deyime de yer vermiyordu. Son olarak dikkat çekilen bir nokta da, Hopi dilinin bizim zaman dediğimiz şu varoluş ya da yayılım öğesini dıştalar ve "zaman" adıyla belirtilebilecek örtük bir çökelti bırakır biçimde uzamla ilgili hiçbir dilsel veriye sahip olmadığıdır. Dolayısıyla, Hopi dili ne örtük ne de açık hiçbir gönderme yapmaz "zaman"a.

Öte yandan, Hopi dili evrendeki tüm görüngüleri, pragmatik ya da işlemsel olarak, düzgün biçimde ele alıp betimleyebilmektedir. Bundan çıkardığım sonuç da, Hopi düşüncesinin –sezgisel yoldan elde edildiği sanılan– geçen "zaman" kavramına, ne derecede olursa olsun, yer vermediğine inanmanın yanlış olduğudur. Uzamsal biçimlenmeleri aynı kusursuzlukla betimleyebilen sonsuz sayıda Euklidesci–olmayan geometri tasarlamak nasıl olanaklıysa, alışageldiğimiz zaman ve uzam karşıtlıklarına yer vermeyen ama aynı değere sahip evren betimlemeleri de varolabilir. Modern fizikteki görecelik kuramı da, matematik terimlerle tasarlanmış aynı türden bir betimlemedir.

Hopi dili ve kültürü de, tıpkı bizim sözde safdil zaman ve uzam anlayışımız ya da görecelik kuramı gibi bir metafizik içeriyor demek ki; ama bu ötekilerden apayrı bir metafizik. Hopi'lerde evrenin yapısını betimlemeden önce, kendi dilimizde oluşturacağımız yaklaşık bir anlatım yoluyla, işte bu metafiziği (Hopi dili de, bu metafiziği dile getirmenin en upuygun aracıdır) –elden geldiğince– ortaya koymayı denemeliyiz. Doğrusu, bu pek uygun bir biçim değil, ama Hopi'lerin evren anlayışlarının temelinde yatan dizgeye şu ya da bu oranda ulaşmamıza olanak veren kavramları kullanmamız açısından yararlı.

Hopi'ye göre, zaman ortadan kalkar, uzam da değişikliğe uğrar, öyle ki bizim sözde sezgimizin ya da klasik Newtoncu dinamiğin zamansız, türdeş ve dolaysız uzamı yok olur artık. Öte yandan, Hopi'nin tasarımlama dizgesinde, bizim tasarladığımız biçimiyle evreni zaman ve uzamdan bağımsız olarak betimlemek amacıyla, yeni kavram ve soyutlamalar (dilimiz bu kavram ve soyutlamalara upuygun düşecek terimlerden yoksundur) yer alır. Hopi'lerin metafiziğini kendimiz için yeniden kurmayı denemek amacıyla, yaklaşık değerler yoluyla vermeye çalışacağımız bu soyutlamalar psikolojik ya da mistik bile gelebilir bize. Bütün bunlar ya canalıcı ya da dirimci inanışların ya da mistik bilinç tarafından algılanmış, gözle görünmez şeylere ilişkin sezgi ve deneyimin aşkın bireşimlerinin ya da mistik ve (ya da) gizlibilgisel denilen düşünce dizgelerinin ayrılmaz parçası olduğunu kabul etmeye alıştığımız tasarımlamalardır. Bu tasarımlamalar Hopi dilinde, kimi kez apaçık sözcüklerle –psikolojik ve metafizik terimlerle– kesin biçimde dile getirilseler de, daha çok dilin yapısında ve dilbilgisinde örtük biçimde yer alır, kültür ve davranışlarda algılanabilirler. Hopi dili ve kültürüne başka dizgeleri yansıtmamaya elimden geldiğince çaba gösterip nesnel bir çözümleme yapmaya çalıştım. Kullandığım "mistik" terimi Batılı modern bir bilim adamının gözünde belki de biraz fazla kaçtıysa, Hopi metafiziğinin altında yatan bu soyutlama ve varsayımların

pragmatik ve ampirik düzlemlerde, nesnel açıdan bakıldığında, *au fond*[1] kendi metafiziğimizin aynı derecede mistik nitelikli, devingen zaman ve durağan uzamı kadar (Hopi için daha büyük ölçüde) doğrulanabilir olduğunu vurgulamak gerekir. Hopi'lerin varsayımları, tüm görüngüler kadar, bu görüngülerin tüm bağlılaşımlarını da kucaklayabilmekte, hatta Hopi kültürünün, tüm evrelerinde, bütünleşik bir kimlik sunmasına bizim varsayımlarımızdan çok daha yatkın olmaktadır.

Modern kültür ve düşüncenin, kendi dilimizin altında yatan metafizik (modern bilimin, çok yakınlarda ortaya çıkan ve baştan aşağı farklı göreceği metafiziğinden söz etmiyorum) iki büyük *kozmik ilke*, yani uzam ve zaman uyarınca düzenlenmiş bir evreni varsayar zorunlu olarak; üç boyutlu, sonsuz ve durağan bir uzam ve tekboyutlu, tekbiçimli ve sonrasızca devingen zaman – gerçekliğin apayrı ve (alışılageldik düşünme biçimimiz uyarınca) birbirleriyle hiçbir ilgisi olmayan iki yanı. Üstelik, zamanın devingen alanını, geçmiş, şimdi, gelecek olarak üç parçaya da bölmüş bulunmaktayız.

Hopi metafiziğinin de, gerek boyutları gerekse yayılımı açısından bizimkilerle karşılaştırılabilir kozmik biçimleri vardır. Nedir bu kozmik biçimler? İki büyük kozmik ilkeyi kapsayan bir evren söz konusudur; yaklaşık terimler kullanıp bunlara *belirtilmiş* ve *belirten* (ya da *belirtilmemiş*) ya da *nesnel* ve *öznel* diyebiliriz. Nesnel ya da belirtilmiş olan, şimdiyle geçmiş ayrımı yapılmadan, gelecek dediğimiz her şeyi dıştalayarak, duyuların ulaşabileceği ya da ulaştığı her şeyi –gerçekte, tarihsel dediğim şeyle- dile getirebilir. İşte, öznelin bu yakın sınırı şimdimizin bir bölümünü kesip ayırır ve kucaklar, başlangıç anıdır bu, ama Hopi şemasında şimdimizin en büyük bölümü nesnel alanın malıdır, bu nedenle de geçmişimizden ayrılmaz. Başlangıç aşamasındaki belirtilmenin bu *sınırı*na ilişkin *başlangıçsal* denilen bir fiil biçimi de vardır, ama ters yönde geçerlidir bu, yani nesnele ilişkin olduğu ölçüde, nesnelliğin başladığı anı oluşturduğu ölçüde geçerlidir. Bu fiil biçimi, başlangıcı ya da devinime geçmeyi belirtmek için kullanılır, birçok durumda da, benzer bir kullanım gösteren, "beklenti" kipi gibi çevrilir. Ne var ki, önemli birkaç noktada, son derece temel ve anlamlı ayrılıklar da gözlemlenir. Beklentisel gibi öznel ve nedensel olana değil de, sonuç ve nesnel olana gönderme yapan, başlangıçsal kip, belirtilmenin başladığını bildirmek yanında nedenleme sürecinin tamamlanmasını da kapsar. Fiilin, aşağı yukarı bizim edilgen biçimimize denk düşen, ama nedenleme sürecinin belirli bir sonuç yaratmak üzere özneyi etkilediği anlamı taşıyan (örneğin, "besin yenip yutuldu") bir son eki varsa, –temel eyleme gönderme yapan– *başlangıçsal* son ekin getirilmesi, nedensel kesinti kavramının ortaya gelmesine yol açar. Eylem ilk evresindedir. Dolayısıyla, bunun ardında yer alan nedenleme de, ne olursa olsun, kesintiye uğrar. Neden belirten son ek tarafından biçimsel olarak bildirilen bu nedenleme, *bizlerin* geçmiş zaman diyebileceğimiz şeydir; fiilse, tek başına, hem son aşamasına ulaşmış eylemin başlangıcını hem de bu eylemin tamamlanmasını

[1] *au fond*-fr. temelde; özgün metinde Fransızca kullanılmıştır. ç..

(seçtiğimiz örnekte, besinin bir bölümünün ya da tümünün yenip yutulması) dile getirir. Bunun çevirisi "yemeyi kesmek"tir. Altta yatan Hopi metafiziği bilinmeksizin, aynı son ekin nasıl olup da bir eylemin hem başlangıcını hem de tamamlanmasını gösterdiğini anlamaya olanak yoktur. Kendi metafiziğimizin terimleriyle Hopi terimlerini daha kesin biçimde eşlemek isteseydik, öznel alandan büyük olasılıkla *umut* ya da *beklenti* alanı olarak söz etmemiz gerekirdi. Her dil, gönderme yapılan kozmik bir alanı açığa vurmayı amaçlayan ve dile getirilmemiş bir felsefenin temel varsayımlarını billurlaştıran terimler içerir, bir halkın, bir kültürün, bir uygarlığın, hatta tüm bir çağın düşüncesi işte bu terimlerin kapsamında yatar. Bizim "gerçeklik, töz, madde, neden" sözcüklerimiz de, az önce gördüğümüz gibi , "uzam, zaman, geçmiş, şimdi, gelecek" sözcükleri de buna örnektir. Hopi dilinden çoğu kez "umut" sözcüğüyle çevrilen *tunátya* da buna örnektir; *tunátya* sözcük olarak, "umut edilmekte, umut edilir, olması beklenir, umutla düşünüyoruz ki", vb. anlamlarına gelir. Hopi dilindeki metafizik terimlerin pekçoğu, Avrupa dillerinde olduğunun tersine, isim değil fiildir. *Tunátya* fiilinin umut düşüncesinde bizim "düşünce", "istek" ve "neden" sözcüklerimizi andıran bir şeyler yatar; bu fiili çevirmek istediğimizde, kimi zaman bu terimleri kullanmak gerekiyor zaten. Hopi'ye özgü felsefi evren anlayışını da (öznel ve nesnel olana dayalı temel ikicilikle nitelenir bu anlayış), işte bu terim billurlaştırmaktadır. *Öznel* olanı anlatmak için kullanılan Hopi terimidir bu. Evren'in belirtilmemiş, öznel, dirimsel ve nedensel yanıyla olduğu kadar, şimdilik tomurcuk durumunda olsa bile, altta yatan gerçekleşme ve belirtilmelere ulaşacak etkinlikle ilgilidir. Umut düşüncesini dile getirir. Başka deyişle, durmaksızın belirtilen alanına açılan zihinsel-nedensel bir etkinliktir bu. Hopi toplumunu incelemiş olan herkes, bitkilerin büyümesinde, bulutların oluşumunda, bunların yağmur bulutu olarak yoğunlaşmalarında, topluluğun tarımsal ve mimari işlerinin topluca örgütlenmesinde de, insanların tüm uğraşlarında, tüm umut ve isteklerinde de bu etkin tomurcuklanmayı gördüğünü bilir Hopi'nin. Bu görüngü, Hopi topluluğuna özgü değişmez, umut verici tapınmasında yani, herkese açık toplu törenlerde ve gizli, herkesin kabul edilmediği, yalnızca mahremlere açık törenler olan *kivas*'larda (topluluk olarak Hopi düşünce ve istencinin baskısını, öznel olanın nesnel olana yönelten tapınma) ortaya çıkar özellikle. *Tunátya*'nın başlangıçsal biçimi olan *tunatyava* "umut etmeye koyulmak" değil de, "gerçekleşmekte olan umut" anlamına gelir. Mantıksal açıdan neden bu anlama sahip olması gerektiği daha önce söylediklerimiz hesaba katıldığında açıkça görülmektedir. Başlangıç kipi, nesnelin ilk kendini gösterişini dile getirir. *Tunátya*'nın ilk anlamı öznel etkinlik ya da öznel güç olduğu için, başlangıç kipi bu etkinliğin sonuçlanmasını anlatır. Öyleyse, ("gerçekleşmekte olan" anlamında) *tunátya*'nın, "öznel" olanın karşıtı olarak "nesnel" olanı anlatmak için kullanılan Hopi terimi olduğu söylenebilir; iki kozmik biçimin aynı gerçekliğin iki ayrı görünüşü olması gibi, bu iki terim de aynı fiil kökünün çekimine ilişkin iki ayırtıdır yalnızca.

Uzam kavramına gelince, öznellik alanının zihinsel nitelikli olduğu söy-

lenebilir, nesnel anlamda uzamın karışmadığı bir alandır bu, ama simgesel anlamda düşey boyuta ve kutuplarına, başucu ve ayakucuna olduğu kadar, şeylerin "yüreği"ne de bağlı gibidir; "yürek"se eğretisel anlamda bizim "iç" sözcüğümüze denk düşer. Nesnel dünyanın her noktasına denk düşen, son derece önemli, düşey bir *iç* eksen vardır; buna, geleceğin kaynağı diyebiliriz pekâlâ. Ne var ki, Hopi için zamansal gelecek yoktur. Nesnel alanda karşılaştığımız değişikliklerin etkilediği uzaklıklar ve fizik biçimlenişlerle bağıntılı olarak, öznel alanda doğal dizilere ve kesimlere denk düşen hiçbir şey yoktur. Nesnel alan, şu ya da bu ölçüde düşey ve bir bitkinin ana sapı olarak kabul edilebilen her öznel eksenden kalkarak tüm fizik yönler (bu yönler daha çok yatay düzlemde ve dört ana yönle gösterilmiş olsa da) doğrultusunda yayılır. Nesnel, başlıca kozmik yayılım biçimidir. Varoluşun yalnızca yayılıma ilişkin tüm yanlarını kucaklar; tüm aralıkları ve uzaklıkları, tüm dizilişleri ve tüm sayıları kapsar. Nesnele özgü uzaklık kavramı, daha önce gerçekleşmiş olaylar arasındaki zamansal bağıntı anlamında zaman dediğimiz şeyi de içerir. Hopi, nesnel alandan kaynaklanan zaman ve devinimi salt işlemsel bir anlamda tasarlar –başka deyişle, olayları birbirine bağlayan işlemlerin önem ve karmaşıklığını ilgilendirdikleri ölçüde tasarlar. Öyle ki, zaman öğesi bu işlemlere katılan uzamsal öğelerden ayrı düşmez. Geçmişte yer alan iki olay arasında çok sayıda dönemli fiziksel devinim gerçekleştiğinde (bunlar büyük bir uzaklığa aşamalı biçimde yayılmış olabileceği gibi, farklı biçimde gözlemlenebilen olguların geniş bir alana yayılmasına da yol açmış olabilir), bu iki olay arasında uzun bir "zaman" uzamı (Hopi dilinde bizim "zaman"ımıza kesin biçimde denk düşebilecek sözcük yoktur) olduğu söylenir. Hopi metafiziği, uzak bir köydeki şeylerin şimdiki zamanın aynı anında bulunulan köyde olup olmadığına ilişkin soruyu gündeme getirmez. Bu açıdan son derece pragmatiktir Hopi metafiziği; bu metafizik, gözlemcinin bulunduğu köydeki her olay ile uzak köydeki her "olay" arasındaki biricik olanaklı karşılaştırma teriminin, bu köyleri birbirinden ayıran aralık içinde aynı anda hem zamansal hem de uzamsal bir öğenin yer almasının zorunlu olduğunu söyler. Gözlemciden belirli bir uzaklıkta yer alan olaylar, ancak "geçmiş"e düştüklerinde (başka deyişle, nesnelleştiklerinde) nesnel olarak bilinebilirler ve uzamda ne denli uzaksalar, zamanda da o denli uzaktırlar (öznel olarak o denli olgunlaşmışlardır). Bizim dilimizin isimlere olan yatkınlığına karşı fiilleri yeğleyen Hopi dili, bizim şeylere ilişkin önermelerimizi ara vermeksizin olaylara ilişkin önermeler haline sokar. Uzak bir köyde olanlar, bir tahmin, varsayım (öznel) değil de, gerçek bir olguysa (nesnel) "burada" ancak belirli bir zaman sonra bilinebilir. Eğer "bu yerde" olmuyorsa, "şimdiki an"da da olamaz; "şu" yerde ve "şu" zamanda olur. "Burda" gerçekleşen olayla "orda" gerçekleşen olayın her ikisi de nesnel doğaya sahiptir (genelde geçmişimize denk düşer), ama ikincisi nesnel açıdan en uzakta olandır, bu da, bizim bakış açımıza göre, zaman içinde bizden en uzakta olduğu anlamına da gelir.

Kendine özgü tikelliği yayılma olanağında yatan nesnel alan, gözlemciden başlayan ve zamansal düzlemde olduğu kadar uzamsal düzlemde de ölçüleme-

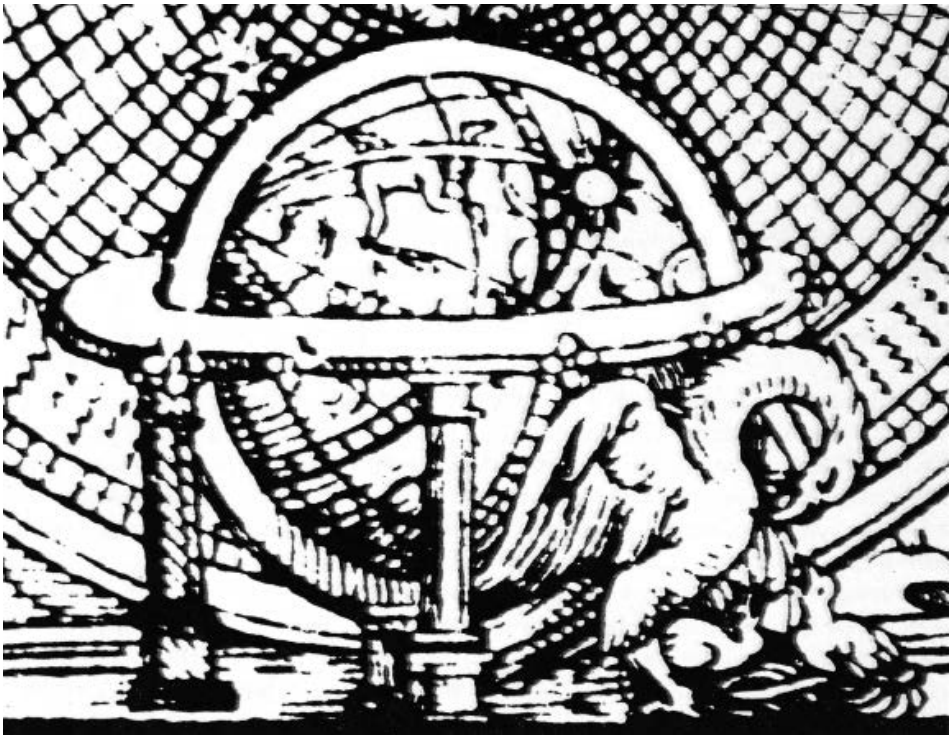
yen bir uzaklığa varıncaya dek yayılıp genişler. Bir an gelir, yayılım öylesine genişler ki artık uçsuz bucaksızlık içinde eriyip gider, ayrıntılar algılanamaz olur, bir bakıma sahnenin ardında duran öznel de nesnelle birbirine karışır. Öyle ki, gözlemcinin –kim olursa olsun– artık tasarlayamayacağı bu uzaklıkta, son da başlangıç da tek bir bütün gibi görünür, hatta nesnelle öznelin, varoluş kavramı içinde yitip gittiği ve sulanıp yok olduğu bile söylenebilir. Bu gerçekliğin sınır kuşağı hem öznel hem de nesnelden kaynaklanır. Zamanın gecesidir bu, bütün söylencelerin dem vurduğu yer ve zamandır, öznel ya da zihinsel olarak bilinebilir zaten bu yalnızca. Hopi'ler söylence ya da öykülerde sözü edilen şeylerin, kılgısal etkisi olan, güncel-edimsel şeylerle aynı tür gerçeklik ya da geçerliliğe sahip olmadığının bilincindedirler; hatta kendi dilbilgilerinde bunu da dile getirirler. Bizlerle yıldızlar arasındaki ölçülemeyecek uzaklık söz konusu olduğunda bilinen ve söylenen ne varsa, varsayım ve tümdengelimlere dayanmaktadır, başka deyişle, bir ölçüde özneldir. Gerçek uzaklıklar ve görme ve ilerlemeye ilişkin nesnel süreçlerden çok, içteki düşey eksen ve başucu kutbu sayesinde ulaşılır bu bilgiye. İşte, bu nedenle söylencelerin belirlenmemiş geçmişi de, ayakucu kutbundan geçen düşey gerçeklik ekseni boyunca söylence olarak öznel biçimde algılanan (göksel olmaktan çok yersel) uzaklık kavramına denk düşmektedir. Söylencelerin belirlenmemiş geçmişi demek ki dünyanın şimdiki yüzeyinin altındadır; ama, kökene ilişkin söylencelerdeki "cehennem" krallığının bir çukur ya da bizim anladığımız anlamda bir mağara olduğu demek de değildir bu. *Palátkwapi*'dir, "Kırmızı Dağlar'dadır", yani şimdiki dünyamıza benzeyen, ama dünyamıza oranla uzak bir gökmüş gibi duran bir ülkedir; öte yandan, bizim dünyamızın gökkubbesi de masal kahramanlarıyla doludur, bambaşka bir yersel uzam bulmuş gibidirler orda.

Hopi'lerin zamana ve uzama ilişkin terimler kullanmaya hiç mi hiç gerek duymadıkları anlaşılmış olmalı artık. Bu tür sözcükler, bizim dilimizde, nesnel gerçekliğin devinmeden duran yanıyla ilgili olmaları koşuluyla belirli bir yayılım, görüngü ve çevrimsel süreç düşüncesini dile getiren deyimlerde açıkça fizik evreni kapsar. Öznel ya da belirtense gelecek dediğimiz her şeyi kapsar, *ama bir tek bunu kapsamakla kalmaz*; zihinsel dediğimiz her şeyi de, aynı ölçüde ve hiçbir ayırım yapmaksızın kapsar, yani ruhta ya da Hopi'nin yeğleyeceği bir terimle söylersek, *yürekte* varolan ya da kendini gösteren her şeyi kapsar, hem de yalnız insanın yüreğinde değil, hayvanların, bitkilerin ve şeylerin yüreğinde de, doğanın tüm biçimlerinin ve görünüşlerinin ardında ve bağrında, bütün bunları yüreğinde, pekçok antropolog tarafından saptanmış bir çıkarsama ve yaygınlık nedeniyle Evren'in yüreğinde varolan ya da kendini gösteren her şeyi kapsar, bir Hopi tarafındn nerdeyse hiç dile getirilmemiş olsa bile, Hopi'yi devindiren büyülü ve dinsel duygu, işte böylesine güçlüdür[2]. Öznelin alanı (bizim bakışımıza göre öznel, yoksa Hopi için son derece gerçek ve yaşamın tüm yoğunluğunu, sıcaklığını ve titreşimini kapsayan biçimde) Hopi'nin kesin

[2] Bu kavramı anlatmak için kimi zaman "Soluğun ruhu" *(hikwsu)* ve "Güçlü Şey" *(? a? ne himu)* deyişleri kullanılır; çok daha dar ve çok daha az "kozmik" anlamlara sahip olsa bile bütün bu deyişler "kutsal korku" kavramını dile getirirler.

biçimleriyle olmasa bile sanal olarak, şu ya da bu ölçüde belirlenmiş olduğunu kabul ettiği *geleceğimizi* değil, kendini dışavurmaya yatkın, tanım gereği bilinçli, önceden düşünülmüş bir istek tarafından oluşturulmuş öze ve biçime sahip ruhsallık, kavrayış ve heyecanın tümünü de, çeşitli engellere çarpıp tökezleyerek gerçekleşmesi gecikse bile şu ya da bu biçimde gene de kaçınılmaz olan her şeyi kapsar. Beklentilerin, isteklerin ve niyetlerin, istencin, etkili nedenlerin, içimizin en derinlerinden (Hopi'nin *yüreğinden*) kaynaklanıp yansıma ve kendini dışavurma aşamasına ulaşmış düşüncenin alanıdır bu. Devingen bir durum değil de, dinamik bir durum söz konusudur –bir geçmişten kalkıp bize doğru gelmez, zihinsel ve özsel biçimiyle bizdedir zaten, dinanizmi de tamamlanmakta olan belirten ve oluş alanında kendini gösterir, yani öznelden kalkıp, nesnelden başka bir şey olmayan bir sonuca doğru giderek yol alır. Dilimize çevirdiğimizde, bir Hopi oluş içindeki bu kendiliklerin "gelecekleri"ni söyler ya da kendilerinin, yani Hopi'lerin, onlara "gidecekleri"ni söyler; ama, kendi dilinde, çizgisel ve soyut bir devinimi –yani bizim katıksız kinematik kavramımızı– belirten, bizim "gitmek" ve "gelmek" terimlerimize denk düşebilecek fiil bulunmamaktadır. Bu örnekte, "gelmek" diyerek çevrilen sözcükler bir devinime değil de bir işlenme sürecine ilişkindir - "burda biten (*pew*'i) ya da "ordan başlayan" *(angqö)* ya da "varmış" (*pitu*, çoğulu *öki*) olarak gösterilirler; bütün bu deyişler yalnızca en son duruma, verili bir noktadaki gerçek sonuca ilişkindir, bu noktadan önceki bir devinimle hiç mi hiç ilgisi yoktur. Bu öznel ya da belirtme süreci alanı, bu evrensel sürecin sonucu olan nesnelden ayrıdır. Varoluşun, şimdiki zamanımız içine koyduğumuz –bir ölçüde kıyıda olsa bile gene de ayrılmazcasına– başka bir görümünü daha kapsar. Uykuya dalmak ya da yazmaya koyulmak gibi, henüz gerçekleşme aşamasına gelmemiş, ama belirtilme durumuna ulaşmaktaki bir şey, gerçekleşmekteki bir şey, başlangıç durumundaki bir edimdir. İşte, bu görüngü, alışılageldiği üzere, bizim gelecek zamanımıza ya da dilenilene, istenilene, tasarlanana, vb. ilişkin fiil biçimiyle (Hopi dilbilgisini açıklarken) *beklenti* biçimi yer alırlar. Öznellik alanıyla ilgili olmayan öznel olguları dile getiren deyişlerde karşımıza çıkarlar –gelecek, psişik görüngüler ve zihinsel yaşantı, söylencesel zaman ve daha genel olarak da, uzakta bulunmaları nedeniyle duyular tarafından algılanamayan şeylerle, tahmine dayalı şeylerde yer alırlar. Hopi dili kendi fiilleri için zamanı tümüyle boşluyor demek ki.

Çeviren: Alp Tümertekin



Küre şeklinde, tahtadan yapılmış saat, 1574 dolayları.

Evrende Geleceğe İlişkin Belirsizliğin İnsanoğlu İçin Yarattığı Olasılıklar Ya Da Kader İle Kadere Karşı Çıkan İrade

Bahar Öcal Düzgören

Evrenin bugünkü yaşı, bilindiği kadarıyla ve dünya ölçüleriyle yaklaşık yirmi milyar... Günümüzde fizik biliminin en gelişkin kuramı, bundan yirmi milyar dünya yılı[1] kadar önce, "*Büyük Patlama*" adı verilen bir olayın ardından oluşmaya başlayan evrenin, belki şimdilik genişlemeye devam ettiğini, ama bir süre sonra muhtemelen bu genişlemenin duracağını, bunun ardından büzülmenin başlayacağını ve yine muhtemelen söz konusu büzülme sonucunda da, daha şimdiden "*Büyük Çatırtı*" adı verilen bir çökmeyle birlikte yok olacağını söylüyor. Ama henüz bilim çevreleri tarafından dahi bütünüyle kabullenildiği iddia edilemeyecek olan bu kuram çerçevesinde bile, evrenin daha kaç milyar

yıl boyunca varolacağı kestirilemiyor. En iyi tahmin, genişleme hâlâ sürdüğüne, yani büzülme henüz başlamadığına göre, en az bir on beş-yirmi milyar yıl daha varolmasının olası olduğu yönünde... *(Fizik bilimine özgü jargonu konuşma diline çevirmek gerekirse, uzayın derinliklerindeki başka gök cisimlerinden dünyaya ulaşan ışık ışınları incelendiğinde, bu ışınların tayfında zaman içinde gözlemlenebilen belli belirsiz sapmaların ortaya çıktığı anlaşılıyor. Söz konusu ışık ışınlarının geldiği gök cisimlerinin, Büyük Patlama'nın gerçekleştiği varsayılan merkezden zaman içinde biraz daha uzaklaşmış olduklarını gösteren bu sapmalar, evrenin hâlâ genişlemekte olduğunun kanıtı... Ama olaya bir de farklı açıdan yaklaşanlar var. Onlar da diyorlar ki, söz konusu gök cisimleri çok uzakta olduklarından, ışık ışınlarının dünyaya ulaşması için geçen süre milyonlarca, hatta milyarlarca dünya yılı... Dolayısıyla büzülme başlamış ve büzülmenin kanıtı sayılabilecek sapmalar yapan ışık ışınları henüz dünyaya ulaşmamış olabilir. Üstelik evrenin genişleme ömrüyle büzülme ömrünün gerek mekân, gerekse zaman açısından bakışımlı/simetrik olacağı da veri sayılamaz. Bu yüzden, evrenin kalan ömrüyle ilgili olarak bugünden bir kesinleme yapmak hiçbir şekilde mümkün değil!..)*

Öte yandan, ortalama ömrü ya da yaşama süresi yüz yılın *(yirmi milyarın iki yüz milyonda biri)* bile altında olan; kısa bir süre önce aksi ispatlanmış olsa da zamanı hâlâ çoğunlukla mutlak bir değer olarak benimseyen ve değişmez olduğunu varsaydığı bu değeri yıl, ay, hafta ve saatin de ötesinde dakika, saniye, salise gibi, evrenin en temel sabitlerinden biri olan ışık hızının yanında kıyaslanamayacak kadar; ihmal edilebilecek, görmezden gelinebilecek kadar minicik kalan parçalara bölmüş olan ve her şeyin zaman içinde belli bir sırayla oluştuğunu varsayan bir insan için, yirmi milyar yıl gibi bir niceliğin yalnızca algılanması bile çok zor...

Ama insanoğlunu anlayışsızlığından ötürü suçlamaya başlamadan önce şunu da hatırlamak gerekiyor: "*Homo sapiens sapiens*" olarak tanımlanan bugünkü modern insanın gerçek öncülleri ortaya bundan yalnızca elli bin dünya yılı önce çıktılar[2]. Ve kırk küsur bin yıl boyunca, içinden evrimleştikleri ve somut izlerini, en önemli uzuvları sayılan beyinlerinde bile hâlâ taşıdıkları öteki canlı topluluklarından[3] bütün bütüne farklılaşmaya çabaladıktan sonra, 2 bin 5 yüz yıl kadar önce, kendilerini içinde buldukları ortama önemli bir tepki gösterdiler: İnsanoğlu, o kırk küsur bin yıl süresince, muhtemelen yine kendisi tarafından yaratılmış olan mitlere, ilk defa, bundan yalnızca iki bin beş yüz yıl kadar önce başkaldırdı ve kendi iradesini kullanarak evreni bizzat kendi beyin gücüyle anlamaya karar verdi. Bundan yalnızca iki bin beş yüz kısacık dünya yılı önce...

Ve bugün anlaşılan o ki, başkaldıran insanoğlu, o gün, zaman ile mekânı mutlak, değişmez değerler olarak kabul ettiği için, işe hata yaparak başladı. Çünkü evrende hiçbir şeyin değişmediğini söyleyen Parmenides'i Eflatun, Eflatun'u Aristo ve diğerleri izledi. Ta 17. yüzyıla, yeni Newton'a kadar Batı felsefesi ve bilimi, zamanı ve uzamı mutlak ve çizgisel değerler olarak kabul etti. Ve Newton, uzamın mutlak değer olmadığını kanıtladı. Ama bizzat Newton tara-

fından da benimsenen zamanın mutlak olduğu yönündeki inanç ta 20. yüzyılın başına, yani Einstein'a kadar sürdü. Ve Einstein zamanın da mutlak olmadığını kanıtladı. Ama bunu da, bugün bile, dünya yüzünde yaşamakta olan 6 milyar kadar insandan pek azı biliyor; dahası bunun olası nedenleri ve sonuçları üstünde yalnızca birkaç kişi fikir yürütebiliyor. Newton mekaniğini bilenlerin sayısı elbette daha fazla olduğu halde, onların da uzamın mutlak olmamasından ne anladıkları belli değil... Çizgisellik konusu ise çok daha az tartışılıyor.

Halbuki, tek tek bütün insanlar ya da insanların çoğu algılıyor olsalar da olmasalar da ve bu anlamda öncülleri sayılabilecek varoluşçular gibi postmodernistler de[4] kabul etseler de etmeseler de, iki bin beş yüz yıldan beri birbiri ardınca binlerce, on binlerce değişik insan tarafından yapılmış ve yapılmakta olan mantık yürütmeler, gözlemler ve deneyler yine de bir evrenin varolduğunu ve bu evrenin bütüncül olduğunu ve bu bütüncül evrenin uzam/zaman boyutlu bir yapısı bulunduğunu; ama uzamsal ve zamansal değerlerin, evreni gözleyen gözlemcinin durduğu yere o zamana göre değişkenlik arzettiğini; üstelik evrende yapısı ya da uyduğu yasalar gereği her değişim aşamasında pek çok olasılığın ortaya çıktığını ve her aşamada bu olasılıklardan yalnızca bir tanesinin gerçekleştiğini, ama bu seçenekli durumun evreni, gerek uzam gerekse zaman açısından çizgisel olmayan bir olasılıklar evreni haline getirdiğini; bütün bunları da şu anlama gelebileceğini kanıtlar nitelikte: Evrende, artmakta olan düzensizliğe rağmen bir düzen de var; başka bir deyişle, karadelikler örneği ne olduğu açıklanamayan ve muhtemelen hiç açıklanamayacak olan kaosun yanısıra, belki de günün birinde bütünüyle açıklanabilecek olan kozmos da evrende hükmünü sürdürüyor ve içinde üreyen insan ya da insan beyniyle ve eliyle oluşturulmuş düşünce ve teknoloji ürünü yapılar dahil bütün diğer şeyler gibi evrenin bizzat kendisi de doğmuş, büyüyor; gün gelecek yaşlanacak ve sonunda ölecek! Ama bu, yalnızca bir olasılık!..

İki bin beş yüz yıl kadar süren bir düşünme, mantık yürütme, gözlem yapma ve deneme temrininden sonra bugün, hem zamanın hem de uzamın, Parmenides'in zannettiği gibi mutlak olmadığı, hiç değilse fizikçiler tarafından kabulleniliyor. Fizikçiler artık, evreni gözlemleyen kişinin durduğu yere ve zamana bağlı olarak, evrenin kütlesiyle ya da yaşıyla ilgili farklı sonuçlar alınabileceğini kesin olarak biliyorlar. Tıpkı bir insanı zaman içinde gözlemleyen birinin bir yandan kendisi de değişe ve yaşlana dururken, gözlemlediği kişiyle ilgili olarak bebekliğinde farklı, ergenliğinde farklı, olgunluğunda farklı, yaşlılığında farklı sonuçlar alması gibi: Boyu ve kilosu gibi fizyolojik özellikleri de farklı olur, yaptıkları da... Hatta kokusu, rengi, hatta hatta yetenekleri bile farklı olmaz mı?... Ve fizikçiler, en azından bir kısım fizikçiler, tıpkı tek bir insan gibi evrenin de gerek geçmişinde, gerek bugününde ve gerekse yarınına ilişkin olarak pek çok seçenek bulunduğunu da kavramış bulunuyorlar.

Aslına bakılırsa bunu, sıradan insanlar da seziyorlar. Çünkü sıradan insanlar, her şeyden önce, kendilerini uzam ve zaman içinde bir bütün olarak algılıyorlar. Çünkü belli bir zamanda ve belli bir mekânda doğan, büyüyen,

ölen ve doğduktan kısa bir süre sonra büyüyeceğini, yaşlanacağını ve sonuçta öleceğini veri olarak kabullenen sıradan bir insan, uzam içinde nasıl üç unsurdan oluşan bir yapısı *(en, boy, yükseklik)* varsa, zaman içinde de yine üç unsurdan oluşan bir yapısı *(geçmiş, hal, gelecek)* olduğunu ister istemez kavradığı gibi, varoluşuna ilişkin bu iki boyutun, yani uzamla zamanın birbirinden ayrılamayacağını da zımnen biliyor.Çünkü bütün o bilimkurgu filmlerine, dizilerine, öykülerine, romanlarına inat, ne uzamın boyutlarından tek bir tanesinde, ne de zamanın içinde gezintilere çıkması söz konusu olabiliyor. Ve çünkü en sıradan bir insan bile, ne kadar kolaya kaçma eğiliminde olursa olsun, habire çatallanan yol başlarında, seçeneklerden bir tanesi doğrultusunda bir takım kararlar almak, en azından çoğunluğun verdiği kararlara uymak yönünde bir seçim yapmak zorunda kalıyor. Çünkü evrenin geçmişi ve geleceği gibi, sıradan bir insanın da geçmişiyle birlikte geleceği de bir takım olasılıklardan ibaret bir belirsizlik içeriyor. Kimse geçmişi tam anlamıyla bilemiyor ve kimse geleceğinden hiçbir şekilde emin olamıyor!

Sıradan ya da değil, insanoğlu, özellikle fizik ve biyoloji bilimleri çerçevesinde geliştirilen son kuramlardan anlaşıldığı kadarıyla, belki de tamamen farklı yasaların geçerli olduğu bir başka evrende varlık kazanmış ve gelişmiş olan bir karadeliğin en yoğunlaştığı anda patlaması sonucu ortaya çıkan bu evrende, kaçınılmaz olduğu anlaşılan büyük evrim sürecinin, şimdilik en son doğal ürünü...

Daha açık bir anlatımla, içinde yaşadığımız evrende, insanın en yakın atası maymun ise, en uzak atası da yoğun enerji ile maddenin, atomdan da, hatta elektrondan da çok küçük olan parçacıkları... Çünkü evrenin başlangıç aşamasında, yani Büyük Patlama'nın hemen öncesinde ve hemen sonrasında, yoğun enerji ile bir miktar atomaltı parçacık dışında hiçbir şey yok!..

Bu durumda, fiziksel, kimyasal ve biyolojik ortamların bugünkü zengin çeşitliliğine de bakarak, Büyük Patlama'yı, önce fizik bağlamında bir evrimin, ardından kimya bağlamında bir evrimin ve nihayet yeryüzünde de biyoloji bağlamında bir evrimin izlediği söylenebilir. Zaman içinde birbirini izleyip duran ünlü fizik kuramcılarının şimdilik sonuncusu olan Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi* adlı kitabında şöyle diyor:

"... 1929 yılında Edwin Hubble bir dönüm noktası olan gözlemini gerçekleştirdi. Hangi yöne bakarsak bakalım, uzak yıldız kümeleri hızla bizden uzaklaşıyordu. Başka bir deyişle evren genişliyordu. Bu demek ki, eskiden cisimler birbirine bugün olduğundan daha yakındılar. Gerçekten de öyle görünüyordu ki, yaklaşık on ya da yirmi milyar yıl önceki bir anda, tüm cisimler tek bir noktaydılar ve bundan dolayı evrenin yoğunluğu o anda sonsuzdu. Bu buluş, evrenin başlangıcı sorusunu en sonunda bilimin alanına soktu.

... Tam büyük patlama anında evrenin sıfır büyüklükte ve bu nedenle sonsuz sıcaklıkta olduğu düşünülür. Ama evren genişleyince ışımanın sıcaklığı düşer. Büyük Patlama'dan bir saniye sonra yaklaşık on milyar dereceye düşmüş olmalı. Bu, güneşin

özeğindeki sıcaklığın yaklaşık bin katıdır ama bu denli yüksek sıcaklıklara hidrojen bombası patlamasında da erişilebilir. Bu anda evren, çoğunlukla foton, elektron ve nötrinolar ile bunların karşı parçacıklarından, bir miktar da proton ile nötrondan oluşur."[5]

Eğer böyleyse, evrende enerji ile maddenin, bir kısmı artık bilinen, bir kısmı hâlâ bilinmeyen bir takım yasalar çerçevesinde etkileşimi, yaklaşık yirmi milyar yılda insanoğluna kadar ulaşan kesintisiz bir evrim süreci yaratmış oluyor. Salt enerji ve maddeden, düşünebilen, üretebilen, irade sahibi olan ve kaderi değiştirme iddiasını taşımaya başlayan insanoğluna... Tartışmasız, muazzam bir değişim bu: Ama insan açısından yaklaşık yirmi milyar dünya yılında oluşmuş; ağır ağır, aşama aşama oluşmuş. O kadar ki, Amerikalı yazar Francis Fukuyama'nın *Tarihin Sonu ve Son İnsan* olarak Türkçe'ye çevrilen kitabının adında bile kendini belli eden iddiasının tam tersine, insanoğlunun yeryüzündeki serüveni henüz başlangıç evresinde sayılabilir.[6]

Fizik bağlamında bir evrim, ardından kimya bağlamında bir evrim ve nihayet yeryüzünde de biyoloji bağlamında bir evrim... Eğer başlangıçta çok miktar enerji ile Hawking'in sözünü ettiği taneciklerden bile binlerce defa daha küçük olan atomaltı tanecikler dışında hiçbir şey yok idiyse ve eğer bugün, mümkün olan her biçime bürünmüş ve mümkün olan her biçimde hareket eden ve özünde bütün o tanecik ya da parçacıklar ile enerjinin kaynaşmasından oluştukları halde birbirinden yine de farklı birçok şey var ise, fizik bağlamında bir evrimin varlığı hakkında kuşkuya düşmek herhalde söz konusu olamaz.

Ve yine eğer başlangıçta elementler yok idiyse, hatta elementlerin içinde gelişeceği bir ortam bile yok idiyse, fiziksel evrimin bir noktasında niteliksel bir sıçramayla kimyasal evrim aşamasına geçilmiş olduğunu düşünmek de herhalde yanlış değildir. *(CNN televizyonu, 1995 yılında bir gün, Edwin Hubble'ın adı verilerek dünya çevresinde bir yörgüngeye yerleştirilmiş olan ilk uzay teleskobunun çok önemli bir gelişmeyi izlemeye başladığını haber verdi: Bir galaksinin oluşumu. Bu olay, evrenin çok uzak bir köşesinde ve on milyar yıl kadar önce meydana gelmişti. Aramızdaki mesafe o kadar büyüktü ki, ışığın, saniyede yaklaşık üç yüz bin kilometre olan hızıyla bile görüntüsünün bize ulaşması yaklaşık on milyar yıl sürmüştü. CNN muhabiri genç bir astrofizikçiye bu olayın, dünyada sürdürülen çalışmalara nasıl bir katkı yapacağını sordu. Genç kadın sevinç içinde, elementlerin, Güneş benzeri yıldızların oluşumu sırasında meydana geldiği ve daha sonra yine aynı yıldızların patlaması sonucu evrene dağıldığı yolundaki kuramın böylelikle doğrulanmakta olduğunu söyledi. CNN muhabiri bu kez şu soruyu sordu:* "Bu olayın sokaktaki insanı ilgilendiren bir yanı var mıdır?" *Astrofizikçi ise şöyle dedi:* "Bu olayın herkesi ilgilendiren bir yanı vardır. Çünkü bu olay, hepimizin yıldız tozlarından oluştuğunu kanıtlıyor.")*

Ve bir kez daha , eğer başlangıçta diğer şeylerle birlikte gezegenler de yok idiyse, ancak gezegenler ortaya çıktıktan ve kimyasal evrim son aşamasına girdikten sonradır ki niteliksel bir sıçramayla biyolojik evrim aşamasına geçilmiş olduğunu söylemek de herhalde mantıklı olur.

Anlaşıldığı kadarıyla evrenin başlangıcı olarak belirlenen Büyük Patla-

ma'nın şiddetiyle, maddenin en küçük birimleri olarak nitelendirilebilecek ve elektrondan da belki yirmi bin kez, belki de daha küçük birtakım tanecikler, çok büyük, ışık hızı kadar ya da ışık hızı dolaylarında hızlarla ve her patlamada olduğu gibi aşağı yukarı eşit bir dağılmayla zaman ve uzam içinde yol almaya, başlangıç noktasından uzaklaşmaya başlıyorlar. Hız çok büyük, kütle ise çok küçük olduğu için yolculuk çok uzaklara uzanıyor.

Bu sürecin ilk birkaç saniyesinden başlayarak değişik aşamalarında, söz konusu tanecikler, yoğun enerji etkisiyle şu ya da bu biçimde birleşerek, yavaş yavaş ve birbirinin ardısıra, elektronları ve protonları; elektronlar, protonlar ve varsayımsal tanecikler olan nötronlar birleşerek, orbitinde tek bir elektron bulunan en yalınından *(hidrojen)*, orbitalinde yüz küsur elektron bulunan en karmaşığına kadar atomları ve dolayısıyla saf madde olarak kabul edilebilecek elementleri; atomlar birleşerek molekülleri ve dolayısıyla inorganik ya da organik, önce cansız, sonra canlı her türlü maddeyi oluşturuyorlar.

Böylelikle önce farklı farklı yıldızlar, sonra bu yıldızların çevresinde dönüp duran farklı farklı gezegenler ya da astreoyitler ve son olarak da hiç değilse bazı gezegenlerin çevresinde dönüp duran farklı farklı aylar, farklı farklı diğer birçok yapı; güneş sistemlerini, galaksileri/gökadaları, nebulaları/bulutsuları; arada göktaşlarını, kuyruklu yıldızları ve diğerlerini oluşturacak biçimde, ağır ağır ve birer ikişer ortaya çıkıyorlar. Evrende yirmi milyar dünya yılı boyunca oluşan bu milyarlarca gezegenden ve aydan hiç değilse birinde, yani üstünde yaşadığımız Yerküre'de, evrimin, düşünme yeteneğine sahip, akıllının akıllısı "*homo sapiens sapiens*" türüne kadar ulaştığını, başka hiçkimse bilmese bile, insanoğlu biliyor.

Bu arada, yine aynı süreçte, bir başka gelişme daha yaşanıyor: Evrende, bir yanda madde, derinlemesine ve düzenli bir biçimde, bazı yasalara uyarak değişime uğrar ve evrimleşirken; öte yanda aynı yasalar; ışık dahil çevresindeki her şeyi yutan ve asla sır vermeyen ve muhtemelen hiç vermeyecek olan, irili ufaklı karadeliklerin de ortaya çıkmasına neden oluyor. O halde, bir yanda gözle görülür bir düzen, yasalar, o yasalar çerçevesinde gerçekleşen bir gelişme, evrim söz konusuyken, diğer yanda ne olduğu kavranamayan, açıklanamayan bir düzensizlik, sanki evreni dengelemeye başlıyor. Başlangıçta yalnız kozmos, yani düzen varken, gelişme sırasında düzensizlik, yani kaos da ortaya çıkıyor. Daha doğrusu evrende kozmos ile kaos iç içe geçiyor. Evrim, düzenin içinde düzensizliği yaratıyor.

Hawking'in sezdiği bir başka gerçeklik daha var: Geliştirdiği kurama göre, evrenin Büyük Çatırtı sonucu ortadan kalkması, çok kısa bir süre öncesine kadar zannedildiği gibi her şeyin sonu olmayacak. Çünkü evrende, kozmos nasıl kaosu içinde büyütüyorsa, kaos da kozmosu içinde büyütmekte... Bu durumda, kozmos ile kaos arasındaki bu ilişki sayesinde, yine tıpkı tek bir insanda olduğu gibi evrenin de, kendi varoluşunun içinde, bir yandan kendi ölümünün tohumlarını taşırken, öte yandan da, kendi ölümünün ardından yaşamayı sürdürebilecek "*bebek evrenler*" üretme gücüne sahip olması olasılığı var... Karadeliklerin her biri, belki de, potansiyel birer bebek evren[7]...

Bu tahmin, bir başka tahminin daha yapılabilmesine olanak sağlıyor: O halde belki bizim evrenimiz de, bir başka zamanda, bir başka mekânda üretilmiş bir gerçeklikten başka bir şey değil!.. Nitekim Hawking, şimdilerde, evrenin gerçek zamanı dışında bir başka zamanın, olasılıkla kısa evren zamanını da kapsayan daha geniş bir zamanın olabilirliğini de kanıtlamaya uğraşıyor.

Ama bütün bunlar, evrenin geçmişine ve bugününe ve geleceğine ilişkin belirsizliği ortadan kaldırmıyor. Çünkü Büyük Patlama'nın o ilk birkaç saniyesi, belki birkaç dakikası içinde ortaya çıkan ve bugün de evrenin kütlesinin büyük bölümünü oluşturduğu düşünülen minicik taneciklerle ilgili bir sorun var... Hawking'in fiziğin diliyle anlattığı sorunun özü şu: Bu tanecikler o kadar küçükler ki, inceleme amacıyla, ışık mikroskobundan yararlanılarak üstlerine bir tek foton bile düşürülse, o foton o taneciklerin yanında dev gibi kalacağından, hızlarında ya da enerjilerinde göz ardı edilmesi mümkün olamayacak sapmalar olması kaçınılmaz... Hawking, bu olgunun sonucunu *Zamanın Kısa Tarihi*'nde şöyle açıklıyor:

"Genel olarak, kuvantum mekaniği bir gözlem için tek ve kesin bir sonuç öngörmez. Bunun yerine bir takım olası sonuçlar öngörür ve her birinin ne kadar olası olduğunu söyler. Yani, başlangıç durumları aynı olan bir sürü benzer sistem için ölçüm yapıldığında, ölçümün sonucu bir bölüm için A, bir bölüm için B, vb. bulunur. Sonucun yaklaşık kaçta kaçının A ya da B olacağı hesaplanabilir; ama herhangi bir ölçümün kendine özgü sonucu önceden bilinemez. Kuvantum mekaniği böylece bilime, kaçınılmaz bir bilinemezlik ya da gelişigüzellik öğesi sokmuştur[8]"

Evrenin durumu bu da, insanın durumu çok mu farklı?..

Bilindiği gibi her insan, eylemin temelinde aşk olsun olmasın, bir erkek sperminin bir kadın yumurtasını döllemesi sonucu varoluyor. Erkek her atımda üç yüz ya da dört yüz milyon *(bir yanlışlık olmasın; rakamla 300 ya da 400.000.000)* tane sperm bırakabiliyor. Kadın ise ayda bir kez ve en çok iki yumurta üretiyor. Erkeğin her sperminde, kendi özelliklerini taşıyan kırk altı kromozomdan rastgele yirmi üç tanesi yer alıyor. Kadının yumurtasında da keza... Hangi spermde ya da hangi yumurtada hangi yirmi üç özelliğin bulunduğunu saptamaya olanak bulunmuyor. Çünkü, birincisi, sperm sayısı akıl almayacak kadar fazla; ikincisi, kuvantum mekaniğine konu olan tanecikleri akla getiren bir biçimde, mikroskop altında incelenmeye alınmaları halinde, herhangi bir spermin ya da yumurtanın döl verme olanağı kendiliğinden ortadan kalkmış oluyor.

Bu nedenledir ki, her insanın kendisini var eden döllenmeden önce de bir geçmişi olduğu halde, yaşandığı sırada bu geçmiş, bir takım olasılıklardan ibaret bir belirsizliğin ardında gizleniyor. Ve bu belirsizlik, her insanın geleceği konusunda da bir belirsizlik yaratıyor.

Genel olarak bakıldığında tek tek her insanın kader çizgisi belli: Doğacak, bir süre yaşayacak ve ölecek! Ama doğacak olan kim?... Ne zaman ve nerede

doğacak?.. Nasıl biri olacak?.. Ne kadar yaşayacak?.. Yaşadığı sürece neler öğrenecek?.. Ne düşünecek?.. Neye inanacak?.. Neler üretecek?.. Nasıl, nerede ve ne zaman ölecek?.. Bunların hiçbiri belli değil!.. Bu doğacak olan, bir başkasına ya da başkalarına döl verecek mi: Bu da belli değil!..Tek tek insanlar bazında geleceğin bilinmesi hiçbir şekilde mümkün değil!.. O kadar çok olasılık söz konusu ki *(tek bir döllenmede yaklaşık yetmiş dört milyar)* tahmin yürütmek bile mümkün değil!..

Ama çok sayıda insan söz konusu olduğunda, büyük sayılar için geçerli olan olasılık kuralları çerçevesinde belli olan şeyler de var: Nüfus artış oranının ya da ölüm oranının ne olduğu, zaman içinde çizgisel veri birikimiyle saptandığı zaman, her toplulukta bir sonraki yıl içinde doğacak çocuk sayısı ya da ölecek insan sayısı kestirilebiliyor. Keza, doğanlardan cinsiyetler de yaklaşık olarak biliniyor. Doğan çocuklardan kaçının hastalık, kaçının kaza sonucu öleceği; kaçının okula gideceği, kaçının gitmeyeceği; kaçının köyde, kaçının kentte yaşayacağı ve daha birçok şey, önceden pekâlâ bilinebiliyor. Bu durumda şu söylenebilir: Tek tek insanlar bazında, gelecek hakkında hiçbir şekilde hüküm yürütmek mümkün olmasa da, doğru veriler baz alındığı takdirde, insan topluluklarının, daha doğrusu tüm insanlığın geleceği hakkında tahminler yapmak, daha doğrusu, Hawking'in dediği gibi *"olası durumları önceden hesaplamak"* pekâlâ mümkün... Ama evren gibi insanlık bazında da geleceği kesin olarak bilmek hiçbir şekilde mümkün değil...

Belirsizlik ve olasılıklar... Kuvantum mekaniği ile genetik bilimi ortaya çıkmazdan önce hemen hemen yalnızca kumarbazların ilgisini çekmiş olan olasılık kuralları[9]... Yalnızca büyük sayılar için geçerli olan, ama büyük sayılar söz konusu olduğunda da, rastgelelik ya da gelişigüzellik gibi görünen birçok şeyin aklın kavrayabileceği bir düzeni bulunduğunu kanıtlayan olasılık kuralları... Belirsizlik ilkesiyle birlikte evrimin temelini oluşturan ve hayatı anlamlı kılan olasılık kuralları... O kurallar yüzündendir ki birbirlerinden çok farklı olan insanlar, tek tek özellikleri açısından, yalnızca zaman içinde değil mekân içinde de çan eğrileri oluşturacak biçimde bir bütünlük arzedebiliyorlar[10].

Ve belirsizlikler ile olasılıklar temelinde sürüp giden evrim... Tek bir insan bağlamında evrim sürecini izlemek çok kolay... Sürecin temelinde, kendi etrafına dolanmış ip merdivene benzer yapısıyla canlı yaşamın şifresi olan DNA molekülü var: Döllenme öncesinde, kendini ortadan dikine ayrılmış olarak spermin ve yumurtanın içinde üretmiş olan iki ayrı DNA molekülü... Döllenme, anneye ve babaya ait olan ve hangi özellikleri taşıdığı bilinmeyen bu iki yarının birleşmesine yol açıyor. Ve her birleşme değil, ama her döllenme sırasında ortaya bir evrim olasılığı çıkıyor... Çünkü tam o anda, birleşmeye çalışan iki yarım DNA molekülünden bazı moleküller kopup gidebiliyorlar. Ya da karşılıklı bağlanması gereken uçlardan bir-ikisinde bir karmaşa yaşanabiliyor: İki yarım DNA molekülünün açık uçları, bağlanmaları gereken yere değil de başka bir yere bağlanabiliyorlar. Böylece temelde anasının bir kısım, babasının bir kısım özelliklerini taşıyan, ama ayrıntıda ve büyük olasılıkla çok küçük bir ayrıntı-

da, ana babası gibi bütün diğer insanlardan da farklı bir insan, bir değşinik/mutant dünyaya gelebiliyor. Ve çoğu zaman bu değşiniğin, geçerli olan doğa ve toplum koşullarında yaşama şansı olmuyor. O taktirde döl vermeden ölüp gidiyor. Zaten döl verse bile, sahip olduğu ayrıcalığı kendi çocuklarına geçireceği de veri değil... Çünkü spermler ve yumurtalar ana babanın özelliklerinden yalnızca rastgele yarısını taşıyabiliyorlar. Kaldı ki şans eseri bu değşinim/mutasyonu taşıyan bir sperm ya da yumurta söz konusu olsa bile, bunun çocuğa geçmesi yine de kesin değil... Çünkü değşinimin kalıcı olması için çekinik/resesif değil, başat/dominant özellikte olması gerekiyor.

Dünyada her gün yüzbinlerce bebeğin doğduğu düşünüldüğünde bütün bunlar şu anlama geliyor: Bu kalabalık içinde bir yerde, saçlarının yarısı mor, yarısı yeşil bir bebeğin, başka bir yerde sırtında kanatları bulunan bir bebeğin, daha başka bir yerde telepati yeteneği bulunan bir bebeğin dünyaya gelme olasılığı yok değil... Ama evrim, bu olasılıkların ortaya çıkmasından ibaret de değil... Bu değşinik/mutant bebeklerin bir evrim sürecini başlatabilmeleri için, öncelikle doğmayı, sonra yaşamayı becermeleri; ardından döl vermeleri ve döl verdikleri zaman da sahip oldukları özelliği kendi çocuklarına geçirebilmeleri gerekiyor. Bütün bunlar da o kadar kolay değil...

Evrim süreciyle ilgili olarak göz önünde bulundurulması gereken bir nokta şu: Muhtemelen enerjinin sakınımı ve entropinin artması; yani termodinamiğin iki yasası çerçevesinde, bir ortamda düzenliliğin artması düzensizliği en olası durum haline getirirken, düzensizliğin artması da düzenliliği en olası durum haline getiriyor. Düzen ve düzensizlik: Kozmos ve kaos da böylelikle, art arda birbirlerinin öncülü ve ardılı oluyorlar. Bir anlamda kozmos kaosu, kaos da kozmosu tekrar tekrar üretip duruyorlar. Ama ne kozmos bir önceki kozmos oluyor ne de kaos bir önceki kaos... Süreç ilerledikçe her bir aşamada kozmosda daha üst düzey bir kararlılık ya da denge; kaosda ise daha üst düzey bir kararsızlık ya da dengesizlik durumu ortaya çıkıyor. Zira daha alt düzeydeki kararlılık ya da kararsızlık olasılıkları, bir önceki aşamada tüketilmiş bulunuyor. Evrende oluşan değişikliklerde gözlemlenen ve şimdilik gelişme yönünde olan bu eğilim sürece olumlu anlam yüklenmesinin, yani evrim denmesinin de gerekçesini oluşturuyor.

Hawking, düzen ve düzensizlik arasındaki ilişkiyi, *Zamanın Kısa Tarihi*'nde şöyle aktarıyor:

"Birden dizgenin küçük sayıda düzenli durumdan başladığını düşünelim. Zaman ilerledikçe dizge, bilimin yasalarına uygun evreler geçirecek ve durumu değişecektir. Daha sonraki bir zamanda, dizgenin düzensiz bir durumda olma olasılığı, düzenli bir durumda olma olasılığından daha yüksek olacaktır, çünkü düzensiz durumların sayısı düzenli durumların sayısından daha fazladır. Şu halde dizge, ilk koşul olarak yüksek dereceli bir düzene sahipse, düzensizlik zamanla artma eğilimi gösterecektir.

Bir yap boz bulmacasında, parçaların kutunun içinde ilk başta bir tablo oluşturacak şekilde dizildiklerini varsayalım. Kutuyu sallarsanız parçalar başka bir şekilde

dizileceklerdir. Bunun, parçaların anlamlı bir tablo ortaya çıkarmadığı düzensiz bir durum olma olasılığı, çok daha fazla sayıda düzensiz diziliş olduğu için, doğal olarak daha yüksektir[11]*..*"

Aristo ise *Etik*'te buna benzer bir durumu şöyle özetliyor:

"*... Birden çok daha fazla yanlış yoldan gitme olanağı vardır... Ama doğruyu yapmanın tek bir yolu bulunur. Yanlış yapmak bu yüzden kolay; doğruyu bulmak ise bu yüzden zordur; boğanın gözünü hedef aldığınızda kaçırmak kolay, isabet ettirmek zor olur*[12]"

Süreci irdelerken şunu da akılda tutmak gerekiyor: Evrimin özgün mekanizması gereği, cansız olsun; insan olsun, insan eliyle üretilmiş olsun, olasılık olmaktan çıkarak çoğalmaya ya da üremeye uygun bir kararlılık kazanmış olan her yapı, daha önceki aşamalarda kararlılık kazanmış olan yapıların neredeyse tümüyle bir arada varoluyor. Evrim, daha önceki aşamalarda kararlılık kazanmış olan daha basit yapıları, daha karmaşık yapılar ortaya çıktı diye hemencecik yok etmiyor. Üstelik, yine evrensel yasalar gereği, basitten karmaşığa bütün yapılar da, değişik birlikler, hatta sistemler oluşturacak biçimde kendi aralarında bir araya gelebiliyorlar ve bu birliklerin ya da sistemlerin de ayrıca evrimleşmesi söz konusu olabiliyor. Yani belli bir yoğunluğa ulaşmış nicelik değişiklikleri de bazen niteliksel değişikliklere yol açabiliyorlar. Mesela çokhücreli canlıların, bir araya toplanmış olan tek hücreli canlıların evrimleşmesiyle ortaya çıkmış oldukları kuvvetle tahmin ediliyor.

Böylece, bütün bu geçmiş ve gelecek aşamalara ilişkin olasılıklar ve birbiri ardınca kararlılık kazanmış, çoğalmakta ya da üremekte olan yapılar ve bu yapıların oluşturduğu evrimleşen birliklerle, sistemin bütünü de bu arada, çözümlenmesi git gide güçleşen bir yoğunluk ve derinlik kazanıyor.

Bütün bu gerçekler göz önüne alındığında ve insanlık da, evrensel evrimin ürünü olan tek tek insanların oluşturduğu bir birlik, daha doğrusu karmaşık yapısıyla bir sistem olduğuna göre, onun da evrimleşen bir yapı olduğunu iddia etmek mümkündür gibi görünüyor. Ve şu soruyu da sormak gerekiyor: Acaba insanın en önemli ürünü olan düşünce de insanlık bazında ağır ağır evrimleşiyor mu?

Herhalde düşüncenin evrimi sayesindedir ki zamanın, daha doğrusu uzam/zamanın yapısının Batı felsefesi bağlamında zannedildiği gibi diyakronik mi, yoksa Doğu'nun çoktan sezdiği gibi senkronik mi olduğu; yani her şeyin birbirini izleyen, ardışık, ayrı ayrı alanlarda ve ayrı ayrı mekânlarda mı, yoksa aynı anda, çok merkezli tek bir mekânda mı gerçekleştiği; kısacası çizgiselliğe karşı dairesellik ya da daha doğru bir deyişle küresellik bile yavaş yavaş hiç değilse tartışma gündemine giriyor.

Marshall McLuhan, Bruce R. Powers'la birlikte yazdığı, işbirliği ürünü son kitabı *Global Village/Yerküresel Köy*'de[13] şunları söylüyor:

"Yunanlılar ve Romalılar tarih duygusunu (diyakronik olanını), parçalara bölmek suretiyle zaman ile, rasyonel bir denetim aygıtı olarak başa çıkabilmek için icat etmişlerdir[14]*".*

Beynin sağ ve sol yarıkürelerinin farklı işlevleri ve söz konusu iki yarıküre arasındaki; ya da başka bir deyişle, gestalt psikolojisinden ödünç alınmış olan figür ile zemin arasındaki oynaşma[15] ile modern iletişimin ilişkisi gibi ayrıntılar üstüne oturttuğu son kuramını geliştirirken Dr. Joseph Bogen'in, Glenda M. Bogen ile birlikte kaleme aldığı *The Other Side of The Brain/Beynin Öteki Tarafı* başlıklı makalesi ile Carl Sagan'ın insan beyninin evrimin kanıtı sayılabilecek olan üç katmanına ilişkin bilgileri de içeren *Kozmos* adlı kitabından da yararlanmış olan McLuhan ayrıca şunları da vurguluyor:

"Görsel uzam, Fenikeliler tarafından yaratılan ve Yunanlılar tarafından geliştirilen fonetik alfabenin tekdüze, süreğen ve parçalı karakterinin bir yan etkisidir. Bazı nörologlar ile sosyologlar, hiyerarşik nedenselliğin, beynin sol-yarıküresine özgü bir duyumsal tercih olduğunu; işitsel-dokunsal uzamın ise, ilkel insanın mit sezgisinin ikamet etmekte olduğu sağ beyne özgü bir duyumsal tercih olduğunu iddia etmektedirler. Gözün psikolojisi, çizgisel mantığın başlangıcını teşvik etmiş olabilir.

... Yansıyan ışık, görsel uzam dünyasında yaşayan bizlere, ayrıca bir ipnoz durumunda olduğumuz da söylenebilir. Eski Yunan'da, Parmenides döneminden hemen önce sözlü geleneğin çöküşünden bu yana Batı uygarlığı, içinde bütün şeylerin çizgisel geometrik düzen içinde bir yokoluş noktasına göre düzenlendiği sınırlı bir haznenin resmiyle ipnotize edilir oldu.

... Dayandığımız enformasyonun büyük kısmı gözler yoluyla gelir; teknolojimiz bu etkiyi çoğaltmaya ayarlanmıştır. Öklit ya da görsel uzamın gücü öyledir ki, onu kare haline getirmezsek bir daireyle yaşayamayız.

Ama şeylerin beklenen düzeni her zaman bu olmamıştır. Yüzbinlerce yıl insanoğlu düz bir çizgi olmadan doğada yaşadı. Bu dünyadaki nesneler birbirleriyle rezonans yaptı. Mağara adamı için, dağda yaşayan Yunanlı için, Kızılderili avcı için (hatta bu son zamanların Mançu Çinlisi için) dünya çok merkezliydi ve yankılanıyordu. Jiroskopikti. Yaşam bir kürenin içindeki gibiydi; sınırları olmayan üç yüz altmış derece; suyun altında yüzmek gibiydi, ya da bisikletin üstünde denge bulmak gibiydi. Kabile yaşamı, piramit biçiminde öncelikler halinde değil, üç boyutlu bir satranç oyunu gibi idare edilmişti ve hâlâ da öyledir. Eski ya da tarih öncesi zamanların düzeni daireseldi, ilerlemeci değil[16]*..."*

İşin ilginç bir yanı, doğa filozoflarının mitlere başkaldırdıkları ve eldeki yetersiz bilgi birikimiyle evrenin düzenini anlamaya çalıştıkları dönemde, yani iki bin beş yüz yıl kadar önce, Buda'nın, zaman ve mekânla ilgili olarak bu iki bin beş yüz yıllık serüven sonunda ulaşılan sonuçlara benzer sonuçları açıklamış olması[17]... Aslında Batı felsefesinin bizatihi kendi gelişmesi içinde de, daha en başında, değişmezliği ve mutlaklığı savunan Parmenides'in karşısın-

da değişimi savunan Herakleitos'un varlığı *(hemen ardından da Demokritos'unki)*, insanlığın genelinde düşünce bazında çizgiselliğin hiçbir zaman söz konusu olmadığına işaret ediyor.

Öte yandan, bu evrenin, hiç değilse bu aşamaya kadar, olasılıklar üreten ve olasılıklar arasından gerçekleşme olasılığı en yüksek olan olasılıkların gerçekleştiği bir evren olduğunu artık Batı felsefesinin açtığı yolda yapılan çalışmalar da gösteriyor.

Dolayısıyla söz konusu yanılgılarına; mutlaklık saplantısına ve çizgisellik özürüne rağmen, gerçekleşmiş olan Batı felsefesi çizgisini de, düşüncenin evrimi sırasında ortaya çıkmış olan, gerçekleşme şansı en yüksek olasılık olarak görmek gerekiyor. Kaldı ki bugünden geçmişe bakıldığında, yüksek bir evren sezgisi sergileyerek bireye zaman ve uzam içinde kendi kendine gelişme olanağı tanımayan; bireyi toplum, hatta evren içinde eriten, iradesini kadere ya da kozmosa teslim etmeye zorlayan, bu nedenle dışsal gelişmeye kapalı olan ve bilgiden ziyade bilgeliğe dayanan Doğu felsefesine karşılık Batı felsefesi, başkaldıran bireyin birim bilgiyi adım adım toplaması ve değerlendirebilmesi ve gerek insanlığın, gerekse insan düşüncesinin bir bütün olarak evrimleşebilmesi için en kararlı yol olarak görünüyor.

Zaten evrenin kendine özgü yapısı, doğum kadar ölümü, aşk kadar nefreti güzellik kadar çirkinliği olduğu gibi, düzen kadar düzensizliği, kosmos kadar kaosu, kader kadar kadere karşı çıkan iradeyi de ve bu çelişkili durumlar ya da olgular arasındaki çatışmayı da hem gerektiriyor, hem yaratıyor. Evrenin yapısında bugün gözlemlenen değişimin ya da en azından şimdilik evrimin gerçekleşmesi, olasılıkların varlığı kadar çelişkili durumlar ve olgular arasındaki çatışmalara da bağlı...

Mesela insanı ne yapacağı önceden kestirilemeyen bir varlık haline getiren, beyninde bir yandan zaman içinde oluşmuş olan sürüngen beyni, memeli beyni ve korteks adı verilen katmanlar arasındaki çelişkiler, bir yandan da korteksinin sol ve sağ yarıküreleri arasında, uzam içinde sürüp giden çelişkiler... Her insanı bir diğerinden farklı kılan da yine bu fevkalade çelişkili durum... Bu çelişkili durumdur ki tek tek insanların birbirine benzemez kararlar almasına ve uygulamalar yapmasına neden oluyor. Ve böylece yalnızca tek tek insanların değil, insan toplumlarının ve bir bütün olarak insanlığın bir sonraki adımlarıyla ilgili olarak da ortaya bir takım olasılıklardan oluşan bir belirsizlik çıkıyor.

Ama bırakın gerçekleşmesi en yüksek olasılığın ne olduğunun önceden bilinmesini, şimdilik olasılıkların ne olduğu dahi tam olarak önceden bilinemiyor.

Gerek tek bir insanın, gerekse insanlığın tamamının geçmişindeki ve geleceğindeki olasızlıkların yarattığı belirsizlikle evrenin geçmişindeki ve geleceğindeki belirsizlik arasında bir paralellik kurmamak mümkün değil...

Dahası, bu belirsizliğin insanoğlunu umutsuzluğa düşürmesini anlamak da mümkün değil... Geçmiş ve gelecek, din kuramcılarının varsaydıkları gibi kader sayesinde ya da modernistlerin öngördükleri gibi kadere karşı çıkan in-

san iradesi sayesinde net olarak belirlenebilseydi, evrende, kaderin karşısına kaderi belirleyecek iradenin çıkmış olmasının, yani insanın varoluşunun ne anlamı kalırdı?

insanın, hatta en sıradan olanın bile, kısacık yaşam süresi içinde, tanımları diğerlerinden farklı olsa da, iyi olanı, doğru olanı, güzel olanı umutsuzca arayışının ardında bu belirsizlik yok mu? İnsan geçmişi ve geleceği bütün açıklığıyla görebilseydi, çabalamasına ne gerek olurdu? Hem o zaman trajedi varolabilir miydi?

Galiba insanoğluna gereken, geçmişi ve geleceği net olarak görmek değil de, biraz alçakgönüllü, biraz da iyimser ve sabırlı olmak... Alçakgönüllü olması gerekiyor çünkü, kadere başkaldırma niyetini taşıyan insan iradesinin karşısında her şeye rağmen bir de kader var... Alçakgönüllü olması gerekiyor çünkü, evrenin büyük nicelikleri yanında insana, hele tek bir insana özgü nicelikler ihmal edilebilecek kadar küçük... Işık, yaklaşık saatte bir milyar kilometre hızla yol alıyor; insanoğlunun ulaştığı en yüksek hız ise, saatte birkaç bin kilometre... Ve evren öyle büyük ki on milyar yıl önce oluşmaya başlamış bir galaksiden çıkan ışık ışınları, dünyaya ancak bugün ulaşabiliyorlar; halbuki dünyanın güneşten uzaklığı bile hepi topu iki buçuk milyon kilometre, öyle ki, aynı ışık ışınları güneşten dünyaya yalnızca sekiz saniyede varıyorlar... Tek bir insan, evrenin bu uzam/zamansal büyüklüğü içinde bir hiç!.. Ama insanlık giderek hem uzam hem zaman içinde büyüyor. Ve evrenin büyük sayılarda anlamlı olan yasaları bağlamında, bu büyüklüğün günün birinde kaderi değiştirmesi bile olası... Yeter ki tek tek insanlar bu gerçeği; yani yalnız ve yalnız insanlığın tamamı bağlamında sonuç alınabileceğini bilerek kısa yaşantıları boyunca ellerinden geleni yapmayı sürdürsünler! Yeter ki insanlık, tek bir insan gibi ilkel benlik/id ve benlik/ego aşamalarını kendi kendisini ve üstünde yaşadığı dünyayı yok etmeden geçmeyi başararak korteksiyle uyumlu bir üst benlik/süper ego ya da bilinçli toplumsallık aşamasına ulaşsın!

İyimser olması da şart; çünkü tek bir insanın kaderi değiştirmesi belki mümkün değil; ama tek tek bütün insanların çabalamaktan vazgeçmeleri halinde kaderin iradeyi ya da kaosun kozmosu teslim alacağı çok kesin... Ve karamsarlık, eylemsizliği çoğaltmaktan başka işe yaramıyor.

Dahası, insanoğlunun sabırlı olması da gerekiyor, çünkü kadere hükmedebilecek irade, titrek bacaklarıyla varlık göstermeye başlayalı şunun şurasında yalnızca iki bin beş yüz yıl oldu. Evrenin akıllara sığmayan yaşı gibi güneşin beş milyar olan, hatta dünyanın dört milyar olan yaşları yanında iki bin beş yüz yıl nedir ki?

Notlar

[1] Dünyaya özgü zaman ve uzam ölçülerinin hiçbir evrenselliği yok... Dünya, evreni oluşturan galaksilerden birinin önemsiz bir noktasında, güneş adı verilen orta halli bir yıldızın çevresinde dönüp duran, orta halli bir gezegen... Metre, Paris'ten geçen meridyen dairesinin Kuzey Kutup noktası ile ekvator arasındaki uzunluğunun on milyonda biri... Bu tanım 1791 yılında

Fransız Bilimler Akademisi tarafından yapılmış. Bilindiği gibi saat de, dünyanın kendi çevresinde tam dönüş yaptığı sürenin yirmi dörtte biri... Bir tam günün ilk kez Mısırlılar tarafından yirmi dörde bölündüğü zannediliyor. Ama niye mesela yirmi beşe değil de yirmi dörde; bilinmiyor. Yıl ise, üstünde yaşadığımız dünyanın güneş çevresinde tam bir devir yaptığı süreyi tanımlıyor. Başka bir güneş sisteminde, başka bir gezegende doğmuş olsaydık, yılımız belki üç yüz altmış beş küsur değil iki yüz yetmiş beş gün, günümüz belki yirmi dört değil otuz saat, saatimiz belki altmış değil kırk dakika vb. olacaktı. Hiçbir gezegenin boyutları diğeriyle tam olarak örtüşemeyeceğinden, hele hele Paris'ten geçen meridyenin uzunluğunu bir başka gezegende yakalamak neredeyse imkânsız olduğundan, birim uzunluk ölçümüz de muhtemelen çok farklı olacaktı. Ve buna bağlı olarak diğer bütün ölçüler... Ama evrende ışığın hızı, pi sayısı gibi sait değerler de var...

[2] *Homo habilis*in, bundan yaklaşık iki milyon dünya yılı önce ortaya çıktığı sanılıyor. Bir milyon altı yüz bin yıl kadar önce ortaya çıkan yeni türün adı *homo erectus* idi. Üç yüz bin yıl öncesinden itibaren izleri görülen türe ki sonradan bir alt tür olarak kabul edildi, *homo sapiens neanderthalensis* adı verildi. Bugünkü insanın ilk ataları olan *homo sapiens sapiens* ise yalnızca elli bin yıl önce ortaya çıktı. Kimi özellikleri de bugünkü tanımıyla insandan çok farklıydı. Homo habilisin çeşitli hünerleri vardı ama ayakta durmuyordu. Ayakta durmayı başaran homo erectusun beyni henüz insan beyninin dörtte biri kadardı. Homo sapiens neanderthalensis birçok özellikleriyle andırsa da dış görünüş itibariyle insandan yine de farklıydı. Bu konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. *Bilinmeyen Tehlike*, yaz. Isaac Asimov, çev. Mehmet Harmancı, İnkılap Yay. İst. 1992, ss. 97, 112

[3] İnsan beyninin katmanlı yapısı, evrimin en önemli kanıtlarından biri sayılabilir. Kozmos'da Carl Sagan, Paul Mclean'in "*ilginç*" araştırmalarından yola çıkarak şunları söylüyor:

"*Tüm diğer organlarımız gibi beyin de, git gide daha karmaşık bilgiler içererek, milyonlarca yıllık bir dönem boyunca gelişti. Gelişme sürecinde geçtiği bütün aşamaların, beynin yapısına yansıdığı görülüyor. Beyin, içten dışa doğru bir gelişme evrimi geçirmiştir. En iç bölmede en eski bölümü, beyin kökü vardır. Kalp atışları ve soluk alıp verme gibi yaşamın temel işlevlerini bu bölüm düzenler. Beynin yüksek düzeydeki işlevleri için ise, üç aşamalı bir gelişim sürecinden söz edilebilir.*"

Sagan'ın anlattıklarına göre, insan beyni, temel fizyolojik işlevleri düzenleyen beyin kökünün üstünde üç ayrı katmandan oluşuyor: Katmanlardan ilkine R kompleks adı veriliyor. R, İngilizce 'reptile' yani 'sürüngen' sözcüğünün ilk harfi *(Sagan, kitabında yazmıyor ama, daha sonra televizyonda yayınlanan yine Kozmos adlı dizi programında, insanların kendi bedenlerinin içinde sürüngenlere özgü bir yapı bulunduğuna dair bilgiden hazzetmedikleri için bu bölüme sürüngen beyni değil R kompleks adı verildiğini söylemişti)*... İnsan beyninin bu katmanı, sürüngen beyinlerine özgü nitelikler taşıyor ve yine sürüngenlere özgü tutum ve davranışlara hükmediyor: Doğaya uyum, lidere itaat, saldırganlık vesaire gibi... İkinci katmana 'memeli beyni' adı veriliyor. Bu katman, adından da anlaşılabileceği gibi memelilere özgü nitelikler taşıyor ve yine memelilere özgü tutum ve davranışlara hükmediyor: Ben merkezlilik, aileye düşkünlük, duygusallık, vesaire gibi... Nihayet üçüncü katmana da beyin kabuğu ya da korteks adı veriliyor. Yalnızca insana özgü tutum ve davranışlara da, beynin üçte ikisini oluşturan bu katman hükmediyor: Yaratıcı düşünce yalnızca kortekste üretilebiliyor. Ve büyük bir olasılıkla insanoğlu, bireyselliği ile toplumsallığı *(ya da belki memeli beyniyle sürüngen beyni arasındaki)* arasındaki uzlaşmaz gibi görünen çelişkiyi de yalnızca korteks aracılığıyla uzlaştırabiliyor. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. *Kozmos*, yaz. Prof. Dr. Carl Sagan, çev. Reşit Aşçıoğlu, 1982, Altın Kitaplar Yay., s. 291-313.

[4] Modernistlerle çağdaş din kuramcıları birbirlerine daha çok benziyorlar aslında. Çünkü hem modernistler hem de din kuramcıları evrene yalnızca düzenin egemen olduğunu söylüyorlar. Aralarındaki tek fark şu: Din kuramcıları, bu düzeni Allah'ın kurduğunu, en ince ayrıntısına kadar Allah'ın tasarladığını bildiriyorlar. Modernistler ise düzenin, evrenin yapısına bağlı olarak kendiliğinden oluştuğunu... Sonuç olarak, her iki grup da evrende yalnızca düzen olduğunu varsayıyor. Haydi din kuramcıları neyse de, ideolojilerinin temelinde pozitif bilimler olan çağdaş modernistleri anlamak güç oluyor tabii. Öte yandan postmodernistler, genel bir düzeni bütün bütüne yok sayıyorlar. Postmodernistler evreni küçük küçük kürelere, alanlara bölün-

müş, bağlantısız bir uzamlar ve zamanlar topluluğu ve neredeyse bütün bütüne kaos olarak algılıyorlar. Dolayısıyla bu küçük küreciklerin içinde farklı farklı bir takım düzenler bulunabileceğini, ama bunun dışında genel bir düzenden söz edilemeyeceğini söylüyorlar. Söylemeseler bile ima ediyorlar. Aslına bakılırsa postmodernistler, küçük kutuları, küreleri filan bir tarafa bırakılırsa, bu anlamda tamamen, kendi varoluşları dışında bir gerçek tanımayan varoluşçulara benziyorlar.

[5] *Zamanın Kısa Tarihi*, yaz. Stephen W. Hawking, çev. Dr. Sabit Say, Murat Uraz, Milliyet Yay. İstanbul, 1988, s. 24-25, 153

[6] Aslında iddia yeni değil: Hegel'den beri sürüyor. Nietzsche ile Kojeve'de tekrarlanıyor ve Fukuyama tarafından bir kez daha gündeme getiriliyor. İnsanlık durumu, yalnız ve yalnız, "*efendi olan insan ve uşak olan insan arasındaki mücadele*" ile; başka bir deyişle Aristo'dan esinlenilen "*thymos*" ya da "*kabul görme çabası*"yla tanımlanınca, böyle bir iddianın ikide bir ortaya çıkması çok da şaşırtıcı değil... Soyvetler Birliği, dolayısıyla komünizmin yıkılmasıyla dünyaya sonunda artık gerçekten liberal demokrasinin hakim olduğunu, biraz zorlamayla da olsa veri sayan Fukuyama, bu duruşu şöyle özetliyor:
"*... Liberal bir demokrasinin, modern liberalizmin kurucuları tarafından eğitilmiş tipik yurttaşı, Nietzsche'ye göre, konforlu bir varlık sürdürme uğruna, kendi üstün değerine olan onurlu inançtan vazgeçmiş bir 'son insan'dır.*"
Ayrıntılı bilgi için bkz. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, yaz. Francis Fukuyama, çev. Zülfü Dicleli, Simavi Yay., İst., s. 9-24.

[7] Konuyla ilgilenenler, bkz. *Kara Delikler ve Bebek Evrenler*, yaz. Stephen Hawking, çev.: Nezihe Bahar, Sarmal Yay., İst., 1994.

[8] Age., s. 82

[9] Gerek Anabritannica, gerekse Meydan Larousse ansiklopedileri, olasılık çözümlemelerinin, ilk kez şans oyunları temelinde geliştirildiğini vurguluyor. 17. yüzyıl Fransız matematikçilerinden Blaise Pascal ile Pierre de Fermat, ünlü kumarbazların isteği üzerine belirli oyunları matematik yöntemlerle incelemeye başlamışlar. Daha sonra belirli fiziksel, biyolojik ve toplumsal olaylar ile şans oyunları arasındaki benzerlikler fark edilmiş. Doğabilimci Buffon (1707-1788) ünlü deneyini bu benzerliklerden yola çıkarak gerçekleştirmiş olsa gerek: Deney, bir dikiş iğnesi ve bir kağıtla gerçekleştiriliyor. Yapılan iş, bir dikiş iğnesini, üstüne tam da o iğne boyunda aralıklar çizilmiş bir kağıdın üstüne fırlatmaktan ibaret... İğne, doğal olarak, ya aradaki boşluklardan birine ya da çizgilerden birinin üstüne düşüyor. Bunun tamamen şans işi olduğuna inanmak mümkün... Oysa biraz zahmet edilir de aynı iğne, aynı kağıdın üstüne, diyelim ki üç bin kez art arda fırlatılırsa, ortaya çok tuhaf bir sonuç çıkıyor. İğnenin çizgilerden birinin üstüne düşme oranını belirleyen sabit bir sayı var *(iki bölü pi sayısı)*. Deney kaç kez tekrarlanırsa tekrarlansın bu sayı sabit kalıyor. Bu yüzden, buna benzer iki olasılıkla her oluşumda, aynı hareketin üç bin defa ya da daha fazla tekrarlanması halinde olasılıklardan hangisinin kaç kez gerçekleşeceği artık biliniyor.
Olasılıklar konusunda daha ayrıntılı tartışmalar için: *Rastlantı ve Kaos*, yaz. David Ruelle, çevr. Deniz Yurtören, Tübitak Yay., Ank., 1996.

[10] "Yeni gözlemler, yeni bilgiler ve birbirleriyle ilişkilendirilebildikleri takdirde eski bilgiler; tek tek toplumlar, hatta aslında insanlığın tamamı temelinde, çeşitli insan değerlerine ilişkin dağılımın çok ilginç bir özelliği olduğunu gösteriyorlar: Topluma baskıcı bir müdahale yapılmadığı hallerde insanlar, bütün dünyada, birbirinin tamamen zıddı değerlerden oluşan ikili uç noktalar arasında tam bir olasılık dağılımı oluşturacak biçimde kümeleşiyorlar. Daha açık bir anlatımla, sözgelimi yoksulluk-zenginlik bazında ele alındıklarında, insanların çok küçük kısmı aşırı zengin, çok küçük bir kısmı da aşırı yoksul oluyor (karşılıklı en uç iki noktada A ve E gelir grupları). Bu aşırı uçlardan sonra sıralamada bir yanda zenginler, öte yanda yoksullar bulunuyor (en uç noktaları izleyen bölümlerde karşılıklı olarak B ve D gelir grupları). Bunların sayısı aşırı zengin ya da aşırı yoksul olanlara oranla biraz daha fazla oluyor. Ama asıl çoğunluk ortada toplanıyor. Bunlar da, ne zengin ne yoksul olan insanlar oluyorlar (C üst ve C alt gelir grupları). Bir başka deyişle, birbirine zıt ikili değerlerin en güçlü olduğu uç noktalarda az

sayıda insan bulunuyor; en zayıf olduğu ortada ise çok sayıda insan... Ama ortadaki çoğunluk bile bu değerler açısından hafif bir farklılaşma gösteriyor.

"Bu, tam anlamıyla simetrik olmayan yumuşak eğimli çan eğrisi, yani hiperbol ya da Küçük Prens'teki fil yutmuş boa yılanı benzeri olasılık dağılımı; evrende büyük sayılarla ifade edilebilen bütün oluşumlar için geçerli olduğu bütün fizikçiler ve bütün matematikçiler tarafından bilinen, ama her nedense bütün sosyal bilimcilerin ısrarla uzak durduğu bu olasılık dağılımı; insana özgü, farklılık gösteren hemen hemen bütün değerler (yaş, kilo, boy, zekâ katsayısı, cinsellik, siyasi tercih, inanç vb.) için geçerli... Ve farklı insan değerlerine ilişkin bütün bu asimetrik yumuşak çan eğrileri, düz kenarları birbirine bitişecek biçimde bir araya getirilirse (ki bu bir zorunluluk; çünkü tek bir insan gibi insanlık da bir bütün), insanın ve insanlığın bütün özelliklerini birden kapsayan ve zaman içinde de hareket eden (değişen) üç boyutlu bir mekik oluşturuyorlar. Daha doğrusu şöyle söylemek gerekiyor: Birbirine zıt kutuplar oluşturan iki uçlu insan değerleri, olasılık olma durumundan çıkıp gerçeklik haline geldikleri zaman, ortaya mekik benzeri bir yapı çıkıyor. Zira, aslında her insanın, bu değerleri, iki uç noktasını da içerecek biçimde içinde barındırdığı varsayılıyor. Bu olgu da her insanı bir olasılıklar yumağı haline getiriyor (örneğin, çok yoksul biri, bir dizi olay sonucu zenginleşebiliyor ya da tam tersi olabiliyor: Hiçbir şey sabit ve mutlak değil ve hemen hemen her şey olası). Dolayısıyla tek tek her insanın, tek tek her olay karşısında nasıl davranacağı, ya da iki uçlu tek tek her seçeneğin hangi noktasında konumlanacağı konusunda bir belirsizlik var. Ancak şu da var: İnsanların gerçekleşmiş kararlarına ve yapılarına bakılarak, bu olasılıklara ilişkin bir dağılımdan ve dolayısıyla mekikten söz edilebiliyor. Öte yandan, yalnızca olasılıklar göz önüne alındığında, bu oluşumun, mekikten daha karmaşık bir yapısının olması, daha mümkün görünüyor. Ama her durumda, insanların, Batılı düşünürlerin Eflatun'dan bu yana öngördüğü gibi, iyiler ve kötüler, akıllılar ve aptallar, sermaye sahipleri ve mülksüzler, gelişmişler ve azgelişmişler türünden, çizgisel iki ayrı grup halinde değerlendirilmeleri ve belli değerlerle etiketlenip hiyerarşik bir düzen içinde sabit bir konumda tutulmaları asla mümkün değil... Hiç de, bir çizgi üstündeymişler gibi, ikiye ya da üçe ayrılmıyorlar insanlar. Geleceğe ilişkin kararlarıyla olduğu kadar yaşlanma ve ölümle değişen fiziksel yapılarıyla da tam bir belirsizlik yaratan insanlar, gerçekleşmiş kararları ve varolan yapıları çerçevesinde bile ancak, tek tek bütün birimleri hareketli ve zaman içinde değişken olan ve bütün insanlığı kapsayan bir mekiğin bazı birimlerinin oluşturulmasına katkıda bulunuyorlar.

"Kuşkusuz, çeşitli ikili değerlere ilişin olasılık dağılımlarını yansıtan çan eğrilerinin ille de birbirleriyle örtüşmesi de söz konusu değil... Yani en zengin olanlar aynı zamanda en zeki, en güzel, en uzun, en genç, vb.; en yoksul olanlar da aynı zamanda en aptal, en çirkin, en kısa, en yaşlı, vb. olmuyorlar. Zaten, eğer böyle olabilseydi, insanı ve insanlığı tanımlamak için mekik gibi temsili bir yapı aramaya gerek kalmazdı. İşte ancak o zaman, her şey düz bir çizgi üstünde sıralanabilirdi. Ama bu evrende düz çizgi yok. Düz çizgi, insan beyninin, evreni araştırırken işleri kolaylaştırmak amacıyla yarattığı bir kavram... Ve sosyal bilimciler; fizikçiler ile matematikçilerin bu yüzyılın başlarında öğrendiği bu gerçekten de hâlâ habersiz görünüyorlar.

"Halbuki anlaşılan o ki, insanın düşüncesinde, insan topluluklarında ve devlet mekanizmalarında düzenli gelişme ya da evrim de, bu yapı, bu mekiksi yapı sayesinde mümkün oluyor. Değişiklik her zaman tek tek bireylerin düşüncesinde başlıyor. Bu bireyler, büyük olasılıkla, girişimcilik/statükoculuk olarak adlandırılabilecek, insana özgü bir değer ikiliğinin aşırı uçlarından birinde, girişimcilik ucunda durup da daha önce akıl edilmemiş bir takım yenilikleri akıl eden ve hayata geçirebilen insanlar oluyorlar. Söz konusu yenilikler diğer insanların da işine yarayacak gibiyse, mekiğin girişimci kesimleri, bir ya da birkaç birey tarafından önerilen bu değişikliği, en ortalama insana ulaşıncaya kadar ağır ağır soğuruyorlar. Bu arada statükocu kesimin aşırı uçları da, yeniliğe kesin olarak karşı koymaya başlıyorlar. Bu tepki de, en ortalama insana ulaşıncaya kadar o uç boyunca ağır ağır yayılıyor. Böylece ortada, yani çoğunluğu oluşturan ve bir bölümünün az da olsa girişimci, diğer bölümünün ise az da olsa statükocu yanı ağır basan ortalama insan bazında bir buluşma ve bir çatışma oluyor. Eğer değişiklik kalıcı ve yararlı sayılan ve mekiği oluşturan diğer özelliklerle uyumlu bir değişiklikse, mekiğin

statükocu yarısının direnişini aşmayı başarıyor; değilse, toplumun tamamı tarafından benimsenmiyor. Öyle zannediyorum ki, insan topluluklarında sağduyu diye tanımlanan özellik de işte, girişimci/statükocu karşı uçlar arasındaki bu denge durumu oluyor. Bu denge durumudur ki, insanların her yeniliğin peşinden koşturup telef olmalarını engellediği gibi, hiç değişmeden kalmalarına da olanak bırakmıyor."

Türkiye'nin ve Yerküre'nin Bugünü ile Yarını Arasında, Yönetim mekanizmasında Toplam Kalite Uygulaması, yaz. Bahar Öcal Düzgören, İst. 1996 (Kalder ile Yeni Yüzyıl gazetesinin ortaklaşa açtığı Siyasette Toplam Kalite Yönetimi konulu yarışmada üçüncülük ödülü alan bu makale Yeni Yüzyıl tarafından yayımlanacak).

[11] Age., s.186

[12] Aristo, *Nichomachean Ethics*, II. Kitap, çev. J.A.K. Thomson, Londra: George Allen ve Unwin Yay., 1953, s. 66

[13] *The Global Village*, Marshall McLuhan ve Bruce R. Powers, Oxford University Press, New York, 1989. Bu kitabı *Yerküresel Köy* adıyla çevirdim. Çeviri, 1996 yılının Mayıs ayında bitti. Kitap, Yapı Kredi Yayınları İletişim dizisinden çıkacak. Türkçe baskı henüz gerçekleşmediği için alıntılar İngilizce aslından yapılmıştır.

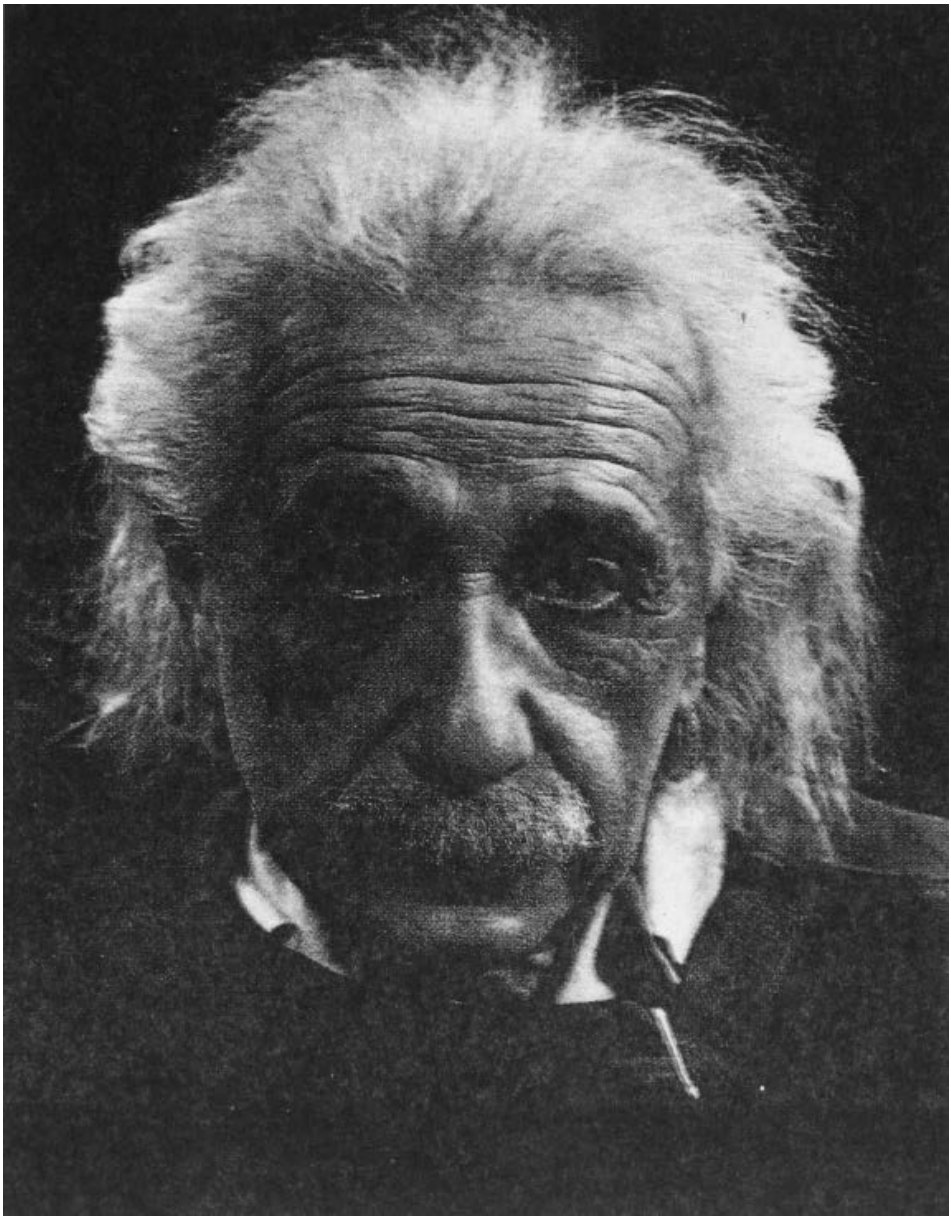
[14] *"Figür ve zemin terimleri, 1915 yılı dolaylarında, görsel algılamanın parametrelerini tartışırken bu iki terimi kullanmaya başlamış olan Danimarkalı sanat eleştirmeni Edgar Rubin aracılığıyla gestalt psikolojisinden ödünç alınmıştır. Kültür ve Teknoloji Merkezi'nde biz, Rubin'in kullanımını, algılamanın ve bilincin tamamını içerecek biçimde genişlettik. Bütün kültürel durumlar, bir dikkat alanı ile* (figür) *çok daha büyük bir iç dikkat alanından* (zemin) *oluşmuştur. Aralarında, her ikisini de aynı anda tanımlayan bir sınır çizgisi ya da hudut ya da aralık bulunan bu ikisi, sürüp giden bir aşındırıcı oynaşma durumu içindedirler."*Age., s. 5

[15] *The Other Side of The Brain, III: The Corpus Callosum and Creativity*, Joseph E. Bogen (M.D.) ve Glenda Bogen (M.D.), Los Angeles, Nöroloji Toplulukları Bülteni 34, sayı 4 (Ekim 1969).

[16] Age. s. 35-36

[17] Bu iddiaya Batılı bir kanıt arayanlar için, bkz. *Sofi'nin Dünyası*, yaz. Jostein Gaarder, çev. Gülay Kutal, Pan Yay., İst. 1995, s. 310

[*] Ben bir bilim insanı ya da çağdaş anlamıyla bir filozof *(Wittgenstein'ın tanımladığı cinsten)* değilim. Kendimi olsa olsa bir "*bilgi âşığı*", hatta "*bilgelik âşığı*" olarak değerlendirebilirim. Bu dahi alçakgönüllülük sınırlarını zorluyorsa, mitolojide anlamıyla değil ama, bana göre dünyanın gelmiş geçmiş en sevimli bilim ve bilimkurgu yazarı olan Isaac Asimov'un, *Enayi Tuzağı* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş olan öyküsünün kahramanı Mark Annuncio için kullandığı anlamda bir "*mnenomik*" olduğumu söylemekle de yetinebilirim. Bunun gerekçesini merak eden varsa, yalnızca, hasbelkader Ankara Fen Lisesi Fizik bölümü ilk mezunları arasında olduğumu, ODTÜ'de üç yıl yüksek fizik okuduktan sonra eğitimin kalitesinden umutsuzluğa düştüğüm için kadere karşı çıkarak okulu bıraktığımı, ardından değişik üniversitelerin değişik fakültelerinde en fazla birer yıl süreyle öğrenim görüp ayrıldığımı, en sonunda M.Ü. Basın, Yayın ve Halkla İlişkiler Y.O.'yu bitirip akademik çevrelerle ilişkimi bütün bütüne kestiğimi; bu arada çok yer gezerek, bir sürü değişik işe girip çıkarak çok insanla tanıştığımı ve daima çok okuyup çok yazdığımı söyleyebilirim.



Einstein, 1947.

Tarihsiz Bilim

Stephen Toulmin-June Goodfield

Mısır ve Mezopotamya'dan İyonya ve klasik Atina'ya geçiş, bu kez şaşırtıcı ölçüde az fark getirmişti ortaya. Birçok bilimsel araştırma alanında, Yunanlılar tarafından geliştirilmiş (ussal, eleştirel ve soyut) düşünce yöntemleri sayesinde insanların yepyeni yönlere çevirdiler düşüncelerini. Ama, sıra son derece parlak, özgün anlayışlarını, Doğa dünyasındaki tarihsel süreçleri açıklamada kullanmaya geldiğinde, Yunanlılar iyiden iyiye başarısız kaldılar: Bu alanda, zekice öngörülerde bulunmanın ciddi biçimde ötesine geçemediler, hatta böyle bir şeyi ileri bile sürmediler. Sahip oldukları düşünceler, geçmişin peçesini anımsama ve efsane sınırlarının ötesine kadar geriletme konusunda, kendilerinden öncekilere oranla, daha büyük olanaklar vermedi onlara. Kavramlarının sergilediği tüm ussallığa rağmen, Doğa'nın zamansal gelişimini sağlam düşünsel köklere dayandırmadıkları gibi, Yaradılış'ın zaman ölçeğini de kendilerinden önceki insanlara oranla daha kesin biçimde kavrayamamışlardı.

Doğa Tarihi konusunda, Yunanlı felsefecilerin düşünceleri ile bir önceki dönemin düşünceleri arasında, şaşırtıcı bir süreklilik görülmekte demek ki: İşte bu nedenle, Yunanlı felsefecilerin kuramlarının 'ussal söylenler'den öteye geçmediğini söylemek hiç de şimdiki kadar doğru olmamıştı. Yunanlılar, bizi çevreleyen şeylerin kökeni konusunda düşünürken, getirdikleri açıklamaları mantığın denetimine açmaları ve daha eski çağlardan kaynaklanan söylen-

[*] Kaynak: Stephen Toulmin-June Goodfield, *The discovery of time*, 1965.

lerin tümünün yüreğinde yatan kişileştirilmiş doğa güçlerini eleyip atmaları gerekirdi. Ne var ki, Yaradılış konusunda getirdikleri açıklamaların da onları saracak ne pek öyle büyük bir ussallığı ne de güvenilir yanı vardı. *Kanıt olma* açısından pek önemli bir yenilik getirmedikleri gibi yeni *tarihler* de vermemişlerdi; oysa, verecekleri yeni tarihler sayesinde, dünyanın oluşumunun çeşitli evreleri ile insanlık tarihinin olayları yan yana tek bir ortak zaman ölçeğine yerleştirilmiş olacaktı. Doğruyu söylemek gerekirse, Yunanlı bilim adamları bu noktada, geriye düşüp, 'Başlangıçta...' diye kullanılan geleneksel masal anlatımını benimsemişlerdi: Yunanlı bilim adamları Yaradılış'ı hâlâ zamana yayılmayan, iç içe geçen, 'düz' bir şey olarak kabul etmekteydiler.

Miletos'taki Tarihsel Evrenbilim

Her şeyden önce belirlenmesi gereken bir önermeyle karşı karşıya bulunmaktayız. İyonyalı ilk bilim adamları, daha başka alanlara olduğu gibi, tarihsel bilimlere de başlangıçta çok kökten bir dürtü kazandırmışlardı; ne var ki, bu dürtü daha ilerki çağlarda Atina'nın çok daha tutucu ortamı içinde uçup yok olmuştu. İ. Ö 550 yılı dolaylarında bir yerde, Miletos'lu felsefeciler, dünya konusunda ilk kez tutarlı bir düşünsel tutumu benimsemişlerdi. Görüşleri, hem insanlığı hem de Doğa'yı kucaklamakta ve devraldığımız biçimiyle dünyanın, sürekli ve kesintisiz bir sürecin evrelerinden biri olduğuna ilişkin ilk ipucunu da vermekteydi. İşte, bu ilk tarihsel evrenbilimin hemen yanı başında, insanların yaptıklarını eleştirel biçimde ele alan ilk tarihçi de ortaya çıkmıştı; bu tarihçiyi saran tutku, *bütün* halkların ve ırkların (hatta Yunanlıların da) söylencesel geleneklerini ve eğlenceli efsanelerini bir kenara bırakıp, dünyadaki tüm ulusları betimlemekti.

Miletos'lu Hekataios'tu bu tarihçinin adı. Anadolu'nun kıyı şeridinde yer alan en büyük ticaret merkezinin, yani Miletos'un önde gelen ailelerinden birinin çocuğu olarak dünyaya gelmişti. Çocukluğunu Pers işgalinin ilk yıllarında (İ. Ö 546 yılından başlayarak) geçiren Hekataios, felsefeci Anaksimenes'in çağdaşıydı nerdeyse. Hem doğduğu yer hem de doğum tarihi açısından talihliydi. İyon felsefe okulu nerdeyse üçüncü kuşağa ermişti, öte yandan, Pers İmparatorluğu'nun birdenbire genişlemesi sonundaysa, doğuda ve güneyde keşfedilecek yeni alanlar açmıştı. Hekataios talihin kendisine sunduğu olanakları sonuna kadar kullandı. XVII. yüzyılda yaşayan hali vakti yerinde genç bir Avrupalının ruh durumuyla, Grand Tour'u* gerçekleştirmeye karar verdi: Teb kentinde Mısırlı rahiplerle görüştü ve bu görüşmeler sonunda Yunanlılara özgü o dar görüşlülüğün son kalıntılarını da attı kendinden. Buna bağlı olarak da, çeşitli uluslarda yaşamakta olan tarihsel geleneklerin tümünün de aynı derecede gerçekten uzak ve tartışmaya açık olduğuna inanmakta gecikmedi. Ülkesine geri döndüğünde, oturup çalışmaya koyuldu ve ortaya iki kitap çıkardı; bu kitapların her biri de, kendi biçiminde, tarih düşüncesinin gelişiminde birer dönüm noktasıydı. Söz konusu kitaplardan *Periegesis* ["Dünya Turu"] başlıklı

* Grand Tour - *fr*. Sözcük anlamı olarak "Büyük seyahat"; Avrupa'nın tüm ülkelerini kapsayan, eğitim amaçlı gezi. Uzunca bir süre, genç İngiliz soylularının eğitiminin bir parçası olarak kabul edilmişti. *Ç.*

olanı sayesinde, çağdaşları 'karşılaştırmalı budunbilim'le tanıştılar; bu kitap, dünyanın değişik bölümlerinde yürürlükte olan inançların tuttarsızlığını, göreneklerin çeşitliliğini çağdaşı insanların evlerine kadar taşımıştı. Hekataios *Genelogiai* ["Soyağaçları"] adlı öteki yapıtındaysa dostlarına, yurttaşlarına Teb kentinde edindiği bilgileri aktarmıştı. Yapıtına şu yürekli, gösterişli sözlerle başlamıştı:

Miletos'lu Hekataios bildirir ki: Kendim doğru bildiğim şeyleri yazıyorum yalnız, çünkü Yunanlılar arasında yaygın olan geleneksel masallar uydurmadır, bunlar bana gülünç geliyor.

Bundan sonra da, Miletos'un ilk yıllarının tarihine ilişkin, o zamana dek kabul edilmiş efsaneleri, yepyeni bir kuşkuculuk temelinde incelemeye koyulmuştu. Yaşadığı çağın ölçüleri içinde değerlendirildiğinde, Hekataios'un gezi kitabının hemen en çok satan kitaplar arasına girdiğini söyleyebiliriz. Pers ülkesini ve Mısır'ı betimlemesi, gezip gördüğü ülkelerin hayvanlarını, bitkilerini, görenek ve efsanelerini ele alıp tanıtması kendisinden sonra gelen tarihçi ve derlemeciler tarafından durmadan yinelendi; öyle ki, Sicilyalı Diodoros'un yazdıklarında, yani İ.Ö 50 yıllarına da varıncaya dek kendini duyurur Hekataios'un etkisi.

Diodoros'un *Bibliotheke historike* ["Tarih Kitaplığı"] adlı yapıtının ilk bölümleri, İyonyalıların tarih konusundaki düşüncelerini yansıtmakla kalmayıp, evren görüşlerini de tanıtmakta, hatta büyük olasılıkla önemli bir bölümü Anaksimandros'tan kaynaklanmış olan bir Yaradılış öyküsüne de yer vermekteydi. İşte, bu yaradılış öyküsünün ilk bölümü, daha üst düzey hayvanların ortaya çıkışına dek yaradılış sürecini betimlemekteydi:

En başta, evren oluştuğunda, görünürde yerle göğü ayırt etmek olanaksızdı, çünkü yeri ve göğü oluşturan öğeler birbirine karışmıştı: Yer ile göğün bedenleri birbirinden ayrıldığında, tüm parçalarıyla evren de şimdi gördüğümüz düzenli biçimi aldı; hava kesintisiz bir devinim içine girdi, havanın içindeki ateşsi öğeler de en yüksek yerlerde toplaştı, çünkü böyle bir doğaya sahip her şey hafifliği nedeniyle yükselir (işte, güneşle bütün öteki sayılamayacak kadar çok yıldızın da evrenin hızlı dönüşüne kendini kaptırması bundandır); bütün bunlar da balçık gibi, kıvamlı ve olduğu yerdeki ağırlığı nedeniyle dibine doğru çöktüğü nemli bir karışımın içindeydi; bütün bunlar da kendi çevrelerinde döndükleri ve giderek sıkıştıkları için, ıslaklığın içinden denizler, daha katı, sıkı olanın içindense karalar çıktı ortaya, çömlekçi çamuru gibiydi, yumuşacıktı. Güneşin ateşi üstlerinde ışıdığında, karalar ilk başta katılaştı, sonra da sıcaklık nedeniyle yüzeyi kaynaştığı için, nem parçaları birçok yerde yığışıp kitle biçiminde kabardı ve ince zarlarla kaplı sivilceler çıktı ortaya. Bu olayın aynısı, yer yüzeyi soğuduğunda, havanın birdenbire ve hiçbir ara aşamadan geçmeksizin sımsıcak ısındığı bataklıklarda bugün bile görülebilir. Yaşam, az önce betimlediğimiz biçimde, sıcak nedeniyle nemin içlerine dolarken, canlı şeyler kendilerini çevreleyen havadan geceleri çöken pustan edinirler besinlerini; gündüz boyunca da yoğun sıcaklık nedeniyle katılaşırlar; son olarak da, embriyonlar tam anlamıyla geliştiğinde, bunları çevreleyen zarlar tümüyle ısındığında, açı-

lırlar ve hayvansal yaşamın tüm biçimlerini oluştururlar. Bu biçimler arasından en ısınmış olanları kanatlanıp daha yükseklere doğru yükselir, toprağa özgü katılığa, kıvama sahip olanlarsa, sürüngenler ve öteki kara hayvanları sınıfında sayılırlar; öte yandan, bileşimlerinde çok yüksek oranda sulu öğe barındıran biçimlerse kendilerine en yakın öze sahip bölgelere doğru yönelirler ve suda yaşayan hayvanlar adını alırlar. Rüzgârların, güneşin ateşinin etkisiyle dünya durmaksızın daha da katılaştığı için, artık daha büyük hayvanları çıkaramaz oldu ortaya; öyle ki, her tür canlı yaratık birbiriyle karışarak elde edilir oldu.

Erken dönem Yunan bilimadamlarında sık sık görüldüğü gibi, Diodoros'un kaleminden çıkma bu açıklama da, verdiği ayrıntılardan çok sunduğu genel biçim açısından önem taşımaktadır. En önemli yanıysa şudur: Doğal dünyanın şimdiki biçimini, birbirini izleyen bir dizi kerteli değişme sonunda elde ettiği varsayılmaktadır; İyonyalılar bu değişim kertelerini şu ya da bu biçimde gözlemlemeyi sürdürmektedirler. Tanrı buyruğuna bağlı keyfi edimlere değil de, burgaçlara, çömlekçi çamuruna, bataklıkların durmaksızın canlı şeyler üreten nemli sıcaklığına değinildiği gibi, karalar yavaş yavaş ama önü alınmazcasına denizleri kapladığı için, bataklıkların giderek kuruduğundan da söz edilir. İyonya kıyı şeridi her geçen yıl Ege denizine doğru biraz daha ilerlediği için, çizilen bu resim özellikle inandırıcıydı Miletoslular açısından. Miletos'un limanları ırmakların sürükleyip getirdiği balçıkla dolmaktaydı; Menderes nehrinin ağzı da (ki Miletos kenti burda kurulmuştu) yavaş, ama kesin biçimde ekilebilir araziye dönüşmekteydi. (Günümüzde, yani XX. yüzyılda Miletos kentinin kalıntıları kıyıdan kilometrelerce içerde bulunmaktadır; bir zamanlar egemenlik sürdüğü uçsuz bucaksız denizin karanın içlerine doğru uzanan kolu da meyve bahçelerine, mısır tarlalarına, koyunların salındığı otlaklara dönüşmüştür.)

Yaşamın kökeni sorunundan yakasını kurtarabilen tarihsel evrenbilim bugüne dek görülmemiştir. Anaksimandros ilk canlı şeyler kuşağının, tıpkı kelebeğin böceğe dönüşmesine yol açan başkalaşım gibi bir süreç sonunda ortaya çıktığını kabul etmişti. Diodoros'un 'ince zar' evresine denk düşen kelebek evresi, deniz kestanesi biçimini andıran 'balığa benzer' evreyle gösterilmişti:

İlk hayvanlar nem içinde ortaya çıkmıştı; bu hayvanlar dikenli kabuklar içine kapatılmışlardı. Büyüdükçe daha kuru toprağa doğru göç ettiler; kabukları yarılıp döküldükten sonra da yepyeni bir varoluş kipi içinde yaşamlarını kısa bir süre daha sürdürdüler.

İlk başta insanı ele alırsak, insanın başka tür canlı şeylerden doğduğunu söylememiz gerekir, çünkü başka canlılar hemen avlanmaya koyulup kendilerine gereken besinleri sağlarken, bir tek insanların uzun süreli analığa gereksinimleri olmaktadır. Yok, eğer başlangıçta böyle olmamış olsaydı, insanlar hiç kalamazlardı yaşamda... Demek ki, insanlar işte bu [balığa benzer yaratıklar] içinde oluşmuş ve tıpkı olgunlaşmayı bekleyen embriyonlar gibi bunların içlerinde kalıp olgunlaşmışlardı. Bu yaratıklar en sonunda açıldılar ve içlerinden erkeklerle kadınlar çıktı; bu erkekler ve kadınlar artık zaten kendilerini koruyup yaşamlarını sürdürebilecek durumdaydılar.

Anaksimandros'tan alıntıladığımız bu parçayı okuyan kimileri, burda ileri sürülen görüşlerin, evrim konusunda XIX. yüzyılda benimsenen düşünceleri öncelediği kanısına kapılmışlardı. Ne var ki, böyle bir şey iyiden iyiye ilgisiz bir nedenden dolayı Anaksimandros'u övmek olur. Gerçekten de, Demokritos Dalton'u ne denli öncelediyse, Anaksimandros da Darwin'i o denli, hatta daha da az öncelemişti. Getirdiği açıklamalar canlı türlerinin değişebileceği düşüncesini kesinlikle içermemektedir. Anaksimandros'un düşünceleri, tek tek ele alınan her türün ilk bireylerinin, kendi türlerinden ana-babaya sahip olmaksızın nasıl var olduklarını açıklamaktadır. (Yumurta tavuktan önce gelmektedir.) İlk baştaki balığa benzer yaratıklar daha ilkel bir türe ait organizmalar değil, bu ilk kuşağın güven içinde gelişmesi için gereken özel embriyonlardı. Bu yoldan üretilmiş olan canlı yaratıklar karada, denizde ve havada yaşayan değişik tür hayvanlar olarak ayrılmıştı *zaten*; sonra da belirli bir tür içinde kendi aralarında karışarak kendilerini yaygınlaştırmayı sürdürdüler. Anaksimandros'un evrenbiliminin en özgün yanı, en önemli yanı Darwinciliğe ilişkin hiçbir öngörüde bulunmamış olmasıdır; başka deyişle, yaradılışı kerteli ve kesintisiz, yani tarihsel bir süreç olarak vermesidir.

Anaksimandros'un yaradılış öyküsündeki hayvansal aşama, yaradılışın kesintiliğini vurgular. Klasik çağlarda, insanları yaşadıkları hiçbir deneyim, türlerin birbirlerinden çıkıp gelişebileceğine ilişkin en ufak bir ipucu bile içermiyordu, hatta eski çağlarda yaşamış en köktenci felsefeciler bile canlıların evrim olanağını bir an olsun düşünmemişlerdi. Klasik felsefecilere göre, 'yaşamın kökeni' deyişi, canlı şeylerin *kendi türleri içinde* varoluş kazanmalarını sağlayan doğal süreci (kuşkusuz, böyle bir süreç varsa) anlatmaktaydı.

İyon evrenbilimi toplumun, dilin ve toplumsal sanatların nasıl başlamış olduğuna da açıklama getirmekteydi. Şöyle diyordu Diodoros:

Dediklerine göre, doğan ilk insan düzensiz ve hayvanca bir yaşam sürmüştü; ilk insanlar birer birer yaşamlarını sürdürmeye kalkışmış, beslenmek için hem en yumuşak otları hem de yabanıl ağaçların meyvelerini toplamışlardı. Yabanıl hayvanların saldırısına uğradıkları için de, kişisel çıkarlarının farkına varıp birbirlerine yardım ettiler, böylece, duydukları korku nedeniyle bir araya geldikleri için de giderek birbirlerinin özelliklerini tanır oldular. İlk başta çıkardıkları sesler birbirinden ayırt edilemez ve anlaşılmazdı, ama giderek açık seçik konuşmaya başladılar, sonra da, karşılarına çıkan her bir şey için ayrı birer simge konusunda aralarında anlaşıp, hangi terime hangi anlamı verdiklerini bildirdiler birbirlerine. Dünyanın insanlar tarafından yerleşilip yaşanılan her yanında birbirinden ayrı böylesi topluluklar ortaya çıkmış olduğu için de, tüm insanlar aynı dile sahip olamadı, çünkü her topluluk kendi dilini oluşturan öğeleri rastgele düzenlemişti. Günümüzde tasarlanabilecek her tür dilin varolmasının nedeni de budur zaten; dahası, ortaya çıkan bu ilk topluluklar dünyadaki ulusların kökeninde yatan ilk ulusları doğurmuştu.

Yaşam için gereken şeylerin hiçbirini henüz bulamamış oldukları için de ilk insanlar yoksul bir yaşam sürdürmüşlerdi; ne çıplaklıklarını örtecek giysi-

leri, ne yerleşik yaşamları vardı, ateşi kullanmayı da bilmiyorlardı. Ekim yapıp ektiklerini yemeyi de bilmiyorlardı. Yabanıl besinleri evcilleştirip ekim yapamadıkları için de, gereksinimlerini karşılayacak biçimde besin depolayamıyorlardı; buna bağlı olarak da, kış aylarında bir yandan soğuk bir yandan da yiyecek bir şeyleri olmadığı için içlerinden pek çoğu kırılıp gitti. Bununla birlikte, yavaş yavaş, edindikleri deneyim sonunda hem kış aylarında mağaralara sığınmayı hem de ellerinden geldiğince çok meyve depolamaları gerektiğini öğrendiler. Ateşi ve kendilerine yararlı olacak daha başka şeyleri öğrenince de, zanaat kadar insanın toplumsal yaşamının sürdürülmesine yarayacak ne varsa tümünü de giderek bulmaya başladılar. İşin doğrusu, genel anlamda, gereklilik insana öğretmenlik yapmıştı; gereklilik doğa tarafından iyice donatılmış olan bir yaratığa her konuda, duruma uygun bilgiyi verdiği gibi, insanın elleri, dili ve us gücü de kendisine yardımcı olmaktaydı.

Toplumun 'tarih-öncesi' kökenleri konusunda şimdilik şu kadarını söylemekle yetinelim: En kolayca kabul edilebilir, geçerli yaradılış öykülerinden birini öneren Diodoros artık asıl işe dönüp belleğin bizlere aktardığı ve dünyanın insanlar tarafından yaşanan kesimlerinde olup biten her şeyi bir araya toplayıp eksiksiz bir tarihsel anlatı oluşturmaya koyulur.

Bunun sonunda ortaya çıkan düşünsel açıklama gene hem özgün hem de iyiden iyiye dengelidir; gerisin geriye ilk çağların söylenbilimine değil de, gelecekte kurulacak olan bir bilime, antropolojiye çevirmiştir yüzünü. İyonyalıların doğa konusunda olduğu kadar toplum konusunda da oluşturdukları öykünün kilit taşı kerteli ve kesintisiz süreçti, yani 'azar azar', 'yavaş yavaş'tı. Toplumla ilgili olarak kurdukları öykü, insanların ne kadar yabanıl hayvanlar gibi yaşamış oldukları ya da ateşi kullanmayı ne zaman öğrendikleri konularına girmemişti. Ama İyonyalılar üst düzey hayvanların ortaya çıktığı eski zamanlarla başlayıp, toplumsal sanatların bin bir sıkıntıyla, yavaş yavaş edinildiği tarihöncesi çağlara doğru uzanan bir tür zaman anlayışına sahiplerdi.

Tarihin Felsefeden Ayrılması

İ.Ö V.yüzyılda, başarılı olmuş her bilimsel düşünceye tarihin damgasını vurabilecek bir bağlaşmanın kurulabileceğine, kısa bir süre bile olsa, inanılmıştı. Söz konusu bağlaşmanın doğa felsefesi ile tarih arasında kurulması düşünülmekteydi. Ne var ki, beklenen olmadı. Tarihçilerle bilimadamları kısa süre içinde ayrıldılar birbirlerinden, bunun sonucunda da, Yunanlıların doğa felsefesine tarih değil de matematik egemen olup çıktı. Karşılıklı anlaşarak boşanmıştı taraflar. Hem tarihçiler hem de felsefeciler çok daha ivedi sorunlar üstünde yoğunlaşmak amacıyla belirli nedenler bulup çıkardılar ortaya; dikkatlerini birlikte devinen Doğa ve Toplum görüntüsüne vermekten vazgeçtiler. XX. yüzyılda yaşayan bizler, bu tarihçilerin ileri sürdükleri nedenleri anlayabileceğimiz için, yakınlık da duyabiliriz pekâlâ; bu tarihçiler önemli olayların baskısı altında kaldıkları için *çağdaş* tarihçilere dönüşmüşlerdi. Yapıtlarını İ.Ö 500 yılından önce vermiş olan Hekataios, dünyadaki uluslara Olympos'tan bakıp gözlemlerde bulunabilir, yaptığı gezilerden edindiği deneyimlere başvurup

kozmopolit kuşkuculuğunu doğrulayabilirdi. Ne var ki, bunu izleyen elli yıl Perslerin Yunanistan'a saldırısına sahne oldu; bu çatışmalar Xerxes'in güçlerinin Marathon ve Salamis'ten sonra geri püskürtülmesiyle doruğa ulaşmıştı. İşte, bu feci çatışmalar sonunda tarihin akışı da yön değiştirmiş oldu; yapıtlarını bu çatışmalara katılmış Atinalılar için kaleme alan Halikarnaslı Herodotos güçlükle benimseyebilirdi böyle yansız bir bakış açısını. (Aynı şekilde, 1950'lerde yaşamış bir Rus tarihçinin Hitler'in seferlerine bilimsel bir antropoloğun bakışıyla yaklaşması da beklenebilir.)

Bununla birlikte, yazdığı Pers Savaşı tarihine arka planda kalmış çeşitli malzemeyi katmaktan da geri kalmamıştı Herodotos. Şurası açık ki, yapıtlarını okuyanlar bilgiye susamıştı; doğrusunu söylemek gerekirse, yapıtının bugün bile hayranlık uyandırmasının nedeni durmaksızın konu dışına çıkmasıdır. Herodotos'un yapıtı, aralarında Hekataios'un da yer aldığı çok çeşitli kaynaklardan derlenmiş ve eski imparatorlukların tarih ve efsanelerini tutarsız, bölük pörçük biçimde bir araya getiren bir incelemeye de yer vermektedir örneğin. Ne var ki, iki nedenden dolayı gerçek bir tarihçi olarak kendini göstermektedir. Yapıtında gözlemlenen tüm konu dışına çıkışlar da, ana temayı oluşturan çağdaş tarih anlatısına az çok sağlamca bağlı bulunmaktadır; doğruyu söylemek gerekirse, ikinci ve üçüncü elden edinilmiş bilgileri de son derece sakınımlı ve dikkatli biçimde kullanır. Örneğin, Fenikelilerin Afrika'nın çevresini dönmek amacıyla düzenledikleri seferde Güneş'in kuzeye doğru gökyüzünü geçtiği bir noktaya gerçekte ulaşıp ulaşılmadığını sorar; aynı şekilde, Avrupa'nın ve 'Teneke Adaları'nın (belki de Britanya adaları) en uzak tarafında bir Kuzey Denizi olup olmadığını da. Bu denizi kendi gözleriyle görüp tanıklık edebilecek kimse olmamasından yakınır.

Herodotos'tan bir kuşak sonraysa, tarihi doğa bilimlerine bağlayan son ilmikler de çözüldü. Herodotos'un yerini alan Thukydides ise çok eskilerde olup bitenle hiç ilgilenmedi, öyle ki, yapıtının ilk bölümünde kısaca ele alıp bir kenara bıraktı bütün uzak geçmişi:

Son derece dikkatli biçimde inceledikten sonra benimsediğim güvenilir kanıtlara dayanarak şunu söyleyebilirim ki, geçmiş çağlar ne savaşları ne de başka hiçbir şeyleri açısından büyük değillerdi.

Thukydides, Peloponnesos Savaşı olarak bilinen ve Atina ile Isparta'yı karşı karşıya getiren savaşta, yani kendisine bakılırsa tarihin en büyük savaşında yer almıştı. Herodotos belleğimizde capcanlı duran bir dönemin tarihini yazdıysa da, Thukydides bir adım daha öteye geçti: yapıtında kullanacağı malzemeyi, savaşın patlak verdiği günden, yani İ.Ö 431 yılından başlayarak, olaylar gerçekleşirken topladı. Tam yirmi yedi yıl boyunca azalıp çoğalarak gelişen düşmanlıklar yaşamının ana amacı olup çıktı; bu savaşla karşılaştırıldığında Pers Savaşı'nın bile ikinci derece de önemli olduğuna inanmıştı. Thukydides'e göre, Peloponnesos savaşında insanların kişilikleri ve yetileri yanında siyasal düzenler de o güne dek görülmedik ölçüde sınanmıştı. Thukydides karşı karşıya gelen tarafların erdem ve kötü yanlarının nasıl olup da savaşın yazgısını belirlemede pay sahibi olduklarını göstermişti.

Thukydides'in yapıtı da işte, bu çağdaş, Churchill'si tema nedeniyle kendine özgü başarılı ve başarısız yanlara sahip olmuştu. Bir yandan, siyasetin dolaysız devindirici gücü olan ülkü ve açlıkları korkunç biçimde içten görmekte, güncel olduğu gibi psikoloji açısından da ilginç olmaktaydı. Bir yandan da, Atinalılarla Ispartalılar arasındaki çatışmayı daha geniş bir bağlam içinde görememekteydi; başka deyişle, bu savaşın en önemli koşulları olan ekonomik ve toplumsal değişiklikleri görmemişti, ama insan doğasını tümüyle değişmez bir şey, tarihin akışını biçimlendirirken kendisi biçimlenmeyen bir şey olarak, son derece dar biçimde ele almıştı. Kısacası, Thukydides'le birlikte, İnsan'ın Tarihi Doğa'nın Tarihi'nden iyiden iyiye ayrılmış oldu. Toplumun bugünkü durumunu geçmişte kalmış ilkel, tarih öncesi bir varoluşa bağlayan, kesintisiz ve sürmekte olan tarihsel gelişimin eskilerde kalmış anlamını yitirdik. İşte, bu tarihten sonra da tarih, (kendisinden önce gelen her şeyle birlikte) şimdiki zamanı da kapsar oldu. Öyle ki, elinde çekip çevirebileceği yedi yüz yıllık Roma tarihi olan Titus Livius, Thukydides'in 'insan doğası'nı ele aldığı biçimde, yani değişmez bir kendilik olarak ele almıştı Roma'yı. Anaksimandros ve Hekataios tarafından geçici olarak uyandırılmış olan evrimsel gelişme anlayışı da yitip gitmişti.

İ.Ö 400 yılı dolaylarında tarihçiler olanca dikkatlerini çağdaş sorunlar üstünde topladılarsa, felsefeciler de bundan geri kalmadılar, ama başka bir yol izlediler. Çünkü Eflatun ve Atina'da onun izinden gidenleri ilgilendiren sorunların kökeninde İyonya olduğu kadar İtalya da yatmaktaydı; başka deyişle, Elealı Parmenides'ten ve Pythagoras'ın izleyicilerinden kaynaklanmaktaydı. Ortaya getirdikleri sorunlar nedeniyle, felsefe alanındaki tartışma yeni, metafizik bir yöne doğru kaydı; öyle ki, bu yeni yön doğa biliminin tarihsel yanlarından çok, matematik ve kuramsal fizik için önemliydi. Zamanla, nerdeyse felsefedeki her şey de 'değişme sorunu'na, başka deyişle, 'gelip geçen akım'ı temelde yatan 'değişmez gerçeklikler' terimleriyle açıklamaya bağımlı oldu. Duyularımız sayesinde gözlemlenebilen tüm zamansal değişikliklerin, 'sonrasız ilkeler'in düzenleşmesi ve düzenleşme içinde birbirlerinin yerini almasından öteye geçmediği varsayımı kabul edilir edilmez, (söz konusu 'akım'ın bir parçasını oluşturan) olayların tarihsel sıralanışı da sahip olduğu tüm temel anlam ve önemi yitirir: Süregelen gerçekliklerin doğasına ilişkin ipuçları sunduğu ölçüde ilginç olur yalnızca. Böylece tarihsel değişikliğe ilişkin sorunların, felsefenin ana sorunlarıyla hiçbir bağları kalmamış oldu, felsefeciler de *genel ilkelere* ilişkin konularla ilgilenmeye başladılar; yani, göklerin geometrik düzeni, çeşitli maddi öğelere bağlanan matematik biçimlerle ya da ahlak ve siyasetin temel varsayımlarıylailgilenmeye koyuldular. Değişmeyen evrensel bir düzen ya da 'kosmos' düşüncesi saplantı olarak, her geçen gün biraz daha, takıldı kafalarına: Doğa'nın (toplumu da içerir) sonrasız ve bitimsiz düzenine saplandılar; bu düzenin temel ilkelerini bulup çıkarmak da onların üstlendiği bir görevdi.

Akademi'deki felsefeciler, Pythagoras'ın kılavuzluğunda, matematik alanında işte bu temel ilkeleri aramaya koyuldular. Geometrinin terimleriyle

yorumlanamayan her şeyle de ilgilenilmez oldu: Günümüzde meteorolojiyi seyre dalmış bir kuantum kuramcısı gibi, onlar da tarihin akışında, can sıkıcı ve kaypak bir dağınıklıktan başka hiçbir şey göremediler. Bilim kuramının tümünü matematiğe dayandırmayı kabul etmeyen (Eflatun gibi) felsefecilerle birlikte Atina'nın önde gelen tüm felsefecileri zaman akımına gereken değeri vermemişler, buna bağlı olarak da, tarihsel sorunlar karşısında şaşkına dönmüşlerdi. Aristoteles felsefe tarihi dışında tek bir kez geziye çıkmıştı tarih ülkesinde; bunu da, *Atina Anayasaları* adlı yapıtının önsözünde, yani pekâlâ adı belirtilmeyen öğrencilerinden biri tarafından kaleme alınmış olabilecek üstünkörü bir yerde yapmıştı. Genelde, kökenler konusunda düşünce ileri sürmezdi, çünkü bu türden düşüncelerin doğru olup olmadığının saptanamayacağı kanısındaydı: Kökenlere ilişkin elde hiçbir kanıt olmadığı için, kendisi gözlerini onlara çevirmeden önce de, üstünde düşünülmeye hazır biçimde orda bulunan şeylere, yani gezegenler dizgesine, insanların erdemleri ve kötü yanlarına, toplum yapısı ve organizmaların yaşam çevrimine yöneldi. Epikurosçular bir yana, IV. yüzyıldan bu yana ortaya çıkan başlıca felsefe okullarının tümü de, olayların zamansal akışını usdışı ve yanlışa götürücü olarak nitelemişti.

Bütün bu felsefe okulları Yaradılış konusunda ne söyleyebilirler ki? İyonyalıların evrenbilimsel yaklaşımının yadsıdıkları için, bu yaklaşımın sağladığı en önemli iki olanaktan da yoksun kaldılar. Çünkü Anaksimandros'un Doğa Tarihi hem ampirik hem de 'tekbiçimleştirici'ydi. Tüm düşüncesini sağlam kanıtlar yerine zekice öngörülere dayandırmış olsa bile, sözgelimi, tarihöncesinde insanların yaban yaşamdan yerleşik kent yaşamına geçiş evrelerinin gerçek uzunlukları gibi ampirik olarak belirlenebilecek bir dizi öğeye de yer vermişti. İkinci noktaysa, Yaradılış'la ilgiliydi; öne sürdüğü düşünceye göre Yaradılış birbirine benzer süreçlerin peş peşe gelerek sürüp gitmesiydi, öyle ki bugünkü kanıtlara dayanıp geçmişe yönelik sorulara (en azından kuramsal düzlemde) yanıt verilebilirdi.

Atinalı felsefeciler işte bu olanakları yitirmişlerdi. Doğa Düzeni 'sonrasız ve değişmez'diyse, bu durumda kerteli ve kesintisiz biçimde ortaya çıkması söz konusu bile olamazdı. Buna karşılık, zamanın bir başı vardıysa, bu durumda, evrenin tüm özsel özellikleriyle birlikte eksiksiz ve temelde şimdiki biçiminde, tek bir defada yaratılmış olması gerekirdi. Öte yandan, günümüzde süregelen değişikliklerin incelenmesiyle bu Yaradılış'ın izlediği çizgiyi bilmek de olanaksızdır. Çünkü, kosmosun tarihinde Doğa Düzeni'nin *yerleştiği* yaratıcı evre ile olayların daha sonra izlediği çizgi (bu çizgiyse, kurulan bu düzeninin *vargısı*dır zaten) arasında herhangi bir benzerlik bulunmamaktadır. Demek ki bir tek ilk ilkelere dayanıp saptanabilir Yaradılış'ın kimliği. Doğrusu, Eflatun ile izleyicilerini hiç de rahatsız etmedi böyle bir şey. Gerçek şu ki, kimi açılardan son derece olumlu buldular ulaşılan sonucu: Evrenbilimi, genel akışa ilişkin ampirik verilere dayandırmak, kurdukları tüm anlıksal dizgenin temelinin çürümeye başlamasıydı.

Öyleyse, felsefeye ilişkin amaçlar nedeniyle, Yaradılış Doğa'nın daha son-

raki gelişiminden kopartıldı, kosmosun kökeni de soyut kanıtlamaların işleyeceği bir konu olup çıktı. Bunun sonucunda ortaya çıkan sorunlar karşısında, başlıca dört felsefe okulunun (Eflatuncular, Aristotelesciler, Stoacılar ve Epikurosçular) her biri de kendi kimliğine uygun bir konum benimsedi; savundukları öğretiler de Tarih ve Zaman konusunda daha sonraları oluşacak tutumları önemli ölçüde etkileyip biçimlendirdi. Şimdi sırayla her okulu kısaca ele almamız gerekmekte.

Eflatun'un Yaratıcı-Zanaatkârı

Eflatun ve tilmizlerine göre temel sorun şöyle duyurmuştu kendini. Doğa Dünyası, toplum ve ahlak düzenlerini de yöneten, matematik kimliğe sahip kalıcı, düzenli bir dizge oluşturmuştu. Bu matematiksel düzenin herhangi bir kaynak ve kökeni vardıysa, İyonyalıların ileri sürdüğü gibi, sürekli maddi bir süreç olamazdı bu. Yöneltilmesi gereken soru, bu konuyla ilgili olarak hangi almaşık görüşün getirilebileceğiydi. Eflatun'un vardığı sonuç, dürüstçe söylensel bir öyküye geri dönmek zorunda kalındığıydı.

Eflatun'un sunduğu ve *Timaeus*'ta yer alan yaradılış söyleni, kendine başlangıç noktası olarak, sonrasızcana geçerli matematik anlatımlar ile durmaksızın akan, zaman içindeki dünya olayları arasındaki saltık karşıtlığı benimser. Evrenin Yaradılışı, sonrasız matematik ilkelere maddi bedenleniş sağlayan, dünyanın biçime sahip olmayan hammaddesine bir düzen getiren, bunları ülküsel özelliklere uygun biçimde çalışır kılan süreçtir. İşte, bu son derece işlenmiş, incelmiş anlamda kabul edilen bir 'yaradılış'ın her gün kullandığımız sıradan terimlerle betimlenmesi güçtür; Eflatun da söylenbilimsel dili (açık seçik biçimde) benimsedi ve yapıtında Tanrısal Zanaatkâr benzetmesini kullandı.

Zanaatkârın görevi, ilk başta, Doğa'nın uyduğu ülküsel özellikleri tasarlamak, sonra da (hammaddelerin doğası olanak verdiği ölçüde) hammaddeleri biçimlendirmek, düzenlemek ve bu ülküsel özelliğe uygun biçimde, devinim içinde, yerleştirmektir. Çağımızın terimleriyle söylersek, Zanaatkâr var olan 'doğa yasaları'na ön ayak olur: XVII. yüzyılda tasarlandığı biçimiyle modern matematiksel fiziğin uyduğu anlıksal programa Eflatun yakınlık duyabilirdi doğrusu. (Galileo ile Newton'sa, Akademi'de yer alan felsefecilerdi, görevleri de Yaratıcı'nın taslaklarını ortaya çıkarmaktı; Yaratıcı'ysa Newton'ın doğa felsefesinde yer alan ve 'verdiği Öğütlerle tüm maddi Şeyler'i düzenleyen Zeki Etmen'di.)

Eflatun'un aktardığı öykü gerçekten tarihsel olsa, hemen şunu sormamız gerekirdi: 'Zanaatkâr hangi zaman kesitinde gerçekleştirmişti yaratıcı edimini? Bütün bu da ne kadar eskilerde olmuştu? Bu sorulardan hiçbirinin konuyla en ufak ilgisi olmadığını, tek başına, bu öykünün sunduğu söylensel kimlik bile göstermekte. Yaratıcı'nın el defterinde yer alan *düzen* hiç de önemli değildi, çünkü Eflatun'un ilgilendiği tek şey son ürünün ussal bir kimliğe sahip olduğunu tanıtlamak ve bugün sunduğu yapının altında yatan imgesel anlayışı göstermekti. İnsanın anlama yetisine olan tutkusu düşünül-

meden, Eflatun'un beslediği kaygılara hiçbir anlam verilemez. Örneğin, bir otomobil fabrikasının yüreği montaj atelyesinde değil de, arabaları tasarlayıp düzenleyen tasarımcıların bürolarında yatar. Fabrikada olup biten bütün öteki şeyleri anlayabilmemizin tek yoluysa, tasarımlara egemen olmak, çekip çevirebilmektir; yoksa, tasarımcının düşüncelerine maddi bir beden sağlayan mekanik süreçlerin tümü de anlaşılmaz olarak kalır. Eflatun'un da farkına vardığı üzre sorun, evrenin tümü için aynı biçimde geçerliydi. Bir matematikçi gezegenlerin deviniminde gözlemlenen geometrik bağıntıları ya da maddi tözleri çözüp ortaya çıkardığında, Zanaatkâr'ın ussal tasarımını açığa çıkartır gibidir.

Eflatun varsayılan Yaradılış'ın *zamanlaması* konusunda da bağlayıcı olmaktan uzaktı; Eflatun'a göre Yaradılış, gerçekleşme tarihi, gerçekleştikten sonra yol açtığı sonuçların açıkça ortada olmasından çıkartılabilecek türden bir olay değildi. Şurası kesin ki, Yaradılış'a ille de bir tarih vermek gerekirse, dokuz bin yıl önce gerçekleşmiştir. (Eflatun'a göre, Atinalılar ile Atlantisliler arasındaki efsanelere konu olmuş savaşımın üstünden dokuz bin yıl geçmişti; bu da, uygarlıkların peş peşe yükselip çökmesiyle sonuçlanan bir dizi tarihsel çevrimde yer alan olaylardan biriydi yalnızca). Büyük olasılıkla biraz sıkıştırılsa, Eflatun Yaradılış tarihine ilişkin tüm soruları kesinlikle anlamsız olduklarını ileri sürüp bir yana itecekti. Şimdilik, yani *Timaeus*'ta zaten önemli bir ikirciklik açıkça göstermişti kendini; üstelik bu ikirciklik ilerki çağlarda Hıristiyan öğretilerinde de yeniden ortaya çıkacaktı. Tanrı'ya 'Dünya'nın Yaratıcısı' adını vermek, zamanın içinde herhangi bir anda, Dünya'yı var ettiği ya da, başka deyişle, şimdi olduğu kadar zamanın tümünde de, süregelen varoluşu açısından dünyanın Tanrı'ya bağımlı olduğu anlamına gelir.

Her zamanki gibi tartışmaya yönelen Aristoteles ise, bu ikirciklikten yararlanıp Eflatun'un kuramına saldırdı. *Timaeus*'u harfi harfine yorumladı, yani dünyanın zaman içinde belirli bir anda var edildiği biçimde yorumladı ve bu görüşün tutarsızlıklar içinde ilk sıraya yerleştiğini ileri sürdü. Öğrencileri Eflatun'un bu yargısının dürüst olmadığını söyleyip geri çevirdiler, Yaradılış'ın bir tür anlıksal kuruluş olduğunu söyleyip karşılık verdiler bu yoruma. Bu anlıksal kuruluş, Doğa'daki düzenin başlangıcını değil de dayandığı temelleri açıklamaktaydı.

Eflatun'un gerçeklerden çok ülkülerle ilgilenmesi, toplumsal değişikliğin işleyiş ve tarihi karşısında benimsediği ilgisiz tutumun da altında yatar. Eflatun'un düşüncesine göre, toplumsal düzene ilişkin ilkeler, tıpkı doğa düzenine ilişkin ilkeler gibi değişmez ve sonrasızdı. Ülkeler de bu ülküsel dokuya uydukları ölçüde mutlu ve iyi yönetilmekteydi. Bu ülküleri alıp bozmanın bin bir türlü yolu vardı kuşkusuz, ama son derece önemli bir şey daha vardı: Devlet adamının görevi, olabilecek tüm toplumsal acı ve rahatsızlık çeşitlerini ortadan kaldırmak değil, sağlıklı siyaset ilkeleri üstüne kafa yormaktı. Şurası kesin ki, kılgısal düzlemde bakarsak, insanların talihinin durmadan değişiklik göstermiş olduğunu görürüz, bunun sonunda da tarihe malzeme çıkmıştı. İnsanlar kimi dönemlerde zanaat ve yaşam koşullarını iyileştirdiler, kimi dö-

nemlerdeyse, doğal yıkımlar ya da insanların aptallığı nedeniyle kentler yerle bir oldu, insanlar da gerisin geriye ancak geçinebilecek düzeye düştüler.

Ne var ki tarihin yaşadığı değişiklikler ile tarihin karşısına çıkan olanaklar siyaset ve ahlakın temel ilkelerine zarar vermemişti: bu değişiklikler ve bu olanaklar önemsiz kalmıştı. Sağlıklı bir toplum düzenine ilişkin ilkelerin toplumdan topluma ve de çağdan çağa değiştiği düşüncesini hiçbir zaman kabul edemezdi Eflatun. Çünkü, Doğa'da olduğu gibi, Toplum'da da değişmez doğrulardan oluşan kalıcı bir bütün vardı; işte bu doğrular, bilgece yönetilen kentlere, her çağda ve her yerde, kılavuzluk edebilirdi. Dolayısıyla, Eflatuncu bir felsefecinin insanlık tarihinin zaman içindeki akışını incelemesi için bir neden de yoktu. Siyaset felsefesinin ilkelerini örneklemeye yaramak dışında, başka ne öğretebilirdi ki bu Eflatuncu felsefeciye?

Aristoteles'in Sonrasız Evreni

Doğal dünyanın erken çağlarda tarih konusunda beslediği tutumları yeniden kurmaya çalışırken, şu soru karşısında kesilip kaldık: Bilimde 'açık seçiklik' nedir? Bu soru iki ayrı yoldan gelip dikilir karşımıza. İlk olarak şunu söyleyelim ki, günümüzde Dünya'nın eski çağlardaki gelişmesine kanıt olarak kullandığımız pek çok şey yoktu o zaman Atinalıların ellerinde; çünkü bunlar kanıt *olarak* kabul edilmiyordu, dolayısıyla *geçerlilikleri* de benimsenmemişti. İkinci olaraksa, şu anda elimizde bulunan gerçek kanıtların son derece az miktarda olması nedeniyle işin iç yüzünün ancak bir bölümünü, o da sınırlı biçimde kavrayabiliriz. Yunanlı felsefeciler söz konusu durumun gerçekleri konusunda ne denli hemfikir olursa olsunlar, bunları son derece değişik biçimde yorumlayabilirler. Bunun sonucunda, Eflatun'la aynı verilere dayanarak işe başlamış olsa bile Aristoteles tarihsel olayları ve kesitleri son derece değişik bir yandan, son derece değişik bir ölçüde ele almıştı.

Eflatun'a son derece yakın bir noktadan işe başlamıştı. Ne olursa olsun, Aristoteles felsefecinin *şimdiki* Doğa Düzeni'ni açıklaması gerektiği üstünde durmuştu, başka deyişle, çok eskilerde kalmış, tümüyle varsayımsal bir *Doğuş* üstüne düşünceler ileri sürmektense, şimdi var olduğu biçimiyle dünyayı açıklayan bir kavramlar dizgesi kurmaya uğraşması gerektiği üstünde durmuştu. İşte sorunu bu terimlerle yeniden kuran Eflatun felsefeyi de bir hizmet kılmış oldu. Var olan Doğa Düzeni'yle başlamak gerekir; tartışılan temel soruysa *ne zaman* değil de, *nasıl* ve *neden* böyle bir düzen kurulduğudur. Ne olursa olsun, 'her şeyin (varsayılan) başlangıcı'na ilişkin sahip olunan bilgi, evrenin nasıl ve nedenini anlamamıza yardımcı olmaz. Tam gelişkin bir hayvanda, çıkıp geldiği embriyona bakarak bulunabilecek o kadar çok şey var ki; hem neden evren bir bütün olarak ele alındığında şeylerin böylesine değişik olması gerekiyor ki?

Dahası, Aristoteles'in de belirttiği gibi, böyle bir 'her şeyin başlangıcı'nın olmadığını, doğal düzenin sonrasız ve değişmez olduğunu, ne geçmişte zamansal bir kökeni ne de gelecekte yıkılıp gideceğine ilişkin herhangi bir belirti olduğunu varsaymak için sağlam nedenlerimiz de var. Aristoteles çeşitli

düşünceler, gözlemler, mantıksal ve dinsel düşüncelerle savundu bu inancını; ama en derinlerde yatan nedenler metafizikti hep, Eflatun'un dizgesinden temelde ayrı düşmesinden kaynaklanan nedenlerdi. Doğal dünyanın yapısı ve işleyişini yorumlarken kullanılan değişmez dokuların soyut matematiksel ülküler olarak kabul edilmemesi gerekir: Aristoteles'e göre bunlar birer gerçek olguydu. Doğa düzeninin ilkelerinin anlıksal biçimlerden oluşan herhangi ayrı bir dünya ile değil de, elle tutulabilir maddi şeylerin özellikleri ve gerçek davranışıyla ilgili olması gerekir.

Mantık, gözlem ve dindarlık, tümü birden elele verip sağlamlaştırmıştı bu ilk baştaki konumu. Aristoteles tüm evrenin ölümlü yaratıklardan başka bir şey olmadığı düşüncesinde tuhaf, gülünç bir dinsizlik olduğu kanısındaydı; herhangi belirli bir anda tüm evrenin hiçten var olduğu yolundaki anlayış, zaman düşüncesine ilişkin gereksiz mantıksal kuşkular doğmasına yol açmıştı. *Timaeus*'ta Eflatun 'zamanın kendisini' *zaman içinde* herhangi bir anda var etme girişiminde bulunmuştu; bununla birlikte, 'zamanın başladığı an'dan, bundan *önce* neler olup bittiği sorusunu hemen yanıtlamadan nasıl söz edilebilir ki? Aristoteles zaman kavramının özünde 'yaradılış'ın bir anı düşüncesiyle bağdaşmadığı ve bu düşünceye *bağlı olmadığını* ileri sürmüştü. (Ne var ki, bu güçlük, üstünden yüzlerce yıl geçtikten sonra, Cusa'lı Nicholas, Immanuel Kant ve XX. yüzyıl fiziksel evrenbilimcilerin karşısına dikilecekti.) Buna karşılık gözlem, mantık ve metafiziği destekledi; deneyimimizde doğa düzeninin sonrasız olduğu kanısını verecek ne vardı ki? Gök cisimlerinin bitip tükenmeden dönüp durmasında, canlı türlerinin dikkat çekici kalıcılığında, insanın talihinin bir kötüye bir de iyiye gitmesinde, yerbilimsel değişiklikler çevriminde, işte bütün bunlarda (James Hutton'ın çok sonraları açıkladığı gibi) 'hiçbir Başlangıç Kalıntısı', 'hiçbir Son Belirtisi' bulamamıştı.

Aristoteles'in canlı türlerinin değişmezliğine olan inancı, hiçbir şekilde uygun düşmeyen biyolojik bilgiden çok daha derinlerde yatan bir temele dayanmaktaydı. O zamanlar elde bulunan hiçbir kanıta başvurup da karşı çıkılamazdı bu görüşe. Dar anlamda biyolojik düzeyde bile, bilinen tüm gerçekler bu görüşü desteklemekteydi. Şurası gerçek ki, şu göksel tanrılara, yani yıldızlara bağışlanmış olan yetkinlik ve ölümsüzlükten (türlerin kalıcılığı çerçevesinde) bir şeyler düşmekteydi her bireyin payına. 'Doğmuş ve ölen şeyler, sonu olmayan şeylere öykünürler': Canlılardaki değişiklik göklerdeki devinimin ritmi kadar düzenli ve onunla uyum gösteren bir ritm izler.

Uygarlıkların ortaya çıkıp çökmesi bile aynı genel ritme uymaktadır belki de. Bu açıdan ele alındığında, hem Eflatun hem de Aristoteles'in çekici olduğu kadar ezici bir varsayımla da oyalandıklarını söyleyebiliriz. Birkaç bin yılda bir, Güneş, Ay ve gezegenler aynı göreli konumlarına dönerler yeniden ve gene aynı yerleşim dizisini izlemeye koyulurlar; bu durumda, siyaset alanındaki talihin de kendine özgü belirli bir döngüsü olduğu, bunun da toplumsal değişikliklerin yinelenen çevrimini Göklerin devinimine uydurduğu düşünülebilir belki de. Eğer gerçekten böyleyse, o zaman ben de Troya'nın düşüşünden *önce* olduğu gibi *sonra* da yaşamış olabilirim, diyerek dikkatimizi çeker Aristoteles;

çünkü, talihin çarkı başka bir çevrim yaşayabilir, Troya Savaşı yeniden gerçekleşebilir, Troya da yeniden düşebilir.

Stoacılar ve Epikurosçular

Aristoteles'in verdiği öğütlere rağmen, daha sonraki Yunan felsefecileri evrenin kökenleri ve tarihine ilişkin düşünceler ileri sürmekten vazgeçmediler. Aristoteles'in ölümünden sonra, Olympos'taki geleneksel tanrılardan her geçen gün biraz daha kuşku duydukları için, merakları daha da arttı. Sözünü ettiğimiz felsefe öğretileriyle nüfusun ancak çok küçük bir kesiminin ilgilendiği gerçekti; eğitilmiş kişiler bu öğretilerle genellikle alay ettiler ve tıpkı XX. yüzyılın başlarında İngilizlerin Bernard Shaw'un paradokslarından yaka silkmeleri gibi yaka silktiler. Ama, Shaw'un da bildiği gibi, güldürünün gücü doğrudan saldırıya direnebilen anlıksal engelleri aşabilir sık sık. Aristophanes'in çizdiği Sokrates karikatürüne gülenler bile, geleneksel söylenbilimin tanrılarının eleştirilmeden, şen şakrak, kaygısızca kabul edilemeyeceğini anlamışlardı. İşte, bu kuşkuculuk nedeniyle felsefe alanında rakip dinbilimler ortaya çıktı; amaçlarıysa eski Hellen söylenlerini yeniden yorumlamak, hatta bu söylenlerin ayağını kaydırmaktı.

O dönemde en sözü geçen iki düşünce okulundan biri olan Epikurosçular kuşkuculuk alanında en köktenci olanlardı; din korkusunu ve boşinanları usdışı ve gereksiz bulmaktaydılar. Buna karşılık, Stoacılarsa din konusundaki eski düşünceleri yürürlükte tutmaktaydılar, ama bir yandan da bu düşünceleri 'söylenbilimden arındırıp' güne uygun kılmaya çalışmaktaydılar. Stoacıların tutumlarını şöyle özetlemişti Cicero:

Stoacıların düşlerinin en usta yorumcusu olarak kabul edilen Chrysippus... tanrısal etkililiğin evrensel doğanın usunda, anlık ve tininde yer aldığını söyler; yani kendinde barındırdığı tinin evrene yayılması nedeniyle dünyanın Tanrı olduğunu söyler... İnsanların gökyüzüne Jüpiter [Zeus]dediklerini savunur; denizin içine dolup dalgalandıran havanın Neptün [Poseidon], yerin de Ceres [Demeter] olduğunu savunur. Öteki tanrıların adlarına da aynı şeyi yapar. Jüpiter'in davranışlarımızda bizleri yöneten, bizlere yol gösteren dokunulmaz, değişmez ve sonrasız yasa olduğunu söyler; buna da yazgısal gereklilik, gelecekteki olayların süregiden doğruluğu adını verir.

İşte, dinbilim evrenbilimin egemenliği altına girer böylece; Stoacıların evrenbilimi de dünyanın maddi bileşimine ilişkin kuramlarıyla sıkı sıkıya bağlanmış olur. (Stoacıların dünyanın maddi bileşimine ilişkin kuramları konusunda Bkz. *The Architecture of Matter*). Stoacılar da Doğa dizgesinin ussal ilkelere dayandığına, hatta dünyadaki bütün nesnelerin de belirli bir etki-tepki ağıyla birbirlerine bağlı olduğuna inanmışlardı. Bu da Stoacıların ahlak dizgesinin yazgıcılık çizgisiyle birleşmesi demektir; öyle ki, günümüzde birine 'stoacı'(acılara katlanabilir - *Çn*) dediğimizde anlatmak istediğimiz de budur işte. Ne var ki, Aristoteles'in Doğa'nın temel düzeninin kalıcı ve değişmez olduğu yolunda daha sonraları beslemeye başladığı inancı benimsememektedirler. Bu-

na karşılık, 'evrensel ritm' düşüncesini daha da ötelere taşıdılar; bu düşünceyi tüm evrenin gelişimine uyguladılar ve her şeyi tek bir ortak, her şeyi kucaklayan bir ölüm ve yeniden doğum çemberine hapseden bir evrenbilime ulaştılar. İşte, bu dizge içinde, Gökler ve Dünya, tanrılar ve insanlar yaptıkları edimleri yapma yazgısına sahiptiler, öyle ki geleneksel tanrıların bile bile isteye kötülük yaptıkları düşünülemez oldu artık.

Epikurosçular söylenbilimden arındırma sürecini daha da ilerlere götürüp, doğalcı bir evrenbilim çıkardılar ortaya; tanrılara da kesinlikle yer verilmemişti bu evrenbilimde. Doğa ve toplumun kökenleri için getirdikleri açıklama kimi bakımlardan rakip açıklamalardan çok daha zayıf kanıtlara dayansa bile, son derece önemli iki özelliğe sahipti. Ayrıntı açısından son derece zengin olmak yanında, Yaradılış'ın peş peşe birbirini izleyen evrelerini tarihsel olarak, kabul edilebilir bir düzen ve bakış açısı içinde vermekteydi. Lucretius'un *Evrenin Yapısı** adlı şiirinde söylendiği gibi, Epikurosçuların açıklaması Dünya'nın ve gezegenlerin oluşumunu, yaşamın kökenini ve toplumun ortaya çıkışını bir dizi içinde kucaklamaktaydı. Kendi amaçlarımız açısından baktığımızda, bütün bu dizgenin en önemli bölümünün Lucretius'un yaşamın kökenini açıkladığı bölüm olduğunu görürüz; çünkü bu bölüm, Avrupa düşüncesinde Epikurosçuluktan çok daha etkili olmuş düşünceleri genel kullanıma sokmakta, yaygınlaştırmaktaydı. Tıpkı kendinden yıllar önce yaşamış Hesiodes gibi, Lucretius da inanmıştı Altın Çağ'ın varlığına: Doğa'nın daha üretken, insanların daha güçlü, sağlam, yaşamın da daha kolay olduğu, tarihin daha erken ve daha hayırlı bir dönemiydi bu. İçinde yaşadığımız çağda, aşağı düzey hayvanlar kendiliğinden üremekteyken, Altın Çağ'da her tür canlı için, insanlar için bile geçerliydi bu. O zamanlar toprak daha bereketli, iklim daha iyiydi, Dünya da bir tür besleyici 'süt' salgılıyordu kendinden: Bunun sonucu olarak da, insanların ilk çocukları, yetişkinlerin bakımına gerek duymaksızın olgunluğa erebiliyorlardı.

> Yavrularını besledi
> Tüyü bol yeşil çimende ısıttı, uyuttu toprak
> Yaman kırağılardan, kavurucu sıcaktan
> Deli rüzgârdan iz yoktu, dünya çocukken.
>
> (*Evrenin Yapısı*, V. Kitap, dize 815-820 - *Çn.*)

Lucretius'un kuramında vurgulanması gereken bir nokta var. Lucretius canlı şeylerin geçmişin belirli bir anında var olduklarına, bunun da doğanın yetkin süreci sayesinde gerçekleştiğine inandığı gibi, doğal seçmeye de inanmıştı; buna karşılık, canlı türlerinin değişebileceğini ya da evrimleşebileceği yolundaki her tür düşünceyi dosdoğru yadsımıştı. Gerçekten de, *Evrenin Yapısı* başlıklı uzun şiirinde hemen hemen yüz dizeyi böyle bir olasılığı yadsımaya ayırmıştı.

* *Evrenin Yapısı*, Lucretius; Hürriyet Yayınları, 1974, İstanbul.- *Çn.*

Oysa Kentaurlar gibi *çift yapılı yaratıklar*
Hiç var olmadı, olamaz da. Aykırı organlar
Tek bedende birleşince...

(*Evrenin Yapısı*, V. Kitap, dize 876 - *Çn.*)

(...) *her tür*
Kendi özelliğince gelişir, korur başkalığını;
Doğanın değişmez yasaları uyarınca.

(*Evrenin Yapısı*, V. Kitap, dize 920 - *Çn.*)

Doğal seçmenin türleri değişikliğe uğratmak değil, her şeyin başlangıcında kendiliğinden ortaya çıkmış ucubelerle cılızları ayıklamaktı tüm işlevi:

Evet, böyle *ucubeler yaratıldı*
Ama boşuna. Doğa çoğaltmadı hiçbirini.
Ne çiçeğini derleyebildiler serpilmenin, ne besin bulabildiler, ne de üreyebildiler
Venüs'ün oyunları uyarınca. Besbelli
Başka öğelerin de katkısı gerekli
Türlerin çoğalmasında..

(*Evrenin Yapısı*, V. Kitap, dize 842 - *Çn.*)

Toptan kırana gelen türler de olmuş o günlerde
Şimdi soluk aldığını gördüğümüz türlerse,
Kurnazlık, yiğitlik, hız gibi yetileriyle
Korunabilmiş başlangıçtan bugüne.

(*Evrenin Yapısı*, V. Kitap, dize 853 - *Çn.*)

Lucretius son olarak da, toplumsal yaşamın, dilin, din ve zanaatların başlangıcı konusunda düşünmeye koyulur. Diodoros gibi o da İyonyalılara çevirir bakışlarını: Giderek ağırlaşan yaşam koşulları ve zorunluluk nedeniyle insanlar art arda yenilikler yapmaya sürüklenmişlerdi. Ya da, ne olursa olsun, *göründüğü kadarıyla...*; Çünkü, Lucretius yaradılış öyküsüne bini aşkın dize ayırdıktan sonra, olanca safyüreklilikle bütün bunların önünde sonunda, sağlam kanıtlara dayanmayan, yalnızca usa uygun kılınmış bir masal olduğunu, bu masalın da çıkarsama ve önceden kestirme yoluyla doğrulanabildiğini kabul eder:

Bu dönemde insanlar, surlarla çevrili
Bir yaşam sürüyordu; bölüşülmüş,
Sınırlanmış topraklarını ekiyordu.
Deniz kıpır kıpırdı yelkenlerle. Toplumlar
Sözleşmeler, dostluk antlaşmalarıyla bağlıydı.
Tarihi, şarkılarına geçiriyordu ozanlar.
Ama, yazı yeniydi daha. Bu yüzden bilemiyoruz.
Akılla seziyoruz bu dönemden öncesini.

(*Evrenin Yapısı,* V. Kitap, dize 1438 - *Çn.*)

Klasik Dünya Resminin Sınırları

İşte, Lucretius bu noktada, geçmişi kuramlaştırmaya yönelik tüm girişimlerin karşısına dikilen en temel güçlüğü gösterir. Efsanelerin ve kayıtların sınırlarının ötesinde, dolaylı kanıtların düşünüp taşınıp yorumlanmasına bağlıdır her şey; üstelik bu kanıtların elde bulunması yetmez yalnızca, kanıt olarak kabul edilmeleri de gerekir. Çünkü Yunanlı doğa felsefecileri için çok ağır bir sorun vardı ortada, yaradılış öyküleri de ussal söylenler ya da ussallaştırılmış masallardan biraz daha öte bir şey olabilirlerdi ancak. Çok uzak geçmişte gerçekten neler olup bittiğini belirtebilecek herhangi bir sağlam kanıt bulununcaya dek, doğanın nasıl geliştiğini sormaktan, dolayısıyla olanaklı evrenbilimlerin dış çizgilerini çiziktirmekten fazla bir şey yapamazdı insanlar. Hıristiyanlık çağının başlangıcında bile, eski çağların bilimsel düşüncesinin o büyük dönemlerine sırtlarını dayamış olan İskenderiyeli ve Romalılar, Doğa tarihi ya da insan soyunun en eski çağlarının tarihi konusunda kendilerinden altı yüz yıl önce yaşamış olanlardan pek fazla bir şey bilmiyorlardı, bildikleri de pek az şeydi zaten.

Demek ki, klasik dönem sonunda, insanların Doğa'ya bakışları, temelde, ilk başlardaki kadar tarihdışı olmayı sürdürmüştü. Belgelerle efsanelerin getirdiği kanıtların sonunda umut kırıklığına düştüğü noktada, bunları karşı karşıya getiren zaman engelini aşmanın hiçbir yolu yoktu. Kimi ussal ilkeler kanıtları tarihöncesi zamanlara varıncaya dek denetlemek üzere yerleştirilinceye, kimi güvenilebilir çıkarsama kipleri elde edilinceye dek (bu çıkarsama kipleri sayesinde de zaman engeli aşılabilecek ya da üstünden atlanabilecektir) Doğa'nın kökenleri ve tarih-öncesi zamanlardaki gelişimine ilişkin düşüncelerin kurmaca olması gerekmekteydi. Kurmaca olmak bir yana, eskiçağda yaşayanlar kendi çağlarının sınırları içine hapsolmuşlardı: Kendi zamanlarındakinden başka (görebildikleri kadarıyla) hiçbir temel yapısı olmamış, değişmez bir dünyada (hep olduğu gibi) belirsiz bir sınır. Yunanlı bilimadamları olsa olsa biraz inceltebilmişlerdi bu puslu sınırı, o da ancak yer yer ve de zaman zaman, çünkü düşledikleri kuramsal olanaklar, kanıt olarak ellerinde bulunan edimleri kat be kat aşmaktaydı.

Gene de, ilerki kuşaklar iki şey için borçluydular onlara. İlk başta, doğa dünyasının geçmişini ve toplumsal yaşamın kökenlerini yeniden kurma yo-

lundaki her girişimde karşımıza çıkan belirleyici sorunları ayırıp yalıtmışlardı; ikinci olaraksa, daha ilerki çağların tüm düşüncesine egemen olacak hemen hemen tüm kuramsal biçimleri sınamış, bunların her birinin güçlü ve zayıf yanlarını, kusurlarını ortaya koymuşlardı. Eflatun'un *Timaeus* adlı yapıtında, Hıristiyanlık öncesi felsefede bir 'Büyük Patlama' evrenbilimine en yakın noktaya ulaşmış bulunuruz : Aristoteles'in ana çizgilerini verdiği 'Kararlı Durum' kuramıdır bu; buna karşılık, Stoacılar 'Çevrimsel Evren' anlayışına öncülük ettiler, Epikurosçularsa dünyanın gelişimini daha çok bir rastlantı olarak, yani 'Tek Yönlü Süreç' olarak kabul ettiler. Bilimadamlarının Doğa tarihini kesin olgular ve güvenilir çıkarsamalardan oluşan sağlam bir temele dayandırabilmeleri için yüzyıllar geçmesi gerekti. Ama, bu arada geçen zaman boyunca da, klasik çağ Yunanistan'ında yaşayan felsefeciler tarafından tanıtılmış düşünce dokuları da insanın imgelemi üstünde egemenlik sürdürmekten geri kalmadılar; sonunda insanlar ussal kavrayışlarının kapsamını genişletip en uzak geçmişi de kapsayabilecek duruma geldiklerinde, anlıksal yapıları için işte gene (ilerde göreceğimiz gibi) bu kökensel kuram biçimlerine geri döndüler.

Doğa Tarihinin Başlangıcı

Bu arada, şunu da unutmayalım ki, Yunanlı doğa felsefecileri, son 150 yıldır, bizim de uzak geçmişe ilişkin ipuçları sağladığına inandığımız görüngülerin tümüyle farkındaydılar. Bununla birlikte, doğa dünyası konusunda sergiledikleri tüm yaklaşımlar Doğa'nın tarihsel açıdan yorumlanmasına yönelik her türlü girişimi düş kırıklığına uğratmayı amaçlamaktaydı; bu nedenle de, bizlerle aynı kayaları ve ırmakları, aynı hayvanları ve kuşları görseler bile, bunların biçimlerini de davranışlarını da bizden son derece değişik biçimde yorumlamışlardı. Başlangıçta hiçbir engel oluşturmuyordu bu durum: Aristoteles ile izleyicilerinin gösterdiği gibi, evrime ilişkin herhangi bir sorunun ortaya çıkmasından önce epey yol alması gerekmişti biyolojinin. Değişik canlı türlerinin doğal düzenin kalıcı öğelerinden oluştuğu yolundaki temel inanç iki ayrı sonuca yol açmıştı. Bir yandan, canlı şeylere merak duyulması konusunda felsefi bir dürtüye yol açmış, bir yandan da, böyle bir tutumun benimsenmesi nedeniyle değişmez bir yorumlama şeması ortaya çıkmıştı; yaklaşık iki bin yıl boyunca da, öncülü ya da sonucu sorgulamak için pek öyle ciddiye alınacak bir neden çıkmamıştı ortaya.

Aristoteles, tilmizleri ve yazıştığı kişiler bilimsel alanda en önemli kuşaklardan birini oluşturmuşlardı; kendilerinden sonra gelen tüm doğa felsefecileri bu kuşağa bir şeyler borçlu olmuştu hep. Aristoteles'in öğrenci ve bilgi aktarıcılardan oluşan ağı, tüm yaşamı boyunca Aristoteles'e karşılaştırmalı anatomi, fizyoloji ve zooloji ansiklopedileri için o zamanlar bilinen dünyanın her yanından düzenli biçimde malzeme sağlayıp durdu. Theophrastos, ki belki de içlerinde en seçkin olanıydı, Aristoteles öldükten sonra okulun yönetimini devralıp bitkilerin yapısı ve sınıflandırılması konusundaki ilk temel yapıtı kaleme aldı. Ortaya çıkardığı kitaplar öylesine eksiksiz belgelere dayanmaktaydı, öyle-

sine derin ve geniş kapsamlıydı ki, yüzyıllar boyunca biyoloji araştırmalarına temel oluşturdular. Avrupa'nın büyük kâşifleri dünyanın geri kalan bölümlerini meraklı, araştırmacı gezginlere açıp, İsveçli doğabilimci Linnaeus yönetiminde ikinci, benzer bir araştırma ve veri toplama fırsatına yol açtıkları XVII. ve XVIII. yüzyıllarda aşılabildi ancak bu yapıtlar.

Aristoteles'in kendisi de canlılar yaşamının çıplak gözle incelenebilecek her yanına ilişkin betimlemeler bırakmıştı ardında; hiç kuşku yok ki, bunların pek çoğu da kendi yaptığı, ilk elden aktarılmış gözlemlere dayanmaktaydı. Kuluçkadaki tavuk yumurtalarında görülen değişiklikleri gün be gün gözlemlemişti; deniz biyolojisi konusunda özellikle bilgi sahibiydi; balarılarının yaşamını da eksiksiz biçimde gözler önüne sermişti, hatta arıların kovanlarına geri dönüşlerinde yaptıkları 'sallanma dansı'nı da ('arıların dili' denir buna) aktarmıştı. Hayvanlar dünyasındaki türleri sınıflandırmak için gelişmiş bir dizge de oluşturmuş, bu amaçla hayvanları iki ana öbeğe ayırmıştı: Kabaca bizim 'omurgalılar' dediğimiz hayvanlara denk düşen, kırmızı kanlı hayvanlar ile kırmızı kanı olmayanlar (yani, omurgasızlar). Bu iki ana öbeği sonra bir kez daha, yavruların üreme yoluna göre (canlı mı, yumurtadan mı, kozadan mı, vb. olarak) alt öbeklere ayırmıştı.

Biyoloji alanındaki deneyimi genişledikçe, temel inançları daha da sağlamlaştı. Canlı biçimlerinin sunduğu baş döndürücü çeşitlilik karşısında giderek daha da şaşırmıştı: Sanki *var olabilecek* tek tek her canlı yaratık türünün gerçekten de var olduğu düşüncesiydi bu. Canlı şeylerin oluşturduğu kimi geniş kapsamlı sınıfları, yani sahip oldukları ana özellikler açısından birbirlerinden belirgin ölçüde değişik olanları ayırt etmek ilk bakışta kolaymış gibi geliyordu. Ama, araştırmalarını sürdürdükçe, bu ana sınıflar arasındaki ayırım çizgileri de pek o kadar açık seçik kalmaz oldu: Ara ve ikircikli sınıflar çıktı gün ışığına, öyle ki en açık seçik ayırım çizgileri bile bulandı. İşte, canlı biçimlerinin sunduğu bu sürekliliği betimlemek amacıyla, Aristoteles daha sonraları Ortaçağ düşünürleri tarafından devralınan ve çok değişik anlamlarda kullanılan bir benzetmeye başvurdu. Çeşitli canlı türlerinin bir Doğa Merdiveni ya da Basamakları üstünde yer aldığını söyledi:

Doğa'nın cansız şeylerden hayvansal yaşama geçişi öylesine duyumsanmazdır ki kimse ne kesin ayırım çizgisini belirleyebilir ne de herhangi bir ara biçimin nerde bulunduğunu kesin olarak söyleyebilir. Merdivenin üst basamaklarına doğru çıktığımızda, cansız şeylerden hemen sonra bitkiler sınıfının geldiğini görürüz, bunlar da son derece farklı bir canlılık gösterirler; öyle ki, kısacası, hayvanlarla karşılaştırıldığında 'yaşam' eksikliği gösteren tüm bitki dünyası öteki şeylerle karşılaştırıldığında 'yaşam'dan çok büyük bir pay almış gibidirler. Bitkiler dünyasında (daha önce söylediğimiz gibi) biçimlerin kesintisiz olarak birbirini izlediği basamaklarla karşılaşırız, sonunda hayvanlar dünyasına varırız. Sözgelimi, denizlerde öyle şeyler yaşar ki bunların hayvan mı yoksa bitki mi olduklarını söylemek iyice zordur. Bunların kimilerinin sağlam kökleri vardır, kökleri kesildiğinde çoklukla ölürler [örneğin, süngerler ve denizanaları]... [Tıpkı] hayvansal biçimlerin oluşturduğu tüm merdiven boyunca

hayvanların canlılık ve yetilerinin azar azar artması gibi; yaşama alışkanlıkları için de geçerlidir aynı şey...

Demek ki Doğa cansız şeylerden hayvanlara kesintisiz bir diziyle, canlı olsalar bile henüz gerçek 'hayvanları' göstermeyen bir dizi ara varlıktan geçerek ulaşmakta; birbirine komşu duran bütün bu yaratıkların oluşturduğu öbekler arasında açık seçik hiçbir ayırım da yok gibidir.

XX. yüzyılda yaşayan bir okur, Aristoteles'in burda modern biyolojinin sunduğu dizgeyi görür gibi olduğunu sanabilir; gerçekten de, modern biyolojiye göre, doğadaki biçimlerin Aristoteles'in Doğa Merdiveni'nde birbirini izlemesi, zaman içinde peş peşe gelişi, evrimin aile ağacını yansıtmaktadır. 'Doğa cansız şeylerden hayvanlara geçer...' deyişi, eski çağlarda, Doğa'nın biçimlerin oluşturduğu basamakları adım adım çıktığı anlamını taşıyabilir. Aristoteles'in kendi amaçları açısından bakarsak, bu öğretide zamansal hiçbir şey yoktu (evrimsel hiçbir şey zaten olamazdı bu durumda). Doğa Merdiveni *şimdiki* canlı şeyler dünyası için şaşırtıcı bir olgudan başka da bir şey değildi.

Aristoteles açısından canlıların en önemli özelliği etkinliklerinin yönlendirilmişliği, yapılarının işlevsel kimliğidir. İşte, bu özelliklerin önemini vurgulamak için, V. yüzyılda Empedokles tarafından ileri sürülmüş olan doğal seçme kuramına saldırdı. Empedokles'in bu kuramına göre, dünyanın kökeninde yatan canlı nüfusu, kendiliğinden ve rastgele üremiş, organların, kolların, bacakların, vb. tasarlanabilecek her tür düzenlenişini kapsamaktaydı; gene bu kurama göre, varlıklarını sürdürmüş canlı şeylerin uyarlanabilmesi ise yanlış uyarlanmış biçimlerin elenmesinin sonucudur yalnızca. Aristoteles Empedokles'in düşüncelerini alıntılar:

Burda bir itiraz çıkar karşımıza: Doğa neden herhangi bir şey uğruna ya da böylesi daha iyi olduğu için değil de, gökten yağmur yağması gibi, ekinleri büyütmek için değil de, gerekli olduğu için çalışıp durmasın ki? Isınıp yükselen her şey soğumalı, soğutulan da yeniden su olup yere inmeli; bunun sonucuysa, ekinlerin büyümesidir. Tıpkı adamın birinin hasatı hasat yerinde berbat olduğunda, yağmur *bu amaçla* (yani hasatın berbat olabilmesi için) yağmamıştır, bundan çıkan sonuç budur yalnızca.

Öyleyse, doğadaki organlar için de neden aynı şey geçerli olmasın ki: Sözgelimi, dişlerimizin *gerekli olarak* (öndeki dişler yırtıp parçalamak için keskin, yandaki dişlerse besinleri öğütebilmek için geniş) çıkmaları örneği gibi, böyle bir amaçla değil de, rastgele bir sonuç olarak çıkmış olmaları gibi; her birinin bir amaca yönelik olduğunu varsaydığımız bütün öteki organlar için de neden geçerli olmasın ki bu örnek? Böylece, bütün organların sanki bir amacı gerçekleştirmek için ortaya çıkmış olması gibi, bu canlılar da, kendiliğinden uygun bir biçimde düzenlendikleri için, yaşamda kalabilmişlerdi; başka yoldan büyüyenlerse yıkılıp gittiği gibi bugün de yıkılıp gitmekte.

Bu görüşü bildirmesinin nedeni, Charles Darwin'in düşündüğü gibi, savunmak değil, *yadsımaktı*.

Ne var ki, elinde bu kuram olmasına rağmen gene de bir ikilem içine düşmüştü Aristoteles. Fiziksel bir gereklilik nedeniyle gerçekleşen her şeyin rast-

lantı sonucu ortaya çıktığının (Empedokles'in kuramında olduğu gibi) kabul edilmesi gerekiyorsa, bu durumda canlı şeylerin, kuşaktan kuşağa geçtikçe, düzenli biçimde böylesine iyi uyarlanmış organlarla ortaya çıkmaları nasıl açıklanabilir ki? Açıkça 'bir amaç nedeniyle' ortaya çıkan kimi şeyler, bu anlamda, 'gereklilik nedeniyle' oluşan kusursuz doğal süreçlerin sıradan vargıları olamaz mı? Kimi şeylerin *gereklilik* nedeniyle gerçekleşmiş olabildikleri halde gene de *rastlantısal* olaylardan son derece uzak olabileceklerini göstermesi gerekiyordu Aristoteles'in.

Getirdiği itirazlar, geçerli oldukları sürece, son derece iyiydi. Ama kanıtlamasında ters düşen bir öğe de vardı. Empedokles birey olarak ele alınan hayvanlarda organların, kuşaktan kuşağa geçerken, nasıl olup da geliştiklerinden söz etmemekteydi. Bunun yerine, şu ana dek yaşamın olmadığı bir dünyada bugünkü türlerin ilk ortaya çıkışı üstüne düşünceler kurmaktaydı. Aristoteles'in genel kuramını çerçevesi içinde kalındığında bu sorun çıkmazdı ortaya. Bir tek bireyler doğup ölürdü. Türler sonrasızdı.

Demek oluyor ki, Yunanlıların bir kez daha kendi zaman ölçeklerinin sınırlamaları içine tıkılıp kaldıklarını görmüş oluyoruz. Empedokles'te kendi düşüncelerinin ipuçlarını bulmakta haklıydı Darwin; ama gene de bu iki kuram son derece ayrıydı birbirinden. Darwin bugün var olan türleri, milyonlarca yıl boyunca yavaş yavaş değişen bir nüfus çerçevesinde gerçekleşen doğal seçmenin ürünü olarak açıklamıştı; ne var ki, Anaksimandros kadar Empedokles için de, türlerin kökenini bulmak yaşamın Dünya'ya ilk başta nasıl geldiğini açıklamak demektir. Darwin'in yaptığı gibi, türlerin evrim sonunda *nerden geldiklerini* değil de, türlerin en en baştaki *başlangıcını* betimlemekteydi. Empedokles'e göre, doğal seçme rastgele var olmuş organların rastgele bir araya getirilmesi olarak gerçekleşmekteydi. Aristoteles bunun inanılmaz bir şey olduğu görüşündeydi; her türün ilk kuşağının, daha sonraki tüm kuşaklardan sorumlu olanlarla en ufak bir uyum göstermeyen süreçler sonunda gerçekleşmesini inanılmaz bulmaktaydı. Canlıların uyarlanabilirliğinin bir anlamı varsa eğer, son ürünü oldukları süreçlerin de her aşamada işlevsel olmaları gerekir. Aristoteles, ilk kuşakla sonraki kuşaklar arasında böyle büyük bir kopukluğu kabul etmektense, hiçbir şekilde bir ilk kuşak olmadığına inanmayı, yani şimdi var olan canlı biçimlerinin doğa düzeninin kalıcı bir özelliği olduğuna inanmayı yeğledi.

İki bin yıldan daha uzun bir süre boyunca, düşünsel doğabilimciler tarafından benimsenmiş bir görüştü bu. Uyarlanabilirlikle bağdaşabilen tek öğretiyse değişmez türler öğretisiydi. Gerçekten de, çok yakın bir zamana gelinceye dek insanların Darwin ve Aristoteles arasında değil de, Empedokles ve Aristoteles arasında (çünkü Darwincilik seçeneği açılmamıştı henüz) bir seçim yapmaları gerekmekteydi. Uyarlanabilirlikle kendiliğindenliğin, canlı türlerini *her evrede* değişikliğe uğratmak için işbirliği içinde bulundukları bir süreç olarak kabul edilen modern doğal seçme kuramı, XIX. yüzyıl jeolojisinin son derece genişletilmiş, uçsuz bucaksız kılınmış zaman ölçeği karşısında kabul edilebilir ancak.

Konuyla İlgili Olarak okunmasi Gereken Ek Yapitlarin Dökümü; Göndermeler

Klasik çağ Yunan tarih düşüncesinin kimliği ve felsefeyle olan bağları aşağıdaki yapıtlarda uzun uzadıya tartışılmıştır:

J.T. Shotwell: *The History of History*
R.G. Collingwood: *The Idea of History ve The Idea of Nature*

Yunan düşüncesindeki evrenbilim anlayışı konusunda, Bkz.
J. Burnet: *Early Greek Philosophy*
W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*, cilt I

Tarih anlayışı konusunda, Bkz.
F.M.Cornford: *Thukydides Mythistoricus*

Erken dönem İyon evrenbilimi konusundaki önemli bir tartışma için, Bkz.
C.H. Kahn: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*

Eflatun'un yaradılış öyküsü için, Timaeus'un aşağıdaki basımına Bkz.
F.M. Cornford: *Plato's Cosmology*
Sir Desmond Lee tarafından yapılmış çeviri (Penguin Classics içinde)

Aristoteles'in yaradılış sorunu karşısındaki tutumu aşağıdaki yapıtlarda tartışılmıştır:
W. Jaeger: *Aristotle*
E. Zeller: *Aristotle and the Early Peripatetics*

Aristoteles'in biyoloji konusundaki yapıtı ise aşağıdaki yapıtlarda ele alınıp tartışılmıştır:
D'Arcy W. Thompson: *Aristotle as a Biologist*
C. Singer: 'Greek Biology', *Studies in the History and Method of Science içinde.*

Son olarak da, Stoacılar ve Epikurosçular için, Bkz.
A.J. Festugière: *Epicurus and his Gods*
Lucretius'un yapıtlarının R.C.Trevelyan tarafından yapılmış çevirileri yanında Lucretius'un Penguin Classics'te yer alan yapıtları.

Kaç Çeşit Zaman Var?*

Edward T. Hall

Bazı şeyler kendilerini basit, düz bir betimlemeye kolayca bırakmazlar. Zaman da bunlardan biridir. Zaman konusunda ciddi yanlış anlamalar vardır, bunlardan birincisi de onun tek bir şey olduğudur. Zaman, Newton'un sandığı gibi değişmez bir sabit değil, çok geniş bir fenomenler yelpazesini kapsayan bir kavramlar, olaylar ve ritmler yığınıdır. Bu yüzden, zamanı sınıflandırma işi, İngiliz E. E. Evans-Pritchard'ın Afrika'nın bağımsızlığını kazanması konusunda söylediği gibi, "güçlüklerle kaynayan" bir iştir. Mikro çözümleme düzeyinde, dünya yüzündeki insanların sayısı kadar farklı türden zaman olduğu söylenebilir; oysa biz Batı dünyasındakiler zamanı tek bir şey olarak görürüz. Bu doğru değildir, ama biz öyle anlarız.

Zamanın "doğası" üstüne sonsuza kadar felsefe yapılabilir. Böyle bir işe kalkışmak mümkün ve kimi zaman aydınlatıcı olsa da, ben bundan farklı bir yaklaşım benimsemenin daha verimli olacağını düşünüyorum. Benim yaklaşımımda davranış sözden önce gelir. İnsanların, örneğin teori kurarken yazıp söylediklerine değil de gerçekte ne yaptıklarına baktığımızda, yaşanan zamanla düşünülen zaman arasında derin bir uyuşmazlık olduğunu hemen görürüz. İnsanlar birbirinden çok farklı şeyler yaparken (kitap yazarken, oyun oynarken, yapacaklarını planlarken, seyahat ederken, acıkırken, uyurken, rüya görürken, düşünceye dalarken, törenlere katılırken) bilinçsizce ve bazen de

* Kaynak: Edward T. Hall, *The Dance of life*, Anchor Press/Doubleday, Garden City, New York 1984, p. 13-28.

bilinçli olarak farklı zaman kategorilerini ifade ederler ve bunlara katılırlar. Örneğin, fiziksel ve metafizik zaman olduğu gibi, dinsel ve dünyevi zaman da vardır. Einstein'ın teknik anlamda tanımladığı zamanın –yani fizikçinin zamanının– mühendisleri ilgilendiren ya da teknolojik zamanla aynı olmadığı da çok açıktır. Mühendislerin olabildiğince titiz olmaları gerekse de, olağan koşullarda, Einstein'ın zamanının göreli olduğunu ve saatin ışık hızına göre ne hızla hareket ettiğine bağlı olduğunu hesaba katmaları gerekmez. Sonra, uçak yolculuklarında evreleri bozulan, hakkında çok şey işittiğimiz biyolojik saatler vardır. Jetle uzak bir mesafeye uçup zaman gecikmesine uğrayan herkes, iki zaman sistemi –biyolojik saatin zamanı ile gidilen zaman diliminde duvardaki saatin gösterdiği zaman– arasındaki çatışmaya bizzat tanık olmuştur. Amerika'nın batı kıyısından Avrupa'ya giden biri, tam da tetikte olması gereken bir toplantıya ya da konferansa katılacağı gün ortasında üstüne bir yorgunluk çöktüğünü farkedip dehşete düşer. Bedeni kendi biyolojik ritmine göre bütün geceyi ayakta geçirmiştir ve ona göre şimdi saat sabahın altısı ya da yedisidir! Yeni zaman diliminde saat kaç olursa olsun, kişiyi hangi iş beklerse beklesin, beden "şimdi yatıp dinlenme vakti" diye feryat etmektedir.

Başka bir deyişle, yüzeydeki görünür kültür düzeyinde olduğu kadar çekirdek kültür düzeyinde de, sanayileşmiş bir dünyada yaşayan çoğumuzun, tanımlanabilecek dokuz zaman türünden altı ilâ sekizini ayırt ettiği ve kullandığı gösterilebilir. Burada bir halk taksonomisinin zemininde bulunuyoruz. Halk taksonomileri kimi zaman sanıldığından daha önemli şeyler içerirler ve insanların asıl düşünüş ve davranış tarzları ile filozofların ve toplumsal bilimcilerin yaydıkları sınıflama sistemlerinden daha uyumludurlar. Dinsel, dünyevi, metafizik, fiziksel, biyolojik ve saatin gösterdiği zamanlar vardır, ama bunların birbiriyle ilişkisi ve her birinin yaşamımızı nasıl etkilediği konusunda neredeyse hiçbir fikrimiz yoktur. Üstelik, Avrupalı ve Amerikalıların pek az haberdar oldukları, en azından iki zaman kategorisi daha vardır. Örneğin, hepimiz sonsuz bir ritmler ağıyla birbirimize bağlı durumdayız: ana-babaların çocuklarıyla, insanların işte ya da evde birbirleriyle ilişkilerini etkileyen ritmler. Ritmlerin yanısıra, bazıları birbirine karşıt, su ile yağ gibi birbirine karışmayan, daha geniş kültürel modeller de vardır.

Bu farklı zaman türleri, aralarındaki ilişkileri tutarlı bir sistem halinde gösterecek şekilde, akılcı bir yoldan nasıl sınıflanabilir? Bunun için, farklı zaman sistemlerini simgesel olarak birleştirme işini kolaylaştıracak bir mandala düşündüm. Mandalalar, insanoğlunun sınıflama amacıyla kullandığı belki de en eski araçlardır; genellikle daire ya da kare biçimindedirler ve matematikteki matrislere benzerler. Mandala kullanmaktaki başlıca amaç, değişik fikirler arasındaki bağlantıları kapsamlı bir şekilde ve doğrusal olmayan bir yoldan göstermektir.

Mandalalar, ilişkili oldukları sezilen ama daha önce hiç bir arada düşünülmemiş, aralarında bağlantı kurulmamış ya da kapsamlı bir sistem halinde bütünleştirilmemiş, birbirine benzemeyen eylem grup ya da çiftleriyle ve paradokslu ilişkilerle ilgilenirken özellikle yararlıdırlar. Ben farklı zaman türlerini sınıflamak için birçok yolu denedikten sonra, mandalanın en umut verici yakla-

şım olduğunu gördüm. Mandalanın yaşamda karşımıza çıkan gerçek ilişkilere mümkün olduğunca uyması gerektiğinden, doğru bileşimlere ulaşmak çok önemlidir. Benim zaman içinde geliştirdiğim mandala, şekilde görüldüğü gibi, şimdi birbirini tamamlayan dört çiftten oluşmaktadır.

Burada, genel olarak simgesel temsil ve özel olarak bu mandala hakkında birkaç şey söylemeliyim. Simgeler her zaman araç olarak görülmeli ve simgeledikleri olaylardan bilinçli bir şekilde ayırt edilmelidir. Sözcükler ve matematik simgeleri, böyle araçların nasıl gerçek olayların kullanılamayacağı şekilde kötüye kullanıldığının klasik örnekleridir.

Albert Einstein'ın deyişiyle, zaman basitçe saatin söylediği şeydir ve saat herhangi birşey olabilir: bir kıtanın sürüklenişi, öğle vakti birinin midesi, bir kronometre, ayin zamanlarını gösteren bir takvim ya da bir üretim çizelgesi. Kullandığımız saatler, kişisel yaşamımızdaki değişik ilişkilere bağlıdır. Buradaki mandalanın her bölümü de birbirinden çok farklı saat türlerini temsil etmektedir. Böyle anlaşıldığında ve değişik zaman sınıfları dikkate alındığında, bir kategorinin (yani bir saat çeşidinin) anlaşılmasını sağlayan kuralların bir başka kategoriye uygulanamayacağını görmek önemlidir. Fiziksel (bilimsel) zamanı onun karşıtı olan metafizik zamanın terimleriyle (ya da tersi) anlamaya veya dinsel zamanın kurallarını dünyevi zamana uygulamaya çalışmak, boşuna bir çaba olacaktır. Bu zaman sınıfları, farklı yasaları olan farklı evrenler gibidir. Mandala, onların farklı doğalarını ve aralarındaki ilişkileri ifade etmektedir.

Farklı zaman türlerini açıklarken, ortalama okuyucunun her bir başlık altında neyin anlatıldığını kavramasını ve üzerinde düşünülen saat türüyle ilgili genel bir fikir edinmesini sağlayacak betimlemeler vermeye çalışacağım.

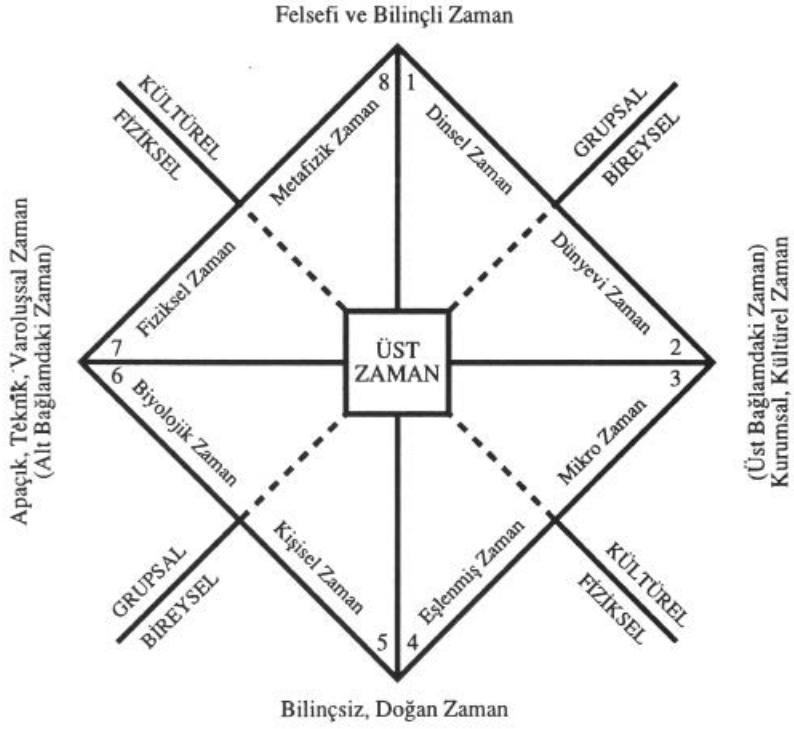
Biyolojik Zaman

Dünyada yaşamın başlamasından önce (yani tahminen 2 ilâ 4 milyar yıl önce), küçük gezegenimizin kendi ekseni etrafındaki dönüşünün yol açtığı aydınlık ve karanlık dönemler, yaşamın içinde evrildiği çevrenin önemli bir parçasını oluşturan bir dizi döngüden yalnızca bir tanesini temsil etmekteydi. Denizin gelgitleri ve dünyanın güneşin etrafında dönerken eksenindeki eğilmenin yol açtığı mevsim değişiklikleri de yaşamın başlangıcındaki bir dizi başka saatin temelini oluşturmaktaydı. Bunların yanısıra, güneş lekesi döngüleri ve dünyanın ilkel atmosferinin uyuyan dev bir hayvanın nefes alışına benzeyen kabarıp büzülmeleri, ilk yaşam biçimlerinin önce kendilerini uydurup daha sonra da içselleştirdikleri ritmik çevresel değişimlerdi.

Bu andan sonra, zamansız, ritmik olmayan bir dünyada gelişen hiçbir yaşam biçimi ortaya çıkmadı ve çıkamazdı. Işıkla karanlık, sıcakla soğuk, ıslakla kuru arasındaki bu ritmik değişimler, sonraki yaşam biçimlerine sahneyi hazırlayan nitelikleri ilk yaşam biçimlerine dayatan değişimlerdi. Çevredeki değişimler olmadan, karmaşık yaşam biçimleri ortaya çıkamazdı.

Çeviren: Doğan Şahiner

ZAMANIN BİR HARİTASI



Not: Birbirini tamamlayan sistemlerden söz edebilmek için, bütünleyici kavramların yeri olan Üst Zamana başvurmak gereklidir.

Anılar ve Söylenler*

Stephen Toulmin-June Goodfield

Böylece tüm İsrailoğulları soykütüğüne göre sayılmıştı; işte, İsrail ve Yahuda Kralları Kitabı'nda adı yazılıydı tümünün.

Her birimizin geçmişle arasında dolaysız ve hemen kurulu bir bağ vardır; bellektir, bu. Kimi olaylar konusunda güvenilir şeyler söyleyebiliriz; kimi olaylar içinse, aile üyelerimize ve tanıdıklarımıza başvurmamız gerekir. Her iki durumda da, bilgilerin açık seçik biçimde yeniden bir araya getirilip derlenmesi temelinde, olanca iyi niyetle sağlanan tanıklıklar zaten kendi başlarına saygındırlar; bizi geçmişe geri götürüp, söz konusu olaylarla gerçek anlamda ilişki içine sokar gibidirler. Bellek, kişi olarak geçmişi yeniden kurarken ayak bastığımız en önemli basamaktır; akrabalarımıza ve komşularımıza çeviririz yüzümüzü, onlar aracılığıyla da toplumumuzun gelenekleriyle, yani atalarımız tarafından derlenip aktarılmış bilgilere bağlanırız. Tıpkı birey olarak bizler tarafından gerçekleştirilmiş derlemeler gibi bütün bu gelenekler de belleğe dayanır: Bu gelenekler, topluluk tarafından ayıklanıp seçilmiş, yoğunlaştırılmış ve kuşaktan kuşağa aktarılmış, biriktirilmiş anıları dile getirirler.

* Stephen Toulmin-June Goodfield, *The discovery of time*, 1965.

Yazılı tarihin dolaysız atasını, demek ki efsanelerde aramamız gerekmekte. Gerçekten de, yazının bulunuşundan önceki yüzlerce yıl boyunca (hatta yazının bulunmasından sonra bile) insanların toplu geçmişlerine ilişkin bilgileri büyük ölçüde, topluluğun en bilge kişisi tarafından söylenenlere dayanmıştı. İlk başlarda, geçmişi keşfetmek tek bir anlam taşımaktaydı: Geçmişteki olaylara, yani efsanelere ilişkin söylenenleri bir araya getirip bunları değerlendirmek. İnanılıp güvenilmeye değer, bu yolda bir nedeni olan öyküler korunur ve yinelenirdi: Emin olunmayan öykülere karşı ya daha sakınımlı olunur ya da bu öyküler silinip giderdi. Tıpkı insan belleğinin (aktarılmış belleğin bile) erişemeyeceği kadar eskilerde kalan o ilk olaylar gibi, bu öyküler de *bilgi*nin erimi ötesinde kalmışlardı. İşte, belleğin ve efsanenin çapı da, geçmiş tarihe ilişkin, olanak çerçevesinde kalan bilgimize bir sınır koyan, doğal bir sınır ya da 'zaman engeli" tanımlamış oldu. Bu zaman engeli ötesine geçtiğinde, insanların imgelemleri de yepyeni bir dünyaya adım atmış oldu; öyle ki, bu yeni dünyada, güvenilir tanıklar olmadığı için, insanların imgelemleri de kurgulara ve söylenlere geri dönmek zorunda kaldı.

Böylece, geçmişe ilişkin sahip olabileceğimiz, sözcüğün ilk ve temel anlamındaki biricik tanıklık da, bize miras kalan belge ve efsaneler yığınıdır. Bir karşılaştırma yaparsak, bizim açımızdan dünyanın daha önceki durumlarına ilişkin belirti niteliği taşıyabilecek bütün her şey (yani, yerkürenin kabuğunu oluşturan kaya katmanları, fosilleşmiş ağaç gövdelerindeki halkalar ve toprak altında kalmış küllerdeki radyoaktif karbon oranı) ancak ikincil anlamda ve anlam kayması olarak 'tanıklık' edebilir. Kayalar işte *orda* öyle dururlar: Dünyanın geçmişteki koşullarını öğrenmek için, şimdiki durumdan kalkıp geçmişe yönelik savlarda bulunmaktan, yani dolaylı biçimde öğrenmekten başka olanağımız yoktur. Kendi başlarına tanıklık edemezler ki. O suskun bakışlarının yorumlanması gerekir; bunu yapabilmemizin tek yolu da, bunların bugünkü durumlarına nasıl geldiklerini açıklayacak sağlam temelli bir kurama sahip olmaktır.

Buna göre, 20. yüzyılda, biricik tanıklığın dolaylı olmaktan öteye geçmediği tarih konusundaki pek çok inanışa, elimizde insanlar tarafından aktarılmış doğrudan tanıklıklar varmışçasına güvenmekteyiz. Ne var ki, bu açıdan bakıldığında içinde olduğumuz yüzyılın bir benzeri daha bulunmamaktadır; sahip olduğumuz tarih duygusunun kökenlerini gerçek boyutlarında görebilmek için, kendimizi atalarımızın yerine koymakla başlamalıyız işe; atalarımız kendilerinden önceki durumlara ilişkin böylesi bilimsel çıkarsamalarda bulunamazlardı.

Kayıtlar ve Soykütükleri

Demek oluyor ki, ilk toplumlarda tarihin yerini 'atalar'ın toplu belleği almıştı; söz konusu kayıtların birbiri peşi sıra dizildikleri zaman ölçeğiyse ataların kendi isimleri tarafından sağlanmıştı. Yazıya henüz geçmemiş ya da yazıya yeni geçmiş bir toplulukta, soykütüğü araştırmak züppelik ya da kişisel bir merak değildi: Bir topluluğun geçmişteki köklerini saptayan ve yaşam

çizgisini ilk çağlara bağlayan, en önemli toplumsal sanattı. Topluluğun tüm üyeleri, topluluk kayıtları ve aile ağacındaki payları nedeniyle birbirlerine bağlanmışlardı; toplumsal aşamalandırma içindeki yerleri de, miras durumlarını da saptayan, atalara ilişkin kanıtlar tarafından belirlenmişti; öte yandan, tüm topluluğun, geniş anlamda dünyada sahip olduğu saygınlık ve haklar da, kayıtlar tarafından onaylandığı üzere, kendi tarihi ve eskiliği tarafından belirlenmişti.

Yazılı kayda sahip olmayan kabilelerin, doğal olarak, belleğin gücünü geliştirmeye yönelik son derece geçerli nedenleri vardı. Miras alınan öykü ve soykütüklerini akıllarında taze ve doğru olarak tutmak, sonra da bunları, yeni kabul edilmiş yetişkinlerden oluşan ilk kuşağa, gereken ekleri de yaparak aktarmak kabiledeki en yaşlı üyelerin işiydi. İşte, bu nedenledir ki, kutsal günlerde en güçlü belleğe sahip kişilerin önderliğinde bir araya gelir ve atalarının efsanelerini anlatan şarkıları hep bir ağızdan söylerlerdi. Böylece, sözlü tarihin mirasını çok daha sağlam biçimde kazırlardı belleklerine. Günümüzde, Afrika'daki kimi topluluklarda bundan 1300 yıl önceki, hatta daha da eskilere uzanan olayları belleklerinde tutup, kabilenin atalarını ve başlarından geçen olayları ezbere okuyabilen yaşlılar olduğu gibi, birçok ülkede de, okuma yazma bilmedikleri halde, tek bir söz atlamadan 100.000 satırlık geleneksel destansı şiirleri okuyabilen ozanlar da yaşamaktadır.

Bu destancı ozanlarla tarihi olayları kayda geçirenler büyük olasılıkla birbirleriyle ilinti içindeydiler. İşin doğrusu, kimi yazarlar şiirin kökenlerinden birinin kabilelerin olayları kayda geçirmesinde yattığını kabul etmişlerdi. Bu bağlantı bir bakıma ölçüden kaynaklanmaktadır: Belleğe teslim edilip, hep bir ağızdan şarkı olarak söylenen geleneksel öyküler, doğal ölçüye dayalı bir ritm kazanırlar, ki bu ritm sayesinde de kimi dize özellikleri sergilerler. Ne var ki, ilkel koşuk ile tarihsel olayların kayda geçirilmesine ortak bir işlev de vardır. Ezberlenmiş olayların Afrika kabilelerinin kayıtlarını saklayıp sürdürmesi gibi, *İlyada* ve *Odyssea* gibi kahramanca bir çağın masalları da klasik çağ Yunanlılarının ulusal efsanelerini koruyup sürdürmüştü. Yunanlılar Homeros'u yalnız velût bir ozan değil, deyim yerindeyse, kendi Titus Livius'ları, hatta Musa'ları olarak görmekteydiler. Eflâtun'un İ.Ö. V.yüzyıl gibi ileri bir tarihe ait *Phaedrus* adlı diyaloğunda Socrates, insanların bellek gücünü, dolayısıyla eleştiri yeteneklerini de zayıflattığı için okuma ve yazmanın yaygınlaşmasından yakınmaktaydı; öte yandan, Thucydides'in zamanında, eğitilmiş Yunanlılar, Hellen tarihinin yalnızca insanların belleğinde saklandığı zamanı, yani ulusun geçmişine ilişkin kayıtları aktarma sorumluluğunun henüz kitaplara ya da kağıt rulolarına yüklenmemiş olduğu zamanı anımsayabilmekteydi.

Çağdaşı halkların pek çoğuyla karşılaştırıldığında, klasik Yunanlıların belleği zayıftı, geleneklere ya da eskiçağlara da pek saygı duymazlardı. (Bu yalnızca bir eksiklik değil, kimi açılardan bir özgürlük ve özgünlük kaynağıydı da). Buna karşılık, birbirine çok daha sıkı sıkıya bağlı ve tutucu bir topluluk kurmuş olan Yahudilerin ilk tarihsel kayıtları, İ.Ö. 900 yılları dolaylarında,

örneğin Tevrat'ın ilk beş kitabı (Esfar-ı hamse -*Çn*) gibi yazılı bir biçime kavuşmuştu. İ.S. 80 dolaylarında kaleme aldığı bir yapıtında büyük Yahudi tarihçi Josephus alaycı bir dille şu yorumda bulunmuştu:

En eskiler diye bir tek Yunanlıları kabul etmemiz, gerçeği bir tek onlardan öğrenmemiz gerektiğini ve de ne kendimize ne de başkalarına inanmamamız gerektiğini düşünenler karşısında müthiş bir hayrete düşmekten başka bir şey gelmiyor elimden... Çünkü, sizin de göreceğiniz gibi, Yunanlılar'ın başından geçenlerin hemen hemen tümü de pek öyle eski zamanlarda yaşanmamıştı, hatta, bütün bu olup bitenler nerdeyse daha dün ve önceki günkü işler; kentlerinin kuruluşundan, sanatlarının bulunup ortaya çıkmasından ve de yasalarının kayda geçirilmesinden söz etmekteyim; öte yandan, tarihsel öyküleri derleyip toplama konusuna gelince, ilgilendikleri en son şey de buydu nerdeyse. Şurası gerçek ki, en eskilere uzanan ve en kalıcı geleneğin anısını koruyup sürdürenlerin Mısırlılar, Kaldeliler ve Fenikeliler (şimdilik kendimizi katmayacağım bu araya) olduğunu onlar da kabul etmişlerdi.

Çünkü böylesi ülkelerde yaşayan bütün bu uluslar iklim ve hava koşulları nedeniyle en azından yıkılacakları için, kendi aralarında olup bitene ilişkin hiçbir şeyin unutulmamasına olağanüstü özen göstermişler, tarihleri kutsal sayılmış, hatta son derece bilge kişilerce kayda geçirilmişti. Oysa, Yunanlıların yaşadıkları ülke on binlerce yıkıma sahne olmuş, geçmişteki olayların anısını da tıkamıştı; öyle ki, yeni bir yaşam biçimine koyuldukları her defasında, yaşam biçimlerinin kaynağında kendilerinin yattığına inanmışlardı. Yazınla uğraşmaya başlamaları hem zar zor hem de epey ileri tarihlerde gerçekleşmişti. Yazın alanındaki bilgilerinin izini yüce eskiçağlara dek uzatanlar, bütün bunları Fenikelilerden ve Cadmus'tan öğrenmiş olmakla övünmekteler...

[Cadmus gibi tarihçiler] Perslerin Yunanistan'a yaptıkları seferden kısa bir süre önce yaşamışlardı. Dahası, Yunanlılar arasında kutsal ve göksel şeyler konusunda felsefe yapmış ilk kişilerse, yani Suriyeli Pherecydes ve Pythagoras ve de Thales gibileriyse, ağız birliği etmişçesine, bildikleri her şeyi Mısırlılar ve Kaldelilerden öğrendiklerini, çok az şey yazdıklarını açıklamışlardı. Unutulmaması gereken nokta, bütün bunların Yunanlılar arasında varolduğu sanılan en eski şeyler olması; Yunanlılar bu kişilere atfedilen yazıların gerçek olduğuna inanmakta epey zorlanmışlardı.

Josephus'un verdiği ipucunun peşinden gidip, insanların geçmiş konusunda benimsedikleri en eski davranışları, Yunanlıların efsanelerine değil de, İ.Ö. 3000'den başlayarak serpilen büyük Ortadoğu İmparatorlukları'nın kutsal kayıtlarını kısaca ele alarak yeniden kurabiliriz.

Ortadoğu'daki klasik imparatorluklar durağan, aşamalandırılmış ve tutucuydular. Tüm toplum düzenleri, yıl boyunca yayılmış festivaller ve törenler çevrimi çevresinde sıkı sıkıya örgütlenmişti; söz konusu festivaller ile törenlerse, her bahar mevsiminde büyük ırmakların su düzeyinin yükselmesi başta olmak üzere, mevsimlerin düzenli biçimde birbirlerini izlemesine sıkıca bağlı bulunmaktaydı. Mezopotamya kadar Mısır'da da siyasal egemenliğin odak noktası, akarsu ağzına yakın bölgeler ile iç bölgelerdeki krallıklar arasında gidip geldi, ne var ki, siyasal alandaki bütün bu çalkantıların sonuçları yüze-

yel olmaktan daha öteye geçemedi. Bu söylediklerim, toplumsal geleneğin temelde yatan sürekliliğini hiçbir şeyin yıkamadığı Mısır için özellikle geçerli. Yunanlıların kendi tarihlerine ilişkin karmakarışık anılardan (Homeros'un destansı öykülerindeki gibi) öte bir şeye sahip olmadıkları çağda, Mısırlılar yüzlerce yıl boyunca kendi hükümdarlarının ve krallıklarının yıllık servetini kayda geçirmişlerdi; üstelik sözünü ettiğimiz yıllık kayıtlar İ.Ö. 3000'den de eskilere kadar uzanmaktaydı.

Mısırlıların etkinliklerinden günümüze kadar gelen en şaşırtıcı kalıntı, kara, sert diorit parçalarından oluşmaktadır; bu parçaların en tanınmışı ise 'Palermo Taşı' adıyla bilinir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında toprak altından çıkartılmış olan bu kaya parçaları, bir yandan arkeoloji bir yandan da ticaretin yol açtığı rastlantılar sonunda dünyanın her yanına dağılmıştı. Bu parçalar en başta, yaklaşık 60-70 cm. yüksekliğinde, 2 metre uzunluğunda, 7-8 cm kalınlığında tek bir kaya biçimindeydi: öyle görünüyor ki, söz konusu anıt, İ.Ö. 2500 yılından önceki bir zamanda, yani Truva Savaşı için yaklaşık olarak verilen tarihten 1250 yıl önce, Mısır'ın başkenti Memphis'e dikilmişti. Bu kaya parçasının dış yüzünde, kabartma olarak bir dizi dikdörtgen boşluk yer almakta, bu boşluklardaysa hiyeroglifler bulunmaktaydı. İşte, bu hiyeroglifler çözüldüğünde, dikdörtgen boşluklardan ilk baştaki birkaç tanesinde en eski Mısır krallarının adlarının yazılı olduğu görülmüştü; topluluk belleğinin bu krallar konusunda kaydedebilecek daha fazla bir şeyi yoktu. Ne var ki, birinci sülale (yaklaşık İ.Ö. 2750 yılı) içindeki belirli bir noktaya varıldığında, peşpeşe birbirini izleyen dikdörtgenler içinde, Nil'in gel-gitlerinin yüksekliğine varıncaya dek, krallıktaki en önemli olayların yıl be yıl kayda geçirildiği görülmekteydi. Zaman ilerledikçe, daha da ayrıntılı kayıtlarla karşı karşıya kalınmaktaydı: yeni gemilerin denize indirilişi, Kral sarayına yapılan yeni ek yapılar, mahpusların ve sığırın ele geçirilişi bile anlatılmaktaydı.

Kaya üstündeki bu yazıtlar, günümüzde elimizde bulunan en eski tarihsel kayıt bütünüdür. Daha ilerki tarihlerde papirüs ya da kaya üstüne yazılmış daha başka kayıtlarla bu yazıtları karşılaştıran arkeologlar ve Mısırbilimciler, Mısır Krallıkları'nın en eski sülalerinin tarihini tutarlı biçimde yeniden kurabilmişlerdi; öyle ki, Yunan ve Roma tarihçileri tarafından bilinen (kendi efsaneleri de dışında kalmaz bu gözlemin) en eski olaylardan çok daha eskilere uzanır bu tarih.

Gene de, böylesi yıllıklar ve 'kral dizinleri' geçmişi bir bakıma kısıtlı biçimde gösterirler bizlere. Bütün bu kayıtlara önem verilmesinin nedeni, bunların yaşanmış olayları aktarması ya da kutsal bir yükümlülüğü yerine getirmeleri ya da her ikisini birden gerçekleştirmeleri olabilir; ne olursa olsun, tarihsel açıdan bakıldığında, önemli ölçüde sınırlı oldukları kesindir. Bir ölçüde, her çağdaki 'resmi tarih' için geçerli olan ortak kusurlara sahip bulunmaktadırlar. Marlborough Dükü'nün zaferlerini anlatan dizin gibi, bu yıllıklar da, çoklukla, 'bir geçmişi unutulmaktan çekip kurtarmak yerine, şimdiki zamanın şanını geleceğe aktarmak üzere korumak' amacına yöneliktir. Doğu'nun Kralları, yaşamları süresince, düşmanlarına bizzat boyun eğdirebiliyorlardı,

ama güçlerini ilerki kuşaklara anlatmayı bir tek taşlar sayesinde başarabiliyorlardı. Gene de, bu anıtların kendilerinden sonra gelenler tarafından yıkılabileceği korkusu da varlığını sürdürmekteydi; şunu da belirtmekte yarar var: Bu korku Mısır'daki kalıcı siyasal ortama oranla Mezopotamya'da çok daha duyurmaktaydı kendini. Asur krallarının en acımasızı olan Asur-nasır-pal (İ.Ö. 885-860 yılları arasında egemenlik sürmüştü) anısına dikilen anıttaki yazıtını ağır bir bedduayla bitirmişti; ne var ki, aldığı tüm önlemlere rağmen, Asur krallarının anısı bunun üstünden dört yüzyıl geçtikten sonra unutulup gitmişti bile. Shelley'nin ünlü sonesi bütün bu beddualaların nasıl da güçsüz kaldığı konusunda yeterli yorumu getirmişti:

...heykelin tabanlığında şu sözler yazılıydı:
'Ozimandias'tır adım, Krallar Kralı:
Yaptıklarıma bir bak da, ey Kudretli, umudun kırılsın!'
Hiçtir geride kalan. Yıkılıp gitmiş bu dev heykelin
Kalıntıları çevresinde ıpıssız, düz
uçsuz bucaksız kum uzanıyordu alabildiğine.

Eski çağların devlet kayıtlarının başka bir kusuru daha vardı. Çünkü her siyasal topluluk ya da merkezin kendi zaman dizimi vardı: Geçmişteki olaylar takvimin ortak sayılarıyla tarihlenmemişti, bunun yerine kuşaklara ya da krallara ilişkin yerel kayıtlara (sözgelimi, 'Kral Uzziah'nın öldüğü yıl' gibi) gönderme yapılmıştı. Roma gibi kimi yerlerdeyse, resmi kayıtlara, kentin kurulduğu tarihten bu yana geçen yılların sayısı verilirdi: Bizim hesabımızla, İ.Ö. 753 yılında. Bununla birlikte, Yunan kent devletlerinde tarihçiler ilk başlarda yıllara sayı verememekteydiler, bunun yerine, herhangi bir kentte her yıl göreve getirilmiş bulunan yüksek makam sahipleri dizinine dayanmaktaydılar. Eflâtun'un dostu Sicilyalı Timaeus İ.Ö. 350 yılı dolaylarında, çeşitli kentlerin kayıtlarını birbiriyle ilintilendirmek amacıyla sayısal bir düzen yaratmıştı; olayları, dört yılda bir kutlanan Olympos festivallerinin çevrimine gönderme yaparak tarihlemekteydi. Gökbilimciler çok daha iyi şeyler yapabilirlerdi kuşkusuz. İ.Ö. 747 yılından başlayarak Mezopotamya'da gerçekleşen tüm ay ve güneş tutulmaları aralıksız biçimde kayda geçirilmişti; sonra bu çalışmayı Rodoslu Hipparchos, daha sonralarıysa, İskenderiye'li Ptolomeus benimseyip uygulamıştı. Ptolomeus Doğulu gökbilimcilerin kayıtlarını kendi kayıtlarına uydurup 'Ptolomeus Yasası'nı ortaya çıkardı. İşte, bu ölçüt sayesinde, İ.Ö. 8. yüzyıl ortalarından bu yana Mezopotamya kayıtlarında yer alan olayları güvenli biçimde, hatta kimi durumlarda gününe varıncaya dek kesin biçimde, tarihleyebilmekteyiz. Ne var ki, ay ve güneş tutulması çevriminin tarih açısından nasıl bir değer taşıdığı hemen kabul edilmemişti. İskenderiyeli tarihçilerin 'Ptolomeus Yasası'nı geçersiz kılıp, gökyüzü olaylarını temel alan ortak zaman ölçüsüyle kendi zamansal kesimler çorbasını ilintilendirmeleri İ.S. 400 yılı dolaylarında gerçekleşmişti.

Demek ki, eski çağlarda geçmiş çeşitli ulustan kişilere farklı farklı göster-

mekteydi kendini. Yunanlılar konusunda son derece haklı Josephus. Geçmişe pek az ilgi duymaktaydılar, üstelik birkaç kuşaktır efsaneler dünyasına dalıp gitmişlerdi. İ.Ö. 1250 yılı dolaylarında yapılan Truva Savaşı bile onlar için *efsane nitelikli* bir olaydı. Memphis ve Babil'deki resmi yıllıkların kullandığı zaman ölçeği Yunanlıların bildiği tüm zaman ölçeklerinden çok daha uzundu, ama Sicilyalı Diodoros İ.Ö. 50 dolaylarında kaleme aldığı satırlarda Mısır Krallığı'nın varlığının eskilere uzandığı savı konusunda sakınımlı olmak gerektiğini belirtiyordu.

Helios'un egemenlik sürdüğü çağ ile İskender'in Asya'ya geçişi arasında geçen zamanı hesaplayan Mısırlı rahipler yuvarlak hesap 23.000 yıl olduğunu söylerler bu sürenin. Mısırlıların efsanelerine göre, en eski tanrı 1200 yıldan daha uzun bir zaman, daha sonrakilerse en azından üçyüz yıl egemenlik sürmüştü. Ne var ki, verilen bu yıl sayıları inanılması güç olduğu için, kimileri eski zamanlarda, yani güneşin deviniminin henüz bilinmediği zamanlarda, yılı ayın çevrimine dayanarak hesaplamanın yerleşik bir kullanım olduğunu savunmuşlardı. Bunun sonucunda da, yıl yalnızca otuz günden oluştuğu için, kimi insanların 1200 'yıl' yaşamış olmasının hiçbir olanaksız yanı bulunmamaktaydı; çünkü çağımızda, benimsediğimiz yıl on iki aydan oluştuğu için, yüz yaşından daha uzun yaşayan kişi sayısı da az değil.

Eski çağlarda en elverişli konuma sahip kişiler bile, demek ki dört bin yıldan daha gerilere uzanan gerçeğe uygun kayıtlara sahip bulunmamaktaydı; üstelik bu sayı en uçtaki sınırdı da. Dahası, sözünü ettiğimiz yüzyıllardaki toplumsal ve siyasal değişim bizlerin günümüzde alışkın olduğumuz kadar da hızlı değildi: En uzun süreyi kapsayan ve en güvenilir kayıtlara sahip topluluklar aynı zamanda da toplumsal ve siyasal koşulların en yavaş değiştiği topluluklardı zaten. Buna uygun olarak da, insanların yaşadıkları deneyimlerde bizim şimdilerde düşündüğümüz gibi, herhangi bir tarihsel gelişim duygusuna ilişkin en ufak bir dürtü bile yoktu. Talihin çalkantılarının farkındaydı insanlar, burası kesin. Krallıklar yükselmekte, sonra da çökmekteydi; ne var ki, bunlar kabaca ele alındığında aynı türden krallıklardı hep, kentleri de birbirine benziyordu. Düştükleri kayıtların ve topluluğun belleğinin sınırları içinde kalındığında tarih ticaret yaşamının, savaşların ve talihin iniş çıkışlarından başka bir şeyi kayda geçiremezdi zaten.

Yaşamlarının maddi koşullarıysa daha da kalıcı ve değişmezdi. İran Körfezi kıyı şeridinde ve Akdeniz'in su düzeyinde coğrafi değişiklikler yaşandığı kesinse de, bütün bu değişikliklere büyük ölçüde farkına varılmamıştı. Bu nedenle de, eski çağlarda coğrafya ve jeoloji sahnesinde sürekli gelişime ilişkin pek az şey görülebilmektedir. Buna karşılık, Dünya'nın kökeni üstüne düşünceler ileri sürmüş kişilerin pek çoğu, Dünya'nın temelde şimdiki biçimi ve başlıca tüm coğrafi özellikleriyle birlikte, zaman içinde verili bir anda yaratılmış olduğunu kabul etmişlerdi. Daha başka biçimde düşünmeleri için geçerli bir neden var mıydı ki?

Efsane ve Söylenler

Gene de önemli bir konu kaldı geriye: Her şeyin başlangıcına ilişkin sorular sormuşlardı. Düşsel ya da anlıksal olarak, ellerindeki belge ve efsanelerin sunduğu zaman diliminde kalamazlardı hep. Bunun yerine, bu zaman diliminin sınırlarını aştılar, efsaneler ülkesinin ötesine geçtiler, sisli topraklara, *söylenler* ülkesine adım attılar. Kendileri de hangi ülkenin nerde bitip ötekinin nerde başladığının tam olarak bilincinde değillerdi: Efsaneler, insanların (büyük olasılıkla tarihsel kişilerin) sahneyi tanrılar ve yarı-tanrılarla paylaştığı sisli bir sınır bölgesinden geçip birer söylene dönüştü çoklukla. Homeros'un destansı öykülerinde bile Olympos dağındaki tanrılar Truva Savaşı'ndaki olaylara durmaksızın karışmışlardı. Öte yandan, Mısırlıların başlıca tanrıları da (sözgelimi, Osiris) aynı çifte konuma sahiptiler, yani hem tanrı hem de efsane kahramanıydılar. Kılgısal düzlemde, efsane ile söylen arasındaki ayırım çizgisi çoklukla pek kesin olmasa da, geçmişi betimlemek için kullanılan bu iki yol arasında köklü bir fark da vardı; en iyi biçimde eğitilmiş Mısırlılar da açıkça farkındaydılar bu ayırımın. Herodotos kendinden önce buralara gelmiş olan Miletoslu Hecateus'un izinden Teb kentindeki Osiris tapınağını ziyaret ettiğinde şöyle yazmıştı:

Beni içerdeki sunak yerine götürdüler, ferah bir odaydı burası; bana sayılamayacak kadar çok, dev boyutlu, ahşap heykel gösterdiler ve bu heykelleri saydıklarında, kesinkes bana söyledikleri kadar [345 tane] heykel olduğunu gördüm; töreleri uyarınca, her üst düzey rahip, yaşamdayken, tapınağa kendi heykelini dikmeliydi. Bana heykelleri gösterip sayarken, bir yandan da bana heykelini gösterdikleri her kişinin kendisinden bir önce heykeli bulunan kişinin oğlu olduğunu anlattılar; ölen en son rahibin heykeliyle başlayıp tüm diziyi bitirinceye dek anlata anlata gösterdiler bu heykelleri.

Kendi soykütüğünü açıklarken, Hecateus on altıncı atası olarak bir tanrının adını verdiğinde, rahipler Hecateus'un soykütüğüne karşı kendi soykütüklerinin dökümünü vermiş ve herhangi bir insanın bir tanrıdan hiçbir zaman doğamayacağını söylemişlerdi.

Eski çağların klasik söylenleri, gerçeğe ne denli uygun olursa olsun, hiçbir efsanenin ışık tutamayacağı soruları yanıtlamaya yönelikti. Çünkü, kalkıp birinin anımsayabileceğimiz en eski olaylara varıncaya dek her şeyi kaydetmiş tüm gelenekleri bir araya getirdiğini, hatta bununla kalmayıp, öykünün yer aldığı zaman dilimini genişletmek amacıyla efsanelere de başvurduğunu varsaysak bile, elde edilen sonuç, gene de, *şimdiki dağıtım çerçevesinde* kalan olaylar dizisine ilişkin olacaktır. Kendi başına ele alındığında, böyle bir öykü şimdiki dağıtımın başlangıcını açıklamayacak ve şimdiki düzeni tümüyle kabul eden kişileri doyurabilecektir yalnızca. O zamanlar bununla yetinebilecek birkaç kişi vardı gene de, ama artık yok. Doğa ve Toplum'un on-on beş değişik yanı var açıklanması gereken. Toplu yaşam, tarım, şarabın, ateş ve madenlerin kullanımı ve sulama, işte bütün bunlar Doğa ve Toplum'un tarihleri boyunca hep varolmuşlardı, ama hep varolmuşlardı diye bütün bu

etkinliklerin kökeni olmadığını mı söylememiz gerekir acaba? Her şeyin en başında, toplumsal yaşam için gereken zanaatın ya insanlara verilmiş ya da insanlar tarafından bulunmuş olması gerekir. Aynı şekilde, insanın fizik çevresinin, dünyanın coğrafi görünümünün, bulutların biçimi ve deviniminin, yılın doğa yasaları uyarınca ilerleyişinin, işte bunların tümünün de geçmişin çok uzaklarda kalmış dönemlerinde kurulmuş ve işlemeye başlatılmış olması gerekir.

Böylece, insanlar olayların şimdiki dağıtım çerçevesinde birbirlerini izlemesine ilişkin sorulardan, kurulu düzenin başlangıcına ilişkin sorulara doğru kaymış oldular; başka deyişle, 'Dünyada gerçekte neler oldu?' sorusundan 'Bugünkü düzenin kökeninde ne olabilir acaba?' sorusuna doğru kaymışlardı (Efsane ile söylenler arasındaki gerçek sınır da buydu zaten). Böyle bir kayma yaşamalarının gerçek nedeni yalnızca anlıksal olsaydı, gerçekte hiçkimsenin çevremizdeki her şeyin kökenine ilişkin bilgisi *olamayacağını da* kabul edebilirlerdi; gene de, bu konulara duydukları ilginin hayret ve korku kadar meraktan da kaynaklandığı gerçektir. Toplumsal yaşamın doğadaki ilerlemelere ayak uydurması zorunluluğu karşısında kaldıkları için de, tam bir bilinemezcilik gibi bir lükse katlanamazlardı. Daha önceki bir tarihte yayımlanmış yapıtlarımdan birinde dikkat çektiğimiz gibi, söylenler ile törenler toplumsal zorunluluğun ikizleridir; bu ikisinin ortak kökeni de yaradılışa ilişkin ilk öykülere damgasını basmış bulunmaktadır. Böylece, insanlar daha ilk başlarda evren düzeni ile toplum düzeninin, birbirlerine benzer biçimde, bir dizi tanrısal eylem yoluyla kurulduğuna inanmayı doğal bulur oldular; bir yandan da, insanların refahını belirleyen sanatlar ile zanaatların, mesleklerin bir dizi yarıtanrı tarafından insanlara öğretildiğine inandılar. Ne olursa olsun, toplumsal düzen Doğa Düzeni'ne salmıştı köklerini: Doğa da toplum da tek bir evren tarafından kucaklanmıştı, gerçekleştirilen törenlerin yıl içindeki çevrimi de, şimdiki düzenin ilk başlarda yerleşmesine olanak veren evrensel Yaratılış oyununun eksiksiz biçimde yeniden sahnelenmesiydi.

İnsan toplumunun on bin yıllık yaşamını, bizim kendi zaman görüşümüz açısından ölçtüğümüzde, bu sürenin dünya üstündeki yaşamın son kısa bölümünden başka bir şey olmadığını, evrenin tarihi açısındansa daha da kısa bir dönem olduğunu görürüz. İşte, toplumu yöneten yasalar ile Doğa'yı yöneten yasaların tek ve aynı yasalar olduğuna ilişkin ileri sürülen tüm görüşler de, böyle bir zaman ölçeği çerçevesinde ele alındığında, haddini bilmezlik gibi gelebilir. Ancak, bütün bu savlar, eski çağlardaki söylenceciler tarafından dile getirildiğinde çok daha anlaşılabilir olup çıkar. Doğal çevrenin dokusu Ortadoğu Krallıkları'ndaki toplumsal düzenlemeleri ayrılmazcasına belirlediği için, insanların da kendi güçlerinin nasıl olup da Doğa güçlerine bağlandığını sormaya hakları olmaktaydı, işin doğrusu böyle bir soru yöneltmek zorunda kalıyorlardı. Öte yandan, dünyanın ilk çağlardaki gelişimini ciddi ölçüde kavrayabilecek durumda da değillerdi henüz. Kuramsal düzeyde ele alındığında, kayıtların ve efsanelerin egemenlik sürdüğü çağların zaman ölçeklerinin kusursuz olduğu bilinir: Kayıtlarda ve efsanelerde adı geçen tüm krallar,

tanımlanmış dönemlerde (bu dönemlerden kimileri artık kesin biçimde belirlenmemişse de) yaşayıp egemenlik sürmüşlerdi. Ne var ki, bütün bu krallar efsane ile söylen arasındaki sınırı aşar aşmaz, zamanla kurulu bu son çözülmez bağ da yitip gider. Mısırlılar ve Mezopotamyalılar İ.Ö. 1500 yılı dolaylarından Yaradılış'a doğru baktıklarında, Yaradılış'ın tüm evrelerini 'sona ermiş' olarak görmüşlerdi; bütün bu evreler tek bir zamansız süreç çerçevesinde bir araya getirilmişti, öyle ki açıkça seçilebilen hiçbir bakış açısı yoktu bu süreçte.

Doğrusunu söylemek gerekirse, söylensel olayların *tarihleri*ni sormaya yönelik her eğilim konumuz dışında kalmaktadır. Kurulu düzenin varoluşu söylenler sayesinde açıklanmış olduğunda, Yaradılış'ın *ne zaman* gerçekleştiği sorusu tümüyle ikincil değere sahiptir. Açıkçası, Yaradılış'ın varlığını günümüzde de sürdüren efsanelerde sözü edilen çeşitli olaylardan önce gerçekleştiği kesindir; ama, bu bir yana bırakıldığında, Yaradılış'ın zaman içinde nereye konulduğu ya da dünyadaki olayların zaman içinde peşpeşe birbirini izleyişi içinde (neresi olursa olsun) bir yere yerleştirip yerleştirilmediği son derece önemlidir. Demek ki, daha ilk adımda karşımıza çıkan, 'Başlangıçta' deyişinin anlamı belirsiz olduğu gibi, bir ikircikliği de barındırmaktaydı kendinde; Aristoteles de, haklı olarak, 'yaradılış' sözcüğünün taşıdığı iki anlamı ayırmıştı birbirinden: Dünyanın kendi yaratıcısına olan *bağımlılığını* belirtir biçimde, dinbilimsel bir anlamda kullanılabileceği gibi, dünyanın tüm öyküsünü başlattığı varsayılan *ilk anı* belirtir biçimde tarihsel olarak da kullanılabilir.

İlk başlarda, insanların aklını pek fazla kurcalamadı bu ikirciklik. Erken dönem yaradılış öykülerinin çoğunda, bir bakıma baştan savma yapılmıştı her şey: Bu öykülerin yapması gereken tek şey, oyunun çok daha önemli bölümlerinin, yani insana ilişkin bölümlerinin oynanacağı doğa sahnesini kurmaktı. Kesin olan tek bir şey var: Bu söylenler Doğa'ya duyulan ve çıkar amacı gütmeyen bir merak sonunda çıkmadı ortaya; İnsan'ın Doğa'daki yerini saptamak söz konusuydu. Bu durumda, Mezopotamya ve Mısır'la kolayca özdeşlenebilen bir yüzey şekilleri çerçevesinde kendi paylarına düşen yaradılış görevini yerine getiren tanrılarla karşı karşıya kalmış bulunmaktayız. İnsan'ın zaman konusundaki merakı bundan daha da öteye geçemezdi zaten, çünkü uzaktaki şeylerin kökenine ilişkin soruları sıkıştırmanın pek de çaresi bulunmamaktadır. Doğanın yapıp ettiklerini, tüm etkinliklerini genel çapta kavrayamadıkları için, geçmişi bundan daha başka biçimde canlandıramazlardı zaten: Geriye doğru ilerledikçe karanlığın giderek arttığı, gide gide tüm kayıtların ve efsanelerin dayanamayıp tükendiği bir noktaya varan birkaç bin yıl. Bunun ötesindeyse içine sızılamayan, derinliği olmadığı gibi, kaçış noktasına doğru uzanan bir bakışa da yer vermeyen bir sis çöker etrafa: Bir tek göze gözükmeyen söylensel güçlerin gölgeli mırıltılarının dolaştığı 'düşsel zaman'.

Çeviren: Alp Tümertekin

Konuyla İlgili Olarak Okunması Gereken Ek Yapıtlar Dökümü; Göndermeler

Eski çağlarda tarih konusunda benimsenen tutumlar, antropoloji, felsefe, tarih ve dinbilim gibi çok çeşitli açılardan ele alınıp tartışılmıştı. Bu konuyla ilgili olarak, tarihsel açıdan genel bir temel oluşturmak amacıyla, Bkz.
J. H. Breadsted: *Ancient Times* ve *A History of Egypt*

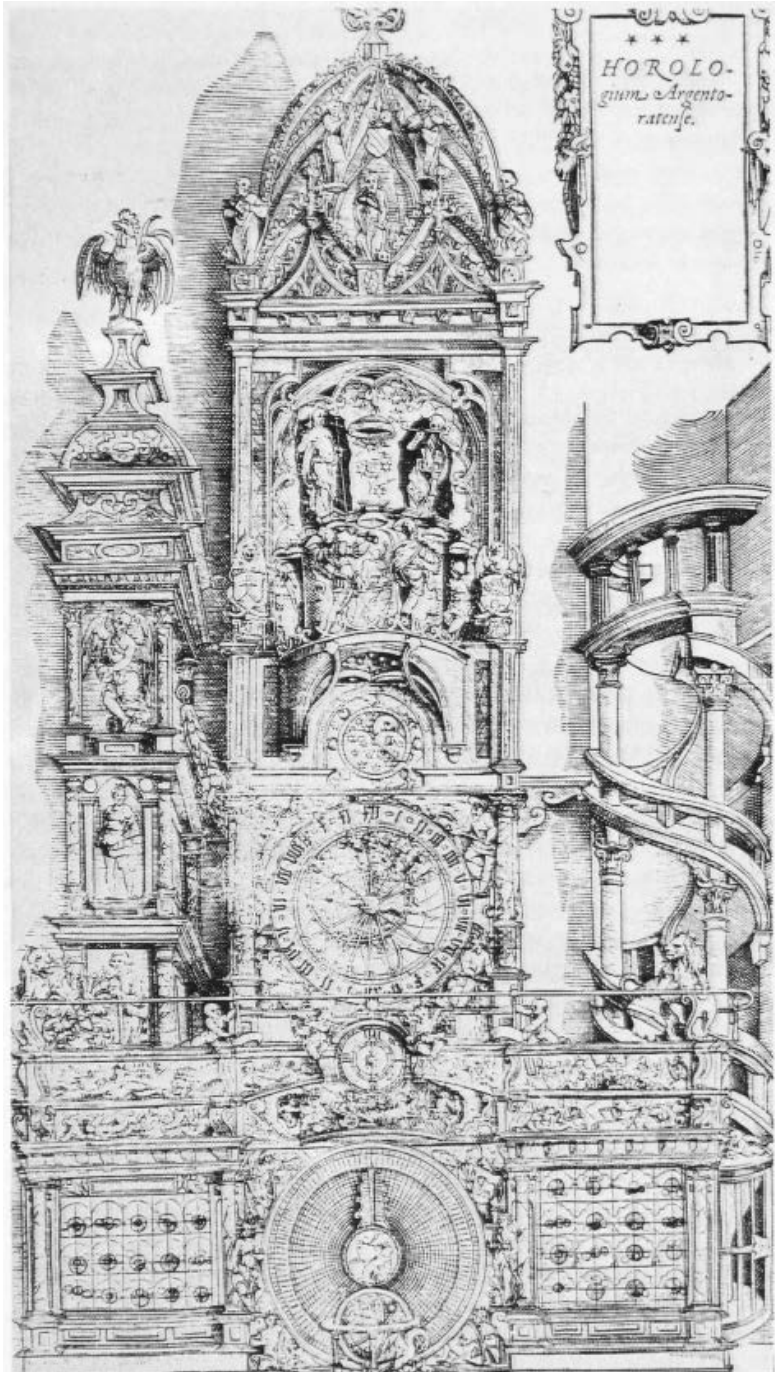
Söylenbilimin antropoloji açısından ele alınıp tartışılmasıyla ilgili olarak, Bkz. International African Institute's Symposium
African Worlds: Yayıma hazırlayan Daryll Forde

İlk çağlardaki tarihyazımını işleyen en yetkin genel nitelikli yapıt söz konusu olduğundaysa, hâlâ
J. T. Shortwell: *The History of History* adlı yapıtı salık vereceğiz.

İlk çağlarda tarih ve zaman konusunda benimsenen çeşitli tutumları ele alıp işleyen özelleşmiş denemelerden oluşan bir derleme istenirse, Bkz.
The Idea of History in the Ancient Near East: Yayıma hazırlayan R. C. Dentan

Okuduğunuz bölümde ele alınan genel konuyu ilginç biçimde işleyen yapıtlar için, Bkz.
F. M. Cornford: *From Religion to Philosophy*
S. H. Hooke: *Babylonian and Assyrian Religion*

'Palermo Taşı' ile ilgili olarak, Bkz.
J. H. Breaste:: *Ancient Records of Egypte*, cilt I.



Gümüş saat.

Zaman ve Etik: Ahlak Nasıl Mümkündür?

C. M. Sherover

Zaman kavramını felsefi tartışmanın ön planına çıkaranın Kant olduğu, zamanla bu kadar ilgili olmamızın önemli ölçüde onun yapıtlarından kaynaklandığı söylenir. Ama Kant'ın zamanın boyutlarını insan anlayışının bilişsel işleyişiyle sınırlamak için büyük bir dikkat ve çaba gösterdiği; ahlaki aklın temeli olarak gördüğü ahlaki özgürlük alanında zamanın insan benliğine uygulanamayacağını savunduğu çoğu kez unutulur.

Kant'ın insan benlik ve yaşantısını zamansal olan ve olmayan diye ayırması, onun yeni eleştirel felsefesinin ve yaşantının birliğiyle ilgili ciddi soruların ortaya atılmasına neden oldu. Kant'ın ahlaki akla zamansallık atfetmeyi reddetmesi, mevcut ahlak felsefesinin temellerini ve yaşantı bakımından önceliğini sarstı. Onun bu konudaki karışıklıkları ortaya koyma gereğini duyması, miras alıp bize aktardığı belli bir zaman kavramının egemenlik kurmasına işaret etmekteydi.

Birinci Bölüm

Yeni bilimin geçerliliğini kanıtlamakla ilgilenen Kant, doğa fenomenlerini oluşturan nesneler hakkındaki bilgimizin –algısal deneyimlerimizin ve teorik aklın bu deneyimleri yorumlayıp anlamasının– zaman bakımından bütünüyle

yapılaşmış olduğunu söyler. Ona göre, duyu deneyimlerimiz ve bunların anlaşılmasının ilkeleri, bütün bilişsel bilinç edimlerini içine alan zaman biçiminin kapsayıcılığına dayanmaktadır. Bu, Kant'ın bilimsel açıklamanın temel kavramları saydığı kavramların –nicelik, töz, nedensellik, karşılıklı etki, zorunlu bağlantı– hepsinin, görünüşte, insanın bilişsel deneyimini yapılandıran zaman biçimine dayandığı anlamına gelir.[1]

Ama Kant ahlakın temellerini sağlamlaştırmakla daha da fazla ilgilidir. Bunu yapmaksa, ahlaki sorumluluğun olanaklılığını, bireysel bilinci, benliğin özerkliğini ve normatif bir etiği savunmayı gerektirir. Ahlakın bu bileşenlerinden her biri, pratik aklın ahlaki özgürlüğünde temellenmiştir. Kant'ın ahlaki akla verdiği önem, onu teorik ya da bilimsel aklın uygulanışına değil de tam burada olana atfetmesinde, insanın fenomenler dünyasının sınırlarının üzerine yükselip numenal ya da nihai gerçekliğin kendisine göz atabileceğine inanmasında kendini gösterir.

Kant'ın bütün bu pratik akıl diyarını zaman alanından ayrı tutmayı gerekli görmesi gariptir. Zamanın bilişsel aklın işleyişindeki kapsayıcılığını gösteren Kant, özerk benliğin bütünlüğünü, vicdan ve pratik akla temel oluşturan özgürlüğü korumak için bunların zamansal olmadığını savunmak durumunda kalmıştır. Özgürlüğümüze ve ahlaki sorumluluğumuza duyduğumuz inancı korumak için teorik aklı inceden inceye araştırma zorunluluğunu duysa da, bunu sağlamanın tek yolunun pratik aklın zamansallığını yadsımak olduğunu düşünür. Bunun sonuçlarından biri, Kant'ın eleştirel felsefesinin çözümsüz bir ikilik içermesidir: ona göre insan benliğinin bu iki yönü, yani bilişsel ve ahlaki yaşantılar, birbiriyle uzlaşmazdır. En azından bunun kadar önemli bir başka sonuç da normatif etiğin, özgürlüğün, pratik aklın zaman dışına atılmasının Kant'ın ahlak felsefesini kendi açısından bile uygulanamaz hale getirmesidir.

Bu, saçma olduğu söylenebilecek bir durum ortaya çıkarmaktadır. Pratik akılla, vicdanla, sorumlulukla ve karar vermeyle ilgili her düşüncenin zamana bir şekilde bağlı olması gerekir. Kant ahlakın eğilimle yükümlülük arasındaki ayrımdan türediğini söylemişti. "Ne yapmalıyım?" sorusu üzerinde odaklanan ahlaki yargı, bir sorunun ortaya çıktığı şimdiki durumdan kalkıp o sorunun çözülmesinin olanağına doğru ilerler. İster sonuçları seçmek için yararcı araçlar kullanan ereksel bir etik önerilsin, ister doğru ile yanlışın standartlarını aradığımız, ödevi asıl amaç kabul eden bir etik önerilsin, zamanı belli bir durum, ahlaki olanakların henüz belli olmayan bir gelecek için öngörülüşü ve gerekli eylem için öngörülebilecek bir süre, her türlü ahlaki sorumluluk ve ahlaki özgürlük kavramının parçası olacaktır.

[1] Bak. Immanuel Kant: *Critique of Pure Reason*, çev. N. K. Smith (Londra: Macmillan & Co.; New York: St. Martin's Press) –bundan böyle CPR kısaltmasıyla anılacak, yapılan göndermenin her iki baskıdaki yeri sırasıyla belirtilecek ve ikincisindeki sayfa numarası gösterilecektir– A142 = B187, s. 183-87, ayrıca "Saf Anlayışın Bütün İlkelerinin Sistemi" başlıklı bölüm. Hepsi birlikte düşünüldüğünde, Kant'ın kategorilerinin onun "zaman deneyiminin dört olanaklı kipi" dediği şeyden türediği ya da ona kök saldığı ve insan bilgisinin ilkelerinin bu aynı kategorilerin zamansallaştırılmış biçimleri olduğu açıktır.

Zamanın bilişsel deneyimde oynadığı merkezi ve temel rolü anlayan Kant, onun daha derin konulara uygulanabilir olduğunu reddetme gereğini duymuş gibidir. Onun üzerinde çalıştığı zaman kavramı, doğası itibariyle, fiziksel dünyanın zorunlu determinizmiyle bağlantılıdır ve bu yüzden de pratik akıl için yıkıcı bir karakterdedir. Ahlaki benliği, ahlaki özgürlüğü, sorumluluğu ve vicdanı (aynı zamanda da bilişsel aklın temelindeki aşkın egoyu) korumak için Kant, bunları bildiği tek zaman kavramının, yani doğrusal bir akış halindeki zamanın egemenliğine bırakmayı reddetmek zorundaydı.

Kant böylece, insan aklını teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırdı; bunlardan birincisi zaman yüklemleriyle, ikincisi ise bunların reddiyle tanımlanıyordu. Ama burada ciddi bir yanlış vardı, zira Kant'ın kendisi de bu ikisinin nihai birliğini ısrarla ileri sürmekteydi: ". . . ahlak yasasının bilincinin gösterdiği gibi, saf akıl kendi başına pratik olabilirse ve aslında öyleyse, ister teorik ister pratik amaçlarla olsun, ilkelere göre a priori yargıda bulunan akıl tek ve aynı akıldır."[2] Aslında Kant bunların aynı olduğunu ileri sürmekle kalmıyor, ayrıldıkları yerde pratik aklın tam bir önceliği olduğunu söylüyordu; ona göre pratik aklın "önceliği vardır . . . çünkü bütün ilgiler nihayetinde pratiktir, koşullara bağlı olan ve mükemmelliğe ancak pratik kullanım içinde erişen spekülatif aklın ilgileri de öyledir."[3] Ama Kant teorik ya da spekülatif aklın pratik ilgilere *nasıl* hizmet ettiğini *kendi terimleriyle* gösteremezdi, çünkü ahlaki aklın uygulanması gereken fenomenal olayların ardışık zamanına zamansal olmayan bir akıl yürütmenin nasıl girebileceğini gösteremezdi.[4]

Kant'ın zaman tartışması, çok gerçek bir anlamda, iki farklı ardışık zaman kavramını bir araya getirir. Anlamaya çalıştığımız fenomenal dünyayla ilgili gözlemlerimizi betimlerken, doğa fenomenlerinin bütün bilimsel gözlemcilerinin kullandığı, Aristoteles'ten miras kalan zaman kavramını –nesnelerin uzaydaki hareketinin öncelik-sonralık bakımından numaralanması olarak zaman kavramını– değiştirmeden kabul etmiş gibidir. Ne var ki burada "nesnelerin uzaydaki hareketi," zorunlu olarak zihinsel etkinliklere değil, dışsal fenomenlere gönderme yapmaktadır.[5] Bu yüzden, Kant bilincin dinamik içeriğini içgözlem yoluyla araştırırken, Locke'un bilinçteki "fikirler zinciri" olarak

[2] *Critique of Practical Reason*, çev. Lewis White Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949), s. 224-25. Bundan böyle CPrR.

[3] A.y.

[4] N. Lawrence'ın beni uyardığı gibi, Kant'ın kullandığı "tipik" sözcüğünün Birinci Eleştirideki "şematik" sözcüğünün pratik karşılığı olduğu söylenemez; aslında Kant bunları birbirinden açıkça ayırmıştır. Gene de burada gerekli olan, şematizmin bilişsel akılda oynadığı role benzer bir şekilde, zamansal bir "imgelem prosedürü"nün (karş. CPrR, s. 177) kaynağı olarak işlev görecek bir "ahlaki şematizm"dir. Zira Kant'ın kendi ahlak öğretisiyle ilgili açıklamaları her zaman, olanaklı buyrukların somut olarak ifade ve test edilmesi için, zamansallaştırıcı bir imgelem içermiştir. Ama şematizm Birinci Eleştiride doğa dünyasının determinizmine yol açan zaman kavramına bağlı olduğundan, Kant onu ahlaki özgürlük alanında kullanmaktan kaçınmış, yerine başka bir şey de koyamamıştır.

[5] Locke'un da işaret ettiği gibi, Aristoteles ölçme yoluyla uzayı zaman tartışmasına açıkça sokmamıştı. Ne var ki Aristoteles'in böyle bir ilişkiyi varsaydığı açıktır. Onun *Fizik*'te zaman üstüne yazdıkları, zamanı fiziksel varlıkların hareketinin ölçülmesi bakımından ele alır. *Fizik*'in on ikinci bölümünde bu açıkça görülür. Aristoteles'in psikolojik zaman konusundaki kısa (ve genellikle gözden kaçan) açıklamalarında da (karş. 448a-448b) bu yönde ifadeler vardır.

zaman kavramını kullanmış gibidir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk sayfalarında sözünü ettiği zaman kavramı böyledir. Bilişsel bilinçteki zaman biçiminin temel olduğu konusundaki uslamlaması, içeriği ya da gönderme yaptığı şey ne olursa olsun her fikrin bilinçte art arda gelen bir fikirler dizisi içinde gözükeceğidir.

Aristoteles ve Locke'un –biri dışsal dünyayla diğeri içsel bilinçle ilgili– zaman kavramlarının paylaştığı şey, bunların dışında durduğu varsayılan bir gözlemcinin bakış açısından gözlemlenen ardışıklıkların betimlemeleri olmalarıdır. Bir olaylar dizisine baktığımda, şimdiki sahnenin bir öncekinden kaynaklandığını ve bir sonrakine yol açtığını görürüm. Tarafsız, dışarıdan gelen bir gözlemciysem, şimdi önümde olanı açıklamam istendiğinde, onu daha önceki bir sahneyle açıklarım. Açıklamam, nedensel ardışıklık saydığım şeye bağlı olarak, şimdiki sahnenin açıklamasını, daha önce gördüğüm bir başka sahnede bulur. Burada kullandığım şema özünde kronolojik bir şemadır ve buna göre, şimdi olan geçmişte olanla açıklanır. Geçmiş sona erdiğine, artık değiştirilemeyeceğine göre, bu türden açıklamaların bizi niçin şu ya da bu türden bir determinizme götürdüğünü görmek kolaydır. Zira açıklama şimdi kontrolümüz altında olmayan şeye göre yapılmakta ve nedensel ardışıklıkta ne kadar geri gidersek o kadar kontrolümüzden çıkmış gibi gözükmektedir.[6] Her olay bir önce-sonra sırası içinde gözlemleniyorsa, hiçbir olay kendi açıklamasını kendi içinde taşımıyor, her biri kendisinden zaman bakımından önce gelen ve kendi şimdisinin dışında bulunan bir başka olaydan kaynaklanıyor demektir. Bu gözlem alanına standart bir ölçü uyguladığımızda, olaylar zincirinin geçişini nicelik olarak ifade edip nesnel bir şekilde betimleyebilir, numaralanmış bir önce-sonra sırası içinde olayların gözlem alanında ne kadar süre kaldığını saptayabiliriz.

Böyle açıklama şemaları için kronoloji çok önemlidir. Sonra gelen, önce gelenle açıklanır; kontrolün ötesinde kalan geçmişin ürünü olan şimdi, bu geçmiş tarafından belirlenmiştir. Öyleyse her şey başlangıcıyla, bir ilk nedenle ya da önceki durumuyla açıklanmalıdır. Leibniz'in dediği gibi, "gelecek geçmişte okunmalıdır."[7] Ötesine geçemeyeceğimiz nihai bir geçmiş varsa, bu geçmiş, kendisinden doğması mukadder olan bütün geleceği embriyon halinde içeriyor olmalıdır. Önceki durumları göz önünde bulunduran nedensel açıklamalar, eğer–öyleyse ilişkisini dile getiren bildirimlerle ifade edilir. Bu bildirimler, öncelik–sonralık bakımından yapılaşmış nedensel ardışıklıkların ifadeleridir. Şimdiki durumun, açıklanan şeyin dışındaki bir geçmişe göre yapılan nedensel açıklamaları, her türlü öndeyinin koşuludur. Bu açıklamalar, bilimsel araştırma için yaşamsal bir önem taşıyan tarafsız gözlemlerden kaynaklanır. Bunlar, gözlemcinin öznelliğinin dışarıda bırakıldığı, gözlemlenmiş ardışıklıkların kayıtlarıdır. Bu kayıtlar aslında ardışıklığın kendisinin bir açıklamasını vermez, seçilen kronolojiye zorunluluk yüklemekle yetinir.

[6] Karş. CPR, A532, 33 = B560, 61, s. 464.

[7] "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason," *Leibniz Selections*, ed. P. P. Wiener (New York: Charles Scribner's Sons, 1951), s. 530.

Kant kuşkusuz kendi zamanının yeni biliminin geçerliliğini kanıtlamakla ilgileniyordu. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başlıca amaçlarından biri "her olayın bir [etkili] nedeni vardır" ilkesinin evrenselliğini saptamak idiyse, Kant'ın ardışık zamanın mekanik biliminin açıklama şemasına temelden nüfuz ettiğini anladığı konusunda kuşkuya yer yoktur. Zira etkili neden ve öndenebilirlik kavramları doğrusal zamana, yani sonra gelenin önce gelenle açıklandığı bir çizgi halinde tasavvur edilen zamana bağlıdır. Öyleyse Kant'ın yeni bilimi geçerlemesi, ardışık ya da doğrusal zamanın, bize göründüğü haliyle fenomenlere temelden nüfuz ettiğinin bir geçerlemesidir; demek ki aynı zamanda da, gözlenebilir fenomenler dünyasındaki ardışık determinizmin bir geçerlemesidir. Bir nesnenin bilişsel ilkeler bakımından belirlenişi, o nesnenin ölçülebilir bir nedensel-zamansal ardışıklık içinde belirlenmesi demektir. Burada "sonra gelen," "önce gelen"in ölçülen sonucuyla açıklanır.

Nedensel ardışıklık ile zamansal ardışıklığın bu özdeşliği, evrenselleştirilecek olursa, doğal fenomenler bakımından öndenebilirliği kolaylaştırırken, ahlakın olabilirliğini etkili bir şekilde dışarıda bırakmaktadır. Zira vicdan, sorumluluk ve karar kavramlarını içeren ahlak, Kant'ın söylediği gibi, doğrudan doğruya özgürlükten türer ve onu dolaysızca gerektirir.[8]

Ama Kant, nedenselliğin açıklamalar için taşıdığı önemden o kadar etkilenmişti ki, birçok yerde özgürlüğü bir tür nedensellikle özdeşleştirdi.[9] Nedensel açıklamayı da şimdinin geçmiş bakımından kronolojik olarak açıklanmasıyla o şekilde özdeşleştirdi ki, ona göre özgür yargı ve karar edimleri, belirlenmiş olmadıkları için zaman dışı olmakla birlikte, mekanik nedenlerin önceliğine bir şekilde benzeyen, zaman dünyası içinde hareket etmek için bu dünyaya isteyerek girmemizi sağlayan, zamansal olarak önce gelen koşullardı. Fenomenal düzenin belirlenmiş nedenselliği, zaman yüklemleriyle betimlenebilirdi; numenal özgürlük ise zaman dünyasına nedensel bir itilim verebilirdi. Bu özgürlük, onun ardışık zaman dünyasına girişinden kaynaklanan duyulur etkilerden önce[10] gelmesi gereken bir tür nedendi. Ama Kant bir yandan da bu özgürlüğü zaman dışı görüyor ve zaman yüklemlerinin ona uygulanamayacağını savunuyordu. Kendi ahlaki eylem deneyimlerimizi anlamak için onu varsaymak zorundaydık, ama onun kendisini anlayamaz ve açıklayamazdık. Özgür olmak, kendisini doğrusal zaman biçiminde gösteren "duyulur dünyadaki nedenlerin belirleyiciliğinden bağımsız" olmaktı.[11] Özgürlük, deneyimlenebilen ama açıklanamayan bir tarzda, nedenlerin orijinal bir merkezi olma yetisiydi; belirlenmiş ardışıklık düzeninin fenomenal duyu dünyasında bir nedensel

[8] Karş. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, çev. H. J. Paton (New York: Harper & Row, Torchbooks), s. 115. Bundan böyle GMM.

[9] Karş. GMM, s. 114, 126; CPrR, s. 165, 175, 200, 236; ayrıca CPR'de Üçüncü Antinomi tartışması.

[10] Kant buradaki önceliği ancak mantıksal anlamda kabul edebilirdi. Ne var ki özgür karar ve eyleme geçme kapasitesi aynı zamanda bir anlamda zamansal bir önceliğe sahip değilse, her somut durumda bu önceliğin ne anlama geleceği açık değildir. Öte yandan, burada örtük de olsa bir zamansal öncelik söz konusuysa, ahlaki aklın iddia edilen zaman dışılığı ortadan kalkar.

[11] GMM, s. 119.

ardışıklık başlatabilme, bu dünyayı pratik aklın taleplerine göre idare etme ya da yeniden yönlendirme yetisiydi. Ama pratik ahlaki akıl, doğrusal ardışıklıklara bir şekilde girip onları yeniden yönlendirse de, zamanın dışında kalmalı ve dolayısıyla zamansız olmalıydı.

Bunun ironik sonucu, doğa fenomenlerinin bilimsel açıklaması için gerekli gördüğü determinizm ile ahlaki sorumluluğun gerektirdiği özgürlüğü uzlaştırmak üzere yola çıkan Kant'ın, doğrusal zaman kavramına sıkı sıkıya bağlı kalması ve böylece pratik aklı ve ahlakı zamansızlaştırarak, nihayetinde gerçek olan deneyim ve eylem dünyası ile pratik olanın ilişkisini açıklanmamış ve açıklanamaz halde bırakmasıydı. Bunlar ilişkili olsa da –çünkü biz onları ilişkili olarak deneyimleriz– bu ilişkinin nasıl olduğunu anlayamazdık.

Özgürlük ve ahlaki pratik akıl için geçerli olan şey, vicdanını araştırırken, ahlaki yargı ve kararlar verirken bu özgürlüğü kullanan bireysel benlik için de geçerliydi: anlayış ve açıklama doğrusal nedenselliğe ve dolayısıyla doğrusal zamana bağlı olduğundan, bireysel benliği de anlayamaz ve açıklayamazdık. Şimdinin geçmişe indirgenmesiyle hiçbir özgür eylem açıklanamazdı. Kant özgürlüğü nedensellik başlığı altında tanımlasa da, özgürlüğün kendi kullandığı tek zaman kavramının –yani şimdinin geçmişten kaynaklanıp geleceği ürettiği, doğrusal bir dizi olarak zaman kavramının– dışında tutulması gerektiğini düşünüyordu.

Kant'ın hepsi de kendilerine nüfuz etmiş bir zamanı gerektiriyor gibi görünen özgürlüğü, ahlaki aklı ve gerçek "benlik"i böyle garip, zaman dışı bir ontolojik düzene yerleştirmesinin bir sebebi, belki de, doğrusal zaman ile doğrusal nedenselliğin, savunmaya ve yerleştirmeye çalıştığı özgürlüğün gerçekliğini ve benliğin özerliğini yadsımak üzere işbirliği içinde olduğunu düşünmesiydi.

Kant'a göre özgürlük, dışsal bir gerçekliğin daha önceki bir durumunun belirleyiciliği değil, bir öz-belirleyiciliktir. Özgürlük olarak özgürlük, geçmişteki bir duruma ya da iki ayrı varlık veya olay arasındaki mekanik bir neden-etki ilişkisine indirgenemez. Özgürlük olarak özgürlük, önceki ya da dışsal bir etkene gösterilen önceden belirlenmiş bir tepki değil, kişinin bu etkene kendi vereceği karşılığı seçme olanağıdır. Özgürlük, fenomenal görünümler olarak kavradığımız şeylerin değil, deneyim merkezleri olan, deneyim*leyen* benlikler olan kişilerin özelliğidir. Yani, gözlemlenen şeyin doğrusal zamanının, gözlemin zamanı olması gerekmez; deneyim*lenen* şeyi betimlediğimiz zaman çerçevesinin de deneyim*leme*nin kendisinin zaman çerçevesi olması gerekmez.

Aslında bütün düşüncelerimizin bir tür doğrusal ardışıklık içinde olduğu gözlemlenebilir; düşüncelerimiz ya da fikirlerimiz, bunlara gözlem nesneleri olarak dışarıdan bakıldığında, Kant'ın Locke'tan ödünç almış gibi göründüğü "fikirler zinciri" türündendir. Dolayısıyla onları bir çizgi boyunca sıralayıp yerlerini numaralayabiliriz. Ama bir düşüncenin önemi, bu dizi içindeki yeriyle değerlendirilmek zorunda değildir; bu önemin o düşüncenin içeriğinde, ne hakkında olduğunda, başka düşüncelerle ilişkisinde ve gönderme yaptığı şeylerde bulunması daha olasıdır. Bir düşüncenin anlam ve önemi, onu bir çizgi üzerindeki bir nokta olarak gözlemleyip bu çizgideki yerini saptamakla değil,

onun içine girip –öyle denebilirse– dünyaya ondan bakmakla anlaşılabilir. Bir düşüncenin anlamı ya da önemi, düşünme eyleminin kendisinde, o düşüncenin dünyayla ilişki kurma tarzında ve yöneldiği şeyde bulunabilir. Bir düşüncenin anlamı, onu dışarıdan gözlemlemekle değil, her düşünme ediminin benim bakış açımdan benim dünyamın bir yönüyle kurduğum dinamik ilişkiyi yansıtma tarzımı temsil ettiği monadolojik model yoluyla en iyi şekilde değerlendirilebilir.

Kendi düşüncelerimizin içeriğini incelediğimizde, bunların asıl olarak bir "fikirler zinciri" içindeki yerlerine değil, başka fikirlere ve geçmiş, şimdi ve geleceğin dinamik, kaygan ve kısmen örtüşen perspektifi içindeki nesnelere gönderme yaptığını görürüz. Şimdiki uyanıklık durumumun içeriği, önümdeki nesnelerin edimselliğinin duyusal bir gözleminden ibaret değildir; bu içerik, özünde kavramsal karakterdeki beklenti ve anımsamalarımı da içerir. Kant'ın dikkatini kısa bir süre için de olsa deneyim*lenen* nesnelere değil de deneyim*leme*mizin zamansal kalıbına yönelttiği zaman farkettiği gibi, şimdiki bir kavrayışın en temel bilinci, tutarlı bir yargı halini almış bir sentez içinde, duyu deneyiminin mevcudiyetine, belleğin sağladığı geçmişin mevcudiyetine ve kavramsal beklentinin ortaya koyduğu geleceğin mevcudiyetine bağlıdır. Deneyim*leme*miz, doğrusal bir ardışıklık değil, bir çizgi üzerindeki bir noktaya indirgenemeyecek olan dinamik bir şimdi içinde geçmiş ile geleceğin hareketli bir sentezidir.[12]

Kant'ın farkettiği ama geliştiremediği anlaşılan şey şuydu: deneyimleme edimi, geçmişin ürünü değildir. O, geçmişi seçilmiş anı olarak, geleceği de kavramsal beklenti olarak şimdiye getiren, şimdi içindeki bir girişimdir. Burada açıkça, olup bitenin açıklanmasının odağı olarak, geçmişten şimdiye (sentezlenmiş bir şimdiye) doğru bir kayma vardır. Ben bu kaymayı doğru yönde atılmış bir adım olarak görüyorum ve, bütün pratik amaçlar açısından, Kant'ı bu yönde yeteri kadar ilerlememiş olmakla eleştiriyorum. Ne olursa olsun, öyle görünüyor ki, Kant'ın bu noktada ileri sürdüğü şey, bir olaylar zincirinin algılanmasının basitçe buna paralel bir fikirler zinciri içinde ortaya çıkmadığı (ya da yansımadığı), her zaman dinamik bir zihinsel sentez olan idrakten kaynaklanan yapılaşmış bir yorum olduğudur.

Gerçekten, Locke'çu bir "fikirler zinciri," doğrudan doğruya deneyimsel olmayıp analitik bir açıklamanın sonucu olduğu için, Kant'ın eleştirel (ya da Kopernikçi) devriminden habersiz olması anlamında, aslında eleştiri öncesidir. Bu devrim, gözlenen nesnelerin bilincine kendi yorumlama yapılarını katmayan, pasif, alıcı bir zihin tarafından gözlemlenen nesneler üzerinde *değil*, deneyimlememizin yapılanışının önceliği üzerinde ısrar eder. Numaralanabilir bir önce-sonra ardışıklığı sergileyen bir olaylar zincirinin algılanışı, birbirinden ayrı geçmiş ve gelecek yönlerini kendinde içeren, kurulmuş bir şimdinin eylemidir. Zamanın ve zamansal akışın deneyimlenmesi, şimdi-geçmiş-gelecek

[12] Karş. CPR, A98-110. Kant, Kopernikçi Devrim ilkesinin gereği olarak, açıklayıcı bilgimiz içinde yapılaşmış durumdaki "dış dünya" ile değil de deneyimlemenin dinamiğiyle ilgilendiği Öznel Çıkarım konusunda bunu ortaya koymak zorunda idiyse de, gerçekte böyle yapmamıştır.

çerçevesini (önce-sonra çerçevesini değil) deneyimleyen benliğin temel zaman perspektifi haline getiren dinamik zamansal sentezleme içinde yapılaşmıştır. Bu noktanın önemi, Kant'ın Birinci Eleştiride, bilginin kendisinin temel olanağını duyu deneyimi ile kavramlaştırmanın birliğinde bulmakla ilgilendiği bölümde ona yer vermesinden de anlaşılır.[13] Ne yazık ki Kant bu görüşü daha ileri götürmemiş, gözlemlenen şeylerin durağan önce-sonra ardışıklığında çabucak geleneksel, eleştiri öncesi, nesne yönelimli odağa geri dönerek, eleştirel felsefenin birleştirilmesi olanağını bir tarafa bırakmış ve böylece ahlakın olanaklılığını geçerleme amacından uzaklaşmıştır.

İkinci Bölüm

Ahlaki ya da pratik akıl edimlerini –Kant'a göre bunlar bilimsel anlayıştan daha büyük bir felsefi öneme sahipti– incelediğimizde, bunların zamansal yapısının kabul edilmesinin, onları, zaman deneyiminin doğrusal ve dolayısıyla nedensel bir ardışıklık olarak eleştiri öncesi bir tarzda tanımlanmasından kaynaklanan garipliklerden kurtardığı görülecektir. Ayrıca, zamanın bütünüyle eleştirel –yani deneyim*leyen* açısından– incelenişinin, Kant'ın kendi imalarına ve umutlarına da uygun olarak, pratik akıl ile teorik aklın nasıl birleştiğine işaret ettiği de görülecektir.

Buradaki tezimi ahlaki akıl açısından –zaman konusundaki uslamlamayı en açık ve özlü bir şekilde ortaya koymayı sağladığı için– ele alacak olsam da, bu bakış açısı genelleştirilebilir: bilişsel etkinlik de dahil olmak üzere, zihinsel etkinliğin zamanı, gözlemin dışsallığıyla değil, katılımın içselliğiyle ayırt edilir.[14] Zihinsel etkinlik geçmişe değil geleceğe ayarlıdır; anlayış ve açıklama, geçmişteki edimsel durumlara değil, şimdiki durumun anlamının kuruluşunda kullanılan, gelecekteki olanakların tasarlanışına bağlıdır. Gerçekten, deneyimsel şimdiyi anlamanın anahtarının nedensel determinizm değil de beklentisel tasarım olduğu onaylanırsa, Kant'ın pratik aklın önceliği tezi anlam kazanmaya başlar ve onun ima ettiği ama görünüşe bakılırsa asla kavramadığı varoluşsal zamansallaştırmada doğrulanmasını bulur.

Öyleyse, konumuz açısından zihinsel etkinliğin en açık örneği olarak ahlaki aklın deneyimine dönersek, bu aklın çözümlenişinde, birbirinden teorik olarak ayrılabilecek iki "uğrak" ayırt edebileceğimizi görürüz. Ahlaki denebilecek durumlarda, yargı "uğrağını" ve eyleme geçmeye karar verme "uğrağını" ayırt edebiliriz. İdeal olanı bunları sırasıyla ele almak olsa da, ikincisinin içerdiği zaman çerçevesi üzerinde özellikle odaklanmakla çok önemli şeyler ortaya çıkarabiliriz.

Verdiğiniz herhangi bir ahlaki yargıyı alın. Bu yargı boşlukta verilmemiştir. Ahlaki bir ikilem ortaya koyan belli bir durumda, onaylanamayacak bir manzara ortaya çıkaracağı görülen ve bu gidişatın değişmesi için müdahale

[13] Karş. CPR, A98-110

[14] Genel olarak anlayışın zaman açısından bir çözümlemesi için, bak. C. M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time* (Indianapolis & Londra: Indiana University Press, 1971), özellikle s. 142-70.

[15] Bak. yukarıdaki 2 ve 3 numaralı notlar.

gerektirdiği anlaşılan bir durumda, ya da istenen bir manzara ortaya çıkaracağı görülen ve gerçekleşmesi ya da yerine gelmesi için eylem gerektiği anlaşılan bir durumda verilmiştir. Birbiriyle çatışan baskı, arzu, değer ya da taleplerle karşılaşıldığında, ikilem "ne yapmalıyım?" sorusunda odaklanmıştır. Sorun yalnızca arzu edilen şeyleri yapmakla çözümlenemeyecektir, çünkü birbiriyle çatışan arzuların her biri bir iddia ortaya koymuş ve bu iddiaların değerlendirilmesi gerekmiştir. Akli yargı, böyle çatışan arzuların karşısına "hangisini seçmeliyim?", "hangisini gözardı etmeli, yüceltmeli ya da bastırmalıyım?" sorularıyla çıkar. Birbiriyle çatışan üç şeyi yapmak istiyor ya da yapmam gerektiğini hissediyorsam, ve bunlardan yalnız birini yapabileceksem, hangisini seçmeliyim? Gelgeç heveslerin esiri değilsem ve dışarıdan güdülmüyorsam, yargıda bulunmalı ve karar vermeliyim. *Bir seçim yapma durumunda isem*, "–malı" gerektirimine başvurmaktan başka şansım yoktur: bu özgül durumda ne yapmalıyım?

"Ne yapmalıyım?" ya da "ne yapmam gerek?" sorusunu sormakla, durumu, arzuların çatıştığı bir olaylar toplamı olmaktan çıkarıp, akli değerlendirme ve bilinçli müdahale gerektiren belirli bir duruma dönüştürmüş olurum. Soğukkanlılıkla tanıklık edebileceğim, davranışlar açısından betimleyebileceğim ya da inceleyebileceğim gözlemlenebilir bir olay olmaktan çıkarıp, şimdiden geleceğe uzanan ve olanaklılığı duruma anlam kazandıran bir çözüm arayabileceğim, ahlaki bir duruma dönüştürmüş olurum. Bir "–malı" aramakla, kendimi içinde bulduğum durumun yanısıra kendimi de düşünmeye başlarım; aklıma gelen çözümlerin sonuç verip vermeyeceğini ve benim bu sonuçlara nasıl katkıda bulunabileceğimi düşünmeye başlarım. Artık benim dışımdaki bir sahnenin edilgin bir gözlemcisi değilimdir; kendimi durumun bir parçası haline getirmiş, durumu "–malı" açısından tanımlayarak onu da kendi parçam haline getirmişimdir. Artık kendi zamansal sürekliliğimi varsaymakla kalmam, kendim ile durumu geleceğe gönderme yapan "–malı"nın gölgesi altında bir araya getirerek, zaman tarzlarını birleştirme yeteneğimi de varsayarım.

Ahlaki yargılarımı nasıl kurarım? İçinde bulunduğum durumda ne yapılması gerektiğine nasıl karar verebilirim? En teleolojik etik bile bu sorudan kaçamaz. Zira her türlü etiğin şunları sorması gerekir: a) hangi amaç ya da değerin peşinden gitmek gerekir, ve b) o amaç ya da değerin gerçekleşmesi için hangi araçlar kullanılmalıdır? Ahlaki ikilemlerin ortaya koyduğu sorunları çözmenin hiçbir yöntemi, geleceğe gönderme yapan "–malı"nın gölgesinden kurtulamaz.

İçinde bulunduğum durumda ne yapmam gerektiğine karar verebilmek için bir kritere gereksinimim vardır. Ahlak felsefecileri bu noktada, birbiriyle çatışan çeşitli kriterler önermişlerdir. Buradaki amaçlarımız açısından, Aristoteles ve Mill gibi teleolojik etiği savunanların, genellikle, belli değerlerin yerine getirilmesi amacıyla ve bunun için kullanılacak araçların akılcı bir şekilde seçilmesi ilkesiyle hareket etmemiz gerektiğini söylediklerini aklımızda tutmamız yeter. Kant'ın bu yaklaşımı reddetmesinin başlıca sebeplerinden biri, geleceği kesin olarak göremeyeceğimiz, bu yüzden de öndeyide bulunma yetisine ve özgül durumun olumsallıklarına bağımlı olmayan bir yargı standardına gerek-

sinimimiz olduğu yönündedir. Kant buradan yola çıkarak, koşulsuz buyruk ilkesi üzerinde odaklanan biçimsel bir etik önermiştir.

Kant'ın basireti değil de kişinin kendi kendisine yüklediği ödevi öne çıkaran bir etik önermesinin sebeplerini tartışmak bizi sonuca biraz daha yaklaştıracaktır. Buradaki amacımız açısından, Kant'ın etiğinin iki yönüne dikkat çekmek yeterlidir: a) bu etik, ahlaki kararlarla ilgili bütünüyle a priori bir sistem olarak, Kant'ın doğrusal zamana ve nedensel ardışıklığa bağladığı duyu deneyimine değil, beklentiye bağladığı saf kavramlaştırmaya dayanır; b) Kant doğru ve yanlışın kriterlerinin araç-amaç ayrımında bulunamayacağını söylemiş olsa da, üzerinde düşünülen eylemin ahlakiliğinin test edilmesi anlamında, verilen karara temel oluşturan değerlerin izlenmesinin ne türden sonuçlar ortaya çıkarabileceğiyle ilgili beklentilerin önemi konusunda ısrar etmiştir. Yani Kant zaman kip ve yüklemlerini kendi ahlak felsefesine dahil etmemiş bile olsa, bu felsefeye onun başlıca ahlaki tezlerini çarpıtmadan sokulabilecek tek zaman kipi, benim görüşümce, pratik aklın asıl zaman kalıbı olması gereken gelecek zaman kipidir.

"Ne yapmalıyım?" sorusu, araçları ve amaçları öne çıkaran teleolojik bir etiğe göre de, Kant'ın a priori ahlaki aklı öne çıkaran biçimsel etiğine göre de yanıtlanabilir. Ahlaki yargının özünde zamansal olmadığı, çünkü onun ideal, aşkın ve zaman dışı bir standarda yapılan bir başvuru olduğu savunulabilir. Ahlaki yargı sorunu nasıl çözülürse çözülsün, bu iki yolun da nihai yargıyı –ve bu yargıya göre eylemde bulunma kararını– bireysel vicdan dediğimiz şeye bıraktığı açıktır.

Ahlaki aklın vicdana başvurması onu aklın bütün diğer biçimlerinden köklü bir şekilde ayırır ve Kant'ın ahlaki aklın önceliği üzerinde niçin ısrar ettiğini anlamamıza izin verir. Ahlaki akıl dikkatimi dünyadan kendime çevirir ve böylece dünyada bilinçle hareket etmemi sağlar. Beni dışsal şeylerden uzaklaştırıp kendi varlığımın gerçekliğine yöneltir –böylece, şeyler benden yararlanacağı yerde, ben şeylerden yararlanabilirim. Dikkatini araştırdığı şeyler üzerinde yoğunlaştıran bilişsel aklın aksine, vicdana başvuran ahlaki akıl beni kendime, Kant'ın numenal benliğim dediği şeye, özsel gerçekliğime geri çağırır. Dıştaki şeyler üzerinde odaklanan estetik hazzın aksine, vicdanın çağrısı beni kendi gerçekliğime yöneltir. Bana dünyadaki şeyleri sormaz, bu şeylerle *benim* ne yapmam gerektiğini sorar. Diğer insanları sormaz, *benim* o insanlar karşısındaki sorumluluğumun ne olduğunu sorar. Beni kendimin bilincinde olmaya zorlar, çünkü "ne yapmalıyım?" diye sorunca en içteki varlığımla, kendi değerlerimle, bağlılıklarımla, sonluluğumla, sonlu zaman kiplerini birleştirme yeteneğimle, başka kişi ve şeylerin de bulunduğu bu dünyadaki varlık durumumu kontrol etme yeteneğimle karşı karşıya gelirim. Bu soru beni geçmiş ya da dolaysız şimdi bakımından değil, yakın gelecek bakımından; dünya ile bundan sonraki birkaç dakika, saat, gün ya da yıl boyunca nasıl bir ilişki kurmam gerektiği bakımından, kendime yöneltir. Beni dünyadaki ilişkileri etkileme kapasitesine sahip bir karar merkezi olarak kendime döndürür. Beni etkileyip kontrol edebileceğim gelişmeleri yeniden biçimlendirmeye ve yeniden yönlen-

dirmeye çağırır. Önümde gördüğüm ve ahlaki olanaklar açısından yorumlayıp anladığım mevcut durumdan kaynaklanan bu soru beni söz konusu olanaklardan hangisini seçmem gerektiği konusunda bir karar vermeye iter. Dünyadaki şeyler üzerinde odaklanan alışılmış bakışımı bu şeylerden uzaklaştırıp kendi benliğime çevirmeye, böylece diğer insanların ve şeylerin dünyasında kararlı bir şekilde hareket etmeye çağırır. Bana kendi benliğimin gerçekliğini ve zamandaki sürekliliğini, gerçekten bağlı olduğum değerlerin neler olduğunu, sahiden benim olan olanakları, kabullenmem gereken kısıtlılıkları, aralarından özgürce seçim yapabileceğim sınırlılıkları gösterir. "Bu durumda ne yapmam gerek?" diye sorduğumda, dışımdaki bir sahneyle değil, benim o sahnedeki rolümle, kendi vicdanımla, zamanla bağlı ve zamanı bağlayan varoluşsal gerçekliği içindeki kendi benliğimle karşı karşıya gelirim.

Ne var ki vicdana çağrı, bir yargı vermeye çağrıdan ibaret değildir; bilinçle hareket etmemi isteyen bir buyruktur o. Ahlaki eylemde bulunmamı, verdiğim ahlaki yargı öyle talep ettiği *için* o şekilde davranmamı isteyen bir buyruktur. Bu eylem neyi içerir? Bilinçli bir şekilde hareket ettiğimde ileriye bakarım, belli sonuçların ortaya çıkmasını öngörürüm ve şimdiki durumu o sonuçlara göre düzenlerim. Eylem, kendimi bir etkinlik çizgisine bağlılık içinde belirlemem demektir. Bu çizginin dışında kalan olanak, değer ve arzuları, kaçınılması gereken şeyler olarak bir tarafa bırakırım. Sanki geleceğin bir parçasını ayırıp onu kendi kendime taahhüt ettiğim eylemin ellerine bırakmışımdır. Öyleyse, kendime izlemeyi buyurduğum çözüm, kendi kararlı eylemimi gerektirir. Kendimi duruma, bu durumun gerektirdiğine inandığım çözüm açısından sokarım. Gerçekleştirmeye karar verdiğim olanağın peşine düşerim. Neyin benim için gerçekten olanaklı olduğu konusunda bir değerlendirme yaparım, seçtiğim olanağın gerçekleşmesine giden yolda olabilecek şeyleri öngörürüm ve buna göre, şimdiki durumla ilgili şimdiki anlayışıma uygun olarak, kendime bir eylem çizgisi saptarım.

Bütün bilinçli eylemlerin böyle öngörüye dayanan kararlılık açısından betimlenebilir olduğu açıktır. Bilinçli eylem, örneğin bir işveren ya da komutan tarafından dışarıdan empoze edilebilir. Ahlaki eylemin kendine özgü doğası ise, başlangıçtaki beklentinin ortaya çıkardığı vicdanın çağrısında yatar: gerçekten yapabileceğim şeylerin alanı içinde, bir basiret konusu değil de kendi benliğime karşı bir yükümlülük konusu olan, izlemem *gereken* tek bir etkinlik çizgisi var mıdır? Vicdanın çağrısı "ne yapmalıyım?" sorusundan türer ve bu "–malı"nın kendini dayatışındaki eylem kararlılığıyla birleşir. Öyleyse beklenti, kendi başına, bir nesneyi düşünme şeklindeki zihinsel bir eylem değil, şimdiki durumumu bu durumun içerdiğini gördüğüm olanaklarım açısından varoluşsal bir katılımla yorumlamamdır.

Kendi özümdeki zamansallığı, en açık bir şekilde, beklentiyle ilgili kararlılığımda görürüm. "–Malı"nın dayatmasında ve benim bu dayatmaya boyun eğmemde vurgulandığı şekliyle kararlı eyleme kendimi vermemde, özünde zamansal bir varlık olduğumu görürüm. Zamansallığım, ahlaki bir seçim yapma gereğinde ortaya çıkar: İstediğim her şeyi yapamam; yapmam gerektiği-

ni hissettiğim her şeyi yapacak zamanım da yoktur. Karar vermeye "zaman bulamadığım" ama hemen harekete geçmek zorunda olduğum durumlarda, zamansallığım en dramatik bir şekilde ortaya çıkar. Eylemlerimi tekrarlayamam bile, çünkü eylemler iptal edilemez; bir kez yapılmış olan, yapılmamış hale getirilemez. Eylemim ya da eylemsizliğim, durumumun ve kendimin gelişimine katkıda bulunur ve geri çevrilemez. Elbette ilk kararımın yanlış olduğu, yeniden denemem gerektiği sonucuna varabilirim. Ama bu yeniden denemeyi yapamam. Orijinal durum, yanlış da olsa verdiğim ilk karar tarafından değiştirilmiştir. Artık ilk eylem girişimimin doğurduğu yeni durumla karşı karşıyayımdır. Durumu yeni, ikinci bir kararla yeniden değerlendirmeye çalışabilirim, ama bu ikinci karar eski duruma değil, ortaya çıkmasına katkıda bulunduğum yeni duruma uygulanmak zorundadır. Her yargı, her karar, her eylem, bir olanağın gerçekleştiği değişmez bir tarihsel olgudur; bu olgu belki aşılabilir ama asla geri çevrilemez, tekrarlanamaz ve yerine başkası konamaz.

Durumun, kararın ve eylemin, bir tür nötr kılıf olarak zaman içinde bulunduğunu söylemekle yetinemeyiz. Zamanın bunların içinde olduğunu da söylememiz gerekir. Zaman onlara geçicilik ve geri çevrilmezlik olarak kendi gerçekliklerini verir. Zaman onların var olduklarını ve nasıl olduklarını gösterir –tıpkı kendime bir yükümlülük dayatmamı talep ederek, ilgilendiğim, neyi gerektirdiği konusunda yargı verdiğim duruma nasıl katıldığımı ve kendi gerçekliğimi gösterdiği gibi. Demek ki, karşı karşıya olduğum ahlaki ikilemin aciliyeti ve baskıcı doğası, bu ikilemin ve benim ona verdiğim tepkinin zamansal olarak yapılaştığına işaret eder. Öyleyse, ahlaki yargı ve kararlarım, zamansal varoluşun benim zamansal bir varlık olarak katıldığım yönlerini nasıl yapılandıracağımla ilgili yargı ve kararlardır. Bunlar yalnızca onaylanabilecek eylemlerle ilgili yargı ve kararlar değildir; ahlaki aklın soruları ontolojik karakterdedir –deneyimimin zamanını nasıl yapılandırmam gerektiğiyle ilgilidir.

Bunu nasıl yapabilirim? Şimdiki duruma bir çözüm getirmek için bir etkinlik çizgisini kararlılıkla üstlendiğimde, henüz gerçekleşmemiş bir olanağı ele geçirmek için geleceğe uzanırım ve şimdiki eylemimi buna göre düzenlerim. Geleceği –öyle denebilirse– şimdiye getiririm ve şimdiki durumu onun açısından yorumlarım. Bu olanağı ve ona bağlı olan şeyleri değerlendirirken, beni yönlendirmesi için belleğime başvururum. Ama beni eylemde bulunmaya çağıran şimdiki durumla ilgili değerlendirmem, bu durumda yapabileceğim şeyler arasından hangisini yapmam gerektiği sorusuna yanıt vermek içindir. Anımsadığım geçmiş deneyimler, bu bakımdan, önümdeki görevle ilgili görünen seçilmiş anılardır. İçinde bulunduğum durumu, henüz var olmayan ama şimdiye getirdiğim bir gelecek ile artık var olmayan ama şimdiye getirdiğim bir geçmiş açısından, kendi durumum olarak görürüm. Öyleyse şimdiki durum, önce-sonra ardışıklık çizgisi üzerindeki bir nokta değildir. Saniyelik bir süre ya da on-on iki saniyelik bir sahne de değildir. Benim algıladığım ve anladığım anlamdaki şimdiki durum, gelecekle ilgili perspektifimi ve ilgili anılarımı bir araya getiren, zamanın bir *yayılımıdır*.

İçinde bulunduğum durumda arzularımın ya da değerlerimin çatıştığı-

nı gördüğümde, vicdanıma başvurup kendi kendime ne yapmam gerektiğini sorarım. Böylece, şimdiki durumun ve benim bu durum içindeki konumumun anlamının anahtarı olarak, geleceğe gönderme yapan "–malı"nın örtüsünü kaldırmış olurum. Şimdiki durumu geçmişteki buna benzer deneyimlerimle karşılaştırabilirim, ama bu benzerliğin anahtarı da seçilmiş ahlaki sorumluluğun çağrısıdır.

Her karar aşamasında, şimdi var olmayan ama uğraşırsam var olmasını sağlayabileceğim bir şeye yönelirim. Yönelimim, yeniden meydana getiremeyeceğim geçmişe değil, geleceğin benim uzanabileceğim parçasına doğrudur. Öyleyse, çok gerçek bir anlamda, şimdiki durumumu henüz var olmayan ama var olabilecek şey açısından yorumlarım. Hakiki saydığım gelişme olanağı açısından yorumlarım. Geçen anları uzaysal bir dille gösteren bir saatin tiktaklarında varlık bulan bir durum olarak değil, şu anın sınırlarını aşabilen bir varlık olarak yorumlarım: henüz gerçek olmayan geleceğe doğru ilerleyip, durumun benim için anlamını belirleyen bir olanağı, bu durumda yapacağım şeyin doğasıyla birleştirebilirim. Şimdiki durumu kendiliğinden bağımsız olan anlık bir gerçeklik olarak değil, onun içine soktuğum geleceğin özgül olanakları ile durumu şimdiki durum haline getiren geçmişteki geleceklerin bıraktığı mirasın dinamik, zaman gerektiren bir sentezi olarak yorumlarım.

Şimdiki durumu, geleceğe işaret eden olanaklar bakımından, başka olayların zemini üzerinde yükselen bir durum olarak tanımlarım. Durumun önüme çıkardığı sorunsal, bunu bir durum olarak tanımlarken dayandığım değişik gelişme olanaklarından oluşur. Durumu *benim* durumum olarak tanımlayan sorunun çözümünü, yaşayan şimdiye getirdiğim, henüz gerçek olmayan bir gelecekle ilgili görüşümde kavradığım olanak açısından üstlenirim.

Demek ki ahlaki akıl, Kant'ın da gördüğü gibi, temel bir önemdedir. Ama bunun sebebi, ahlaki benliğimizin zamansız olması değildir. Ahlaki akıl, doğamızın zamansal olması dolayısıyla temel bir önemdedir. Saatle ölçülebilen bir dizi atomik edimsel an içinde hapsedilmiş değiliz. Zamansal sürekliliğe gereksinimimiz olduğu için; edimsel bir şimdiyi aşabileceğimiz, bu şimdiyi bizi çağıran gelecekteki olanaklar bakımından yeniden kurabileceğimiz için zamansal varlıklarız. Şimdiki etkinliğimizi, şimdi var olan şeye anlam kazandırmak için başvurduğumuz seçilmiş bir gelecek bakımından, zamansal bir alan içinde yapılandırabiliriz. Bize dolaysız olarak verili olanı alıp onu gelecekteki olanakla ve seçilmiş anılarla birleştirerek, zamansal bir deneyimin anlamlı bir yayılımını elde edebiliriz. Şimdi kullanılmak üzere geri getirilen ya da yeniden ele geçirilen gelecekteki olanaklarla yapılaşmış açıklama kurallarını yorumlayabiliriz; böyle yeniden ele geçirilen gelecekler, kendimizi anlamaya zorladığımız belli yoksunlukları açığa çıkarır. Kendi benliğimizi "–malı"nın kendini dayatması ve kendi kendini kabullenişi bakımından yapılandırabiliriz; bu "–malı", edimsel olanın yapısına yeni olanaklar katarak, bize olayların akışını yeniden yönlendirme görevini yükler. Kısacası, bizi ileri götüren etkinlikler için bir teşvik olarak gelecekteki olanakları şimdiye getirebildiğimiz için, kendi kendimize ahlaki yükümlülükler dayatabiliriz.

Pratik akıl, Kant'ın belki de düşündüğü gibi, yalnızca eğilim ile görev arasındaki, duyarlılık ile akıl arasındaki ayrıma dayanmaz. Pratik akıl bizim anlık zamanı aşma, bir gelecek seçme, bir geçmişi uyandırma ve bunları yaşayan şimdinin anlaşılabilir gerçekliği içinde birleştirme yetimize dayanır. Ahlaki yükümlülük, şimdiyi henüz var olamayacak olan açısından yorumlama ve şimdiyi kendisi de kendi ötesine bakmayı sürdürecek olan bir gelecek halinde oluşturan deneysel zamanın üç kipini birleştirme kapasitemize bağlıdır. İnsan akılla donanmış bir varlıktır. Bu, insanın, edimsel olanın kölesi olmadığı için, kendisine malettiği olanakları gerçekleştirebileceği için, kendi ötesine bakabildiği anlamına gelir. İnsan, Kant'ın savunduğu gibi yalnızca bilişsel bakımdan değil, bütün varlığı bakımından zamansal ya da zamanı oluşturan bir perspektife sahip olduğu için; olanaklı olanla ilgilenebildiği için; kendi kendisini yarınıyla ilgili olarak seçtiği olanakların ışığında belirleyerek bugün eylemde bulunabildiği için, gelenekte pratik akıl denen ahlaki akla sahiptir.

Üçüncü Bölüm

Ahlaki aklın gerçekte nasıl işlediğinin bu betimlemesinde, genel olarak Heidegger'in çözümlemesinden hareket ettim. Böyle bir betimlemenin herhangi bir geçerliliği varsa, tasarımsal bir zaman kavramı, Kant'ın etiğinin tutarlılığını ve eleştirel sistemin bütünlüğünü, gene Kant'ın doğrusal zamanın önceliği anlayışının mahkûm ettiği dağılmadan koruyor demektir. Deneysel zamanın bu tasarımsal betimlemesi, şimdinin ya da geçmişin değil, geleceğin önceliğine dayanır. İnsanın pratik aklının açıklanmasının odağını, onun geçmişten aldığı mirasta ya da şimdinin dolaysızlığında değil, kendi geleceğiyle ilgili görüşünde bulur. Kendimizi içinde bulduğumuz durum ne olursa olsun, karşı karşıya kaldığımız ikilem ne olursa olsun, bu durumu ve ikilemi, ne yapabileceğimiz bakımından, karşımıza çıkardığını gördüğümüz olanaklar bakımından, "buradan yola çıkarak nereye gidebilirim?" sorusu bakımından yorumlarız. Bu ise, şimdinin anlamını, asıl olarak, geleceğe gönderme yapan olanaklar açısından saptadığımız anlamına gelir; bu olanakları şimdinin anlamını açık seçik görmek için tasarlar ve şimdiye getiririz. Şimdiki durumu böyle yorumlamak, kendi eylemlerimizin açıklamasını, kör bir belirlenmişlik içinde değil, önümüze seçenekler çıkaran, karar vermemizi gerektiren, önceden var olmayan ama sonradan var olabilecek olan şeye gönderme yapan, şimdiki eylemimize anlam veren bir geleceğe gönderme yapan bir açıklama olarak görmek demektir.

Tasarımsal zaman kavramını birincil kabul etmek, deneyimimize *onu deneyimlediğimiz haliyle* öncelik vermek demektir; zamanı deneyimleme, kullanma ve yaşamımıza katma tarzımıza öncelik vermek demektir. Bu, ileriye bakarak ve şimdinin anlamını tasarlanmış geleceğin ışığında kurarak edindiğimiz, kendi deneyimimizin otantikliğine sadık kalmaktır. Deneyimin nesneleri olan şeylerin zamanı karşısında kendi kişisel zaman deneyimimize öncelik vererek, kişilerle şeyler arasındaki Kantçı ayrımı ciddiye almaktır. Bu, zamanımızın, özünde, gözlemlediğimiz şeylere dayattığımız ardışık zamanın terimleriyle

değil, ahlaki aklın kendi kendini yönlendirmesinin terimleriyle kalıba dökülmüş olması demektir –zira şeyleri esasen, onlara yönelttiğimiz taleplere yanıt olarak bize sundukları anlam ve gereksinimler açısından görürüz.

Aslında, Locke ve Kant'ın bilinçteki "fikirler zinciri" kavramını, gerçekten birbirinden ayrılabilir ve dolayısıyla numaralanabilir birimler olarak değil de iç içe geçmiş fikirlerin bir akışı olarak düşünmemiz koşuluyla, zihinsel etkinliğimizin gözlemlenebilir bir verisi olarak ele almaktayız. Ne var ki bu fikirlerin dünyayı kendileri açısından gördüğümüz içerikleri, asıl olarak, gelecekteki olanakların, bu içeriklerin anlamının kaynağı olarak şimdi verili olana yansıtılmasına gönderme yapar. Fikirlerimizin içeriği, asıl olarak, eylem olanaklarıyla, eylem seçenekleriyle, kendimi içinde bulduğum durumda "ne yapabilirim?" ve "ne yapmalıyım?" sorularıyla ilgilidir.

Demek ki eylemlerimi, şimdiki duruma yol açan bir geçmiş durum açısından açıklamam; hakiki ya da istenir olduğunu kabul ettiğim, şimdiki etkinliğimi ona göre düzenlediğim, bana doğru geldiğini gördüğüm gelecekle ilgili görüşüm açısından açıklarım. Bu, gelecekteki olanaklar açısından yapılan açıklamanın, Leibniz'in yeterli sebep –etkinliğimi kendi bütünlüğü içinde kavrayıp açıklayabilmem için yeterli sebep– ilkesiyle tam bir uyum içinde olduğu anlamına gelir. Nedenselliğe indirgenemeyecek bir yeterli sebep ilkesine yapılan bu başvuru, cansız nesnelerle ilgili bir açıklama çerçevesini işe karıştırıp bunu kendi yaşayan deneyimime uygulama aldanmasına karşı bir direnç sağlar.

Tasarımsal zaman kavramı, şimdiki eylemimi benim bu eylemi deneyimleyişimle aynı ölçüye vurulabilecek şekilde açıklayabilmemi sağlamakla kalmaz, deneyimlememin işareti ve ahlakın gereği olan özgürlüğün olanaklılığı için bir zaman çerçevesi de sağlar; benliğin Kant'ın değindiği ama gerçekten açıklayamadığı özerklik bakımından açıklanmasına izin verir.

Tasarımsal zaman kavramı, Kant'ın savunduğu ama gerçekten ortaya koyamadığı, teorik akılla pratik aklın birliğine de izin verir. Zira teorik akıl ve pratik akıl Kant'ın ısrar ettiği gibi aynı aklın iki yönüyse, ve pratik yön eylemlerin güdüsünün bulunduğu yönse, pratik akla temel oluşturan tasarımsal zamanın önceliğinin, doğa fenomenlerinin ölçülebilir ve doğrusal zaman kuruluşları bakımından teorik olarak araştırılmasına izin verdiğini ya da bunu talep ettiğini görebiliriz –zira bu teorik etkinlik her zaman pratik katılımı gerektirir ve kavranan olanakların gelecekteki gerçekleşmesine hizmet eder.

Dördüncü Bölüm

Burada, Heidegger'in gelecekteki olanakları öne çıkaran genel tasarımsal zamansallık anlayışının, ahlakı ve onda içkin özgürlük ve sorumluluk kavramlarını temellendirebilecek bir zaman perspektifi olduğunu göstermeye çalıştım. Bu anlayış Kant'ın eleştirel felsefesini de onun üstesinden gelemediği birçok önemli boşluktan kurtarmaktadır.

Kendi başına büyük önem taşıyan bu sonucun aslında daha genel bir önerinin parçası olduğunu savunuyorum: zaman, nasıl bir rol oynadığı düşünülürse düşünülsün, her türlü sistematik felsefe için yaşamsal bir önemdedir. Bir

hipotez olarak, belli bir zaman kavramının incelenmesinin, temel oluşturduğu sistemi yıkmaya ya da yeniden kurmaya hizmet edebileceği konusunda ısrar ediyorum. Yani zaman kavramı, felsefe sistemleri içinde oynadığı rolün önemi ne kadar gizlenmiş olursa olsun, bu sistemlerin ilineksel bir parçası değil, temel kavramıdır. Örneğin Kant zamanı doğa fenomenlerini oluşturan nesnelerin anlaşılmasıyla –yani teorik akılla– sınırlamış, miras aldığı zaman kavramının nasıl deneysel olarak temellendiğini ve kendi doğasında neyi içerip neyi içermediğini açıkça araştırmamıştı.

Çeviren: Doğan Şahiner

Doğu ortaçağında Zaman Kavramı

Gülnihâl Küken

Zaman Kavramı

Zaman (Grekçe: Khronos, Latince: Tempus) kavramı felsefede en çok kullanılan kavramlardan biridir. Bir felsefe kavramı olarak zaman: "...oluş, gelip-geçiş, değişme ve süreklilik biçimi; dönüşü olmayan bir doğrultuda birbiri ardından gitme..."[1] olarak tarif edildiği üzere ileriye; yani geleceğe doğru uzandığı gibi geriye ve geçmişe doğru da uzanır. Nesnel ve objektif olarak adlandırabileceğimiz zaman, cisimlerin hareketlerine bağımlı olarak ölçülebilir. Ancak modern fizik; görelilik (relativizm) kuramı çerçevesinde nesnel zamanın olmadığını ileri sürer. Öznel dediğimiz zaman ise zaman bilincine bağımlı olarak yaşantılara bağlıdır, kişinin psikolojik durumuna göre kısa veya uzun olarak değerlendirilebilir ve nesnel olarak ölçülemez.

Antikçağ Düşüncesinde Zaman Anlayışı

Aristoteles (M.Ö. 384-322)'ten itibaren bilindiği üzere zaman; hareket, mekân ve cisim ayrılmazcasına bir arada bulunurlar. Bunlardan biri olduğu takdirde diğerleri de düşünülecek veya tersine söylersek birisinin olmadığı

[1] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 202, Savaş Yayınları , Ankara 1984.

kabul edilirse diğerleri de olmayacak. Zamanın mekân, cisim ve hareketle ilgili olarak fizik bakımından incelenmesi Aristoteles tarafından ele alınmıştır. Aristoteles'e göre hareket gibi zaman da sürekli bir nicelik olduğundan ayrı ayrı 'an'lardan meydana gelmez. Bu anlayışa göre 'şimdi' gerçek anlamıyla 'zaman' değildir, ancak içinde bulunduğumuz 'an' zaman içinde biricik gerçektir. Ona göre 'önce' ve 'sonra' arasında süreklilik gösteren "zaman; hareketin sayısıdır" (*"ho khronos aritmos esti kineseas"*, *Fizika*, LV.II. 219 b)[2]. Belirli zaman ve hareketin başlangıcı ve sonucunun olmadığını söyleyen Aristoteles'e göre zaman ezeli ve ebedidir.

Zaman kavramı felsefenin en çok üzerinde durduğu kavramlardan biri olduğundan dolayı bu kavram felsefenin de kaynağını teşkil eden en eski mitolojilerde de karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Antikçağın Homeros (M.Ö. 809-724) yanında bir diğer büyük mitos yazarı olan Heiodos (M.Ö. 700 civarı) kendisinden önceki mitolojilerden de esinlenerek yazdığı *'Theogonia'*sında dünyanın meydana gelişini efsane olarak anlatırken bir sıra düzeni içerisinde önce Khaos (boşluk)un daha sonraları da sırasıyla dişi bir varlık olan Gaia (toprak) ile, erkek bir varlık olarak kabul edilen yaratıcı tanrı Eros'un meydana geldiğini ve daha sonra Uranos (gökler), dağlar ve Okeanos (okyanus)un arkasından en gençleri olarak Khronos (zaman)'un oluştuğunu söyler (*Theogonia*, mısra, 104 vd)[3]. Mitolojik anlatıma göre Uranos'un saltanatından sonra Khronos'un saltanatı başladı ve Khronos; Hera, Hades (ölüler diyarı), Poseidon (deniz) ile tanrıların ve insanların efendisi Zeus'un babası olarak tanımlandı.

Antikçağ Grek düşünürlerinden Herakleitos (M.Ö. 544-484)'a göre; "... zaman; oynayan, dama taşı süren bir çocuktur; bir çocuğun hakan oyunu; olduğu yerde kalan hiçbir şey yoktur... Aynı ırmaklara girenlerin üzerine hep başka başka sular gelir... Aynı ırmaklara hem giriyoruz hem girmiyoruz, hem biziz hem değiliz..." (B52, a.6, c.5, b.12, 49a).[4] Bu anlayışa göre de zaman, sürekli akış halinde olan her şey gibi sürekli bir akış içerisindedir.

Ortaçağ Tektanrılı Dinlerinde Zaman Kavramı

Ortaçağ başlangıcından itibaren vahiy dinlerinin yaradılış anlayışı ile Greklerin ezeliyetçi görüşü arasındaki zıtlığı uzlaştırmak için filozoflar Yeni Platonculuğun Sudûr teorisine başvurmak ihtiyacını duydular. Sudûr teorisine göre; bir olan (vahid)'dan yalnız "bir" çıkar. Maddeden ayrı tözler (cevherler) için düşünmek yaratmaya delâlet eder, kendi zatı (özü) ile zorunlu olmayan her şey kendisi için mümkün, başkası için zorunludur. Bu prensiplere dayanarak Sudûrun, tecelli ve alemin safha safha Allah'tan çıkış tarzını anlamak mümkün olur.

Monoteist anlayışına göre alem ve Allah'ın aynı zamanda mevcut olması çelişkilidir. Gerçekte zorunlu varlık (vacib el-vücûd) olan Allah, âlemden zaman itibariyle değil zat (öz) ve mertebe itibarı ile ezelidir (kadimdir). Zorun-

[2] Aristoteles, *Metafizik*, 1/272 (Çeviren: A. Arslan), İzmir, 1985.
[3] Walter Kranz, *Antik Felsefe*, s. 17. (Çeviren: Suad Y. Baydur), İstanbul Üniv. Ed. Fak. Yayınları, İstanbul (ts).
[4] Walter Kraz, a.g.e. s. 83

lu varlık olan Allah'ın mükemmelliği onun hareketsizliğine bağlıdır. Mümkün varlıklar olarak nitelendirilen görünen alemdeki *(fainetai)* bütün varlıklar ise hareketlidir ve hareketli oldukları için de hareket, cisim ve mekân kavramlarından ayrı olarak düşünülemeyen zamana bağlıdırlar. Bu dört kavram birbirlerine bağımlı olmakla birlikte aynı şey değildirler; nitekim zaman hareket değildir; fakat hareketsiz tasavvur edilemez.

Ortaçağ Doğu Dünyasının Materyalistleri Olan Dehrilerin Zaman Anlayışı

Ortaçağ Hıristiyan ve Müslüman düşünürlerinin yaradılış esasına dayalı bu zaman anlayışı yanında, yaradılış esasına dayanmayan, maddeyi ve dolayısıyla zamanı ezeli ve ebedi; yani sonsuz kabul eden düşünce sistemleri de vardı. Nitekim felsefi bir düşünce sistemi olan Dehrilik; bütün olayların zaman (dehr[5] veya felek) tarafından devamlı bir hareket ve değişmeye bağlı olduğu iddiası bu inancın en karakteristik özelliğidir. Bu yüzden Dehrilik anlayışında ezeli (öncesiz, kadim), yaratılmış ve yaratış gibi kavramlara da yer verilmez. İslam inancına taban tabana zıt olan bu görüşün mensuplarının eserleri kabul görmediği için günümüze kadar gelmemiş, ancak onların düşünceleri eleştirilmek üzere diğer İslam düşünürleri tarafından fragmentler halinde belirtilmiştir. Onları eleştirenlerden biri olan Gazzalî (1058-1111), *el-Munkizu min ad-Dalal* isimli eserinde en eski felsefeci grubu olarak nitelendirdiği Dehrilerin; alemin öteden beri kendiliğinden böylece mevcut olduğunu ve böyle gideceğini, bir yaratıcısının bulunmadığını kabul ettiklerini belirtir.[6]

Dehriler tarafından söylenen; 'bizi ancak zaman bitirir' ifadesinden anlaşılacağı üzere; ihtiyarlık, ölüm ve felaketler Allah tarafından değil, yarı mistik bir şahsiyet olarak telakki eden 'zaman' tarafından gelir. Bu anlayışa İslam öncesi Cahiliye Devri şiirlerinde sık sık rastlanır. Dehr'den; yani zamandan şikayet eden şairler bununla da kalmaz hatta zamana söverler.

Kur'an (XLV, 23)'ın müşrikler (Allah'a ortak koşanlar) hakkında inen; *"... Onlar: –hayat dünyadakinden ibarettir; yaşar ve ölürüz; bizi ancak zaman (dehr) helâk eder derler"* ayetine atfen, Dehriler Allah'ın varlığını ve dünyanın Allah tarafından ve yine Allah'ın lütfu ve cömertliği ile yaratıldığını inkâr etmekle yetinmeyerek dinlerin başlıca hükümleri olan ilahi kanunları, ahireti ve kıyamet gününü tamamen reddeden ve zaman ile maddenin sonsuzluğunu ileri sürerek, dünyadaki olayların ancak tabiat kanunlarına veya feleklerin devrine uymak suretiyle meydana geldiğini öğreten bir topluluğa verilmiş olan isimdir. Bunların inançlarının en açık ve belirgin tarafı; zamanın bir prensibinin olmadığı düşüncesidir. En çok üzerinde durdukları bu nokta diğer bütün inançlarının temelini meydana getirir.[7]

[5] "Dehr" kavramı genellikle "mutlak zaman" olarak kullanılır.
[6] Gazzalî, El-Munkizu min ad-Dalal, s. 27 (terc. Hilmi Güngör), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1994.
[7] Goldziher, 'Dehriye' madd. İslâm Ansiklopedisi, c. 3. s. 512 ab M.E.B. Basımevi, İstanbul, 1977.

Farabi'de (870-950) Zaman Anlayışı

Farabi Aristoteles'teki gibi ilkeleri madde ve süret (form-şekil) ve bu ilkelere bağlı olarak incelenen problemler olarak da zaman ve mekân kavramlarının olduğunu belirtir. Zamanı, hareketle ilgili olarak ortaya çıkan kavramlardan biri olarak[8] nitelendirilen Farabi zaman hakkında şu belirlemeleri yapar. "... zamanın kesitine 'an' denir. Zaman bakımından hareketin bir başlangıcı ve sonu bulunması imkansızdır. Öyleyse bu şekilde hareket eden ve onu hareket ettiren birinin bulunması gerekir. Hareket ettirenin kendisi de hareket ediyorsa, onun da bir hareket ettirene ihtiyacı var demektir; çünkü hareket eden hareket ettirensiz düşünülemez ve hiçbir şey kendiliğinden hareket edemez, şu halde sonsuz hareket mümkün değildir ve bu hareket zincirinin, kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricisinde son bulması gerekir. Aksi halde bu durum, iki sonsuz hareket eden ve ettirenin bulunduğu düşüncesine götürür ki, bu da imkansız bir şeydir. Kendisi hareket etmeyen hareket ettiricinin bir olması, uzanımlı ve cisim olmaması, bölünmemesi ve kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmaması gerekir..."[9]

Farabi; devrî (döngüsel) hareketin dışında hiçbir hareketi bitişik olarak kabul etmez. Bu durumda devrî harekete bağlı olan zaman da ezelî olacaktır.

Alemi sonlu, Tanrı'ya ezeli ve sonsuz olarak nitelendiren Farabi'nin kullandığı tanımlar R. Hammond'un da belirttiği üzere St. Thomas Aguinas tarafından aynen tekrarlanmıştır.[10]

İbn Sina'da (980-1037) Zaman Anlayışı

İbn Sina'ya göre zaman dairevî (dönüşlü) hareketin, mesafe yönünden değil, öncelik ve sonralık yönünden mikdarıdır. Zamanı doğa bilimcileride olduğu şekilde hareketle birarada düşünen ve hareketi takip eden bir kavram olarak[11] nitelendiren İbn Sina; zamanda 'önce' ve 'sonrayı' tıpkı Aristoteles'teki (Fizik, 233 a,s) gibi 'an' olarak değerlendirir.[12]

Yeni Platonculuğun geliştirdiği sudûr teorisine dayanarak alemin Tanrı'dan sudûr vasıtasıyla ezelde meydana geldiğini savunan İbn Sina'nın anlayışına göre de alem Tanrı ile birlikte ezelî olarak vardır; çünkü hem madde hem de suretler (formlar) ezelî olarak Tanrı'dan çıkarlar. Bu anlayış İslamiyet inanışına zıt düşmekle birlikte İbn Sina'nın onu ortaya atmaktan maksadı hem dinin hem de aklın; yeni felsefesi taleplerini dengelemeye çalışmak ve Tanrı tanımaz (ateistik) materyalizmden kaçınmaktır. Materyalistlerin anlayışına göre alem, Tanrı olmadan ezelden beri mevcuttur. İbn Sina'nın anlayışına göre de alem

[8] Farabi, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular (Risale fima yenbegi en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe)*, s. 79 (terc. M. Kaya), (İslham Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İst. 1995.

[9] Farabi, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunu'l-mesail)* s. 90 (terc. M. Kaya) (İslam Filozoflarından Tercüme Metinleri İçinde), İst. 1995.

[10] Hammond, Robert, *Farabbi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, (terc. Uluğ Nutku-Gülnihal Küken) (Felsefe Arkivi, sayı. 29, Edebiyat Fak. Basımevi, İst. 1994 içinde, s. 163).

[11] İbn Sina, *Metaphysik*, s. 183, 546 (Übersetzt und Erlautert von M. Horten), Halle A.S. und New York Verlag von Rudolf Haupt, 1907.

[12] İbn Sina, a.g.e. s. 240.

ezeli bir varlıktır, fakat o kendi içinde "mümkün" olduğundan; yani yokluğu da düşünülebileceğinden kendi bütünlüğü içinde Tanrı'ya muhtaçtır ve ezeli olarak Tanrı'ya bağımlıdır. İbn Sina'nın bu görüşünde ateizmin tersine varolan şeylere varlık verecek olan Tanrı'nın varlığına ihtiyaç duyulur ve panteizmden kurtulmak için de Tanrı'nın varlığının, alemin varlığından köklü olarak farklı olmasına gerek duyulur. Düşünce tarihi boyunca bu doktrine muhalefet edenlerin üzerinde ısrarla durdukları alemin ezeliliği meselesinin başta gelen çıkmazı, bunun geriye doğru gerçek bir sonsuzluk dizisi ihtiva etmesi konuSudûr. Ancak geçmiş meydana gelmiş olma anlamında fiilen gerçekleşmiştir. Bu bakımdan "sonsuz" terimi geçmiş için uygun olmayan şekilde kullanılmıştır. "...Sonsuz terimi ya sonu olmayan diziler veya hem başlangıcı hem de sonu olmayandır. Halbuki itirazın kendisi dizilere zamanın belli bir anında son verip daha sonra da geçmişte sonsuzluğa tartışır. Yine, başlangıç zamanî bir kavramdır, başlangıçsızlık ise bir olumsuzlaştırma olup zamanî bir kavram olmasına ihtiyaç yoktur; itiraz açıkça geçmişte sonsuzluğu zamanî bir kavram olarak kullanıyor..."[13]

Gazzalî'de (1058-1111) Zaman Anlayışı

Gazzalî, zamanı öncelik ve sonralık yönünden isimlendirilmiş hareketin ölçüsü olarak kabul eder.

İlahiyatçıların zaman anlayışı ise sonsuz kabul edilen Tanrı yanında geçici bir alem ve bu aleme bağımlı başlangıcı ve sonu olan zaman şeklindedir.

Dünyanın, zamana bağlı bir başlangıç ve sonu bulunduğu hakkındaki teoriyi, Gazzalî İslâm düşüncesine uygun olarak Farabi ve İbn Sina'ya karşı Tehafüt el-Felasife'sinde savunmuştur. O, bu eserinde Aristoteles'in dünyanın bir başlangıcı olmadığı görüşüne şiddetle hücum etmiştir[14]. Ona göre Allah alemden ve zamandan öncedir.

Eleştirdiği filozofların gelecekte alem yok olacağı için "Allah vardı ve alem yoktu" yargısını bir hata olarak nitelendirip "vardı" sözünün ancak geçmiş için söylendiği ve "vardı" sözünün altında üçüncü bir kavram olan "geçmiş" kavramının bulunacağını, zatı (özü) ile geçen şeyin zaman, başkasıyla geçen şeyin ise hareket olduğunu belirttiklerini söyler; çünkü filozoflara göre hareket zamanın geçmesiyle geçer, dolayısıyla zorunlu olarak alemden önce yok oluş bir zamanın bulunması ve bu zamanın alemin var olmasıyla son bulması lüzumunun ortaya çıkması gerekir.

Gazzalî filozofların bu görüşlerine şu yanıtları getirir. Filozofların ifadelerinden anlaşılan; bir zatın (öz) varlığı ve bir zatın yokluğudur. İki sözü birbirinden ayıran üçüncü duruma gelince bu; bize kıyasla lazım olan bir nisbettir. Gelecekte alemin yok olması varsayıldığında, sonra ona ikinci bir varlık farzedildiğinde o zaman "Allah vardı ve alem yoktu" denilebilir. Bu ifade de; ister ilk yokluk isterse varlıktan sonraki gelecek olan ikinci yokluk kastedilsin

[13] M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c. 2. s. 122 (içinde, Fazlur Rahman (terc. Osman Bilen) İnsan Yayınları, İst. 1990

[14] Gazzalî, a.g.e. s. 33

her iki halde de yargı doğrudur. Gazzali'ye göre bu bir nispettir. Nitekim gelecek, geçmişin aynısı olabilir ve onun için geçmiş sözü kullanılabilir.

"... Bütün bunların sebebi vehmin, başlangıç için bir öncelik farzetmekten, bir başlangıcın varlığını anlamaktan aciz kalmasıdır. Vehmin (farzetmekten) uzak durmadığı "öncelik" öyle sanıyoruz ki, muhakkak mevcud bir şeydir ve o da zamandır. Bu (acizlik), tıpkı vehmin sözgelimi başın (hizasından) sonra cisimlerin son bulmasını, üstü olan bir yüzey olmadıkça farzetmekten aciz olması gibidir. (Zihin) alemin ötesinde dolu veya boş bir mekânın varlığını vehmeder. Ama ona "alemin yüzeyinin üstünde bir üst, onun ötesinde bir boyut yoktur" denildiğinde vehim bunu kabul edip boyun eğmekten kaçar, tıpkı alemin varlığından önce kesinleşmiş bir varlık olan "öncelik" yoktur denildiği zaman, vehmin bunu kabulden kaçınması gibi..."[15]. Cisim sonlu olarak kabul edilirse ona bağlı olan zamanla ilgili sonralık da sonludur. Aynı şekilde mekân bakımından sonralık cisme bağımlı ise, zaman bakımından sonralık da harekete bağımlıdır. Çünkü mekân cismin boyutlarının uzanmasından ibarettir ve zaman da hareketin devamından ibarettir. Bundan dolayı cismin boyutlarının sonlu olduğu konusunda getirilen deliller mekânın ötesinde mekân bakımından bir sonralığın varsayılmasını engellerken aynı şekilde hareketin iki tarafı bakımından sonlu olduğuna dair getirilen deliller de zamanın ötesinde, zaman bakımından bir sonluluğun var sayılmasını –her ne kadar vehim bunu hayal etmeye ve varsaymaya teşebbüs edip ondan kaçınmazsa da– önlemektedir. İzafet yönünden öncelik ve sonralık diye bölümlenen zaman bakımından sonralık arasında fark yoktur. Kendisinin üstünde bir üst bulunmayan üstün kabul edilmesi mümkünse, kendisinden önce bir öncelik bulunmayan öncenin varlığının ve kesinliğinin kabul edilmesi de aynı şekilde hayalen ve vehmen mümkündür; yani bunu kabul etmek lazımdır.[16] Gazzalî alemin önceliğini onun varlığının başlangıcı olarak kabul eder[17]. Gazzalî'nin bir mistik yanı da vardır. Edebiyette yaşadığını varsayan mistik sufi için zaman değişik şekilleriyle akıp gitmektedir. Mistik bir hal içinde onda değişen zaman (vakt) Allah'ın ebedî huzurunda hayata dönüştür.

İbn Rüşd'de (1126-1198) Zaman Anlayışı

İbn Rüşd zaman hakkında tartışmaların genellikle dil'in yanlış kullanılmasından ibaret olduğunu haklı olarak belirtmektedir. Ona göre gerek ilahiyatçılar ve gerekse felsefeciler, ezeli ve sonsuz bir varlık (Allah) ile değişen dünya arasında bir fark kabul etmektedirler ve asıl olan da budur. Bir bütünlük içerisinde bu dünyanın geçici (fani) veya sonsuz (edebi) olduğunu yahut da devamlı olarak meydana gelip yok olduğunu söylemek ikinci derecede önemli bir konudur.

Hareketle zaman arasındaki ilişkiyi sadece ontolojik ve reel anlamda bir ilişki olarak değil aynı zamanda bilinçle ilgili psikolojik bir ilişki olarak da nite-

[15] Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı, (Tehafütu'l-Felasife)* (terc. B. Karlığa) İstanbul, 1981, s. 34.
[16] Gazzalî. a.g.e. s.35
[17] Gazzalî, a.g.e. s. 36.

leyen İbn Rüşd'e göre hareketsiz bulunan bir insanda dahi zaman kavramı vardır. O bu düşüncesini şöyle bir örnekle dile getirir: "... yeryüzündeki bir mağarada bir grubun küçük yaşlardan itibaren kapalı tutulduklarını düşünecek olursak, bunların alemdeki duyularla algılanan hiçbir hareketi algılayamasalar da zamanı algıladıklarını kesinlikle söyleyebiliriz..."[18] Anlaşılacağı üzere İbn Rüşd zamanı tamamen bilince bağlı subjektif bir değer olarak kabul eder.

İbn Rüşd zaman ve hareket kavramları arasındaki ilişkinin sayı ve sayılan arasındaki ilişkiye benzediğini söyleyerek bu iki kavramı bir başka açıdan da ele alır. Zaman ve hareket kavramları arasındaki ilişkinin sayı ve sayılan arasındaki ilişkiye benzediğini söyleyerek buradan, sayılan olmasa da sayının mevcud olması gibi, hareket olmadan da zamanın mevcud olduğu fikrine ulaşır. Sayı, nasıl sayılanların çoğalmasıyla çoğalmıyorsa sayıların yerlerinin belirlenmesiyle de sayının yeri belirlenemez. Sayının sayılan nesneleri ölçmesi gibi zaman da hareketleri ve hareketli olmaları yönünden hareketli varlıkları ölçer. İbn Rüşd sonradan varolan belli bir sayılabilir nesnenin varlığını varsaydığımız takdirde sayının da sonradan varolmasının gerekmeyip onun sayılandan önce bulunması gerektiğini, bunun gibi sonradan varolan bir hareket söz konusu ise ondan önce de bir zamanın bulunmasının zorunlu olduğunu belirtir.[19]

İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere o, zamanın hareketten önce ve ondan bağımsız bir kavram olduğu görüşünü de üstadı Aristoteles'ten farklı bir şekilde benimsemiş görülmektedir.

İbn Rüşd aralarında bilince bağlı bir ilişki bulunan zaman ve hareketi ayrı ayrı iki ezelî kavram olarak niteleyerek hareket ve zamanla ilişkisi bakımından varlığı da iki kategoriye ayırır: Biri hareket ve zamanla hiçbir ilişkisi bulunmayan ezeli varlık olan Tanrı, diğeri ise zaman tarafından kuşatılan ve varlığı harekete bağlı bulunan alemdir.[20] Bu anlayışa göre hareket ve zamandan bağımsız olarak düşünülemeyen alemin de hareket ve zaman gibi ezeli olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd bu yöndeki kanaatini Kur'an–ı Kerim'deki şu ayetlerle de desteklemeğe çalışmaktadır: "Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur ve O'nun arşı suyun üzerinde idi" (el-Hûd, 7)[21]. Ona göre bu ayetle anlatılmak istenen; bu evrenin varoluşundan önce arş'ın ve suyun varolmasının gerektiğidir. Ayrıca yine bu ayetten anlaşıldığına göre bilinen zamandan önce de bir zamanın varolması gerekmektedir.[22]

Ortaçağ Latin dünyasının en büyük ilahiyatçısı (teologu) sayılan ve İbn Rüşd düşüncelerine karşı çıkmakla birlikte ondan oldukça etkilenen[23] St. Thomas Aquinas (1225-1274) ise İbn Rüşd'ün bu görüşüne karşılık "alemden önce bir zaman'ın varolmasının kabulünün imkansız bir şey olacağını belirtir[24]. Ona

[18] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt'üt-Tehafüt)* s.43 (terc. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Samsun, 1986.
[19] İbn Rüşd., a.g.e. s. 43
[20] İbn Rüşd, a.g.e. s. 37.
[21] İbn Rüşd, *Faslu'l-makal*, s. 87. (terc. B. Karlığa), İst. 1992.
[22] İbn Rüşd, Minhacü'l-edille, s. 298 (terc. Süleyman Uludağ), İst. 1985.
[23] Küken, Gülnihal, *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yay. İst. 1996.
[24] St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Pt.1. Q. 46, Art. 1. (s.240) (Trans. By the Fathers of the English Dominican Province, Complete English Edition in Five Volumes), Sheed, Ward, London, 1920.

göre Tanrı süreç itibariyle alemden öncedir fakat "önce" kelimesi zamanın önceliğini değil, ezeliliğin önceliğini gösterir bir başka deyişle o varolan bir zamanın değil hayalî bir zamanın önceliğini gösterir. Nitekim "göğün üstünde bir şey yoktur" dendiğinde 'üst' kelimesi ile kastedilen sadece hayalî bir mekândır.[25]

İbn Rüşd'e göre zaman; varlığı bakımından değilse bile anlaşılabilmesi bakımından mutlaka hareketle birlikte ele almak zorunda bulunduğumuz bir niceliktir. Zamanın kolayca kavranılamayışının nedenini onun birimlerinin reel olarak görülemeyişine bağladığından, zamanı hareketle birlikte ele almanın zorunluluğundan bahseder. Zamanın anlaşılıp kavranabilmesinde insan zihnine yardım eden hareket türünü yer değiştirme hareketi olarak belirten İbn Rüşd şöyle der: "... Bir süreç içerisinde gerçekleşen yer değiştirme hareketinde öncelik-sonralık söz konusu olmaktadır. Kendisi sayesinde zamanın kavrandığı yer değiştirmedeki bu durum, zamana, geçmiş gelecek olarak yansır. Bu durumda birbirinden ayrı iki zaman parçası olan geçmiş ve geleceği ayıran başka bir şeyin bulunması gerekli olmaktadır ki bu şey 'an' olabilir..."[26] İbn Rüşd de tıpkı Aristoteles gibi 'şimdi' diye ifade edilen zaman biriminin tamamen bir kabulden ibaret olduğunu ve zamanın geçmiş ve gelecek olmak üzere sadece iki parçasından söz edebileceğimizi ifade eder. İşte "an" bu iki parçanın ortak sınırıdır. Bir başka ifadeyle söylendiğinde, sınırlı bir zaman parçası varsayıldığında bu farazi zaman diliminin başlangıç ve bitişinde "an" bulunacaktır.[27] Ancak sınırlı bir zaman dilimi düşüncesi bir varsayım olmaktan öteye gidemez. İbn Rüşd 'an'ı bir çemberi oluşturan 'nokta'ya benzetir. Çemberi meydana getiren her bir nokta nasıl hem kendinden önceki hem de kendinden sonraki nokta ile ilişkili olmak zorundaysa –aksi halde çemberden söz edilemez–; aynı şekilde "...an'ın da kendinden sonraki 'an'dan önce bulunduğu gibi ondan önce de başka bir anın bulunması zorunludur..."[28]

Fizik Biliminde Zaman Anlayışı ve Sonuç

Nesnede (objede) meydana gelen hareket bir değişme olayıdır. Bu değişmeler kalitatif ve kantitatif değişmeler olarak iki gruba ayrılabilecek olan 'hal değişmeleri' ve 'hareket' olarak nitelendirilen 'konum değişmeleri' ve 'hareket' olarak nitelendirilen 'konum değişmeleri'dir. İşte zaman bu 'olayların ard-arda dizilişlerinin bir kategorisidir. Açıkça anlaşılacağı üzere, hem bu değişmeler arasında bir içten bağlantı (irtibat) vardır ve hem de budeğişmelerin birbirini takip etmesi; yani bir süreklilik oluşturması gerekmektedir. Bu süreklilik bir temel şartı zorunlu kılmaktadır ki bu da zamandır. Bir obje'de meydana gelecek olan her türlü değişme; yani her olay ancak bir zaman ile mümkün olacaktır. İki değişim arasında bir "öncelik-sonralık" durumu ortaya çıkar ve bu "öncelik ve sonralık" durumu ancak bir "zaman" içinde anlaşılabilir bir haldir.

[25] St. Thomas Aquinas, a.g.e. Pt. 1.Q. 46, Art. 1 (s. 242)
[26] İbn. Rüşd, a.g.e. s. 42.
[27] İbn Rüşd. a.g.e. s. 42
[28] İbn Rüşd. a.g.e. s. 42

Şu halde bizde zaman diye bir kavramın oluşması tamamen "olay"a bağlıdır. Eğer hiçbir olay (veya değişme) olmasa idi böyle bir kavramın oluşması da asla mümkün olmayacaktı.

Bir zaman eksenini göz önüne getirdiğimizde bu eksen üzerindeki t_1 ve t_2 noktaları boyutsuz birer yerdirler. Bu yerlerin her birisinde; yani hem t_1 ve hem de t_2'de zaman "donmuş" bulunmaktadır. Bu dondurulmuş olarak varsayılan noktaya 'an' tabiri verilmektedir. Ancak zamanın donmuş bir noktası olarak 'an' kabul edildiğinde bu nokta üzerinde herhangi bir "olay" (değişme) olması imkân dışıdır. Bu durumda gerçekte "an" var mıdır? sorusuna verilecek yanıt "hayır" olacaktır. Nasıl ki geometride çizginin sonsuz noktalardan meydana geldiği farzedilmekle birlikte, objektif olarak nokta mevcut değilse, fizikte de "an" mevcut değildir; zira bu takdirde, hiçbir olayın meydana gelmediği sonsuz küçük zaman parçası elde edilmiş olur. Diğer taraftan, zaman sonsuzca bölünebilme eğilimi gösterir. Bu halde zaman sonsuz sayıda "an"dan oluşmuştur ve bu "an"larda hiç bir olay meydana gelemez. Zamanın quantik[29] olmayan bir özelliğine göre zaman sonsuz küçük parçalara bölünebilmelidir fakat bu takdirde de içinde hiçbir olayın geçmediği bir zaman dilimi olan "an" ortaya çıkmaktadır. Bu güçlüğü çözmek için zaman'ın artık daha küçük parçalara bölünemeyen temel elemanter zaman parçacıklarından oluşmuş olduğu farzedilebilir. Bu durumda "an" zaman'ın quantası olur ve belirli bir zaman parçası bu quantaların belirli sayıdaki bir toplamı olmuş olur. Böylece iki farklı sonuca ulaşır:

1- Zaman sonsuzca bölünebilir: Bu durumda donmuş, sıfır değerinde olan, içinde hiçbir olayın geçmediği "an" elde edilir. Bu anların sayısı sonsuzdur. Bir başka ifade ile zaman sonsuz sayıdaki ve her birisinin değeri sıfır olan 'an'ların bir toplamıdır.

2- Zaman sonsuzca bölünemez; onun en son bir bölünemez sınırı vardır, bu durumda zaman, her birisinin değeri sıfırdan farklı ve büyük olan, içinde bir olayın geçmesine imkân veren ve daha küçük parçacıklara bölünemeyen "an"ların sonlu bir toplamıdır.

Birinci zaman anlayışı "non-quantik'; yani "sonsuz bir sürekli", ikinci zaman anlayışı ise "quantik"; yani "sonlu bir süreksiz" anlayıştır. Bu iki sonuçtan elde edilen neticeye göre; zaman'ın yapısal özelliği bir "antinomi' (çatışkı)'dan başka bir şey değildir. Meseleye her iki açıdan yaklaşmaya çalıştığımızda da ve noksansız bir çözüme ulaşma imkânsız görünmektedir.

Klasik Fizik Ekolü: Galileo ve Newton anlayışına göre: mekân ve zaman'ı birer mutlak, evrensel ve objektif bir varlık olarak kabul eder. Buna göre mekân her yana doğru sonsuz bir uzanım gösterir, üç boyutludur. Zaman ise sürekli akan bir ezeli ve ebedi nehirdir. Üç boyutlu mekân ile bir boyutlu zaman bu sistemde ayrı ayrı olarak ele alanır; yani zaman ve mekân (uzay) birbirine bağımlı olması gerekmeyen birer varlıkdır.

Modern Fizik Ekolü ise biri mekân ve zamanın varlıksız olamayacağını ve

[29] Quant. (Fizikte Kuvantum teorisine göre en küçük enerji birimi).

diğeri mekân ve zaman'ın ayrı ayrı değil birlikte olduğunu ileri süren iki radikal tavır sergiler.

Klasik fizik mekân, uzam veya yaygın tabiri ile uzay denen şeyi kendi başına bir varlık olarak kabul ederken modern fizik objesiz bir mekân (uzam, uzay) kavramını kabul etmez. Açıkça söylememiz gerekirse boş bir mekân yoktur. Boş bir mekân (uzay) düşünelemeyeceğine göre uzay'a bir varlık da atfedilmez. Uzay kendi başına bir varlığa sahip değilse bu takdirde uzaya göre hareket de anlamını yitirecektir. Mutlak bir mekân (uzay) kabul edilmediği takdirde "mutlak hareket"de ve "mutlak sükünet"; yani hareketsizlik de yoktur. Netice olarak şunu söyleyebiliriz; madem ki her obje hareket halindedir ve madem ki hareket de kesinlikle bir zaman içinde meydana gelir bu durumda zaman mekândan (uzaydan) ayrı olarak düşünülemez. Herhangi bir obje mekân içinde (uzay içinde) değil "uzay" zaman içinde olarak mütalea edilmekte olduğu referans sistemine göredir ve yine hiçbir varlık mutlak sükünet halinde bulunamayacağı için de hiçbir şekilde zaman dışında bulunamaz. Her obje hem zamanda ve hem de mekândadır. Ancak bütün bugünkü bilimsel teoriler de bize mutlak gerçeği veremiyorlar. Hiç kimse günümüz bilimsel teorilerinin birgün yanlış ve hatalı damgası yiyerek terk edilmeyeceklerini garanti edemez. Nitekim fizik biliminin henüz emekleme çağı olan Antikçağda Geo-Centrik bir evren anlayışına göre yıldızların ve bütün evrenin dünyanın etrafında döndüğü iddia eden Aristoteles ve Batlamyus'un teorileri bugün nasıl geçersiz kılındıysa yarın aynıdurum günümüz anlayışı için de sözkonusu olabilir. İfade etmeye çalıştığımız; felsefi birtavır olarak ilmin verilerine körü körüne tapınmak veya inkâr etmek değil, ulaşılan her neticede ve ileri sürülen her yorumda eleştirel bir yaklaşımla rastyonel şüpheci tutumumuzu sürdürmektedir. Felsefe ve ilim ancak böyle bir tutum sayesinde gelişip zenginleşecektir.

Zaman, Osmanlılık ve Cemil Meriç

Duygu Köksal

Biz Osmanlı'dan yobazlığı devraldık. Batının taaruzu karşısında yobazlık bir kaleydi. Yobazlık ananeye kaçıştı. Deniz kızlarının şarkısını dinlememekti. Korkuydu. Belki zaman dışına çıkmaktı. Aydınlar deniz kızlarını dinlediler ve mahvoldular. Bu yeni yobazlık, kendimize ait her mukaddese kulaklarımızı tıkayıştır... Ananeye kaçış kavgayı kaybetmiştir. Ananeden kaçış kavgayı kaybetmiştir.

Cemil Meriç, *Jurnal* 2.

Ahmet Oktay, Türk edebiyatında biri Ahmet Hamdi diğeri Abdülhak Hamit tarafından temsil edilebilecek iki farklı "geçmişçilik" konumu olduğunu yazar. İlk konum geçmişten gelecek adına neler alınabileceğini araştırır, amacı 'şimdi'de "gerekli yaşamsal uyumu ve üretkenliği" sağlayabilmektir.[1] Burada anımsamak bir anlama, bilme çabası, bir "aradalık" durumunun yansıyışıdır. İkinci konum ise maziperestliktir Oktay'a göre. Şimdi sadece olumsuzlanmak

[1] Ahmet Oktay, "'Şimdi' Üzerine Düşünceler", Zamanı Sorgulamak , İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991, s. 19-20.

üzere vardır, geçmiş ise şimdinin eleştirisi ve düşünsel/estetik bir bütünlüğün sürekliliği olarak her şeydir.[2]

Geçmişçilik denince özellikle 80'lerin ikinci yarısından sonra daha çok tanınmaya ve okunmaya başlanan marjinal bir Müslüman-Türk entelektüelinden bahsetmemek olanaksız görünüyor: Cemil Meriç. Cemil Meriç bugüne kadar daha çok ya İslamcı düşüncenin bir temsilcisi olarak, ya da Batı'ya karşı Doğu'nun sesi olarak okundu, incelendi. Daha istisnai olarak ise ya oryantalist bir yazar olarak incelendi[3], ya da modern sonrası kültürel çoğulculuğun bir örneği olarak ele alındı.[4] Yazdıklarının zaman eksenli bir okumasının eksik kaldığını düşünüyorum. Burada Cemil Meriç'in, Oktay'ın önerdiği iki ayrı geçmişçilik çizgisinden bakıldığında, Tanpınar'a ve onun temsil ettiği "aradalık" konumuna daha yakın durduğunu, zaman düzleminde aynı tür bir "huzursuzluğun" ve "tereddütün" adamı olduğunu fikrini tartışmak istiyorum. Meriç geçmiş ve şimdinin içini nasıl doldurmaktadır, ya da doldurabilmiş midir?

* * *

Modern milliyetçiliğin bir çifte zamanlılık üzerine kurulu olduğu ifade edilebilir. Milleti hem modern milliyetçilerin bir eseri, hem de modern öncesi kültürel unsurları içeren bir kavram olarak anlamak gerekir. Örneğin, Benedict Anderson ulusun hayal ediliş sürecinin ancak "ulusçuluğun kendinden önce gelen, içerisinden çıktığı -ama aynı zamanda karşı da çıktığı- kültürel sistemlerle birlikte düşünülmesiyle" anlaşılacağını yazmıştır.[5]

Yapısalcılık-sonrası'nın kuramcıları da modern milliyetçiliğin bu zamansal bölünüşünün izini sürmüşlerdir. Bunlara göre modern milliyetçilik ulusun çifte-bağlılığını (double-bindedness) temsil eder. Ulus bir çifte-zamanı yaşamaktadır. Çünkü, hem gücünü geçmişten alan bir milliyetçi söylemin nesnesidir, hem de bugünde (şimdide) sürekli olarak üretilmek durumunda olan bir milli hayatın öznesidir.[6] Bu çifte-zamanlılık milliyetçilerin geçmişi bugünden yorumlamaları demektir. Gerçekten de modern bir proje olarak milliyetçilik, modern-öncesi olmadan düşünülemez.

Türkiye'de de geçmişin nasıl kurgulanacağı ve şimdi ile ilişkisinin ne olacağı sorusunun Osmanlı modernleşmesinden başlayarak bilinçli olarak üzerinde durulmuştur. Modernleşme sürecine girmek zaten modern öncesinin ayırdına varmak, geçmiş diye nitelenecek bir zaman parçasının özellikleri üzerinde düşünmek anlamına gelmiştir. Tartışma Cumhuriyet döneminde de sürmüş

[2] Ahmet Oktay, "Tanpınar: Bir Tereddütün Adamı", *Defter*, Sayı: 23, Bahar 1995, s. 52-54. Ayrıca Ahmet Oktay, "Geçmiş ve Geçmişçilik Hakkında", *Defter*, Sayı: 5, Haziran-Eylül 1988, s. 195-206.

[3] Orhan Koçak, "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung: Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Haz.: Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, s. 227-252.

[4] Duygu Köksal, "Kemal Tahir ve Cemil Meriç'te 'Sahnenin Dışındakiler' ", *Defter*, Sayı: 25, Sonbahar 1995, s. 118-125 ve Zeynep Sayın, "Cemil Meriç: İrfan ve Hindistan", *Birikim*, Sayı: 92, Aralık 1996, s. 42-48.

[5] Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London: Verso, 1991, s. 12. Çeviri benim.

[6] Homi Bhabha, "Dissemination", *Nation and Narration* içerisinde, Haz.: Homi Bhabha, London: Routledge, 1991, s. 297.

ve sürmektedir. 1980'lere gelindiğinde milliyetçiliğin çifte- zamanlılığı daha çok göze batar olmuş, geçmişin şimdiden kurgulanmasının altı çizilmiş, kimlik mücadeleleri açıkça geçmişi okuyuş, kurgulayış mücadeleleri haline dönüşmüştür. Sanki şimdinin egemenliği kaçınılmazlaştıkça, geçmişçilik modelleri de çeşitlenerek güç kazanmaktadır. Cemil Meriç'in geçmişçiliği bu modeller arasında ayrıcalıklı bir konumdadır. Çünkü o geçmişi devam edemeyeceğini bile bile kurgular ve tüm karamsarlığına ve hırçınlığına karşın, kültürel-kimlikler-üstü bir insanlığa inanır.

Oryantalist araştırmacı Alexander de Groot'a göre Meriç'in fikirleri *"sosyal adalet, dini serbestiyet, ilerleme inancı, hümanizm, özgürlük aşkı ve milliyetçiliği kapsayan 'eski moda' bir liberalizm ile derin bir bağlılıkla el ele giden İslamın kültürel mirası üstüne oturur."*[7] Bu kapsayıcı tanımdan da anlaşılacağı üzere Cemil Meriç'in milliyetçiliği bir ondokuzuncu yüzyıl kültürel milliyetçilik modelidir. Burada Alman romantik geleneğinin etkisiyle hümanizm, kültürel görecelilik ve çeşitliliğe saygı, medeniyetçilik, cemaatçilik gibi unsurlar birlikte barınırlar. Bu modelde kabaca geçmiş, cemaatin (milletin) kültürünün kaynağıdır. Modern milliyetçilik modellerindeki geçmişin yaratılışı, kurgulanışı fikrine itibar edilmez.

Bu düşünce tarzı geçmişi idealize edilmiş bir bütünlük ve tamlık olarak algıladığı ölçüde 'şimdi'ye dair önemli bir eleştirel konum oluşturur. Nurdan Gürbilek, edebiyat kuramında bütünlük ve kısmiliği konu alan bir yazısında, Lukacs'ın 1930'lardaki yazılarında görülen kapitalizm eleştirisinin büyük ölçüde "organik bir kültürün anısını" öne çıkararak, kaybedilen bütünlüğe ve yabancılaşmaya bir çare olarak sunmak olduğundan bahseder: *"Lukacs, yüzyıl başında kültürel yapısı büyük ölçüde sarsılan ama bütünlük duygusunun henüz paramparça olmadığı bir toplumun aydınıdır."*[8] Gürbilek, Tanpınar'ın da aynı kültürel acıdan muzdarip, artık gerçekleşmesi olanaksız bir yekpare zamanın yokluğuyla ve özlemiyle yazdığını belirtir. Cemil Meriç de hem bir son dönem Osmanlı aydını olarak düşünüldüğünde, hem de 1980'lere kadar uzanan bir cumhuriyet dönemi entelektüeli olarak algılandığında aynı ikilemi paylaşır. Onu son dönem Osmanlı aydını olarak düşünebilmek, önce Fransız mandasında sonra bağımsız olan Hatay'da geçen gençliğine dikkat etmekle mümkündür. Meriç, 1940'lara kadar Hatay'da, sürgüne uğramış, Müslüman ya da azınlık kozmopolit Osmanlı entelektüelleri, Türk milliyetçileri ve Arap sosyalistlerinden oluşan bir düşünsel ortamda yetişmiş, kaybedilen bir Osmanlılığı ve modern anlamda bir Türklüğü aynı anda bünyesinde hissetmiştir. Bütünlük hem oradadır, hem de değildir.

Cumhuriyet dönemi ise (özellikle 1960'ların sonlarından itibaren) Meriç için artık bütünlüğün kaybedildiğinin açıkça fark edilmesi ve geçmiş özleminin vurgulandığı bir kültürel milliyetçiliğe geçiş dönemidir. Artık geçmiş kesin olarak yitirilmiştir ve Meriç'in yazısı ancak bu yokluğun acısını yazabilmektedir.

[7] Alexander H. de Groot, "Yalnız bir İslami Liberal: Cemil Meriç", *Tarih ve Toplum*, Sayı: 126, Haziran 1994, s. 4-11.

[8] Nurdan Gürbilek, "Parçalanmış Zamanın Akışında", *Defter*, Sayı: 1, Ekim-Kasım 1987, s. 92.

Burada karşımıza kuramsal bir soru çıkmaktadır. Geçmişte var olduğu kabul edilen ideal bir cemaat kaybolduğunda, kültürel milliyetçilik tarafından ona nasıl ulaşılacaktır? Kaybetmek, otomatik olarak bir mesafeye mahkum olmak değil midir? Öyleyse kültürel milliyetçilik 'geçmişin kurgulanması' zorunluluğundan nasıl kaçabilecektir? Diğer bir deyişle, geçmiş/şimdi ikileminin konulabildiği bir dönemde artık şimdiden bağımsız bir geçmişten söz etmek mümkün müdür?

Cemil Meriç'in bu soruya açık bir cevabı yoktur, cevabı daha çok yazılarında ve dilinde aramak gerekecektir. Meriç'in medeniyetler ve tarih konusundaki düşünceleri Ibni Haldun'un i'mran kavramından yola çıkan bir "döngüsel tarih" anlayışı üzerine oturur. Meriç i'mran kavramının daha dar olsa da medeniyet kavramıyla karşılanabileceğini ve toplumların daha üst bir refah, güven ve entelektüel gelişme düzeyine geçmesi anlamına geldiğini söyler. Yalnız bu gelişme tek bir medeniyetin tekelinde değildir ve medeniyetler arasında dolaşır. Çünkü medeniyetler döngüsel olarak genç ya da yaşlıdırlar. Bu anlamda Meriç'e göre Türk-İslam medeniyetinin çöküşü kaçınılmazdı, çünkü *"[k]aynaklarından uzaklaşan ihtiyar bir medeniyet, genç bir medeniyet karşısında mağlup olmaya mahkumdu."*[9] Demek ki medeniyetler zamanla hamle kabiliyetlerini kaybederler. Medeniyet tarihçilerinin görevi medeniyetleri değişim ve devamlılıkları ile, bir akış içerisinde ele elmaktır.[10] Burada döngüsel ve ilerlemeci tarih görüşlerinin üstüste bindirilmiş olarak kullanıldığı gözlenebilir, medeniyetler hem yaşlanmakta ve geri plana çekilmekte, hem de medeniyetler-üstü bir ilerlemeye katkıda bulunmaya devam etmektedirler. Bu bakış Meriç'i, Batı medeniyetinin de yaşlandığı ve çökmesinin mukadder olduğunu fikrine götürür, Hegel'den esinlenerek şöyle der: *"Tevrat'tan İbn Haldun'a kadar bütün medeniyet felsefecileri hep bedbindir... Ta Toynbee'ye kadar. Avrupa medeniyeti de eski medeniyetler gibi yok mu olacak? diye sorar...Hayatımızdaki parıltı, batış kızıllığı."*[11]

Ote yandan Meriç, geçmişi, yani yükseliş devri Osmanlı cemiyetini, yekpare bir bütün olarak görür. Bu cemiyet feragat, haysiyet ve sevgiye dayanan toplumsal bir vahdetin tecellisidir. Osmanlılık, adalet ve diğergamlık üzerinde durur. Meriç bu bütünlüğün altını Osmanlı'nın "altın çağı coğrafyada gerçekleştiren tek kavim" olduğunu iddia ederek çizer.[12] Osmanlı sınıfların olmadığı, istismarın olmadığı bir cennet idealine dönüşür git gide Meriç'te. Yine de "Tarih tasfiye etti Osmanlı'yı. Cumhuriyet'te milliyete sarılmak mukadderdi"[13] derken, Meriç bunun artık süremeyecek bir bütünlük olduğunun farkındadır. Özlenen, aranan ama varolamayacağı bilinen bir bütünlük...

Ne kadar süremeyecek olsa da Meriç'in böyle yapısal ve kültürel vahdet içerisinde bir Osmanlı geçmişi idealini yaşatmasının sakıncaları açıktır.

[9] Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986, s. 390-391.
[10] Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul: Otüken Neşriyat, 1978, s. 32-36 ve *Sosyoloji Notları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 69-70.
[11] Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, İstanbul: Seyran Yayınları, 1993, s. 163.
[12] Cemil Meriç, "Cemil Meriç ile Konuşma" , *Milli Gençlik*, 1975, s. 14-17.
[13] *Sohbetler*, s. 104.

Oktay'ın ve Gürbilek'in de belirttiği gibi böyle bir geçmişi yüceltiş, geçmişi çelişkilerden arınmış olarak alır ve onun içerdiği ekonomik, politik ve ideolojik çatışmaların nesnel olarak algılanmasını engeller.[14] Cemil Meriç'teki Osmanlı idealini bu açıdan eleştirmek mümkündür ama onun duruşunu anlamak için yeterli değildir. Aynı şekilde Meriç'in, bütünlüklü bir Osmanlı geçmişini, şimdinin eleştirisi olarak kullandığını söylemek de yukarıdaki eleştiriye bir cevaptır ama çok açıklayıcı değildir. Şimdinin altın çağa dayanan eleştirilerine romantik, Marksist, halkçı ya da İslamcı muhalefetin çeşitli biçimlerinde rastlanmaktadır.

Meriç'i okurken yalnızca bir bütünlük, tamlık modeli olarak Osmanlı geçmişine atfettiği değeri sorgulamak neden yeterli değildir? Burada Meriç'in Osmanlı'yı nasıl temsil ettiğine bakmak, bütünün doğasını araştırmak gereklidir. Meriç Osmanlılığın ancak temsil edilebileceğini, kurgulanabileceğini kabul etmektedir: *"Osmanlı tabiri bir nevi çağıma meydan okuyuştur. Dinimle, dilimle, terminolojimle bağlılık. Başka bir Osmanlılık yok. İdeallerine bağlılık..."*[15] Oyleyse bütünlüklü bir geçmiş var olmuştur, ama artık yalnızca temsil edilebilir. Bu alıntıda dikkat çeken diğer bir unsur da "çağıma meydan okuyuş" deyimidir. Meriç, Osmanlı geçmişinin aslında ancak bu tarihsel bağlamda, yani modernleşmeci milliyetçi projenin hüküm sürdüğü bir çağda, eleştirel değeri olduğunu ifade etmektedir. 'Şimdi' vardır ve hüküm onundur, Osmanlı geçmişinin eleştirel gücü ancak 'şimdi'den bakıldığında ortaya çıkabilir, kurgulanabilir.

Bütünün nasıl temsil edildiği sorusuna cevap arandığında ise durum karmaşıklaşmaktadır. Bu işe kalkışıldığında Meriç'in yazılarında yekpare bir Osmanlılığın aslında var olmadığı gerçeği karşımıza çıkar. Meriç, her ne kadar bütünlük içinde bir geçmiş üzerine kursa da eleştirisini, bu bütünlük yazılarında temsil edilmemekte ya da edilememektedir. Bütünlüklü bir Osmanlı geçmişi bulma çabalarımız hep Osmanlılık tanımlarının ve tasvirlerinin gerilimli, parçalı, belirsiz ve kurgulanmış yapılarına çarpar. Zaten Meriç de günlüğündeki notlarından birinde *"[b]aşkası olmak, kendi sesini kaybetmek, her hangi bir otorite karşısında silinivermek, Osmanlı insanının ezelden beri alışmış bulunduğu bir hal"* diyerek, Osmanlı'yı bir bütün olarak tanımlamanın zorluklarına farkında olmadan değinmektedir.[16]

Öyleyse nedir Osmanlı geçmişi Meriç için? Osmanlılık Meriç'te dört ana düzlemde temsil edilmektedir. Meriç'te temsil edilen Tanzimatçı bir reformist Osmanlılıktır öncelikle. İkinci olarak Oryantalizmin çizdiği Osmanlılığı da içine alabilen Oksidentalist olmaya çalışan bir Osmanlılıktan bahsetmek gerekecektir. Üçüncü olarak, gerilimli ve çelişkili bir Doğu'luluk modeli olarak Osmanlılık gözlenebilir. Son olarak da Meriç'in dilindeki Osmanlılık önemli bir temsil alanı olarak göz önüne alınmalıdır.

[14] Oktay, "'Şimdi' Üzerine Düşünceler", s. 11-35. Gürbilek, "Parçalanmış Zamanın Akışında", özellikle s. 93-94 ve s. 96-98.
[15] *Sohbetler*, s. 285.
[16] Cemil Meriç, *Jurnal*, Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 248.

I. Reformcu Osmanlı

Her ne kadar ideal Osmanlı geçmişini, klasik dönem Osmanlı toplum ve kültürüne dayasa da, Meriç'in model Osmanlıları Said Halim Paşa, Cevdet Paşa, Namık Kemal, Ahmet Midhat, Celal Nuri hatta Abdullah Cevdet ve Rıza Tevfik gibi son dönem Osmanlı aydınlarıdır. Meriç, Tanzimat ve İkinci Meşrutiyet'te gerçekleştirilen modernleşme çabalarını tasvip eder: *"Avrupalılaşmak, bir yerde kendinden vazgeçmektir, bir yandan da fetihtir... Tanzimat'ta bu hakikaten bir mecburiyetti. Biz inkıraza uğradık öteki diriydi... Bizimkilere ilave etmek, bizdeki noksanları tamamlamak lazımdı. Bu fetihler bir günde olmaz. Bu iş devam ederken, fetih için giderken biz fethedildik... Tanzimat, sıhhatli bir gelişmedir. Sonradan pala ile ameliyat yapmaya kalktık."*[17] Ne dünkü ve bugünkü İslamcılar tarafından, ne de ulusçu devrimcilik tarafından benimsenmeyen Tanzimat reformlarını yaratan kadronun, Meriç için prototip Osmanlı'yı temsil etmesi hayli ilginçtir. Meriç'e göre bu aydınlar Osmanlı kalarak, ya da Osmanlılıklarından utanmadan, yenileşmeye çalıştıkları için saygıya layıktır. Meriç'in geç dönem Osmanlı'yı öne çıkarışı en çok bu dönem üzerinde çalışmış, en çok bu dönemin eserlerini okumuş olmasıyla da açıklanabilir. Yine de bu vurguda daha etkin olan Meriç'in bir bakıma geç dönem Osmanlı kimliğinin karmaşıklığı ve belirsizliği ile boğuşan bu yenileşmeci Osmanlı tipiyle özdeşleşmesidir. Meriç'in temsil edebildiği Osmanlı bu bölünmüş ve arayış içerisinde Osmanlı'dır ancak.

II. Oryantalizmin Osmanlısı

Meriç'in Batı Oryantalist yazını ile özel bir ilişkisi vardır. Genelde Doğu'ya, özelde Hindistan'a ilgisinin kökeninde çokça başvurduğu Oryantalist eserler yatar. Meriç klasik Osmanlı'dan bahsederken tam da Oryantalistlerin çizdiği bir Osmanlı portresini benimsemiştir: *"Eslaf sade suya tasavvuf çorbasıyla beslenmiş asırlarca. Tatsız tuzsuz, iliksiz ve usaresiz bir tasavvuf. Çile yaşandığı zaman nağmeleşir, nurlaşır. Tefekkürün kabuğunu kıramamış bir türlü. Hindistan cevizine benzeyen o acayip nesneye korku ile, itimatsızlıkla bakmış. Kolaya vermiş kendini. Mücahitlerin kanı Al-i Osman ülkesine bir altın ırmağı gibi akarken, atlas örtülü şiltelerde alev tenli cariyelerle binbir gece masalı yaşayan bendegan-ı saltanatın, hayat muammalarını çözmeye harcayacak vakti mi vardı? Onlar bütün gordiyonları kılıçla kesmeye alışmışlardı. Kılıç ve satır... Farabi'yi kim okuyacak? İbni Sina'yla kim uğraşacaktı?"*[18] Ya da: *"Osmanlı medeniyeti bir iman ve aksiyon medeniyetidir... [K]ılıç ve adalet ile muzaffer olan bir ülkenin kendini lafla müdafaaya ihtiyacı yoktu."*[19]

Burada Meriç'in Osmanlı'yı kavrayışının büyük ölçüde Şarkiyatçı model etrafında şekillendiği görülmektedir. Osmanlı'da düşünce yoktur, sanat yoktur, Osmanlı askeri bir medeniyettir. Meriç zaman içinde bu klişeden kurtulmaya çalışır ve şöyle der: *"Söylerler hep: 'Efendim, Osmanlı'da düşünce ve felsefe yoktur' diye. Adam yazmamış ki. Kitaplara geçmemiş. Yapmak istediğini kılıcı ve teşkilatıyla yapmış geçmiş... Elbette düşünyorlardı. Yoksa nasıl meydana gelecekti Osmanlı*

[17] *Sohbetler*, s. 86.
[18] Cemil Meriç, *Jurnal*, Cilt 1, Istanbul : İletişim Yayınları, 1992, s. 125.
[19] *Jurnal*, Cilt 2, s. 209-210.

mucizesi?"[20] Burada Osmanlı düşüncesinin Batı düşüncesinden farklı olarak, daha fazla pragmatik ve daha az akılcı olduğu kast ediliyor gibidir. Osmanlı düşüncesini kendi tarihsel ortamı içinde değerlendirip, gerçekleştirdiklerinde bulabiliriz denmektedir.[21]

Diğer bir Oryantalist kalıbı, yani Osmanlı medeniyetinin yalnızca Arap ve Fars uygarlıklarının bir bileşimi olduğu yargısını da reddeder Meriç: *"Arap, Acem imparatorluklarının saldırısı ne demek?... Cihangir bir millet fethettiği ülkelerin manevi hazinelerini benimser; kuracağı büyük medeniyete harç yaparken Arap ve Acem emperyalizminin şikarı mı oluyordu?... O terkibe kendi değerlerini kattı. Bu bir teslimiyet değil, bir temessül, bir kendini buluş."*[22] Görüldüğü gibi Meriç Oryantalizmin Osmanlısını ne tamamen red, ne de koşulsuz kabul eder. Zaten Meriç'te Oryantalizme mutlak bir karşı çıkış yoktur. *"Biz hem müstagrip olamalıyız, hem de müsteşrik. Batılı bizi araştırmıştır, başkasının bakışı da çok mühimdir"*[23] diyebilmekte ve Redhouse'un, Hammer'ın çalışmalarını takdir etmekte, İbni Haldun'u okumasına olanak tanıyan İngilizce çevirilere şükran duymaktadır. Diğer bir deyişle, sömürgeciliğe olan tüm itirazına rağmen, örneğin Louis Massignon'nun temsil ettiği insaniyetçi ve medeniyetler üstü sorular sorabilen bir oryantalizmi önemsemektedir Meriç. Eksiklik bir Oksidentalizm geliştirememiş olmamızdadır. Meriç'te Osmanlı geçmişinden kast edilen ne Oryantalizmin yekpare Osmanlısı'dır, ne de ona karşı önerilen diğer bir bütünlüktür. İncelikle tartışılması gereken bir Osmanlı'dır bu.

III. Doğulu Osmanlı

Meriç "Doğu'nun son savunucusu Osmanlı" düşüncesini de, tek ve yekpare bir Doğu'dan bahsedilemeyeceğini göstererek yıkmaktadır. Doğu(lar) çoğuldur, Müslüman Doğu'dan çok farklı bir Hint Doğusu Meriç'in yazınında merkezi öneme sahiptir. Bu Hintli Doğu'nun toleransın, kültürel çeşitliliğin ve toleransın, hem zevkin, hem çilenin diyarı olduğunu yazar Meriç. Hind'e yine Oryantalistler aracılığıyla geldiğini saklamaz ama bunun onun için önemi yoktur. Hint kozmolojisindeki, 'diğeri'ni de içerebilme özelliği Meriç'i büyülemektedir. Osmanlı'nın Hindistan'ı tanımadığından yakındığında Meriç'e Müslüman-Doğu'nun yani tek başına Osmanlı'nın yetmediği anlaşılmaktadır. Meriç'te Müslüman-Doğu bütün ve tam bir Doğu'ya tekabül etmez. Bu düşünce başka bir yazıda geliştirilmiş olduğu için burada daha detaylı olarak işlenmeyecektir.[24] Ama Müslüman-Doğu'nun (Osmanlı'nın) iç gerilimlerinden biraz söz edilmelidir.

[20] *Sohbetler*, s. 120.

[21] Bu iddia akla G. Vattimo'nun artık Aydınlanma'nın "kuvvetli ontolojisinin" yerini bir "zayıf ontolojiye" bırakması gerektiği tartışmasını getirmektedir. Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, çev. Jon R. Synder, Oxford: Polity Press, 1988.

[22] Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, s. 51. Ayrıca böyle bir oryantalist anlayışın eleştirisi ve getirdikleri hakkında bkz. Victoria R. Holbrook, *The Unreadable Shores of Love*, Austin: University of Texas Press, 1994.

[23] Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 347.

[24] "Kemal Tahir ve Cemil Meriç'te 'Sahnenin Dışındakiler' " , s. 122-124.

Meriç için İslam birleştirici ve harekete geçirici gücüyle önemlidir. Ona göre din, milleti millet yapan unsurların başında gelir. Bu tanımda eşitliğin yanısıra kardeşliğin de var olması gerektiğini ve bu bağı dinin sağlayabileceğini düşünür Meriç. Bu görüş veri olarak alındığında ise Meriç'in siyasal idarenin benimsediği Sünni ortodoks İslam'ı tercih ettiği söylenebilir. Zaten ahireti hedefleyen, mistik Sufi tarikatlarına da karşıdır Meriç.

Onun Müslüman aydın modeli İbni Sina, al-Biruni veya İbni Haldun'dur. Tasavvuf modeli ise Mevlana, Ibni Arabi ya da Gazali değil, onuncu yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış heterodoks Müslümanlar'dan oluşan bir bilim adamları ve felsefeciler grubudur, yani Ihvan-ı Safa. Felsefesiz ve tabii bilimlerden uzak bir dini kabul edemez Meriç : *"Nasslar akılla çatıştığında muhakeme edilir. İslami nasslar da akıla uymak zorundadır. İslamiyet ne akılla ne ilimle çatışabilir. Eğer çatışıyorsa bu bizim cehaletimizdir... Müctehidin imanı farklıdır. Müctehid her düşünceye şüpheyle bakar... Düşünce daima rahatsız edicidir."*[25] Bu açıdan bakıldığında ise Sünni ortodoksinin benimsemediği İslami düşünce modellerine saygı duymaktadır Meriç. Görüldüğü gibi onun prototip Müslümanlık modeli, ne Ernest Gellner'in tanımladığı ermişçi, coşumcu halk İslamı modeli, ne de bunun karşıtı olarak sunulan metinlere kökten bağlı, kentli, yüksek İslam modelidir. O akılcı, yüksek ama eleştirel bir İslam önermektedir.[26]

Osmanlı geçmişi modeli her ne kadar sünni ulemanın halkla özdeşleşmiş olduğu organik bir toplum modelinden yola çıksa da, Meriç'in İslam modeli bu ulemaya yaslanmamaktadır. Müslüman Doğu kendi içinde de gerilimli ve parçalıdır, bütün değildir.

IV. Dildeki Osmanlı

Meriç bir söyleşide "yazdıklarım kadar yazış biçimim de önemlidir" demiştir.[27] Gerçekten de Meriç'in Osmanlıca, Arapça ve Fransızca bilgisinden kaynaklanan çok diri ve hacimli bir dili vardır. Meriç'in son dönem eserlerinin "bir çeşit yeni-Osmanlıca Türkçe'siyle" kaleme alınmış olduğu A. de Groot'un da dikkatini çekmiştir.[28] İşte Meriç'in *Bu Ülke*'sinden birkaç tipik cümle:

"Mukaddeslerin rengine bürünen bir bukalemun kelime; semavi kitapların şeytanı."[29]

"Ruh yazının icadından beri ölümsüz. Kaya homurdanır, mermer gülümser, konuşan yalnız kitap. Logos spermaticos, diyor bir yazar: Gebe bırakan söz. Kimi?"[30]

"Fildişi kule davasız san'at meczuplarını barındıran miskinler tekkesi. Ama her mücahit o tekkede silah kuşanır. Bir zindan değil, bir liman."[31]

Meriç Fransızca'nın sentaksını Türkçe'ye sokan kişi olarak da anılmıştır. Gerçekten de Osmanlıca kelimelere verdiği ağırlığa rağmen sesli olarak

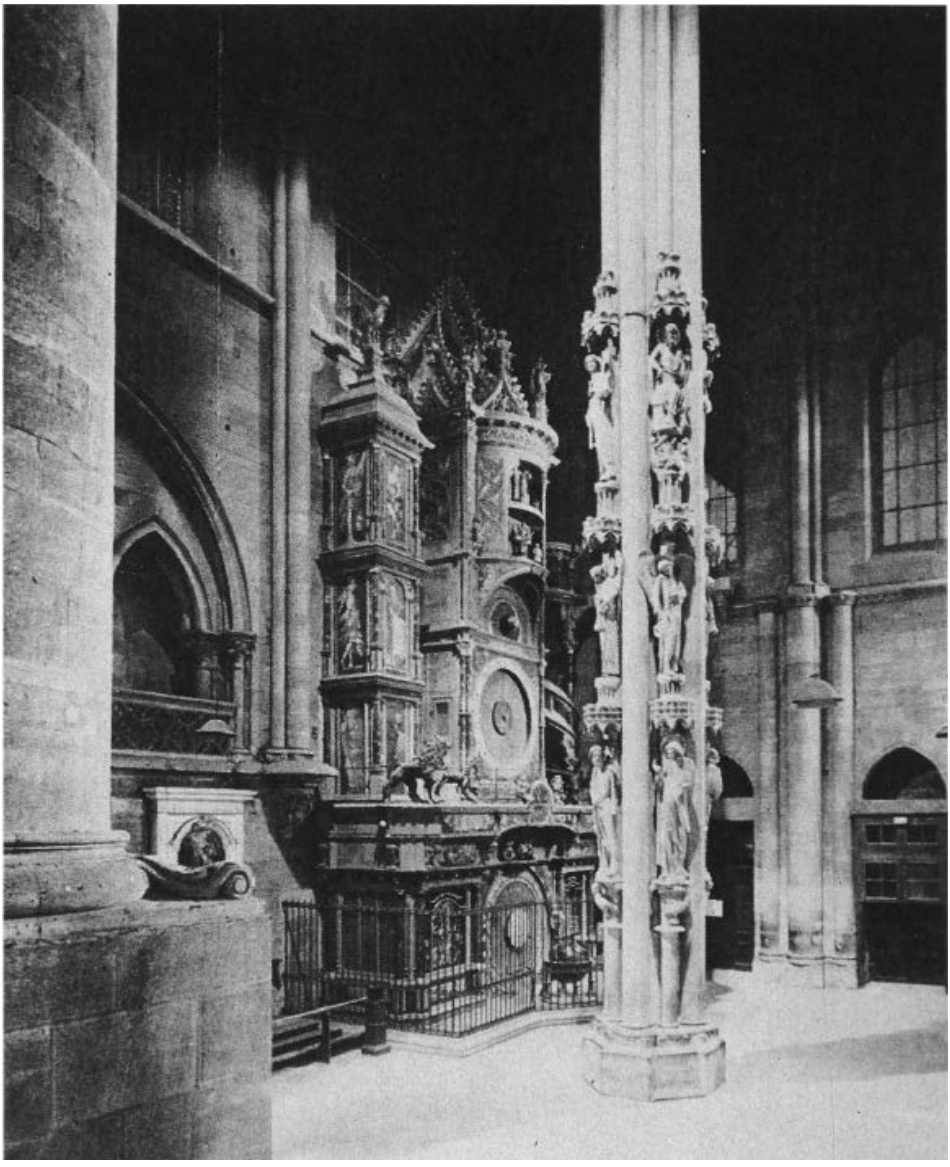
25 Mustafa Armağan, "Cemil Meriç'le Bir Konuşma", *İzlenim*, Sayı: 18, Şubat 1985.
26 Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, özellikle s. 1-83.
27 Hüsamettin Arslan, "Cemil Meriç'le Mülakat", *Türk Edebiyatı*, Ağustos 1987, s. 15.
28 "Yalnız bir İslami Liberal", s. 9.
29 *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s. 71.
30 *Bu Ülke*, s. 193.
31 *Bu Ülke*, s. 230.

okunduğunda Meriç'in klasik Osmanlıca'dan farklı, bir nevi yeni ses kurduğu duyumsanır. Kısa ve uzun cümlelerin birbirini izlemesi ve devrik cümlelerin yoğun kullanımıyla oynayarak çok enerjik, bir zirveye doğru tırmanan ve patlayarak toparlanan şiirsel bir dil yaratmıştır. Yer yer Osmanlıca bir sözcüğün kullanımı okuyucuyu heyecanlandırır, fakat daha büyük bir sıklıkla rahatsız eder, yabancılaştırır ve sarsar. Meriç'in çağdaş Türkçe'nin sınırlarını genişletmeye çalıştığı kesindir ama bizim tartışmamız açısından daha önemli olan onun dilinin kendine dikkat çekmesi ve kurmaca olduğunun işaretlerini hep vermesidir. Osmanlıca kelimeler ya da deyimler -ki bu deyimler sıklıkla tırnak içerisindedir- artık var olmayan bir dünyaya yapılan göndermelerdir Meriç'te. Var olamayan ama kaybının sürekli hissedilmesi ve hatırlatılması gereken bir dünyayı böylece yeniden kurar Meriç. Çağdaş bir Türk okuyucu kitlesine seslendiği gerçeği, Fransızca ve Osmanlıca'nın etkileriyle birleştiğinde ortaya yeni-Osmanlıca denilebilecek kurgu bir dil çıkmaktadır. Bu dilde ise Meriç'in Osmanlı geçmişine atfettiği bütünlüğü bulmak zordur. Gerilimli, sürekli diller, coğrafyalar ve zamanlar arasında geçişler yapan, gezici, kaçıcı bir dildir bu. Hiç de vadedilen kesintisiz bir Osmanlı idealini hissettirmez.

* * *

Kültürel milliyetçiliğin alanı bozulmamış, doygun bir geçmiştir ama kültürel milliyetçilik bu geçmişi şimdide temsil etmekte zorlanmaktadır. Amerikan bağımsızlık hareketleri ve Fransız devrimi ile başladığı kabul edilebilecek modern milliyetçiliklerde, milletin modern-öncesi kaynakları ile çok özel ve sancılı bir ilişki kurulmaktadır. Milletin siyasi seçkinler ya da entelektüeller tarafından şimdide yaratılması için ulusun geçmişine de bir bütünlük, düzenlilik, tamlık atfedilmelidir. Bu hem resmi milliyetçilikler, hem de eleştirel milliyetçilik diyebileceğimiz merkez-kaç milliyetçilikler için geçerlidir. Böyle anlaşıldığında Cemil Meriç'in kültürel milliyetçiliği, eleştirel içeriği ne olursa olsun, bir modern milliyetçiliktir. Çünkü idealize edilmiş bir Osmanlı geçmişini ararken, bu geçmişi şimdide kurmanın zorluklarını, hatta olanaksızlığını yansıtmaktadır. Meriç "kendimize dönmek için de yabancılığın zirvesine varmak lazımdı" derken belki de bunu kast etmektedir.[32]

[32] "Muallim Naci Üzerine Cemil Meriç'e Sorular", *Yeni Sanat*, Sayı: 8, Kasım 1974, s. 50.



Strazburg Katedrali'nin Saati, 1574 yılında yapılan saat 1842'de Jean-Baptiste Schwilgué tarafından yenilenmişti.

Ahmet Hamdi Tanpinar'ın Zaman Anlayışı

Erol Köroğlu

20. yüzyılın sonlarına yaklaştığımız günümüzde "zamanı", üzerinde çok da tefekküre dalmadan, sanki yekpare ve sorunsuz bir şeymişcesine yaşıyoruz. Gündelik yaşamımızda onu, ya "su gibi akıp gittiğinden" ya da "hiç geçmek bilmediğinden" dem vurarak suçluyoruz. Aslında ne kadar farklı, birbiriyle çelişen şekillerde yaşıyoruz onu. Bu farklılık ve çelişikliği Reha Çamuroğlu şöyle örnekliyor:

"'Nargile içmek' ile 'Borsa broker'lığı' yapmak, aynı insanın farklı zamanlarda yapabileceği iki farklı 'iş' midir, yoksa bizatihi iki farklı zaman mıdır?

Çanakkale şehitleri ile, herhangi bir 'milli maç'ta 'Çanakkale Geçilmez' taktiği uygulayan futbolcuların, içinde hareket ettikleri zaman aynı mıdır? Başkasının zamanını yaşayabilir misiniz? Yüzülen derisini sırtlayıp yürüyen Nesîmî'nin zamanını tanıyabilir misiniz? Bırakalım başkasının zamanını, kendi 'zamanlarınız' hakkında ne hissediyorsunuz? Çocukluğunuz sizin geçmişiniz mi? Yoksa bir çocuğun kendi şimdisi miydi? Size taviz vermeye hazırım, ilk gençliğinize kadar gelebilirsiniz, o gencin zamanı - şimdi erişkin olduğunuzu varsayarsak- sizin geçmişiniz midir? Her zaman 'ilk kez' âşık olabilir misiniz? Ne zaman koptu zaman? Nerede kırıldı? Akıyordu da bir engel

mi çıktı önüne? Nerede bölündük? Neden parçalandık? Bakınca niçin parçalar görüyoruz? 'Aşkınızı bu kadar uzun süre nasıl sürdürdünüz?' Uzun mu? Aynı süreden mi bahsediyorsunuz? Peki bu sürenin niteliğinde anlaşmak zorunda mıyız? Benim yirmi (sayıyla 20) yılım size ne anlatır ki? (...)"[1]

Çamuroğlu'nun sorularını genişlete genişlete, sadece zamanla ilgili sorulardan oluşan yüzlerce sayfa yazmak mümkün. Zamanla ilgili bu kadar soru/n varken onu nasıl tek parçaymış gibi yaşıyoruz? Bu son sorunun cevabı basit: Zamanın parçalılığını anlamaya çalışırken iyi kötü süregiden dengemizi yitirmemek, zamanın parçalarını bütünlemeye çalışırken kendi bütünlüğümüzü parçalamamak için.

Antik uygarlıklardan 20. yüzyıl başı Batı dünyasına gelene kadar yaşanan zamanla bizim zamanı yaşayışımız arasında bir fark var. O dönemlerde yaşanan zaman gerçekten de organik, bütünlüklü bir görünüm sergiliyor. İnsanların zamanı da yaşamı da algılayışları sorunsuz. Çünkü düşünce alanında mutlaklık hüküm sürüyor. Gerek tektanrılı dinler öncesinde, gerek sonrasında, gerekse Avrupa'yı Ortaçağ'dan çıkarıp insanı evrenin merkezine taşıyan, insana güveni ve geleceğe umudu inanılmaz boyutlara ulaşan Aydınlanma döneminde kuşkuya yer yok. Kuşku 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkıyor ve mutlak yerini izafiye terkediyor. 20. yüzyıla gelindiğinde zaman anlayışı tekil değil, çoğuldur artık. Bilimin, özellikle de fiziğin zamanı, kutsalın zamanı, masalların zamanı, evrenin zamanı, tarihin zamanı, edebiyatın zamanı ve "asrî yaşamın" zamanı, daha doğrusu bunların zamandan anladıkları, değişik özellikler gösteriyor. Artık "her şeyin bir zamanı var"!

Bu çalışmada hedefimiz, Türk Edebiyatının zamanda yolculuğuna kilometre taşları dikmiş Ahmet Hamdi Tanpınar'ın zamana yaklaşımını anlamaya çalışmak. Tanpınar'ın "zaman"la bir sorunu var mıydı? Onunla ilişkisi çelişmesiz, uyumlu muydu? Yoksa takıldığı, kurcaladığı bir şey miydi zaman?

Tanpınar ve zaman sözcükleri birlikte anılınca, insanın aklına iki şey gelir ilk anda: "Ne içindeyim zamanın" şiiri[2] ve *Beş Şehir* kitabının ikinci bölümünü oluşturan "Bursa'da Zaman" yazısı.[3] Tanpınar biri nazım, diğeri nesir bu iki eserinde de, Bergson'un "süre" kavramını andıran bir zamandan bahseder. Zamanın "ne içinde", "ne büsbütün dışında" olmayıp, "yekpare, geniş bir anın parçalanmaz akışında" olmak. Tanpınar meseleyi burada bıraksa, eserlerin-

[1] Reha Çamuroğlu, *a.g.e.*, s. 7-8.

[2] "Ne içindeyim zamanın/ Ne de büsbütün dışında:
Yekpâre, geniş bir ânın / Parçalanmaz akışında..
Bir garip rüyâ rengiyle/ Uyuşmuş gibi her şekil,
Rüzgârda uçan tüy bile / Benim kadar hafif değil
Başım sükûtu öğüten/ Uçsuz, bucaksız değirmen;
İçim muradına ermiş/ Abasız, postsuz bir derviş;
Kökü bende bir sarmaşık/ Olmuş dünya sezmekteyim,
Mavi masmavi bir ışık/ Ortasında yüzmekteyim.
Ahmet Hamdi Tanpınar, *Bütün Şiirleri*, haz. İnci Enginün, 3. bs. (istanbul: Dergâh Yayınları, 1989), s. 19.

[3] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, 6.bs. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979): s. 113-139. Tanpınar'ın aynı başlığı taşıyan şiiri için, bkz. Tanpınar, *Bütün Şiirleri*, s. 50-51.

de hep bu gizemli zaman anlayışını yeniden üretseydi, ortada uzun uzadıya tartışılacak pek bir şey kalmayacaktı. Ama orada kalmaz Tanpınar; yalınkat değildir. Edebiyatın alanı dışına taşan pek çok şey üzerine düşünür; fert, cemiyet, münevver, güzellik, sevgi, aşk, rüya, müzik, mimari, tarih, şark, garp ve medeniyet değişikliği gibi pek çok kavram üzerine. Bu durum, biraz da onun ilgilerinin çok yönlülüğünden kaynaklanır. Tanpınar şair, romancı ve hikâyeci olduğu gibi, edebiyat eleştirmeni ve tarihçisi, deneme yazarı, müzik ve güzel sanatlardan anlayan bir estettir de. Öte yandan, Tanpınar'ın ilgi alanları birbirinden kopuk, ayrı ayrı akan nehirler de değildir. O, bir alandan diğerine geçerken bağlantılar kurmaya, yaşadığı hayatı daha zengin bir biçimde anlamaya ve açıklamaya çalışır. Tüm eserlerinde bir bütünlüğün peşindedir: "Yekpare zaman"ın ve onun ortaya çıkaracağı "iç insan"ın.

Tanpınar'ın bu bütünlük arayışına, yine onun yazdığı bir makaleden, "Tenkit İhtiyacı"ndan[4] yola çıkarak bakalım. Tanpınar bu yazısına tenkit ve münekkit kavramlarının edebiyatımızdaki görünümlerini açıklayarak başlar ve kendi ideal münekkit tanımının izini sürer. Bizde Tanpınar'ın arzuladığı münekkit yoktur, çünkü nesiller arasında bir devamsızlık söz konusudur:

"Ve her nesil başlı başınadır, yalnızdır, maziden kendisine hiçbir şey kalmadan san'ata girer. Silinmiş tahta üstünde kendi mânâlı veya mânâsız edebiyatını yapar. Halbuki hakikatte böyle bir şey olamaz. Hakikatte her memlekette olduğu gibi bizde de her yeni eserin müspet veya menfî, kendisinden evvel gelenlerle bir yığın münasebeti, alâkası vardır. (...) Hayatta her şeyde olduğu gibi san'atta da 'devam' denen bir kudret vardır. *Bu fizyoloji olduğu gibi cemiyet hayatında da fikir hayatında da esastır.* Benim yokluğundan bahsettiğim münekkit, bu devamı sabrıyla arayacak münekkittir."[5]

Oğuz Demiralp, Tanpınar'ın eserlerini yorumlamaya yöneldiği kitabında bu durumu şöyle saptar: "'Devam', yani süreklilik kavramı, Ahmet Hamdi'nin düşünce dünyasının ortadireğidir. Zaman, kültür, yaşam, sanat anlayışının ortak paydasıdır. Şiirlerinde ve düzyasının şiirsel bölümlerinde işlediği zaman ve an kavramları, kesintisiz bir akışı anlatmakla süreklilik düşüncesine katılırlar. Kültür ve toplumsal değişime ilişkin düşünceleri gene süreklilik izleğine bağlıdır. Bireyin acunla (evrenle) birliği ya da toplumla barışık olması sürekliliğin belirli biçimlerde yaşanmasına dayanır."[6]

Demiralp'in sözünü ettiği, Tanpınar'ın süreklilik anlayışını örneklemek çok kolay. Örneğin "cemiyet-fert" ilişkisini tanımlarken bağlayıcı unsur olarak süreklilikten bahseder:

[4] Ahmet Hamdi Tanpınar, "Tenkit İhtiyacı", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, haz. Zeynep Kerman (İstanbul: Milli Eğitim Başkanlığı Devlet Kitapları, 1969): s. 62-64.

[5] Ahmet Hamdi Tanpınar, *a.g.m.*, s. 63, (Vurgulamalar bana ait)

[6] Oğuz Demiralp, *Kutup Noktası: Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Yapıtı Üzerine Eleştirel Bir Deneme* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), s. 61.

"Cemiyet fikri işe karışınca kader trajedisi azalır. Çünkü cemiyet için fertte olduğu gibi ölüm yoktur. Orada süreklilik vardır. *Zincir ebedilik boyunca uzanıp gider. Parça parça olsa bile bir sonraki, kendinden önce geleni tamamlar. Cemiyet hayatı, topluluk için olduğu gibi, fert için de ölüm düşüncesini yener. Çünkü kurduğu değerler zincirinde ölümün de bir yeri vardır. Fert için bir bitiş, bir son olan ölüm, çok defa cemiyette bir başlangıçtır. Hakiki fert için ölüm hiçliktir. Hiçliğin vasfı olmaz. Kahramanca veya ona benzer herhangi bir vasfı olan ölüm, artık hiçlik olmaktan çıkar ve yeni bir şekle bürünmüş bir varlık olur. Bu yeni varlık fikri, şahsa ait olandan cemiyete doğru yükseldikçe, doğrudan doğruya alakalı şahısların - dost, ana, baba, kardeş, sevgili, evlat - hatırasından cemiyetin hatırasına gittikçe sağlamlaşır. Yani fert, ferdi hayatından ayrıldıkça cemiyet onu* devam ettirir. *Bu ayrılış, şahsiyete ait hususiliklerin inkarı değil, aksine, bu hususiliklerin değer kazanmasıdır. Tarihinin manalandığı yer, bu hatıralarla topluluk şuurunu devam ettirmesidir. Tarih, sanat eserleri, gelenekler, hepsi* cemiyetin süreklilik şuurudur.

(...) 'Ta haşra kadar' sözü, açıktan açığa o gün için yazılmış eski kasidelerde bile en çok geçen tabirlerdendir. Haşra kadar, yani ebedilik boyunca... Ebedilik boyunca yaşayacak olan fertler, hatta nesiller değil, cemiyettir. *Kaderin ve zamanın karşısında ancak cemiyet ve onun tarihi varlığı olan milliyet durur."*[7]

Tanpınar'ın düşüncesinde süreklilik niçin bu kadar önemli? Neden üstüne basa basa yaşamın her alanında, özellikle de "cemiyet"te süreklilik özelliğinden söz ediyor. Bu sorunun cevabı onun neredeyse tüm eserlerine egemen olan "medeniyet değişimi" meselesinde yatıyor. Türk toplumu Tanzimat'tan başlayarak bir medeniyet değişimi geçirmiş, bu değişim toplumsal yaşamdaki sürekliliği parçalamış ve denge durumunun oluşmasına her zaman engel olmuştur. Tanpınar bu sorunun çözüm yolu olarak toplumsal yaşamın her alanında sürekliliğin tekrar sağlanmasını görür, fakat bu o kadar kolay değildir. Tanpınar, sürekliliğin kırılması durumunu en açık biçimde, "Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan" adlı denemesinde ortaya koyar:

"Bizi sadece yaptığımız işlerden değil, onların hız aldıkları prensiplerden de şüphe ettiren, mühim ve hayati meselelerimiz yerine bir şaka denebilecek kadar hafif şeylerle uğraştıran, yahut bu mühim ve hayati meselelerin mahiyetini değiştirip bir şaka haline getiren bu buhranın sebebi, bir medeniyetten öbürüne geçmemizin getirdiği ikiliktir. (...) Bu ikilik, evvela umumi hayatta başlamış, sonra cemiyetimizi zihniyet itibariyle ikiye ayırmış, nihayet ameliyesini derinleştirerek ve değiştirerek ferd olarak da içimize yerleşmiştir."[8]

Denemenin ilerleyen bölümlerinde, "medeniyet değiştirmesi hastalığı" adını verdiği durumun ortaya çıkışını Tanzimat'tan itibaren yapılan yanlışlara bağlayan Tanpınar, varılan noktayı şöyle ortaya koyar:

[7] Ahmet Hamdi Tanpınar, "İnsan ve Cemiyet," *Yaşadığım Gibi*, haz. Birol Emil (İstanbul: Dergâh Yayınları, y.t..y.), s. 14-15. (Vurgulamalar bana ait).

[8] Ahmet Hamdi Tanpınar, "Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan", *Yaşadığım Gibi*, s. 24.

"(...) Bugün umumi hayatımızda herhangi kökten bir ameliyeyi yapabilmek için lazım gelen şartlardan adeta mahrum gibiyiz. Bizi değiştirecek şeylere karşı ne bir mukavemet gösterebiliyoruz, ne de ona tamamiyle teslim olabiliyoruz. Sanki varlık ve tarih cevherimizi kaybetmişiz; bir kıymet buhranı içindeyiz. Hiçbirini büyük manasında kendimize ilave etmeden her şeyi kabul ediyor; ve her kabul ettiğimizi zihnimizin bir köşesinde adeta kilit altında saklıyoruz.

Bir medeniyet bir bütündür. Müesseseleri ve kıymet hükümleriyle beraber inkişaf eder. Onları lüzumsuz bulmaz, şüphe de etmez.(...) Umumî hayat değiştikçe, medeniyet de müesseseleriyle ve kıymet hükümleriyle değişir. Bazen bunların bir kısmını tasfiye eder. Fakat bütün bu değişiklikler insanla beraber olur. Küçük, büyük buhranlar, anlaşamamazlıklar, huzursuzluklar, sıçrayış devirlerinde ihtilaller, teknik terakkiler, keşif veya tabii inkişaflar bu tasfiyeleri yapar. Garp'ta Ortaçağ insanı, rönesans insanı, makine sanayii devrinin insanı, bugünün insanı medeniyetiyle, müesseseleriyle beraber teşekkül etmiş şe'nî ve tarihi vâkıalardır."[9]

Değişimin doğallığını eski medeniyetimiz için de vurgulayarak ilerleyen Tanpınar, Türk insanının yerleştiği tarihsel döneme göre farklılıklar sergilediğini, fakat yine de sürekliliğin devam ettiğini vurgular:

"Bütün bu insanlar ne kendilerinden, ne de bir evvelkilerden şüphe ediyorlar, hayatı, düşünceyi, kendilerini idare eden değerleri kudsî bir emanet gibi kabul ediyorlar, aralarında nesil farklarını tabii buluyorlardı. Onlar parçalanmış bir zamanı yaşamıyorlardı. Hal ile mazi zihinlerinde birbirine bağlıydı. *Birbirlerini zaman içinde tamamladıkları için, gelecek zamanları da, kendi düşünce ve hayatlarının muayyen olmayana düşen bir aksi gibi tasavvur ediyorlardı."*[10]

Tanpınar bu süreklilik ve bütünlüğün yitirilişini Tanzimat sonrasına bağlar. Tanzimat'la birlikte hiçbir şey yapılmamış değildir. Fakat bunların, kuşakların birbirini tamamlaması biçiminde değil, eksikliklerin, tarihsel koşulların zorlamasıyla oluştuğunu vurgular. Tanzimat sonrası toplum yaşamında ikilik ve onun neden olduğu kuşku kaçınılmazdır. Kuşku ve kararsızlığı örnekleyerek ilerleyen Tanpınar sonuca şöyle ulaşır:

"Muhakkak olan bir taraf varsa, eskinin, hemen yanıbaşımızda, bazan bir mazlum, bazan kaybedilmiş bir cennet, ruh bütünlüğümüzü saklayan bir hazine gibi durması, en ufak sarsıntıda serab parıltılarıyla önümüzde açılması, bizi kendisine çağırması, bunu yapmadığı zamanlarda da, hayatımızdan bizi şüphe ettirmesidir. Tereddüt ve bir nevi vicdan azabı... (Bize akseden çehresiyle yanlış yapma korkusu)

Bunlar şüphesiz başlangıç noktalarıdır. Ve her başlangıç noktası gibi yüzlerce kılığa girerek hayatımıza tesir ediyor, nesiller boyunca bir türlü insanı ve cemiyetimizi gerektiği gibi düzenlememize engel oluyorlar. Bir neslin halledeceği davaları nesilden

[9] *A.g.m.*, s. 25-26.
[10] *A.g.m., s.* 26. (Vurgulama bana ait)

nesile havale eden, en basit meseleleri bir türlü atlanamayan eşikler halinde getiren, kendi hareketlerimizin neticelerini bize o kadar yabancı kılık altında gösteren, hülâsa bize öz bir hayat yerine, sırasına göre on, on beş, yirmi yıl, bazen daha fazla süren tecrübe devreleri yaşatan hep bu medeniyet değiştirmesidir."[11]

Toplumsal, kültürel, sanatsal alanlarda varolması gereken sürekliliğin Doğudan Batıya yönelen bir medeniyet değişikliği sırasında kaybı ve tekrar elde edilemeyişi. Bu izlek Tanpınar'ın sadece bu yazısının değil, hemen bütün çalışmalarının eksenini teşkil eder. Peki ama Tanpınar, bu durumu saptayan ve üzerine giden tek kişi midir Türk edebiyatı ve düşünce tarihimizde? Elbette ki, hayır. Tanpınar'ın da değindiği gibi, bu durum yüz yılı aşkın bir süredir yaşanmaktadır ve Doğu-Batı, muhafazakârlık-ilericilik, devrimcilik-ilericilik vb. biçimlerine girerek her dönemde tartışılmış, işlenmiştir. O halde, Tanpınar'ın konumunu farklı kılan koşullar, onu ortaya çıkaran düşünceler nelerdir, biraz da onlara yönelelim.

Batılılaşmayla Başlayan

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemeye başlamasıyla birlikte, özellikle saray ve devlet adamları kan kaybını durdurma yollarını Batı uygarlığında aramaya başlamışlardı. Gel gör ki, derde deva olması amacıyla denenen her yenilik geleneksel yaşamda bir yara açıyordu. Batıya yönelişin ilk anlarından, daha yeniçeriliğin ilgası ve hatta Lale Devri'nden itibaren bu durum geçerliydi. Tanpınar'ın deyişiyle "devam zincirinde" kırılmalar oluşuyordu. O zamanlardan başlayarak görülen muhafazakâr-Batıcı ayrışması bir türlü çözülmeden devam etti. Bu kavga sırasında iki referans noktası önemlerini muhafaza ettiler. Bunlardan birincisi Batının teknolojik, ekonomik açılardan üstünlüğü idi. Muhafazakârlar da Batılılaşmacılar da bu noktada hemfikirdi. Yalnız muhafazakârlar Batıdan kendi bünyemize uygun olanı alıp, gerisini bırakmayı savunurlarken, diğerleri Batının yekpare biçimde kabulünü istiyorlardı. İkinci bir nokta ise, Türk tarihinin konumu idi. Yani geçmişin ne yapılacağı meselesi. Bu meselenin ele alınışı da iki kutupluydu. Bir grup geçmişi "altın çağ" olarak alır ve bugünü ona dayanarak eleştirirken, diğeri geçmişin "kötülüğünü" söz konusu ediyordu.

Burada biraz durmak gerekiyor. Çünkü bu noktada işin içine tarih kavramı karışıyor. Çağlar boyunca zaman kavramı ve zaman ölçme biçimleri değişirken, tarih anlayışı da değişmekteydi. Yani yirminci yüzyıl insanının tarihi kavrayışıyla, diyelim 15. yüzyıl Osmanlı insanının tarihi kavrayışı aynı değildi. Osmanlı tarihçiliği "vakanüvîslik" biçimindedir. Olaylar sırasıyla ve tüm ayrıntılarıyla anlatılır, fakat bunlar arasında ilişkiler kurulmaya ve bu olaylar yorumlanarak bazı sonuçlara varılmaya çalışılmaz. Aslında Avrupa tarihçiliğinin durumu da 18. yüzyıla kadar pek farklı değildir. 18. yüzyılda, Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle modern anlamda tarih anlayışı doğmaya, tarih zamansallaşmaya başlar.

[11] *A.g.m.*, s. 30.

Zamansallaşan, yani geçmişe şimdinin yorumunu taşıyan tarih anlayışı, Batının diğer bütün araçları gibi, Batı dışında kalan, tırnak içinde geri uygarlıkları da etkileyecektir. Batının etki alanına giren diğer toplumlar, o zamana kadar kendileri için bir sorun teşkil etmeyen geçmişlerine rahatsız bir şekilde yaklaşmaya başlayacaklardır.

Batılılaşma öncesi toplumlarda, tıpkı tarih kavramı gibi, gelenek de sorunsuz bir anlam taşır. Bu toplumlar için gelenek, toplumun sürekliliğini sağlayan ve kesintilere uğramaksızın, kendini değiştirip geliştirerek süren bir kurumdur. Toplumun bütün kesimlerince homojen bir şekilde algılanır ve yaşanır. Fakat yabancı etkiyle karşılaşıldığında, gelenek o toplumda yaşayan için taşıdığı "birleştirici ve devam ettirici kuvvet" anlamını yitirecek ve "yeni"den sakınmak için kullanılan bir zırh, bir kalkan görevi görmeye başlayacaktır.

Abdullah Laroui, Arap toplumlarının Batılılaşma sorunlarını ele aldığı *Tarihselcilik ve Gelenek* adlı kitabında,[12] Batıyla karşılaşma durumunda toplumda iki tür aydının ayrıştığını vurgular. Laroui'nin tabiriyle bunlar, gelenekselci (traditionalist) ve liberal aydınlardır. Laroui'nin buradan yola çıkarak ortaya koyduğu bir diğer ayrım da "gelenek" ve "gelenekselleştirme" arasındadır. Gelenek, toplumsal yapının uyumlu bir biçimde sürmesi açısından, vazgeçilmez bir unsur olarak her zaman vardır. Fakat Batının siyasi, ekonomik ve askeri gücü karşısında gerileyen ve kendisine zorlanan reformları gerçekleştirmeye yönelen "geleneksel" devletler, kendi toplumlarından doğan tepkiyle de karşılaşacaklardır. Bu muhalefetin kaynağı genellikle, kültürel seçkinlerden oluşan "ulemâ"dır. Ulemânın tepkisi toplumun gelenekselleştirilmesi sürecini başlatacaktır.

"Bu süreç içinde 'gelenekselci' reform taraftarı aydınların savunduğu ideolojik konum nedir? Savunulan konuma göre, Avrupa olgunluğa erişmiş olmaktan uzak, sonradan görme bir kültürü simgelemektedir. Bugünkü gücünü Çin, Hint ve İslam gibi eski kültürlerin geçmiş zenginliklerinden aldığı ilhama borçludur. Bu eski ve değerli kültürler geçmişte belli bir bilim birikimi sağladıktan sonra, bu birikimi bilinçli bir tercih ile aşarak kültürü insan ruhunun sonsuz zenginliklerine yöneltebilmeyi başarmışlardır. Bu toplumların bugünkü düşmüş oldukları durum teknolojik gerilikten değil, tarihsel felaketler sonucu manevi bir düşüşün sonucunda ortaya çıkmıştır. O halde önemli olan siyasal ve askeri reformlardan çok bir ahlak reformudur. Ne var ki, önemsiz birkaç istisna dışında, Avrupa teknolojisi dışlanmamaktadır. Bütün kültürel uzantılardan arındırıldığı sürece, bu teknolojinin ithali önemli, hatta gerekli görülmektedir. Bu bakış açısı ister istemez ciddi bir ikilemi doğurmaktadır. Bir yanda gelenekselci ölçüler içinde amacı *belirleyen siyaset ve ahlak boyutu, öte yanda salt bir araç olarak bakılan Batı teknolojisi".*[13]

Bu gelenekselcilik yanlısı aydınların karşısında Batı liberalizminden etki-

[12] Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınlarının Krizi*, çev. Hasan Bacanlı (Ankara: Vadi Yayınları, 1993)

[13] Kemal İnan, "Üçüncü Dünya: Taşralılıktan Evrenselliğe," Abdullah Laroui, *a.g.e.*,'in içinde, s. 18.

lenen bir aydınlar topluluğu oluşmaya başlar. Laroui bu kesim içinde de iki farklı grup saptar: Yabancı dil bilen, Avrupa'ya gitmiş (asimile olmuş) aydınlar ile Batı bilgisini kendi dilindeki çevirilerden öğrenen (geleneksel kökenli) aydınlar. Asimile aydın - ki bizim modern edebiyatımızdaki "züppe" tipinin çıkış noktasıdır -, Avrupa kültürünün yalıtılmış yönlerini kendi geleneksel kültürüne parça parça yamamaya çalışırken, geleneksel aydın, geleneksel sistemi Batı ile karşılaştırarak kendi içinde tutarlı yeni bir yapı oluşturmaya çalışır.[14] Sonuçta bu ikisi arasındaki fark ton farkıdır ve liberal aydınlar, gelenekselci aydınların zıddına tamamıyla Batıya yönelinmesi zorunluluğunu vurgularlar.

"[Liberal aydın], toplumun geçmişini sert bir şekilde yargılamaya geçti. Bu toplumun başarısızlığı 'Doğu Despotizmi'ne yüklendi. Avrupa medeniyetinin materyalist olduğu şeklindeki geniş ölçüde kabul gören görüşe verdiği cevabında, insan emeğini makineyle değiştiren bir medeniyetin, makinenin rekabetinden korkan bir medeniyetten daha manevi olduğu karşılığını verdi."[15]

Kuşkusuz, Laroui'nin yorumlarının merkezinde Arap toplumlarının Batılılaşma süreci vardır. Ama bu sürecin Avrupa dışı kültürlerde ana hatlarıyla da olsa, benzer bir şekilde ilerlediği düşünülürse, gelenekselci/liberal aydın farklılaşmasının bizim kültürümüzde de görüldüğü söylenebilir. Tanzimat'tan (hatta 1839 öncesi yenileşme hareketlerinden) itibaren her değişim/dönüşüm evresi etki-tepki ilişkisi doğrultusunda ilerlemiştir. Bir kesim geride kalan her şeyi yüceltme eğilimi gösterirken, bir kesim geçmişin bütün unsurlarını reddetme tavrına yönelmiştir. Gelenekselci aydın için gelenek "yitirilmiş cennet" iken, Batılılaşmacı liberal aydın için akla, bilime karşı direnen, bağlayıcı, köstekleyici bir güçtür.

Bu kısır gelenekselci/Batılılaşmacı çekişmesini aşmaya yönelik ilk adım ancak, 1921 yılında çıkmaya başlayan *Dergâh* dergisi çevresince atılır. *Dergâh* dergisini çıkaran aydınlar, düşünsel alanda Bergson'a duydukları yakın ilgiden dolayı, "Bergsoncular" olarak anılacaklardır.

"Bergsonizm sistemli olarak ve 1905'ten 1918'e kadar kuvvetle hüküm sürmüş olan, pozitivizm ve mekanik evrimcilik akımına tepki halinde ilk defa bir genç profesör ve yazar zümresi tarafından savunulmaya başlandı. Bu zümre Dergâh *dergisini çıkardı (1921). Burada birbirlerinden pek az farkla İsmail Hakkı, Mustafa Şekip, Mehmet Emin'in rolleri vardır. Bu yeni çevre yalnız Bergson'u ileri sürmüyor, Gökalp'in sosyolojik felsefesine tepki halinde E. Boutroux, W. James ve Bergson'a, yani evrimcilik ve zihinciliğin karşısındaki* anti-intellectualism*'e dayanıyordu. Her üç filozofun ortak vasfı, zihinciliğe olduğu kadar mekanizme karşı ve plüralist oluşları idi. Genç Türk düşünürleri de bu yeni akım önünde her noktadan birleşik değildirler. Ortak cepheleri yalnız pozitivizme karşı vaziyet almalarından idi. Her üçü de Türk pozitivizmine*

[14] *A.g.m.*, s. 19.
[15] Abdullah Laroui, *a.g.e.*, s. 144.

hücumda birleşiyorlardı. (...) Dergâh, *umumi hatlarında az çok birlik manzarası gösteriyordu. Bu birliği meydana getiren iki neden vardı. Birincisi Gökalp'e karşı oluş, ikincisi Kurtuluş Savaşı cephesinde birleşmek. Bu hareketin hakim görüşü şu idi: Batı istilası karşısında direnmemiz büyük bir ölüm-dirim anından ve bunun uyandırdığı son derece şiddetli bir hayat gerginliğinden ileri gelmektedir. Başarımızın sırrı rakam, ölçü ve müspet ilim değildir. Bunların yalnızca vasıta değeri vardır. Başarımızın sırrı canlıların hayat mücadelesindeki hakim güçleri olan içgüdülerden, 'hayat hamlesi'nden (élan vital) gelmektedir. Bu ana fikir etrafında toplanan genç nesil Kurtuluş Savaşı'nın zaferini niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferi sayıyorlardı.*"[16]

Mustafa Şekip Tunç, Yahya Kemal, Ahmet Haşim, Abdülhak Şinasi Hisar, genç Ahmet Hamdi Tanpınar ve daha birçok aydını çevresinde toplayan *Dergâh* dergisi alışılmış gelenekselci tavrı aşan, daha araştırıcı bir yaklaşım geliştirmeye çalışır.[17] Tanpınar'ın zaman anlayışı, tarihi bir süreklilik olarak görmeye çalışan ve "süreklilik içinde değişim, değişim içinde sürekliliği" savunan bu çevrede, özellikle hocası Yahya Kemal Beyatlı'nın etkisi altında gelişecektir.

Geçmişe Bakışlar: Yahya Kemal, A. Şinasi Hisar, A. H. Tanpınar

Yahya Kemal Beyatlı, Tanpınar'ın hocası, fikirlerinin babasıdır.

Türk Edebiyatının en büyük şairlerinden biri olan Yahya Kemal, sistemli bir düşünür değildir. Düşüncelerini, ölümünden sonra kitaplaştırılan gazete ve dergi yazılarında ifade etmiştir. Fakat onu yaşadığı dönemin aydınları ve özellikle Tanpınar için bir düşünür seviyesine çıkaran neden, bu dağınık düşünceleri çok başarılı bir biçimde şiirlerine yedirmesidir. Tanpınar'ın zaman anlayışı ve süreklilik arayışının kökenleri, Yahya Kemal'in çok bilinen, kısacık bir şiirsel ifadesinde yatar: "Kökü mâzîde olan atî".[18]

Yahya Kemal, Bergson'un *süre* kavramını anımsatan bu düşünceye ilginç bir düşünsel serüven sonucunda ulaşır. Gençlik yıllarında Laroui'nin "asimile aydın" tanımlamasına uygun bir görünüm sergiler. Çok genç yaşta gittiği Paris'te on yıl geçirir. Paris'te çeşitli edebiyat ve entelektüel çevrelerine girip çıkan Yahya Kemal, yurduna beklenilenden farklı düşüncelerle döner. Uzun Paris yaşamı onu geleneksel edebiyattan koparacağına, ona daha da yaklaştırmıştır. "Nev-Yunanîlik" gibi bir ara dönemden sonra Osmanlı geçmişine iyiden iyiye sarılır.

Yahya Kemal'in Osmanlı tarihine ilgi duymasının temelinde mesleğiyle ilgili bir arayış yatar. Şiirini en mükemmel biçimde yaratmasını sağlayacak

[16] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 4. bs. (İstanbul: Ülken Yayınları, 1994), s. 375-376.

[17] Necmi Zeka, "Hatırlama ve Tarih", *Defter*, s. 1 (1987): 12.

[18] Bu ifadenin öyküsü, Yahya Kemal'in yaşadığı dönemdeki konumu açısından önemlidir: "Bir gün Ziya Gökalp, onun Osmanlı tarih ve kültürlerine düşkünlüğünü ima ederek şu beyti söyler: *Harâbîsin harâbâtî değilsin/Gözün mâzîdedir âtî değilsin.* Yahya Kemal ise 'irtical dedikleri nâdir tesadüfün sevkiyle' şöyle cevap verir: *Ne harâbî ne harâbâtîyim/Kökü mâzîde olan âtîyim.*" Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam*, 2. bs. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995), s. 71.

malzemeyi, yani dili aramaktadır. Onun şiir için elverişli bulduğu dil, Batı etkisiyle yoktan varedilen bir dil değil, Türklüğün Anadolu'ya girişinden itibaren yaşamın tüm alanlarında süregelen dildir.

"Yahya Kemal, 'eskiye doğru zihni gidişinde' geçmişten, özellikle de geçmişin şiirinde 'edebi' saydığı, değişmeyen değerleri edinmeyi öngörmektedir. Bunların başında da Türkçe gelmektedir. Evde, sokakta konuşulan Türkçe. 'Geçdi Galip Dede candan yâhu', 'Göklere âçılmasun eller ki dâmânındadır', 'Bugün şâdım ki yâr ağlar benimçün', 'Ağlarım hâtıra geldikçe gülüşdüklerimiz' dizelerini, 'eski edâda' olsalar bile bu Türkçenin ürünü saymaktadır. Şiirinde hep bu sesi arayacak ve bulacaktır."[19]

Yahya Kemal'in süreklilik arayışı, dil alanından başlayarak tüm siyasal ve sosyo-kültürel alanlara yayılacaktır. Osmanlı tarihine, cumhuriyet rejimine, mimariye, müziğe ve edebiyata bakışını bu arayış belirleyecektir. Nitekim, "kökü mâzîde olan atîyim" dizesinde vücut bulan süreklilik merakı çevresini de etkileyecek ve Ziya Gökalp'in pozitivist/sosyolojist bakışından sıkılan genç aydınların katılımıyla *Dergâh* dergisini doğuracaktır.

Dergâh'ta buluşan aydınlar, Mustafa Şekip [Tunç]'un tanıtımını yaptığı Bergson felsefesi dolayımıyla bir *Doğu Rönesansı* yaratmaktan söz ederler. Bu düşüncenin temelinde, bütün medeniyetlerin temelinde Doğu'nun yattığına olan inanç vardır, fakat bu inanç daha önceki gelenekselci aydınların geçmişi idealize edişleriyle benzeşmez. Doğu Rönesansı, özünde Bergson'un yaşam atılımı (élan vital) kavramını içermektedir:

"Yahya Kemal'in ve öteki Dergâh*çıların anladığı manada Doğu Rönesansı, medeniyetimizin ölü taraflarıyla değil, bir zamanlar ona hayatiyet kazandıran ruhuyla dirilmesi ve yepyeni bir hayat hamlesiyle çağını kucaklaması demekti. Kısaca, bu diriliş ne geçmişin tekrarı, ne de inkarıydı, bir imtidad'dı. İmtidad, Yahya Kemal'in lügatinde, sürekli bir değişme içinde değişmeyenin, yani asıl hüviyetimizin muhafazası manasına geliyordu."*[20]

Yahya Kemal'in kulllandığı imtidad kavramıyla Bergson'un *süre* kavramı arasında yakın ilişki vardır. Geçmişin hiç kaybolmadan şimdiyle birleşmesi ve geleceği oluşturması biçiminde tanımlanan, akılla değil, sezgiyle anlaşılan gerçek zamandır süre.

"Yahya Kemal'e göre, insanlar zamanı bir vehme uyarak geçmiş, şimdi ve gelecek diye üçe bölmüşlerdir. Hakikatte bunların üçü de yoktur, yürüyen bir şey vardır, imtidad vardır. 'Bu imtidad hattının ortasında, hal içinde yaşıyoruz; gelecek kısmını göremiyoruz. Geçmiş olan kısmını ise tarihçilerin bize naklettikleri gibi biliyoruz, yahut o kısmın bize kalmış eserlerini görüyoruz. Milli varlığımızdan yalnız geçmiş olan devirler muhayyilemizde bir yekûn halinde duruyor."[21]

[19] Ahmet Oktay, *Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı: 1923-1950* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), s. 416.
[20] Beşir Ayvazoğlu, *a.g.e.*, s. 101-102.
[21] *A.g.e.*, s. 103-104.

"Yahya Kemal, milli muhayyilenin geçmişine, yani Türk tarihine hep bu imtidad ve hayat hamlesi açısından yaklaşacaktır. Beyatlı için tarih bireysel bir şey değil, "anonim ve kollektif" bir süreçtir. "Yahya Kemal'in şiirinde Osmanlı tarihinin zaferleri, askeri ve medeni menkabeleri, meydana geldikleri, devrine ait oldukları hükümdara atfedilmeyen, onlardan bahsedilmeden, onlar dışında, kollektif bir öze icra olunarak işlenmiştir."[22]

Yahya Kemal için, Türk tarihinde gerçekleşen yaşam atılımı anları önemlidir: 1071 Malazgirt Savaşı, İstanbul'un fethi, Yavuz Sultan Selim'in başarıları, Lale Devri ve gelinen son noktada Türk Kurtuluş Savaşı. Bunlar Türk kültürünün devamını sağlayan atılım anlarıdır.

Beyatlı'da, tarihte yaşanan atılımlarla süregelen Türk kültürünün cisimleştiği coğrafya İstanbul'dur. "İstanbul, geçmiş zamanın zafer ve yenilgilerinin çağrışımlarına açık semt ve insan adlarıyla, yapılarıyla, doğasıyla *bir süreklilik* olarak tasarımlanmaktadır. Bir *geçmişe* sahip olduğu vurgulanmaktadır elbet, ama yaşanan, yaşandığı için de bir anlamda olumlanan bir *şimdinin* içinden alımlanan bu geçmişe bir *gelecek* boyutu da kazandırılmak istenmektedir. Kenti, geçmiş/şimdi/gelecek *momentlerinde* yeniden kurmak istemektedir Yahya Kemal (...)"[23]

Geçmişin şimdi ve gelecekle bağlantılı olarak süregelmesi önemli bir nokta. Çünkü bu üçlü bağlantı Yahya Kemal'i dipsiz bir nostaljiye, maziperestliğin ağına düşmekten koruyor, Geçmiş, şimdiye ve geleceğe olan olumlu etkisi bağlamında vardır, bugünü zenginleştirdiği sürece anımsanmaya değerdir:

"Türk İstanbul adlı konferansında, geçmişi bir kütle halinde, olduğu gibi sevmenin yanlışlığı üstünde durur. Bizi geçmişe bağlayan onun güzellikleridir. Nasıl yaşadığımız zaman kesitinde, çirkinliklere, aksaklıklara, bozukluklara karşı bir tavır almak zorundayız. Bu, gelecek için de böyledir.

Eski medeniyetimizi yaratan Türklük, Doğu medeniyeti içinde yaşadığı için, onun manevi havasıyla, ahlak ve muaşeret kaideleriyle, hayat şartlarıyla kuşatılmıştı. Şimdi ise Batı medeniyetinin havası hakimdir. O halde, ona göre bir yaşama üslûbu, bir mesken, bir semt, bir şehir yaratmak mecburiyetindedir. Eğer Türklük milli şuuruna sahip olursa, hayat ve varlık manzarası başka üslûpta, fakat yine milli ve eskisi gibi güzel olacaktır. Bu bir kopuş değil, hakiki manasıyla bir imtidad'dır. Eski medeniyetimiz, kendi şartları içinde eşsiz bir mükemmeliyete ermişti. Bugünün şartları içinde, geçmişi tekrarlamak, mesela Süleymaniye'nin bir benzerini inşa etmeye kalkışmak, manasızdır. Esasen Süleymaniye'yi yaratan şartlar bugün mevcut olmadığı için onun eriştiği mükemmeliyete erişmek de mümkün değildir. Böyle bir teşebbüs gelişmeyi ve değişmeyi inkar manası taşır."[24]

[22] Ömer Faruk Akün, "Osmanlı Tarihi Karşısında Yahya Kemal'in Şiiri," *Ölümünün 25. Yılında Yahya Kemal Beyatlı* (Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1983), 77'den alıntılayan Ahmet Oktay, *a.g.e.*, s. 416.

[23] Ahmet Oktay, *a.g.e.*, s. 418-419

[24] Beşir Ayvazoğlu, *a.g.e*, s. 73-74.

Kısacası, Bergsoncu süre ve yaşam atılımı kavramlarından beslenen Yahya Kemal, geçmişe takılı kalmayan, geçmişin iç sürekliliğini bugüne ve oradan da geleceğe taşımayı amaçlayan bir zaman düşüncesi ortaya koyar. Aydınlara düşen görev müzik, mimari, edebiyat gibi kültür alanlarında geçmişin getirdiği soluğu günün şartlarına uyarlayarak sürdürmek ve geleceğe ulaştırmaktır. Öğrencisi Tanpınar da bu düşünceyi olduğu gibi alacak, onu Yahya Kemal'in denemediği roman, hikâye, eleştiri ve edebiyat tarihi gibi alanlarda yeniden üretecektir.

Yahya Kemal'in geçmişe bakışı bir uçta yer alıyorsa, edebiyatımızda düzyazıyla geçmişin şiirini yazan Abdülhak Şinasi Hisar onun tam karşısındaki uçta yer alır. Yahya Kemal'de geçmiş, şimdi yaşanan ve gelecekte yaşanacak hayata anlam kattığı, zenginleştirdiği sürece vardır; geçmiş şimdi ve geleceği hor görmez. Oysa Şinasi Hisar, şimdi ve gelecekten umudunu kesmiştir ve kendisini şimdinin tüm çirkinliklerine karşıt bir geçmiş zaman cennetine kapatır.

"Gerçekliğe neden karşı çıkıyor Hisar? Şöyle diyelim, başlangıç olarak Cumhuriyet ideolojisinin giriştiği, geçmiş ile göbek bağını koparmak işlemine karşı çıkış bu. Batıya öykünme, imrenme döneminde unutulmasın, istiyor, Osmanlı uygarlığının fosfor gibi parlayışı, son yıllarında, Boğaziçi'nde. Sonradan görme kentsoylularımıza karşı bir köklü, aksoylu, bence, ince İstanbul soylu bir evren çıkarmak çabasında."[25]

Hisar, şimdinin insanına karşı Tanzimat'la ortaya çıkan bir İstanbul efendisi tipini yüceltir, geçmişi hatırlayışını bunun çevresinde inşa eder. Benzer bir durum Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nda da vardır.

"Yakup Kadri, 1922'de yayımlanan Kiralık Konak *adlı romanında çözülmeyi, 'İstanbul'da iki devir oldu: Biri İstanbulin; diğeri redingot devri' diyerek tanılar ve birinci dönemi Osmanlı ile Batılı'nın bireşiminin, ikinci dönemi ise yozlaşmanın ve çöküşün örneği sayar. İkincilerin elinde 'İstanbul'un konak hayatının birdenbire köşk hayatına intikal ediverdiğini' belirten Yakup Kadri, Avrupa öykünmeciliğinin yol açtığı gelişmeyi şöyle vurgular: 'Abdülmecid devrinin o ağır, zarif ve için için gelenekçi Osmanlılığından eser kalmadı.' Artık yitirilmiş düzenin yeniden kurulamayacağını gören Yakup Kadri, tüm bireşim umutlarını terk ederek* Anadolu'ya geçer *ve bunalımı aşmanın biricik yolunun* unutuş *olduğuna inanarak ve 'için için gelenekçi Osmanlılığa' en ufak bir prim tanımayarak ömrünün sonuna kadar hep kopuşu anıştıran (ima eden) otantik Kemalizme bağlı kalır. Kopması son derece köktenci (radikal)dır.* Nostaljinin *tam karşıtından konuşur Yakup Kadri."*[26]

Yakup Kadri olumlu yaklaştığı Tanzimat devrinin yozlaşması nedeniyle tam bir kopuş yaşar ve yeni rejimin ideolojisi doğrultusunda düşünür. Yani geçmişten koparak, ileriye bakar. Hisar'da bunun tam tersi izlenir. O da bilir gerçek yaşamda, o eski güzel günlerin tekrar yaşanamayacağını, bu yüzden de

[25] Oğuz Demiralp, *Okuma Defteri: Eleştirel Denemeler* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), s. 83.
[26] Ahmet Oktay, *Zamanı Sorgulamak* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991), s. 49-50.

geçmişi anımsayarak yaratmaya yönelir. Belleği aracılığıyla yaşadığı bu geçmiş tüm olumlulukların menbaıdır.

> *"Mazimiz çocukluğumuz ve gençliğimizle birlikte sevgili ölülerimizle buluştuğumuz mukaddes bir diyardır. Mazi hepimiz için Ademin kovulduğunu hatırladığı Cennettir.(...) İhtimal ki bu geçmiş zamanları hayalimde büyülterek daha ziyade güzelleştirmiş, ihtimal ki güzelliklerini mübalağa etmişimdir. Zaten bu da ihtimal ki yaşadığımız zamanların bir neticesidir. Zira bu zamanlar bizi hep mübalağalara sevkediyor.(...) Muhayyel bir âti namına geçmişte milli ve güzel ne varsa hepsinin tahrip ve tezyif edildiğini gördük. Ben de, bildiğim bir zamanı ve içindekileri oldukları gibi hatırlamak ve övmek istedim. Zira onlar hiç olmazsa cidden mevcud olmuşlardı ve bazıları bize hayat hakkında yüksek ve asil bir fikir vermişlerdi. Onlar yaşamışlardı.*
>
> *Mazi öyle bir zamandır ki ruhumuzun kâinatında ziyan olup geçmez. Mazi ihtiyarlayıp bunamayı, bozulup heba olmayı bilmez. Mazide 'gül solmayı, mehtap azalıp bitmeyi bilmez!'*
>
> *Maziyi yerinden oynamadığı ve kımıldamadığı için severiz. Zira analar, babalar ölür; sevgililer gider, sevgililer geçer; vücud ihtiyarlar, ruh yıpranır. Fakat yere eğilen, yere düşen adamın hafızasında ve yadındaki mazi cennetine bir şey olmaz. Ölmüş bütün akrabalarımız, sönmüş bütün aşklarımız, geçmiş bütün ihtiraslarımız yerine bize ancak bu mazi Cenneti kalır. (...) Bugün eskiden olduğu gibi, mehtabın müstakbel manalarla zengin ve taşkın halini artık göremiyorum. Zira istikbalin zengin vaitleri benim için artık parıldamıyor. Fakat bugünki mehtap yerine eskiden gördüğüm mehtapları hatırlasam bir füsun dünyasında güya ben de: 'Açıl Susam!' demişim ve sözüm tesirini göstermiş gibi bütün bir ihtişam aleminin tılsımlı kapıları açılıyor ve altın mehtaplar, geçmişte olduğu gibi, tekrar âtinin dolgun, taşkın manalarıyla manevileşerek yeniden harikulade kıymetlerle parıldamaya başlıyor. Bugün gördüklerime değil, hatırımda kalan o sihirli mehtaplara baksam onların yine, iri güller gibi açılmış, yerli yerinde, müşfik ve ah! o kadar muhabbetli o eski yüzleriyle parıldadıklarını görüyorum."*[27]

A. Şinasi Hisar masaldaki kahraman gibi "Açıl Susam!" der ve tüm zenginliklerin kaynağı olan geçmişinin kapılarını açar. Bu geçmişten anımsadığı şeyleri bir masal tadıyla kağıda döker. Hisar yazarak anlatan bir çeşit anonim hikâye anlatıcısıdır. Yaptığı iş, yani roman, anı, özyaşamöyküsü yazmak modern bir uğraşken, bunu yapış biçimi anonim halk hikâyelerini anlatanların yaptığı biçimde, yani gelenekseldir. Hisar'ın yaptığı şey yazmaktan çok, kendini adamaktır: Edebiyata, yazdığı esere, yaşadığı geçmişe ve orada kalan her şeye adanmak. Tarihsel bir bakış değildir onunkisi. Geçmişte olan bitenleri şimdiki durumdan yola çıkarak yorumlamaz. Sadece aktarır. Oysa gördük ki, Yahya Kemal'in yaptığı, eserinin iç dünyasıyla dışardaki dünyayı uyumlu hale getirmeye çalışmaktır. Geçmişe getirdiği yorumla şimdinin şiirini yazar. Halbuki Hisar'ın eserinde tek bir zaman kipi vardır: Geçmiş zaman.

[27] Abdülhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Mehtapları*, (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1967), s. 276-280.

Bu durum, Hisar'ın eserinin konumunu da belirler. Süha Oğuzertem "Modern Edebiyat ve Abdülhak Şinasi Hisar'ın Sözlü Yazı Serüveni"[28] başlıklı incelemesinde Hisar ile Tanpınar'ın eserlerinin aynı doğrultuda değerlendirilmesinin yanlışlığını vurgular. Oğuzertem, Hisar'ın eserlerinin yalnızca Tanpınar'dan değil, genel olarak modern edebiyattan farkları üzerinde durur:

"Hisar'ın yazdıklarını büyüleyici kılan özellik, yazarın, çocukluğunun masalsı, fantezili dünyasını kendisiyle birlikte ileri yaşlara taşımış olması ve bunu yaparken de Türkiye'nin modern yaşantısına, onun 'adileştiğini' söylemek dışında, en ufak bir ilgi göstermemesidir. Hisar'da geçmiş, bellek aracılığıyla bölünmeden bugüne taşındığı, yani zaman bilinci farklılaşmamış bir süreklilik gösterdiği için modernleşmenin getirdiği geçmişten kopma ve şimdiki zamana değer verme anlayışına rastlanmaz."[29]

Dolayısıyla, Hisar yalnızca modern yaşama biçimine değil, onun yanısıra gelen modern edebiyat tekniklerine de karşı koyar. Hisar, malzemesiyle arasına mesafe koymaz ve bunun sonucunda eserlerinin türünü saptamak zorlaşır. Malzemesini imgelemi aracılığıyla işleyip kurmaca haline getirmez, belleğinden akan anıları hikâyelemekle yetinir. Eserlerinde modern edebiyatın gerektirdiği entrika (plot) görülmez; olaylar arasında bir seçme yapmadan onları bir mozaik oluşturacak biçimde yan yana getirir. Anlattığı kişilerle arasında farklılaşma yoktur. Yani yazar ve yarattığı kurmaca kişileri hiyerarşisine yönelmez; kendisini bu kişilerle bir tutarak, ayrışmamış bir "biz"den bahseder. Olaylara belli bir perspektiften bakmaz. Olayların sırasını düzenlemez, tüm olaylar art arda bir çığ gibi geliverir. Oysa modern anlatı yazarı olayları geçmiş-şimdi-gelecek çizgisine yerleştirdikten sonra onlarla oynar, yerlerini değiştirir veya olduğu gibi bırakır. Halbuki Hisar'ın zamanı döngüsel bir zamandır. Hep tekrarlanır, hep aynı biçimde tekrarlanır. Yani zamandışı, çizgisel ilerleyişi görülemeyen muazzam bir geniş zamandır bu.

"Hisar'ın yapıtları kronolojik bakımdan yeniden - üretim çağına ait olsalar da - kültürel bakımdan hikâyecilik çağının derinliklerinden kopup gelirler. Dolayısıyla, yazarla okur arasında geçerli modern sözleşme hükümlerinin dışında kalırlar. Evvel zamanlara aittir onlar."[30]

Hisar'ın, modern yaşamda yitirilen *bütünlüğü* mazi cennetinde araması, Marksist düşünür Gyorgy Lukacs'ın bütünlük kavramını büsbütün farklı amaçlarla 1930'larda ele alışıyla benzerlikler taşır. Lukacs tarihin bütün olduğunu, sağlıklı bilginin bütünün bilgisi olduğunu, gerçekçi sanatın bütünü yansıtması gerektiğini savunur. Edebi biçimlerin modernlik öncesi dönemlerdeki durumunu şöyle yorumlar:

[28] Süha Oğuzertem, "Modern Edebiyat ve Abdülhak Şinasi Hisar'ın Sözlü Yazı Serüveni", *Defter*, s. 18 (1992): 114-127.
[29] *A.g.m.*, s. 115.
[30] *A.g.m.*, s. 127.

"Bir zamanlar bugün biçim adını verdiğimiz, tutkuyla aradığımız ve sanatsal yaratının soğuk heyecanlarıyla hayatın akışından çekip çıkartmaya çalıştığımız şey, insanların içine doğan şeylerin doğallıkla dile getirilişinden ibaretti; boğulmamış bir çığlık, bir çırpınış anının doğrudan dile getirilişi. İşte o zamanlar biçimin doğası hakkında sorular sorulmazdı. Biçim, maddeden ya da hayattan ayrı tutulmaz, biçimin farklı bir hayatı olduğu düşünülmezdi. Biçim, birbirine yabancı olmayan iki ruhu bir araya getiren, şair ile okuru birbirine ulaştıran en kısa, en dolaysız yoldu."[31]

Moderliğin yaşanmaya başlamasıyla birlikte bu bütünlük kırılır. Modernlik öncesinin hikâye anlatıcısı, çok uzaklardan ve çok uzun bir aradan sonra da olsa *evine* döner ve deneyimlerini onu anlayan kişilerle birebir, doğrudan paylaşır. Her zaman dönülecek bir ev vardır. Modernliğin bütünlüğü kırması bir anlamda evin de kaybedilmesi demektir. 20. yüzıl başı Türkiye'sinde yaşayan aydınların çoğu evi yitirmişlerdir ve hepsi bir anlamda o eve ulaşma isteğiyle hareket ederler. Ama varılan ya da varıldığı sanılan ev, aynı ev olmayacaktır. Yani bütünlüğün eskiden olduğu gibi sağlanması imkânsızdır. O yüzden, parçaları uyuşturmak bir ara çözümdür. Yahya Kemal'in yaptığı budur. Beşir Ayvazoğlu'nun *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam* adlı kitabında ortaya koyduğu kadar basit olamaz mesele. Ev artık yıkılmıştır; onu ancak bellekte kalan izler doğrultusunda yeniden inşa edebilirsiniz. İnşa edilen yeni ev, eskisini çağrıştırabilir, ama aynısı olamaz. Yahya Kemal de, eskiyi çağrıştıran, ama yeni bir ev inşa etmeyi denemiştir. Halbuki Şinasi Hisar, yeni bir ev yapmayı reddeder ve belleğinde capcanlı durduğunu iddia ettiği malzemeyle hayali bir ev kurar ve orada yaşar. Yani bir yanılsama yaratır, gerçek yaşamdaki bütünlüğü sağlayamaz.

Yahya Kemal, A. Şinasi Hisar ve Tanpınar'ın yitirilmiş bütünlüğü bulmaya yönelik ortak bir çabaları vardır. Fakat Tanpınar'ın zamana bu çaba doğrultusunda bakışı Yahya Kemal'e yakın, Hisar'a uzaktır. Tanpınar, Yahya Kemal'in "geçmişin güzelliklerini sevme", tarihte süreklilik adına bir seçme yapma anlayışına daha yakındır. Tanpınar'ın, çıkış noktası Beyatlı'da bulunan yaklaşımının en açık ifadesini "Asıl Kaynak" adlı denemesinde buluruz:

"Öyle sanıyorum ki, ne maziyi sevmek, ne Garb'ı tanımak ve ona hayran olmak bizim için kafi değildir. Mazi nihayet geçmiş bir zamandır, bizde, ancak, kendisine içimizden bir şeyler katarak hakkıyla yaşayabilir. Biz ise 'Bugün bile' değiliz; yarınız. Her neslin asıl vazifesi kendi ötesinde gelecek için olanı hazırlarken başlar. Bizim için asıl yapılması lazım gelen, memlekette yeni hayat şekilleri yaratmaktır. Biz Şark'a veya Garb'a ancak birbirinden ayrı iki kaynağımız gibi bakabiliriz. Her ikisi de bizde ve geniş bir şekilde vardır; yani realitelerimizin içindedirler. Fakat onların mevcudiyeti kendi başlarına bir değer olamaz ve sadece böyle olması bizi, kendi hayatımızda, kendimiz için kendimize mahsus bir hayatı, geniş ve şumûllü bir terkibi yaratmaya davet eder. İçimizdeki kaynaşma ve karşılaştırmanın verimli olması için bu hayatı, bu terkibi doğurması şarttır. Bu da asıl üçüncü kaynağa, 'memleketin realitesi'ne varmakla kabildir.

[31] Lukacs'tan aktaran Nurdan Gürbilek, "Parçalanmış Zamanın Akışında", *Defter*, s. 1 (1987): 90.

Dedelerimizin büyük meziyetlerini, hayatlarının kendilerine has ve gerçek oluşu yapıyordu. Garp medeniyetinin büyük meziyeti de bu realitenin mahsulü olmasında ve inkişafını onunla beraber yapmasındadır. Bizim için asıl olan miras, ne mazidedir, ne de Garp'tadır; önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran hayatımızdadır. *Onu yakaladığımız, onun meseleleri üzerinde durduğumuz, onlarla yoğrulduğumuz, bu meseleleri fikir hayatımızın zaruri yol uğrakları gibi değil, temeli olarak kabul ettiğimiz zaman tarihin ve hususi coğrafyamızın bize yüklediği büyük role erişeceğiz. O zaman 'devam'ın zinciri tekrar içimizde bağlanacak ve biz muasır dünyada, birleştirici çehremizle ve bu çehreyi teşkil eden hayat çerçevesi ile kendimize layık yeri alacağız."*[32]

Hisar'ınkinden çok farklı bir bakışla karşı karşıyayız. Tanpınar'ın asıl ilgisi şimdide süren, "önümüzde duran" yaşama yöneliktir. Geçmiş nostaljik tonlar içeren bir biçimde anımsanır, fakat bu anımsamanın asıl hedefi şimdiye ulaşmaktır:

"Eski İstanbul bayramları çok başka türlü idi. Bayram sabahı güneş bile başka türlü, adeta ruhani doğardı. Çünkü eski hayatımızda takvim semavi bir şeydi. Şehir, daha birkaç gün önceden bayrama hazırlanırdı. Eğer gelen şeker bayramı ise bu, sadece bayram yerlerinin hazırlanmasından ibaret kalır, Ramazanın hususi hayatı, şenlikleri birdenbire bayrama çevrilirdi. Dolaplarıyle, atlı karıncalarıyle, gümüş kırbaçlı çerkes eğerli pırıl pırıl atlarıyle, bin türlü sürprizleriyle bayram yerleri şehre gündelik hayatından çok başka, çok renkli bir görünüş verirdi. Çocuk bu günlerin tek hakimiydi. Bu gördüğüm bayramla eski bayramların hiç alakası yoktu.

Son atlı karıncayı Kadırga meydanında birkaç yıl evvel görmüştüm. Çocukluğumuzun bu eski dostları ne kadar yıpranmış, nasıl biçare şeyler olmuştu! Atın kulakları düşmüş, iki ayağı kırılmıştı. Zürafa bütün zarifliğini kaybetmiş, uzun boynu adeta ip gibi incelmişti. Hepsi de zaman mahzeninde bir nevi cüzzama tutulmuş gibi zavallı ve halsizdiler. Uzaktan bana:

'-Ya, işte böyleyiz, bir rüyadan arta kalmanın sonu budur...' der gibi bakıyorlardı. Gözlerimi etraflarındaki kalabalığa çevirdim: Onlar da bir rüyadan arta kalmış parçalara benziyorlardı.

Hayır, İstanbul'a yeni hayat, yeni bayram, yeni eğlence şekli, yeni zaman lazım. İstanbul artık bundan böyle ekmeğini çalışarak kazanan bir şehirdir. Her şeyi ona göre düzenlenmelidir."[33]

"Bursa'nın Daveti" adlı denemesinde, "Bursa'ya zamanımızın gürültüsünden uzaklaşmak, bir hamam çınlayışında kendimizi kaybetmek için gitmiyoruz. Eskiyi zorla san'atkârca bir rüya temini için sevenlerden değiliz."[34] diyen Tanpınar, tıpkı Yahya Kemal gibi, sanatıyla, toplum ve kültürün yaşam atılımını gerçekleştirmeye çalışır. Öte yandan, Tanpınar'ın Yahya Kemal'den ayrıldığı noktalar da yok değildir. Beyatlı özgün üslubuyla, parıltılı bir tarihin destanını

[32] Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 34-35. (Vurgulama bana ait.)
[33] Tanpınar, *Beş Şehir*, 6. bs. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), s. 30.
[34] Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 201.

yazar; tek olanla yani bireyle değil, çoğul olanla, yani toplumla uğraşır. Toplumun tarihini anımsar. Onun şiirinde bütün bir kültür uyum içinde, tek bir sesle konuşur.

Oysa Tanpınar'ın poetikasının merkezinde ikili bir yapı görülüyor. Yaşamımızın bölünmüşlüğünü yansıtır bir biçimde, birey ve toplum karşılıklı bakışırlar. Tanpınar, özellikle şiirlerinde bireysel olanla ilgildir; düzyazılarında ise toplumun ön planda olduğu söylenebilir. Bu ikiliğin varlığı eserlerinde her zaman mevcuttur. Buna geri döneceğiz, fakat öncelikle süreklilikle ilgili şu saptamaya göz atalım:

"Bir şeyin sürmesi o şeyin bitmemesi demektir. Öyleyse değişimde değişmeyen bir merkez bulunmaktadır. Süreklilik düşüncesi iki boyutludur: Süreklilik hem diakronik hem de senkroniktir. Hem zaman içinde sürmesi gereken özdür, hem de belirli bir zaman kesiminde bütün kültürel yapıyı biçimlendiren, türdeş kılan soluktur. Bu da Ahmet Hamdi'nin kültürden anladığı doğayı kendine uydurma, 'maddeye' kendi 'ruhunu' geçirme savının bir sonucudur. Kavramsal düzlemde Ahmet Hamdi için, tutarlı kültür bu senkronik bütünlüğü sağlamış kültürdür. Osmanlı kültürünün en önemli niteliği gerçekleşir böylece, ' hayat bir ve bütün olur'"[35]

Bu saptamada birey ve toplumla ilgili önemli belirlemeler yatıyor. Tanpınar toplumu tarihsel düzlemde, artzamanlı (diakronik) olarak düşünür. Geçmiş-şimdi-gelecek, Bergsoncu zaman anlayışı doğrultusunda birbirlerinin içine akarak, birbirlerini doğurarak ilerlerler. Bu, homojen, sürekli kültürel yapıyı doğuracaktır. Birey düzleminde ise, aranan şey "iç insan"dır. İç insan, döngüsel ve çizgisel zamanların ikisini birden kendisinde bütünleştiren, yekpare bir evrensel zamanı duyumsayabilen bireydir. Birey, doğanın ve kültürün sürekli ilerleyişlerini birbirine uyumlu bir biçimde, eşzamanlı (senkronik) olarak yaşamayı başardığı anda bütünlük sağlanmış olacaktır. Bu iç insan anlayışı, Tanpınar'ın özellikle şiir sanatını temellendiren "rüya estetiği"nde de bulunabilir. "Şiir ve Rüya"da şöyle diyor:

"Öteden beri rüyanın ikinci bir hayat olduğu söyleniyor. 'İç içe iki oda gibi, uyanık hayat ile rüya hali yan yana' dururlar. (...) İnsan yapılışının bu iki hali birbirini tamamlayan bir zıt teşkil eder. Tamamlarlar: Çünkü kozmik nizamın ta kendisi olan ritm ancak bu zıtlıkla kabildir. Zıttırlar: Çünkü ayrı ayrı kaynaklardan gelirler.

Uyanık hayat güneşin adına söylenmiş bir kasidedir; hareket, ihsasların verimleri, düşünce, mantıklı tedai, devam, ibda, değişme hep oradadır.

Uyku ve rüya, gecenin yani kendisini ilgadan hoşlanan bir tamamlığın çocuklarıdır; unutmalar, ani hatırlamalar, sükûn ve eşyaya temessül, maddenin mutavaatkâr hayatına iştirak onun tılsımlı mıntıkasında kabildir. Güneş kanımızda dolaştığı için yaşar ve hareket ederiz. Geceyi ve onun nizamını kendimizde bulduğumuz için uyuruz. Gece bizde konuştuğu için rüya görürüz."[36]

[35] Oğuz Demiralp, *Kutup Noktası*, s. 93-94.
[36] Tanpınar, "Şiir ve Rüya- I," *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 16.

Gündüzleri toplumsal zamanı yaşayan insan, gecenin gelişiyle kendisini evrensel zamanın içinde bulur:

"Benliği, kökü ve yaprağı birbirinin aynı bir ağaç, kozmik bir sarmaşık olmuş zamanın üç bu'dunda yüzüyor. Onun için mazi, hal, istikbal bir hatıradır. Bizzat kendisi, binlerce varlığın, sayısız varlıkların terkibini nabzıyla idare ediyor. (...)

Zaman mefhumu artık onun için yoktur. Saniyeler bu gölgeler aleminde ebediyet kadar uzundur yahut daha iyisi, mahbus ve münfail yaratıcısı olduğu bu dünyada her tasavvur kendi başına bir andır."[37]

Tanpınar'ın iç insanı "gündüz" yaşamına ait nesne, kültür, madde odaklarını, "gece" yaşamına ait özne, doğa, ruh odaklarıyla bütünleyen bir idealdir. Öte yandan Tanpınar, bu idealin gerçekte var olmayan, fakat var edilmek için mücadele edilmesi gereken bir şey olduğunu bilir. Şiirlerinde bu ideali seslendirirken *(Ne içindeyim zamanın/ Ne de büsbütün dışında/ Yekpâre, geniş bir anın/ Parçalanmaz akışında)* düşünsel yazılarında bunun gerekliliğini ve yollarını tartışır. Kurmaca eserlerine ise bu bütünlüğün aranışı hakim olur. Tanpınar'ın tarihe bakışında, tarihsel olanla evrensel olanın birleştirilme çabası görülecektir. Osmanlı'yı bu bütünlüğün ideal örneği olarak yorumlar.

Bu durumda, Tanpınar'ın Yahya Kemal'den ne farkı kalıyor? İkisi de Osmanlı kültüründe cisimleşen uyumlu sürekliliği aramıyorlar mı, o zaman? Romancı Orhan Pamuk, bunun böyle olduğuna inanmakta. Tanpınar'ın modernist bir romancı sayılıp sayılamayacağını tartıştığı bir konuşmasında, Ahmet Hamdi'yi cemaate ağırlık veren bir yazar olarak değerlendirir. Pamuk, Batılı modernist yazarların cemaatten ayrıldıklarını, topluma kafa tutan bireyler olduklarını vurgulayarak, Tanpınar'ın romanlarında hep bir "biz"in peşinde koşulduğunu söyler.

"Yazısıyla topluma karşı bir tutuma girmeyen, topluma hizmet eden, karmaşık bir metin üretmek yerine, toplumun bütün sorunlarının zenginliğini tarif etmeyi, yani müzeyi tarif etmeyi ön plana alan bir hizmet adamı kimliğiyle karşımıza çıkıyor. Hizmet adamı kimliği ise, modernizmin temel tutumlarından, temel davranışlarından, modernist metinleri üreten ahlaka, tutuma uyan bir şey değil. Ahmet Hamdi Tanpınar'ı, esrardan kafayı bulmuş, dağıtmış ve herkese öfkeyle söven ve yanan bir adam olarak düşünemiyoruz. (...); Ahmet Hamdi Tanpınar'ı günah fikriyle haşır neşir olmuş, şeytanla işbirliği yapan bir insan olarak düşünemiyoruz."[38]

Batı kültürünün özgül tarihindeki dönüşümler sonucu vardığı edebi

[37] *A.g.m.*, s. 17.

[38] Orhan Pamuk, "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernizmi," *Defter*, s. 23 (1995): 42
Bu konuda tam aksi düşünen ve Tanpınar'ı modernist bir romancı olarak yorumlayan bir görüş için bkz. Süha Oğuzertem, *The Dead Tree of Compassion: Existence, Imagination, Love, and Narcissism in Tanpınar's Mahur Beste*, (Doktora tezi, Indiana University, 1994) ve Süha Oğuzertem, "Fictions of Nacsissism: Metaphysical and Psychosexual Conflicts in the Stories of Ahmet Hamdi Tanpınar," *The Turkish Studies Association Bulletin* c. 14, s. 2 (1990): 223-233.

modernizm konumu açısından ele alındığında, Tanpınar'ın farklı bir görünüm sergileyeceği açıktır. Tanpınar'ın durumu bizim kültürümüze özgüdür; Batılılaşmanın yarattığı bölünmüşlüğü işler. Bu anlamda ne Hisar gibi geçmişin mükemmelliğine sığınmakta ne de ona büsbütün sırt çevirmektedir. Orhan Pamuk da bunun farkındadır ve Tanpınar'ın öneminin buradan kaynaklandığını vurgular:

"İki dünya arasında kararsız kalan, ama bu kararsızlığı bir üsluba çevirerek, kararlılıkla benimseyen Tanpınar, aslında yaşadığı çevre ve bu çevrenin imkânları konusunda çağdaşlarının çoğundan daha akıllı ve kararlı davranmıştır. İki dünyanın arasına kendini yerleştirerek, her iki dünyadan seçmeli bir şekilde yararlanabilmiştir."[39]

Ahmet Oktay, bu ikiliği *aradalık* olarak niteler:

"Alfred de Musset, 1836 yılında yayımlanan Bir Zamane Çocuğunun İtirafları*'nda şunları yazıyor: 'Bu çağın bütün hastalığı iki nedenden kaynaklanıyor: 93 ve 1814'ten geçen halk, yüreğinde iki yara taşıyor:* Olmuş olan *artık yok;* olacak olan *henüz ortada yok. Acılarımızın gizini başka yerde aramayın.'*

İşte aradalık *durumu budur: Bu, Hölderlin'in şiirini yorumlayan Heiddeger'in, Musset'den neredeyse yüz yıl sonra Nietzsche'nin Dionysos figüründen dolayımlayarak vurguladığı sorundur. 'Uçup gitmiş Tanrıların Artık-Olmayışı ve Gelmekte-Olan Tanrı'nın daha-gelmemişliği". 'Tanpınar'ın yapıtının durduğu alan, böyle trajik bir anda oluşmuştur, dolayısıyla bu yapıt, Heidegger'in Hölderlin'in şiirini betimlerken kullandığı sözcüklerle 'bütünüyle* tarihsel*'dir. Yıkılanla kurulacak olanın çifte olumsuzluğu: Giden ve Gelmeyen.* Bir Tereddütün Adamı*'nın biçimleneceği zemin budur işte."*[40]

Tanpınar, gidenle gelmeyen arasındaki kopukluğu tekrar bağlayabilmek için, tarihsel malzemeye, yani Osmanlı geçmişine yeni bir içerik kazandırmayı amaçlar. Burada yeni sözcüğü önemlidir, çünkü Tanpınar'ın Osmanlı musikisi, mimarisi ve edebiyatıyla ilişkisi, bunları anında yaşayan Osmanlı insanının ilişkisinden farklıdır. İkiliğin, ayrılmanın görülmediği o dönemde bunlar toplumsal yapının doğal unsurlarıdır. O zaman yaşayan bir bireyin bunlarla, yani kültürle ilişkisi gayet doğrudan, gayet organiktir. Oysa Tanpınar, bu kültüre getirdiği yorumla, şimdinin bakışını geçmişe taşımış olur. Yaptığı iş, geleneği, estetik ve düşünsel açıdan icat ya da inşa etmektir:[41]

"Merkez Efendi hayatta iken olsa olsa onun bir dervişi olabilirdim. Yahut da onlardan yolum ayrılır, mücadele eder, veya sadece lakayt kalırdım. Şimdi ise onu ve emsalini başka bir gözle görüyorum. Hepsi idealin serhaddinde susmuş bu insanların hikmetinde kaybolmuş bir dünyayı arıyorum. İstediğime onlarla erişemeyince şiire,

[39] Orhan Pamuk, *a.g.m.*, 45.
[40] Ahmet Oktay, "Tanpınar: Bir Tereddütün Adamı," *Defter*, s. 23 (1995): 50
[41] *A.g.m.*, s. 54

yazıya dönüyorum. Onu musikinin kadehinden istiyorum; kadeh boşanıyor, susuzluğum olduğu gibi kalıyor; çünkü sanat da, aşk gibidir, kandırmaz, susatır. Ben seraptan seraba koşuyorum. Her başına koştuğum pınarda muammalı çehreler bana uzanıyor; bilmediğim, seslerini tanımadığım dudaklar benimle bitmez tükenmez işaretlerle konuşuyorlar, fakat hiçbirinin dediğini anlamıyorum; ruhum dudaklarından ayrılır ayrılmaz hiçbir şeyin değişmediğini görüyorum. Belki onlar da bana kendi tecrübelerinden, her adımda karşılarına çıkan sert duvarlardan bahsediyorlar; (...)

En büyük meselemiz budur; mazi ile nerede ve nasıl bağlanacağız, hepimiz bu şuur ve benlik buhranının çocuklarıyız; hepimiz Hamlet'ten daha keskin bir "olmak veya olmamak" davası içinde yaşıyoruz. Onu benimsedikçe hayatımıza ve eserimize daha yakından sahip olacağız. Belki de sadece aramak ve bütün kapıları çalmak kafidir. Çünkü bu dâussıla'nın kendisi başlıbaşına bir alemdir. Onunla geçmiş hayatın en iyi izahını yapabiliriz; bu sessiz ney nağmesinde ölülerimiz en fazla bağlı olduğumuz yüzleriyle canlanırlar ve biraz da böyle olduğu için, onun ışığında daha içli, daha kendimiz olan bir bugünü yaşamamız kabildir."[42]

Görülüyor ki, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın geleneği yeniden inşa etme çabasının odağında Osmanlı'nın kültürü, yani dini yaşayış biçimi, müziği, mimarisi, dili ve edebiyatı yer almaktadır. Örnek olarak onun müziğe yaklaşımını alalım:

"Musiki daima oluş halindedir. Zaman gibi ve onun nizamıyle kendi kendisini yiyerek büyür, kendinde doğar ve kendinde kaybolur. (...) Musiki giydirilmiş zamandır. Diğer san'atların hemen hepsinde tabiattan bir şey var. Musiki sadece alır, zaman gibi onu da her şeyle durdurabilirsiniz. Maddesizdir, sesten yani heyecanların en iptidai işaretinden yapılmıştır. Onun için daima iptidaidir. Düşünceyi değil, nabzı idare eder. Bir kültürün musiki anlayışı, zekâsının zamana en yüksek tasarruf şekli, yani kudretini harcamak tarzıdır. Onun içindir ki, değişmesi çok güçtür."[43]

Alıntıda geçen "musikinin iptidailiği" ibaresi basitliği değil, onun birincilliğini anlatmaktadır. Müzik sesten yapılmıştır. Ses maddesiz olduğundan, zaman gibi daima oluş halindedir, yani Bergson'un süresiyle ilişkilidir. Zamanda parçalara ayrılamayan, sürekli akış halindeki sesle inşa edilen müzik bu yüzden bireyin tarihsel ve evrensel zamanlarla uyumlu hale gelişinin bir işaretidir. Müzik, bir kültürün bütünlük serüvenini tamamlayan unsurdur. Tanpınar Osmanlı müziğine çok bağlıdır, çünkü onda parçalanmış bir zamanı yaşamayan Osmanlı kütürünün insan-evren, doğa-kültür kaynaşmasını, bütünlüğünü bulur.

Burada başka bir nokta daha var. Tanpınar hem Osmanlı musikisini hem de klasik Batı müziğini dinler. Bunlar birbirinden farklıdır. Ama ikisi de ses unsuruyla yapıldığından ve kültürün bütünlüğünü cisimleştirdiklerinden, bir araya gelişleri ya da bir araya getirilme denemeleri gidenle gelmeyen arasındaki kopukluğu kapatabilir.

[42] Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 111-112.
[43] Tanpınar, "Şiir ve Rüya- II", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 24.

Tanpınar'ın mimariye bakışı da bütünlük anlayışı bağlamında anlamlıdır. Evrenle bütünlük içinde yaşayan bireyler toplumu ortaya çıkarırlar. Toplumun oluş içindeki, bütünsel zamanı yaşayışıyla da kültür doğar. Kültürün, yine bütünlüklü bir oluş sergileyen doğayla etkileşiminden mimari ve kent ortaya çıkacaktır. Yani nihai bütünlüğe, doğa-kültür bütünlüğüne ulaşılacaktır:

"Yeşil Cami bu hayranlığa hem de fazlasıyle layıktır. Onun için mimarimizin en mükemmel eseridir demek şüphesiz mübalağa olur. Fakat Beyazid ve Süleymaniye'nin mükemmeliyetine ve ihtişamına doğru yol alan oluş halinde bir tekniğin bu camide en güzel ve en fazla telkin edici tereddütlerinden birini geçirdiği de muhakkaktır. O iki ayrı anlayış ve zevkin sadece tebessümden ibaret olan bir mücadelecisidir. Ve daha ziyade ileriye doğru yürürken geriye atılan son bir bakışa benzer. Fakat bu bakış ne kadar hesaplı bir tecrübe ile doludur! Gelenek ona erişmek için ne kadar zenginleşmiş, ne karışık merhalelerden geçmiştir. Bu hendesenin günün birinde bu vuzuh ve nispet içinde bu kadar sade bir oyunda kendini göstermesi için, ihtiyar Asya yerinden oynamış, medeniyetler birbirine girmiş, insan cemaatleri en geniş manada değişikliklere uğramıştır. Kapıdan girer girmez dört yanımızı kaplayan yeşil hava içinde Neşati'nin turfa muamma diye adlandırdığı insan ruhu, en tabii iklimlerinden birini bulur (...)

İnsan ancak Yeşil'i ve muasırı eserleri gezerken III. Selim tarafından yaptırılmış olan Emir Sultan türbesinde - ve ona benzer diğer bazı binalarda - kaybedilen şeyin ne olduğunu daha iyi anlıyor. Zengin malzeme ile hamlesiz bir nizamın mahsulü olan bu binalar sadece bir kalıp, boş, manasız, bir cümle gibi zekâyı bir müddet yorduktan sonra 'ben bir hiçim' diye zaafını itiraf ediveriyor."[44]

Osmanlı mimarisi, müziği, dili, bütünlüğün, sürekli oluşun örnekleridir. Halbuki Tanzimat'la birlikte ikilik doğar. Yani Adem ile Havva ayrı düşer ve yeryüzüne salınırlar.[45] Batı etkisinin Osmanlı yaşamında açtığı en büyük yara *imanın* yok oluşudur. Buradaki iman sadece dinsel içerikli değildir. Kültürün ve toplumun bütünlüğünden kuşku duymama anlamı da vardır.

"Bu şehirde muayyen bir çağa ait olmak keyfiyeti o kadar kuvvetlidir ki insan 'Bursa'da ikinci bir zaman daha vardır" diye düşünebilir. Yaşadığımız, gülüp eğlendiğimiz, çalıştığımız, seviştiğimiz zamanın yanıbaşında, ondan daha çok başka, çok daha derin, takvimle, saatle alakası olmayan; sanatın, ihtirasla, imanla yaşanmış hayatın ve tarihin bu şehrin havasında ebedi bir mevsim gibi ayarladığı velût ve yekpare bir zaman. *Dışarıdan bakılınca çok defa modası geçmiş gibi görünen şeylerin bugünkü hayatımızda artık lüzumsuz zannedebileceğimiz duyguların ve güzelliklerin malı olan bu zamanı bildiğimiz saatler saymaz, o sadece mazisinde yaşayan bir geçmiş zaman güzeli gibi hatıralarına kapanmış olan şehrin nabzında kendiliğinden atar."*[46]

[44] Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 128-129.

[45] Tanpınar tüm eserlerine hakim olan "bütünlük - kopuş - bütünlüğün aranması" temasını, en açık şekliyle "Ademle Havva" adlı öyküsünde işlemiştir. Bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Hikâyeler: Yaz Yağmuru - Abdullah Efendinin Rüyaları - Kitaplaşmamış Hikâyeler*, 2. bs. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991). Öyküye yönelik çözümlemeler için bkz. Mehmet Kaplan,"Ademle Havva," *Hikaye Tahlilleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), s. 154-165 ve Süha Oğuzertem, *a.g.m.*

[46] Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 114. (Vurgulama bana ait.)

Müslümanlık da bütünlüğün, sürekliliğin bir parçası olması açısından önemlidir. Osmanlı yaşamının temel düzenleyicisidir din; zamanı tasarruf şeklidir.[47] Bu yüzden de, bütünlüğün harcı olarak görür Tanpınar dini. Osmanlı insanı diniyle, müziğiyle, mimarisiyle, kısacası kültürüyle birlikte bütünlüklü ve kuşkudan uzak bir yaşam sürmüştür. Batı etkisinin girdiği andan başlayarak bu cennet parçalanmıştır. Yapılması gereken, bu bütünlüklü geçmişe içinde bulunduğumuz andan bakarak örnek almak, yani bireysel ve toplumsal şimdimizi bütünlüklü geçmişi anımsayarak zenginleştirmek ve yine bütünlüklü bir gelecek cennetini inşa etmeye çalışmaktır. Tanpınar'ın zaman anlayışı işte bu bütünlük arayışı çevresinde biçimlenecektir.

[47] Demiralp, *Kutup Noktası*, s. 87.

Müslüman Saati*

Ahmet Haşim

İstanbul'u yenileştiren ve yerlisini şaşırtan istilâların en gizlisi ve en tesirlisi yabancı saatlerin hayatımıza girişi oldu. "Saat"ten kasdımız, zamanı ölçen alet değil, fakat bizzat zamandır. Eskiden kendimize göre yaşayışımız,düşünüşümüz, giyinişimiz ve kendimize göre, dinden, ırktan ve ananeden hayat alan bir zevkimiz olduğu gibi, bu üslub-ı hayata göre de "saat"lerimiz ve "gün"lerimiz vardı. Müslüman gününün başlangıcını şafağın parıltıları ve nihayetini akşamın ziyaları tayin ederdi. Madenden sağlam kapaklar altında mahfuz tutulan eski masum saatlerin yelkovanları yorgun böcek ayakları tarzında, güneşin sema üzerindeki seyriyle az çok münasebetdâr bir hesaba tebaan, minenin rakamları üzerinde yürürler ve sahiplerini, zamandan takrîbî bir sıhhatle, haberdâr ederlerdi. Zaman nâmütenahî bahçe ve saatler orada açar, gâh sağa, gâh sola mâil, güneşten rengârenk çiçeklerdi. Ecnebi saati iptilâsından evvel bu iklimde, iki ucu gecelerin karanlığıyla simsiyah olan ve sırtı muhtelif evkatın kırmızı, sarı ve lâcivert ateşleriyle yol yol boyalı, azîm bir canavar halinde, bir gece yarısından diğer bir geceyarısına kadar uzanan yirmi dört saatlik "gün" tanılmazdı. Ziyada başlayıp ziyada biten, on iki saatlik, kısa, hafif, yaşanması kolay bir günümüz vardı. Müslümanın mesut olduğu günler, işte bu günlerdi; şerefli günlerin vakayiini bu saatlerle ölçtüler. Gerçi, felekî hesabâta göre bu "saat" iptidaî ve hatalı bir saatti, fakat bu saat, hatıratın kudsî saatiydi. Zevalî

* Kaynak: *Dergâh*, c. 1, nr. 3, 16 Mayıs 1337/1921

saatin âdât ve muamelâtımızda kabulü ve ezanî saatin geri safa düşüp camilere, türbelere ve muvakkıthanelere bırakılmış metrûk bir "eski saat" haline gelişi, hayatı tarz-ı rüyetimiz üzerinde vahîm bir tesiri hâiz olmamış değildir. Giden saatler babalarımızın öldüğü, annelerimizin evlendiği, bizim doğduğumuz, kervanların hareket ettiği ve orduların düşman şehirlerine girdiğ isaatlerdi. Bunlar, hayatı etrafımızda serbest bırakan geniş lâkayt dostlardı. Gelen yabancılar ise hayatımızı bozup onu meçhul bir düstura göre yeniden tanzim ettiler ve ruhlarımız için onu tanılmaz bir hale getirdiler. Yeni "ölçü" bir zelzele gibi, zaman manzaralarını etrafımızda zîr ü zeber ederek, eski "gün"ün bütün sedlerini harap etti geceyi gündüze katarak saadeti az, meşakatti çok, uzun, bulanık renkte bir yeni "gün" vücuda getirdi. Bu Müslümanın eski mesut günü değil, bedmestleri, evsizleri, hırsızları ve katilleri çok ve yeraltında mümkün olduğu kadar fazla çalıştırılacak köleleri sayısız olan büyük medeniyetlerin acı ve nihayetsiz günüdür. Unutulan eski saatler içinde eksikliği en ziyade hasretle tahattur edilen saat akşamın on ikisidir. Artık "on iki" solgun yeşil sema altında, ilk yıldıza karşı müezzinin müslümanlara hitap ettiği, sokakların lâcivert bir sisle kapandığı, ışıkların yandığı, sinilerin kurulduğu ve yarasaların mahzenlerden çıkıp uçuştuğu o müessir ve titrek saat değildir. Akşam telâkkisinden koparak, gâh öğlenin hararetinde ve gâh gece yarılarının karanlığında mevhûm bir zamanı bildiren bu saat, şimdi hayatımızda renksiz ve şaşkın bir noktadır. Yeni saat, müslüman akşamının mahzun ve muşaşa dakikasını dağıttığı gibi, yirmi dört saatlik yabancı "gün"ün getirdiği maîşet şekli de bizi fecr âleminden mehcûr bıraktı. Başka memleketlerde fecri yalnız kırdan şehre sebze ve meyve getirenlerin ahmak gözleriyle muztariplerin şişkin kapaklar içinden bakan kırmızı ve perişan gözleri tanır. Bu zavallılar için fecrin parıltıları, yeniden boyuna geçirilecek olan hayat ipinin kanlı ilmiğini aydınlatan bir ziyadır. Halbuki fecir saati, müslüman için rüyasız bir uykunun nihayeti ve yıkanma, ibadet, neşe ve ümidin başlangıcıdır. Müslüman yüzü, kuş sesleri ve çiçek kokuları gibi fecrin en güzel tecellilerindendir. Kubbe ve minareleri o alaca saatte görmemiş olan gözler, taşa en ilâhî mânâyı veren o muhayyirü'l-ukul mimârîyi anlamış değillerdir. Esmer camiler, fecrden itibaren semavî bir altın ve semavî bir çini ile kaplanır ve İslâm ustalarının nâtamam eserleri o saaatte tamamlanır. Bütün mâbetler içinde güneşten ilk ziya alan camidir. Bakır oklu minareler, güneşi en evvel görmek için havalarda yükselir. Şimdi heyhat, eski "saat"le beraber akşam da, fecir de bitti. Birçoklarımız için fecir, artık gecedir ve birçoklarımızı güneş, yeni ve acayip bir uykunun ateşlerinden, eller kilitli, ağız çarpılmış, bacaklar bozuk çarşaflara dolaşmış, kıvranırken buluyor. Artık geç uyanıyoruz. Çünkü hayatımıza sokulan yeni ve fena günün eşiğinde çömelmiş, kin, arzu, hırs ve haset sürülerinin bizi ateş saçan gözlerle beklediğini biliyoruz. Artık fecri yalnız kümeslerimizdeki dargın ve mağrur horozlara bıraktık. Şimdi müslüman evindeki saat, başka bir âlemin vakitlerini gösterir gibi, bizim için gece olan saatleri gündüz ve gündüz olan saatleri gece renginde gösteriyor. Çölde yolunu şaşıranlar gibi biz şimdi zaman içinde kaybolmuş kimseleriz.

Zaman Çöplüğü

Orhan Duru

Ortada bir devinim varsa, zaman da var orada. Parantez içinde zaman. Akış, hep ileriye doğru, kesintisiz bir akıntı. Bu olgunun etkinliğini, ağırlığını sırtımızda duyuyoruz kaçınılmaz biçimde. Zaman eskimeyi, yıpranmayı ve yozlanarak tozlanmayı getiriyor. Kendi başına bir kavram değil.

İşte bir öykü yazıyorum. Bir yerden bir sözcükle, bir tümce ile başlıyorum işe, sürdürüyorum öyküyü ve bir noktada tümce ile başlıyorum işe, sürdürüyorum öyküyü ve bir noktada bitiyor. Sonra yeni baştan alıyorum, kıyısını, köşesini düzeltiyorum. Kimi bölümlerini atıyorum, kimi bölümlerini törpülüyorum, yeni bölümler ekliyorum, böylece bir bütünlüğe, bir iç yapıya erişiyor. Burada, bu öykünün de bir zamanı var kendi içinde. Zaman içinde zaman. Buradaki zaman bambaşka. Oynayabiliyorum istediğim gibi. Geri gidebiliyorum, bir olayı baştan alabiliyorum. Sonundan başlayıp başında bitirebiliyorum. Geriye sayma yapabiliyorum. Geriye ve eskilere, geçmişe göz atabiliyorum, o da olmazsa oralarda yaşayabiliyorum. Kurgusal bir zaman bu. Öykünün kendi zamanı. "Zaman zaman içinde, kalbur saman içinde." Gelin de ayıklayın zamanı belirli bir bütünlüğün içinden. Sonra her şey bitiyor. Öyküyü baskıya veriyorum. Betik olarak yayınlıyor ya da bir derginin sayfaları arasında yer alıyor. Okur bunu okumaya başladı mı oradaki yapışık özgün zamanın içine giriyor. Bitinceye dek o zamanı yaşıyor, ya da canı sıkılırsa bitirmeden kaldırıp atıyor.

Gerçek zaman içinde bunu yapamıyoruz. Kendi zamanımızı kaldırıp

atamıyoruz. Zamanımızın içinde dolaşıp duruyoruz. Kimi zamanını paraya çeviriyor. "Vakit nakittir" diyor ve bu söz atasözü oluyor. Kapitalizme giriş yapıyoruz. Kesemizin ağzını açıp ya da cüzdanımızı çıkarıp paralarımızı sayıyoruz şıkır şıkır. Bu da bir zaman sorunu. Kiminin hiç zamanı olmuyor, kimi zamanı boşuna harcıyor, belki başını bile kaşıyamıyor. Bu yüzden birdenbire başka sorunlarla karşılaşıyor. Kimi kişiler izliyor sevdiği ya da tutulduğu kadını büyük bir sabırla, sonra bir araya gelip sarıldıklarında duyuyor yüreğinin atışlarını bir saat gibi *tik tak.* Bu noktada zaman uzuyor ve sünüyor, bir dakika bir saat gibi geliyor. Beklemek bir işkence. İnsanın kendi içinde de bir saat var aslına bakarsanız. Örneğin "Sabah altıda kalkacağım, uçağa yetişmem gerekli..." diyorum. Böyle diyerek yatıyorum. Gerçekten de sabah beynimin bir köşesinde bir çalar saat uyandırıyor beni, *zırrr*. Yataktan fırlıyorum gözlerimi uğuşturarak. Gene de trafik yoğun olduğu için zor yetişiyorum uçağa. Bu da ayrı bir öykü konusu olabilir, uçağı kaçırmış olabilirim tüm çabalarıma karşın. Çünkü çoğunlukla uçağı olmasa bile otobüsü kaçırıyoruz ulusça, aklımızı açırıyoruz, birileri ise köşeyi dönüyor ve eski sevgilisiyle yüz yüze geliyor. Buna önduyu diyorlar.

Kısacası zaman yaşamda önemli bir sorun. Yaşam canlılık demek, canlılık, kıpırtılık, kimyasal etkileşim, bu etkileşimin getirdiği sonuçlar, ivme ve hareket, radyoaktif maddelerdeki ayrışma, dünyanın güneş çevresinde 24 saatte dönüşü, ayın dolanımı ve ayın ondördüne basması, tüm bunlar ve daha başkaları yaşamın görüntüleri. Örneğin *"Gece Leylayı ayın ondördü/ Koyda tenha yıkanırken gördü."* diyor Yahya. Yahya da hep zamanla uğraşır. Böylece şiirleşir "ayın ondördü" denilen zaman dilimi ve başkalaşır bildiğimiz dolunayların dışında. O zaman ay kabak gösteriyor yüzünü gece karanlığında hava kirliliği yoksa ya da bulutlar arasından süzülerek.

Örneğin *"Artık demir almak günü gelmişse zamandan..."* diyerek başlar. Zaman bir deniz, Yahya ise bir gemi. Ne müthiş bir eğretileme değil mi? İnsan en iyisi "Postacı" filmine gidip başka bir ozanın öğütlerini dinlemeli.

Eylem ve devinim, olayların birbirini izleyişi zamanı yaratıyor belki de. Soyut, alabildiğine soyut bir kavram. Öylesine soyut ve saydam ki, elle tutup yakalayamıyoruz. Egemen değiliz ona. Kimi zaman, zamanın nasıl geçtiğini bilemiyoruz. Lastik gibi uzayıp kısalıyor. Buna da Einstein'ın "Görecelik kavramı" diyorlar. Bizim zamane çocukları zamana kafa tutuyorlar, bu arada sapla samanı birbirine karıştırıyorlar. Ama biliyorum zaman uzay içinde giderken bir yerlerde yavaşlıyor, bükülüyor, belki de ışık bu, bükülen, kendi üstüne katlanıyor. Şu kadarını belirteyim, "Big Bang" olmasaydı zaman olur muydu? İşte "Big Bang" oluyor ve onun gürültüsünden gözümüze uyku girmiyor. Şimdi bir de eski görüntülerin peşinde koşuyorlar evrenin yaradılışını yakalamak için. Işık hızından hızlı giden bir uzay gemisi yapılsa, evrenin oluşumu ile ilgili ilk görüntülerini yakalayabileceğiz. Geriye doğru gidip ilk TV yayınlarını, rating kaygısı olmadan, İkinci Dünya Savaşını, Birinci Dünya Savaşını, daha geriye giderek ilk elektrik ampülünü, aydınlanma dönemini ve Fransız Devrimini, daha da geride dinozorları ve ilk insanları görebileceğiz, tam maymundan inerken.

Bilim-kurgu yazınındaki zaman yolculukları da bu düşüncelerden kaynaklanıyor. Gerçi daha yüzyılın başında H.G. Wells "Zaman Makinası"nı yazmıştı, düş gücü zaman filan dinlemez diyerek. Daha sonra "zaman tünelleri"ne girip çıktık düşlerimizde. Doğal olarak böyle yapınca paradokslarla karşılaşıyoruz. İnsan böyle bir zaman tünelinde büyükbabası ile karşılaşıyor, o da olmadı kendisiyle toslaşıp kendini daha yakından tanıyabiliyor.

Zaman içinde geriye gitmek, ileriye gitmekten daha güç sanıyorum. Geçmişi sürekli oluşturuyoruz. Onun adına tarih diyorlar. Sonra o geçmişe bakıp çok bağlanarak kimi önemli günleri kutluyoruz. Ben de sizin doğum gününüzü kutluyorum. Başarılar diliyorum. Gelecek ise belirsiz ve sonsuz olanaklar var. Orada da alın yazısı çıkıyor karşımıza. Ya evrenin bir köşesinde bulunan dev bilgisayar geleceğimizi programlamış ve bunu bir diskete almışsa, ya da biz internete girip geleceğimizi okuyabiliyorsak. Ama bu ötekinden daha kolay gene de.

Geriye gidince zaman çöplüğüne düşüyorum ve bu çöplüğe atılmış zaman kırıntılarını ve ayrıntılarını karıştırıyorum. Bunların arasında tutunabileceğim bir dal arıyorum. Sonra sorular geliyor: Niye bir saat 60 dakika, niye bir dakika 60 saniye, niye bir gün 24 saat, niye bir yıl 365 gün? Çöplükte bunların yanıtını bulamıyorum. Herkes eski sevgililerini, eski deneyimlerini, eski tasarımlarını, başarısızlıklarını, göz yaşlarını ve pişmanlıklarını arıyor hayalet gibi dolaşırken zaman çöplüğünde. "Şimdi" ise avucumuzdan su gibi kaçıyor. Zaman çöplüğü gittikçe büyüyor. Biz bu çöplükte yavaş yavaş eriyoruz. Zamanı sil baştan yapmanın olasılığını arıyoruz. Sayaçlara ve saatlere dikmişiz gözlerimizi. Salondaki eski saat de her saat başı çalıyor ve her seferinde bir guguk kuşu dışarı çıkıp bağırdıktan sonra içeri giriyor.



On Kawara, 23 Kasım 1977.

Zaman Üzerine Çeşitlemeler

Mehmet Ergüven

Derler ki, eskiden Huang An adında bir adam varmış. En azından seksen yaşında olmasına rağmen bir delikanlı gibi görünürmüş. Huang An zincifre ile beslenir, her zaman çıplak dolaşır, hatta kışın bile elbise giymezmiş. Üç ayak uzunluğunda bir kaplumbağanın üzerinde otururmuş. Bir keresinde biri ona kaplumbağanın yaşını sormuş. O da şöyle yanıtlamış: "Fu Hi, balık ağını ve kapanı icat ettiği zamanlarda bu kaplumbağayı yakalayıp bana vermişti. Üstüne oturmaktan kabuğu dümdüz oldu. Bu hayvan güneş ve ay ışığından korktuğu için iki bin yılda bir başını dışarıya çıkarır. Benimle olduğu süre içinde de beş kez başını dışarıya çıkardı." *Sözlerini bitirince kaplumbağayı sırtladığı gibi gitmiş.*

Bunun üzerine adamın on bin yaşında olduğu söylentisi çıkmış.

(Çin Masalları, *Yaşlı Adam*)[1]

1.

Nov. 23, 1977

Kırmızı fon üzerine yazılı bu tarih, On Kawara'nın Frankfurt Çağdaş Sanat Müzesi'nde yer alan bir resmi - resmin yapıldığı tarih ile tarihin resmi iç içe. Bir

[1] *Çin Masalları*, Okyanus Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 23, Çeviren: Hakan Onum

başka deyişle, resmin konusu yapıldığı tarihin resminden ibaret yalnızca. Çeyrek yüzyıldan beri bulunduğu ülkenin dilinde tuvale tarih atan On Kawara, öznel ve nesnel zamanın örtüşmesi –ya da karşılıklı olarak birbirini soğurması– bağlamında, ilk günden bu yana âdemoğlunu meşgul eden resim/zaman tartışmasını bambaşka bir platforma taşımıştır böylelikle. Aslında zaman ile kişisel ilişkisini iptal eden sanatçının, salt niceliksel yönüyle dikkate aldığımız zamanı da (*chronos*) bu işleme dahil ederek, burada bir başka olasılığa fırsat tanıdığını görürüz: Niteliğiyle varolan zaman (*kairos*).

Başta Çin olmak üzere, Uzakdoğu kültüründe karşılaştığımız bir noktayı, zamana meydan okuyan o bilgece tavrı anımsayalım: Anasının rahminde yetmiş yıl bekledikten sonra doğan çocuk, iki yüz yaşında baba olan adam vb. öznel ve nesnel zaman arasındaki sınır çizgisinin ihlaliyle, dolaylı yoldan sonsuzluğu ima eden çarpıcı örneklerdir. Michael Hierholzer'e göre, minimalist ethos ile kavramsal sanatın bir araya geldiği bu uygulamada, kültürler arası ortak paydayı görürüz –On Kawara'nın Doğu mistisizmine özgü çileciliği, öncü sanatla kesişmektedir: "Sanatçı, şayet günde altı yedi saatini böyle bir tarih resmi (*Datumsbild*) üzerinde çalışmaya veriyorsa, bu, zaman ile uyum içinde olmasını gerektiren bir alıştırma olarak, Zen-Budizm'in en önemli amaçları arasında yer alır; gerçek, sekülatif sistemlerde değil, gündelik hayatın bilinçli etkinliklerindedir çünkü. Zen üstadı Ummon'un dediğine göre: 'Her gün, iyi bir gündür.' On Kawara için de her gün, tarih resmi biçiminde kaydedilmeye değer bir gündür."[2]

Ne var ki, resim tarihinde bu noktaya gelinceye kadar zaman ile hesaplaşmanın öyküsü, epey sancılı olmuştur; çünkü, her ne vakit zamanın resim yoluyla temsili söz konusu olsa, bunun git gide bir biçim sorununa dönüşmüş olması nedeniyle, gündemdeki ilk sırayı mekân almıştır hep. Buna göre, resimde zamanın ancak devinim aracılığıyla (yanılsama) temsil edilmesi, önce figür ile dipyüzey arasındaki ilişkide ortaya çıkan mekânın zahirî mevcudiyetini, kendiliğinden zorunlu hale getirmiştir - mekân, zamanın önkoşuludur burada.

Öte yandan, dipyüzeyle diyalog arayışı, yalnız arkaya açılan boşluğu değil, figürler arası ilişkiyi de tanzim eder; ve bu ilişki, zamanın temsili bağlamında, önce çevre, daha sonra *öteki*'yle bağlantıyı şart koşan devinim için hayati önem taşımaktadır. Kısacası: Resimde varlığını bu devinime borçlu olan zaman ilüzyonu, ancak boşluk hissi (mekân yanılsaması) çözümlendikten sonra ilgi alanımıza girmektedir - tuvalde zaman ile hesaplaşmayı öngören bilinç niteliği, gerçekte altın yaldızlı dipyüzeyi sorgularken, ister istemez buna uygun bir biçim arayışına giren *maniera latina*'nın armağanıdır bize.

13. yüzyıl öncesine dönelim: Öte-dünya'ya ilişkin gerçeği temsil etmek üzere, arka planda yüzey etkisinin geçerli olduğu resim, peşinen soyutlanmıştır zamandan – zaman, zamanda değişmeyen ve ebedi durallığın sembolü olarak *zamandışı* bir olgudur bu evrede. Buna göre, 1400'lerin sonundan itiba-

[2] Michael Hierholzer, *Modernes Museum,* Insel Verlag, Frankfurt, 1994, s. 72

ren her şeyin hızla değişmeye başladığını görürüz: Rönesans, zaman ve mekân içindeki devinimin uyumcul birlikteliğine perspektifin katkısıyla zemin hazırlaması bakımından, başlı başına bir dönüm noktasıdır. Ayrıca, yine zamanı ilgilendiren önemli gelişmeler arasında, belli bir bakış noktasının oluşumuna katkıda bulunan merkezi perspektifin, giderek mekân yanılsamasını figüre eklenti olmaktan kurtardığını gözlemleriz. Sabit bir bakış noktasının belirlenmesi ise, ilginin belli bir yerde odaklanmasıyla, sonuçta bu dünyaya ait olan zamanı da kapsamına alır. Bundan sonrası, Barbara Eschenburg'un deyişiyle, "(...) olayın özellikle net olarak göründüğü o *verimli* anın yakalanmasıdır; çünkü hem geçmişi, hem de geleceği içermektedir bu."[3]

Hiç kuşkusuz, burada *verimli* sözcüğüyle altı çizilen olgu, aslında fotoğrafta karşılaştığımız "gerekçeli an"dır – geçmiş ile geleceğin, neden/sonuç ilişkisi içinde ve tam da o anda birbirine eklemlendiği hassas nokta. Ne var ki, resim –fotoğrafın aksine–, o anı önce *oluş*'unun (*genesis*) zorunlu uğrak noktası olarak zamana yayıp, daha sonra alımlama sürecine devreder bunu.

Paul Klee, sacayağını zaman, mekân ve devinimin teşkil ettiği bu *oluş*'a, sanat kuramında ayrı bir yer açar. Her varlığın özünde devinim yattığını söyleyen Klee, mekânın da zamansal bir kavram olduğu gerekçesiyle, sanatların sınıflandırılmasında zaman/mekân ayrımını kesinlikle yadsır; çünkü herhangi bir nokta hareketlenip, çizgi haline gelmeye başladığı andan itibaren, zamanın devreye girmesi kaçınılmazdır. Devinim, evrende verili bir şey olduğuna göre, durgunluk, malzemenin tesadüfen yaptığı tutukluktur: "Sadece ölü nokta zamandışı'dır (*zeitlos*)."[4]

Canlı nokta, devinim ve bunun doğal sonucu olarak zaman –Klee, izleyicinin bir bakışta sanat eserini tüketmesine hayıflanır; ama yine de onun asıl ilgisini çeken şey, *oluş*'un özündeki *devinim*'dir –tıpkı "kutsal kitap"taki tekevvünün (*genesis*) iyi bir mukayese imkânı verdiği devinim gibi: "Sanat eseri de ilk önce *oluş*'a girip, kesinlikle salt mamul şeklinde idrak edilmez. (...) Devinimden doğan sanat eserinin bizzat kendisi belirlenmiş devinim olduğu gibi, alımlanması da (göz kaslarıyla) devinimde gerçekleşir."[5]

Ancak, Klee'nin ısrarla altını çizdiği bu olgu, özünde bir temenni olup, resim ile devinim arasındaki karmaşık ilişkinin çözümlendiği anlamına gelmez –en azından, biri biçim (figür), diğeri sentaksla ilgili olmak üzere, iki farklı yaklaşım söz konusudur burada. Bunlardan ilki, devinimi yalnız biçimsel yönüyle temsil etmeyi öngören, umutsuz yanılsama arayışıdır. Zaman, canlılığın özünde yatan fiili devinime bağımlı olduğu sürece, görüntüyü dondurmak zorundaki resmin bu konuda yapabileceği hiçbir şey yoktur. Bu yüzden, tuval sathında hareket ile zamanın görece olarak bütünleşmesi, sadece uzaklığa bağlıdır; uzaklaştıkça hızını yitirip, yavaş görünmeye başlayan hareketin, görüş mesafesini zorladığı ölçüde zaman ilüzyonuna yardımcı olduğunu anımsamaya çalışalım –ne kadar uzaktaysa o kadar ağırlaşan görüntü, durma ile hareketin

[3] Winfried Nerdinger (Hg.), *Elemente künstlerischer Gestaltung*, Verlag Martin Lurz, München, 1986, s. 108
[4] Paul Klee, *Kunst-Lehre*, Reclam Verlag, Leipzig, 1991, s. 63
[5] Paul Klee, a.g.y. s. 63

örtüştüğü muhayyel bir noktada, tuvaldeki suretini kendiliğinden doğrulamaya hazır hale gelmiştir nerdeyse. Dolayısıyla, aynı hareketin farklı düzlemlerde temsil edildiği bir resimde, arkada bulunan daha inandırıcıdır.[6]

Sentaksla ilgili olarak çizgi, renk, ritm ve ışık gibi salt düzenlemeye ilişkin (*kompositionell*) öğelerin yer aldığı ikinci yaklaşım ise, zamanı harekete bağımlı kılmak yerine, algılama sürecine eşlik eden zamanın yeniden üretimine yönelmesi bakımından çok daha inandırıcı görünmektedir. Örneğin, kademeli olarak bir tondan öbürüne geçiş, resmin *oluş* sürecinde ressamın uymak zorunda kaldığı zamanı, daha sonra alımlamaya da taşıyan bir olgudur - zamana, fiilen mevcut olan bir hareketin seyriyle tanıklığın yerini, sentaktik öğelerin algılanması bağlamında, bizzat zamanın kendisini yaşamak almıştır burada: "Klee, ritmik konumlar ve geçişlerin yanı sıra, biçimsel *oluş* ile çizgi akışında zamana gerekseme duyulduğunu belirliyordu. Bu anlamda ressam, göz için yollar hazırlamakta, gözün bu yollardan geçmesi ise resmin izlenme sürecini zamana bağımlı kılmaktaydı."[7]

Ne var ki, bizim için önemli olan nokta, ister biçimsel yönüyle taklit (temsil) edilen devinimin canlandırılması, ister *oluş*'a eşlik eden sürecin alımlanması olsun, zamanın sinsice kurduğu tuzaktır. Buna göre, özellikle ilkinde, hareketin resim ile temsil edilebildiği yolundaki inançtan ötürü, *anlatma* arzusu ön plana geçmiştir; zira, hareketle birlikte, farklı zaman ve yerin (mekân) temsili de, ressam için sorun olmaktan çıkmıştır artık. Diğerinde ise daha çetrefil bir durum söz konusudur: Tuvaldeki görüntünün *oluş*'una malzeme estetiği dolayısıyla fiilen ve zorunlu olarak eşlik eden zaman, *dil*/lendirmeyi taahhüt ettiği şeyde dile getirilemeyenin ifadesini üstlenmiş olmasına karşın –zamanı *ad libitum* yayma olanağının verdiği kışkırtıcı güçle– kimi defa gidimli dile ait bir *anlatım* arzusunun peşine düşer. Resimde *anlatmak*, mekân ve onunla birlikte zamanı mecburen parçalara ayırmaktır; çizgi romanda alenen parçalara ayırarak yap-



[6] Burada söz konusu olan şey, resmin içinde tuval yüzeyine koşut düzlemlerin tasavvurudur –*planparallel* (Alm.)
[7] Werner Haftmann, *Müzik ve Çağdaş Resim*, Yazko –Çeviri, No: 11, İstanbul, 1983, s. 53, Çev.: Mehmet Ergüven

tığımız şey, burada tek çerçeveye sığdırılmıştır sadece; bu, konulu resimlerin en büyük sıkıntısı, ama ustaca çözümlendiği zaman da –Jacopo Pontormo'dan Pieter Bruegel'e kadar uzayan listeyi anımsayalım– resim tarihinde birbirinden çarpıcı örneklere yol açan bir olgudur hiç kuşkusuz.

Öte yandan, günümüzde mekân tanımının köklü bir değişime uğrayıp, zamanın yükseklik, genişlik ve derinliğe dördüncü boyut olarak eklenmesiyle, çağdaş resim düşüncesi büyük ölçüde etkilenmiştir bundan. Ayrıca, bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelere koşut olarak, git gide hızlanan hareketin yanı sıra, 20. yüzyıla kimliğini veren yeni tinsel atmosferin de bütün değişimlere önemli katkısı olduğu açıkça ortadadır. Özellikle sürat olgusu, tuvalde sorgulanan zaman deneyimi için yepyeni bir ipucudur bu aşamada: "Çağdaş ressamın ilgisini çeken şey, devinimin resmedilmesi olup, bu da zamanın mekâna önceliğiyle eşanlamlıdır."[8] 20. yüzyıl resminde mekân, geçmişin aksine, derinlik etkisiyle mesafeye bağımlı olmak yerine, yüzeye çekilip sığlaşarak, oradaki yüzeysel titreşimlerin (sentaktik ilişkiler) ardına düşmüştür. Bütün bunlar "katı bir perspektiften *'vision in motion'*a geçiş"in (Moholy-Nagy) doğal sonucudur esasen. Devinim ne denli zaman tarafından belirleniyorsa, mekâna ilişkin yüzey etkisiyle derinlik arasındaki sürtüşme de o ölçüde artmıştır böylece –ve 20. yüzyıl resmine damgasını vuran kübizm, bir bakıma bu doğurgan gerilimin (sürtüşme) öyküsüdür son tahlilde.

2.

> *(...) zaman parçalanabilir olmasına karşın, parçalarının biri olup bitmiş, biri olacak, hiçbiri yok. (...) Nasıl çember kendi içinde içbükey ve dışbükeyse, aynı şekilde zaman da hep başta ve sonda; bu yüzden de hep değişik görünüyor.*
>
> Aristoteles

Max Raphael, Georges Braque'tan hareket ederek, kübizmde modern sanatın doğuşunu irdelediği kitabına *Mekân Yaratımları (Raumgestaltungen)* adını vermesine rağmen, sürekli *zaman*'la hesaplaşır burada; daha doğrusu, Braque ile Picasso'yu kıyaslama üzerine inşa ettiği bu çalışmanın çoğu yerinde hep aynı ara başlıkla karşılaşırız: *Zaman Yaratımı.*

Raphael'e göre zaman, bir şeyin taayyün edip görünür hale gelmesi için zorunludur; ancak zamanın da belli bir bağlamda ve bir şeye bağımlı olarak biçimlendirilmesi gerekir – bu bir şeyin değişimiyle, temelde işlev ve özü aynı kalsa bile, zamanın görünüş biçimleri de değişime uğrar: "Zamanı, *a priori* bir kategori ve boş olarak kabul ettiğimizde, mekânla ilişkisi değişip, öncelikle zaman yahut mekâna ait *bir* biçimin geçerli olmasını hedef alan eğilim gündeme gelir; ve ne denli farklı olursa olsun, tüm içerikler zorla bu zaman biçimine uydurulup, sıkıştırılır."[9]

Raphael, felsefeyle uğraşanlar için, salt görü biçimi olarak, tek zaman kate-

[8] Curt Seckel, *Maßstäbe der Kunst im 20. Jahrhundert*, Econ Verlag, Düsseldorf, 1967, s. 81
[9] Max Raphael, Raumgestaltungen, Qumran Verlag, Frankfurt, 1986, s. 195

gorisinin elzem olduğunu kabul eder; gelgelelim, bu tek zamana *a priori* varoluş atfedilmesi yanılgıdır; çünkü: "Gerçekte birçok ve mütenevvi zaman türleri vardır; zira, zaman ve insanın zamanla ilgili duygusu, bağımlı olduğu 'bir şey' ve *ben*'e ilmiklenmiştir. Dolayısıyla, burada saf görü biçimi değil, özne, nesne-ilişkisi formu söz konusu olup, bu da *a priori* değil, *a posteriori*'dir."[10]

Hiç kuşkusuz, kübizm ile zaman arasında kurulan bu sıkı ilişki –özellikle, başta fütürizm olmak üzere, çağdaş sanat tarihine mal olan diğer "izm"leri anımsayacak olduğumuzda–, önce şaşırtabilir bizi. Ne var ki, biraz dikkatli bakınca, yeni bir mekân tipolojisinin oluşumunda en kökten hesaplaşmaya tanıklık eden kübizmin, ister istemez zamanı da kapsamına aldığını görürüz – kübist ressamların mekânı değil, perspektifi dışladıklarını unutmayalım. Bu durumda, yüzeysel mekân ile tuval sathına koşut düzlemlerin oluşturduğu derinlik arasındaki gerilim, Raphael için mekân kadar, onun öbür yüzü olan zamanı da kapsamına alan bir olgudur doğal olarak.

Burada en ilginç noktalardan biri, algıdan bilince, figürden varoluşa kadar çeşitli kavramlara eşlik eden *zaman*'ın, yeni bir terminolojiye zemin hazırlamasıdır; Raphael, bağlamından çıkarılması gereken bir dizi anahtar sözcükle (kavram) baş başa bırakmıştır bizi; Braque ile Picasso'yu karşılaştırırken yararlandığı bu kavramları kısaca anımsamaya çalışalım:

–algı zamanı *(Wahrnehmungszeit)*: Algının belli bir yönde akarken gereksindiği zaman; bu, sadece hızlı veya yavaş değil, kesintiye uğrayıp engelli de olabilir;

–resim zamanı *(Bildzeit)*: Resmin, bir bütün olarak taşıdığı (içerdiği) zamanda aidiyet sorunu; bu zamana figür *(Figurenzeit)* ya da alan *(Feldzeit)* talip olabilir;

–bilinç zamanı *(Bewußtseinszeit)*: Bilincin harekî konumuna ilişkin niteliği; ve buna eşlik ettiği varsayılan muhayyel zaman; varoluş zamanı *(Existenzzeit)* ise, varoluşun nitelik (öznel, gayri şahsi vb.) adına muhatap olduğu süreç için gerekli zaman.

Gerçi sınır çizgisi ve içeriği yeterince net olmadığı gerekçesiyle, bütün bu kavramlara karşı çıkmak mümkündür; ancak, uygulamada (resim analizi) kolayca gözden kaçması muhtemel kılçıklı ayrıntılar söz konusu olduğunda, bu ve benzeri alternatif arayışların hayati önem taşıdığı ortaya çıkmaktadır en azından, Raphael'i ilgilendiren konularda, bu kavramların *sine qua non* ölçütlere dönüşüp, birçok şeye ışık tuttuğunu görürüz.

Buna göre, kimi defa figür ile dipyüzey arasındaki ilişkinin sorgulanmasıyla başlayan çözümleme modelinin, çok geçmeden zaman ile topyekûn hesaplaşmaya tahvil edildiğine şahit oluruz. Örneğin, Braque'ın *Mandolinli Kadın*'ı ile Picasso'nun *Mandolinli Genç Kız*'ının karşılaştırıldığı bölümü ele alalım. Raphael için bu çalışmalarda söz konusu iki sanatçıyı birbirinden ayıran temel fark şudur: Biri (Picasso), yalıtılmış olarak tasarladığı figürün mekân ile bağıntısını daha sonra kurarken, öbürü eşzamanlı tasavvur etmiştir bunları.

[10] Max Raphael, a.g.y. , s. 195

Öte yandan, algı zamanı her iki sanatçıda da aşağıdan yukarıya doğru akmasına karşın belli noktalarda değişiklik gösterir: Zaman, Picasso'da boş (geçirgen), Braque'da doludur (dirençli); algı ve bilinç zamanları ise, ilkinde hızlı ve dışadönük, öbüründe ağır ve bilinçdışına yöneliktir.

Zamanın, tuval yüzeyine koşut düzlemlerden hareketle işlendiği bölüme gelince, yapıştırma resimlerde (Collage) karşılaşırız bununla, Raphael'e göre, zaman açısından bakıldığında, yapıştırılmış malzemenin (nesne), varoluş zamanı artık yoktur; burada, izleyicinin aracılığıyla iki karşıt zaman niteliği gündeme gelir: birincisi, kendini direnim olarak belli eden mevcudiyet; diğeri, algılayan kişinin direngen mevcudiyet olarak duyumsadığı sürenin yayılıp genişlemesi: "Ancak, maddeleştirilmiş bu düzlemde, zamandan yoksun bir şeyin ima edildiğini unutmamak gerekir; kendine özgü zamandan mahrum bu varoluşun *(Dasein)* karşısında, etkinlikte bulunduğu sürece zaman ile örtüşüp, onu yaratan bilinç yer alır – bir başka deyişle, bilincin faaliyet zamanı."[11] Raphael için temel sorun, bu iki ucun Braque'ın yapıştırma resimlerinde birbirine nasıl bağlandığıdır; öte yandan, buna verilecek yanıt, Picasso ile aralarındaki sınır çizgisini de belirleyecektir; çünkü Braque, gerçekliği bir yanda nesnel ve dokunmaya ilişkin *(haptisch)* niteliği, öbür yanda tinsel ve görsel yönüyle olmak üzere ikiye ayırıp, bu farklılığı dikkate alırken, aynı ayrımı yapan Picasso, daha ziyade bunları birbirine yaklaştırmaktan yanadır.

Hiç kuşkusuz, Raphael'in kılı kırk yararcasına ele aldığı bu ve benzeri ayrıntılar, bu yazının sınırlarını aşan ayrı bir tartışma konusudur; bizim için önemli olan nokta ise, çağdaş resimsel mekânın tipolojisinde böylesine etkin bir rol üstlenen zamanın, dolaylı yoldan da olsa, değerlendirme ölçütleri arasındaki yerini kesinkes almış olmasıdır.

3.

> *(...) çünkü fotoğraf, sanat gibi, sonrasızlık için üretmez, zamanı mumyalayıp, onu kendi çöküşünden korur.*
>
> André Bazin

Her fotoğrafik görüntü, anlamın iptali pahasına, zamana asılmış göstergedir. Gündelik hayatta anlam verdiğimiz herhangi bir görüntünün, buna, çıkıştan ziyade varış noktası olduğu için hak kazandığını görürüz; anlam/landırma, geçmişteki deneyim ile geleceğe ilişkin beklentilerimizin peyderpey üşüştüğü noktada, zamanın fiili katılımıyla idrak ettiğimiz bir süreçtir.

Ait olduğu zaman ile ortaklaşa akan görüntü, bunun dışına çıktığı andan itibaren hayatiyetini (gerçek) yitirmesi nedeniyle, her şeye sıfırdan başlayarak, kendisine yeni anlamlar atfedebileceğimiz bir *gerçeklik*'e teslim olmuştur esasen. Her suret, aslından arda kalanın zekice toparlandığı buluntudur ilk önce.

Yeniden üretilmiş görüntü, madde ile zaman arasındaki doğurgan sürtüşmenin (diyalektik) önünü tıkar –zaman, nesneyi yalayıp akarken, nesne de

[11] Max Raphael, a.g.y., s. 123

aynı şeyi zaman içinde yapmaktadır; bu ilişkide kaprise asla yer yoktur; sürekli devinim, varlığın önkoşuludur çünkü. Suretin yegâne varoluş güvencesi ise, bu ilişkinin tek taraflı bozulmasıdır – fotoğrafik görüntüde dondurulmuş zaman, sadece zamanın akışını öngören gizli tuzaktır aslında; nesne, zamanın üzerinden akıp gittiği bir sabitedir sanki.

Fotoğraf tarihi, bir bakıma, model ile zaman arasındaki ilişkinin öyküsüdür; başlangıçta sadece poz vardır; fotoğraf makinesinin teknik olanakları bundan ötesine izin vermez çünkü; bu da, aygıtın kapasitesi ile model arasındaki zorunlu mutabakat, daha doğrusu poz süresinin kendiliğinden örtüşmesi bakımından, bugün imrendiğimiz bir sahicilik (katıksız naivite) bahşetmiştir ilk fotoğraflara.

Poz, modelin özgür iradeyle el koyduğu zamandır; kamera, bu durumda yalnızca fiili varlığıyla önünde duranın değil, kendisi için bekletilen zamanın da kaydını üstlenmiştir. Oyunculuk eğitiminin özünde, bu bekletilen zamanın kamuflesi yatar; duran zaman, akıp gitmekte olanın ilüzyonudur burada. Belgesel nitelikli bir fotoğrafı inandırıcı kılan olgu, temelde zaman akışının yanılsamasıyla bağıntılıdır – kameranın gafil avladığı şey, modelin denetiminden çıkmış olmaktan ötürü bekletilme şansını yitiren zamandır.

Ne var ki, inandırıcı olsun ya da olmasın, fotoğraftaki akan zaman bir ilüzyondur son tahlilde – ve ortaya çıkan sonuç, doğal olarak bunun izlerini taşır hep. Görünüşe bir anlık müdahele, ona başka açıdan değil, yoktan anlam vermek zorunda bırakmıştır bizi; suretin aslından daha çok yoruma muhtaç olması bundan kaynaklanır – duyarlı levhada yerini alan yüz, gerçek örneğinden her daim daha kışkırtıcıdır.

Gerçeğin, fotoğraftaki görüntüde ayrıştığı gerçeklik tarafından soğurulması, içeriğini (anlam) öznel yaşantı ve bilinç niteliğine göre belirleyebileceğimiz bir *biçim*'in tecessümüyle noktalanır – gerçekliğin sanat yapıtındaki tezahürü, görünürdeki içeriğini her an silkeleyip atmaya hazır oynak (uçarı) biçime çıkarılan davetiyedir.

Kadıköy, 1 Mayıs 1996

Olaylı gösterinin hemen ardından bir gazetede yer alan fotoğrafa bakalım: Polisleri toplu olarak yürüdükleri sırada yakalayan kameranın, ilk önce bu sıradan sahneyi (görüntü) bağlamından soyutladığını görüyoruz – dramatik bir olay, düpedüz *gösteri*'ye dönüşmenin eşiğindedir burada. Gerçekte, zamanın doğal akışı içinde, öncesi ve sonrası ile bir bütün olarak gördüğümüz sahne, kameranın ani müdahalesiyle bulunduğu yer ve zamana mıhlanınca, kendisine rağmen tek başına kalıp, temsil ettiği şeyi yitirmiştir. Ancak, burada asıl vurgulanması gereken nokta, zaman ve mekâna koşut olarak, zincirleme bir eklemlenme süreci içinde varolan anlamın da kesintiye uğrayıp, bizi boş (oynak) bir *biçim*'le baş başa bırakmasıdır – biçim, belli bir içeriğin tamamlayıcısı olmaktan çıkınca, kendiliğin eşiğinde, gerçekliğin ilgi alanına girmeye hazırdır artık.

Her gösteri, mevkufen devralınmış görüntüleri belli bir sıra dahilinde



1 Mayıs 1996, Polisler.

hareketlendirme etkinliğidir. Dolayısıyla, yaşantı ve bilinç niteliğimizi kışkırttığı sürece, her fotoğrafın *gösteri*'den alınmış bir kesite çevrilmesi mümkündür.

Bütün bu verilerin ışığında, yan yana dizilerek topluca yürüyüşe geçen polislere bir kez daha bakınca, görmekte zorlanmıyoruz. Günümüz koşullarında yan yana dizilmiş belli sayıda insan, ister durağan, ister harekî konumda olsun, daha ilk aşamada törensel niteliğiyle gösteriye kement atmıştır. Bu fotoğrafta tanık olduğumuz sahne ise, aşağı yukarı on polisin yan yana gelmesiyle büsbütün kışkırtıcı bir örnek teşkil eder; yürüyüşünün belli bir ânında dondurulmuş olan bunca figür, hareket yanılsamasına karşın, sessizce yabancılaşmıştır kendine; ancak, aynı hareketin eşzamanlı tekrarıyla törensel ve gösteri ağırlıklı bir yabancılaşma söz konusudur burada: Tam sol adımı atarken çekilen fotoğraf, vücut dengesi açısından, sağ eldeki copun öne doğru olmasını şart koşarken, bu kayıtta ters yöndedir o – ve bu da, sonuçta gösteri etkisini vurgulayacak şekilde, sağ kolun hiç kımıldamadığını gösterir bize.

Mizansen etkisini artıran böyle bir beraberlik, ister istemez, her şeyin sahnelendiği izlenimini uyandırır bizde – en azından, bağlamından kolayca soyutlayabildiğimiz bu görüntüyü, belli bir amaca göre yeni yananlamlar ile donatarak, pekâlâ sahneye taşıyabiliriz. Bu bağlamda, nümayişi önlemek için seferber olan polisler, antik Yunan tragedyasındaki koronun çağdaş çeşitlemesidir – ya da, geleneksel rolüne uygun şekilde, yazgının temsilcisi olarak *moira*.

Ne var ki, sadece belli bir anda dondurulmuş hareketin değil, bir örnek giyim kuşamın da bu izlenimi pekiştirdiğini gözlemleriz; gündelik hayatta tek tip kıyafetli bu görevlilere öylece bakıp geçtiğimiz halde, aynı şey, burada *seyirlik* bir niteliğe bürünmüştür. Fiziksel açıdan hareketi görmeyi sağlayan koşullar, anlamın oluşum sürecini anımsatır; devinimi belli bir anda değil, zamana yayılmış olarak algılarız; hareket, birbirine eklenen anların soyut toplamında tecessüm eder – fotoğrafta kendini mumyalayan zaman, aslında tam da bu yüzden zamana yenik düşmüştür.

Zamana sahip olmanın önkoşulu, onunla eşzamanlı varoluşumun kabulüdür; zaman, ben olduğum sürece vardır. Başta fotoğrafik görüntü olmak üzere, zamanı kendisinden önce ve sonra ile ikiye bölen her suret, devinimi temsil etme şansını peşinen yitirmiştir. Burada altı çizilmesi gereken nokta, görünürde hareketi ima eden şeyin, aslında mutlak hareketsizlik ile imgelem gücümüzü kışkırtmasıdır – hareketin fiilen yaşandığı an anlamdırma gereği duymadığımız görüntü daha doğrusu kendiliğinden uzlaşılmış göstergeye teslim olan şey, sıra dondurulmuş örneğine geldiğinde, içeriğini keyfi olarak belirleyebileceğimiz bir *biçim*'e bırakmıştır yerini; aynen burada olduğu gibi. Gerçekliğe teslim olan görüntüde –dış dünyadaki karşılığını açıkça bildiğimiz bir şey temsil edilmesine rağmen–, her şeyin neliğini *(quidditas)* yitirdiği bir özgürlük alanı doğmuştur böylelikle. İster söz, ister bir başka malzeme aracılığıyla olsun, fotoğrafın anlamını kimi defa fütursuzca kurcalayıp, açıklama arzusu –lengerleme *(anchorage)*– , son tahlilde bu özgürlüğün armağanıdır bize.

4.

Şimdiki zaman eğer hep şimdi olsaydı, geçmişte kaybolmasaydı, artık zaman olmazdı (...) Demek ki, zaman geçtiği zaman algılanabilir ve ölçülebilir, oysa geçince bu olanaksızdır, çünkü yoktur artık.

Aurelius Augustinus

Resimde hemen her şeyin zaman ile ilişkiye açık olması, sonuçta zamanın önemi kadar, spekülasyona da fazlasıyla yatkın bir sorunla (olgu) karşı karşıya olduğumuzu ortaya koyar. Bu bağlamda, On Kawara'nın ısrarla tuvale attığı tarih, ertesi sabah silinip, zaman ile yeni bir hesaplaşmayı zorunlu kılmaktadır hep; saatin tik taklarıyla resmin alımlanma sürecine fiilen eşlik eden değil, yaşantı içeriğinin muhatabı olan soyut zaman – *kairos'*un utkusu!

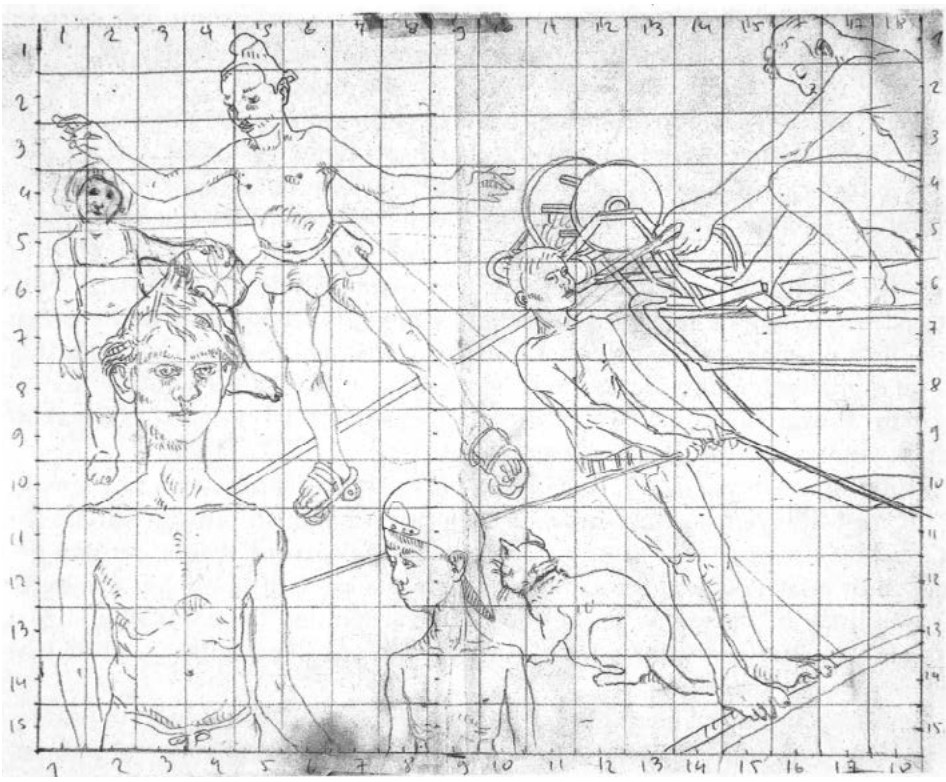
Neş'e Erdok, bu doğrultuda ilgi alanına giren zamanı, büyük ölçüde mizansen ve harekete devretmesi bakımından hayli ilginç bir örnek teşkil eder; zaman, burada çizgi yahut renk gibi sentaktik öğelerin alımlama sürecine müdahalesiyle (katılım) fiilen yaşanan bir şey değil, *kairos* çeşitlemesi olarak, tamamıyla yaşantı içeriğine ait psikolojik bir olgudur.

Erdok, gündelik hayatta devamlı gözleme olanağı bulduğu insanları, sadece imgelem yığınağına istiflemekle yetinmeyip, yeterince kendine mal ettikten sonra, birer birer sahnelemeye başlar bunları –tek başına ya da başkalarıyla. Erdok, bu arada beden ile parçaları arasındaki ilişkiyi de gizli bir sahneleme işlemine tabi tutmuştur; dolayısıyla, sonuçta her şeyin bu kendine özgü yaklaşımın payına düşeni aldığını görürüz.

Erdok'un resminde algıya eşlik eden bir fenomen olarak zamana yer yoktur; bir başka deyişle, yalnız mizansen ve pozla bağıntılı olduğu sürece *zaman*'dan söz etme imkânı vardır burada – dolayısıyla, resim için öngörülen gerekçeli anın tutarlı olmasında, zamana yayılan pozun tiyatral niteliği son derece önemlidir – mizansen, kimsenin ötekinin varlığından haberdar olmadığı o kritik anı zamana yaymaktır. Erdok için zamanın aracılığı, figürü kendine mal etmenin zorunlu koşuludur.

Gerekçeli anı temsil eden her poz, harekete cebren el koyulduğu yönündeki izlenimin doğrudan ya da dolaylı bertaraf edilmesiyle zamana yayılıp, inandırıcı olur – durallık, müdahale edilmiş devinimin değil, doğası gereği hareketsizliği şart koşup, varlığını ona borçlu olan atmosferin sonucudur.

Ne var ki, kimi defa bütünüyle tersyüz edildiğine tanık oluruz bunun; hareket, açıkça kesintiye uğrayarak, bulunduğu ana takılıp kalmıştır sanki. Gölköy dizisinde karşılaştığımız bir öncalışmayı (yağlıboya için taslak) ele alalım: Erdok, genelde önceden tasarladığı sahneye *belli* bir kişi ya da kişilerden hareketle varırken, burada tamamıyla farklı bir yol izlemiştir; sahnenin model olarak sunduğu bütünlük, *belli* bir kişinin varlığını aşmaktadır; seyyar satıcıyı tuvale aktarma gerekçesi, kumsaldaki çocukta tersine dönmüştür; biri figür, öbürü figürandır.



Neş'e Erdok , desen (ön çalışma).

Erdok'un figüre bu anlamda öncelik tanıdığı örnekte, yaşantı içeriğinin taşıyıcısı olarak evvela *durum*'a yöneldiğini görürüz; model (figür), bu *durum*'un hem nedeni, hem sonucudur. O kişilerin öylece bir araya gelmesi, nihai sona adım adım varacak şekilde, her aşamada tasarlanmış olmanın izlerini taşır; son, baştan belirlenmiş olsa bile, kendisine *varılan*'dır. Böylece, resmin organik bütünlüğü ve *oluş*/um süreci içinde, dondurulmuş hareket yanılsamasının (doruk noktasındaki mizansenden bir kesit) kendiliğinden zamana yayıldığına tanık oluruz; yaşantı niteliğinin içedönük yapısıyla bütünleşen *eidetic* içgörü, tasavvur edilen sahnede hareketin karşıtıyla temsilini zorunlu kılıp, dolaylı yoldan pozun meşruiyetine zemin hazırlamıştır – bu mizansende herkes poz verir, ama kimse poz vermiş olmak için tevessül etmez buna.

Gölköy örneğinde ise bütün bunların tersyüz edilip, geçerliğini tamamen yitirmek üzere olduğunu görürüz; gerçek yaşamdan alınmış görüntünün aslıyla ilişkisi, burada çok daha farklı ve yalındır. Erdok, sonuçta her şeyi yine kendi kurgusuna göre toparlayıp düzenlese bile, resmedilen sahnenin *varılan* değil, çıkış noktası olarak gündemdeki yerini aldığını müşahede ederiz - devinim, mizansenin mülkiyetine geçerken dondurulmuş bir görüntü olmayıp, öylece resme aktarılmak üzere somut yaşamdan alınmış bir olgudur.

Erdok, nerdeyse şipşak kaydı anımsatacak şekilde, belli bir anda yakaladığı (yaratıcı gasp...) hareket ile *durdurulmuş* zamanın altını çizmektedir bu örnekte; nitekim genelde belli bir anın yayılması üzerine kurulu resmi, burada ana mahkûm olan *sıkıştırılmış* zaman ile karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki, zamanla ilgili devinim yanılsamasında sadece figürlerin rol aldığını düşünmek bizi yanıltır; hareketlilik, her şeyden önce biçimsel bir altyapı, başka bir deyişle, kompozisyon şemasıdır burada; desenin tam ortasında kesişen iki çapraz hat (ahşap iskelenin sağ tarafı ile halat), bir dizi yatay ve dikey örneğiyle bu devinimi ayrıca vurgulayıp, tüm desene yayar – devingenliği, önce figürlerin açık havada bulunduğu mahal üstlenmiştir. Bu bağlamda patenli çocuk, iskelenin sağ alt köşeden yukarı sola doğru ilerleyen yön hattını, hem güçlendirir (biri, sol bacak ile başı içeren hat, diğeri sağ kolun dirsekten bükülmüş olan kısmı), hem de keserek (sol kolun dirsekten bükülmüş olan kısmı) dengelemeye çalışır; bu hat ile çaprazlama ve tam ortada kesişen öbürü ise, halatı çeken adamın sol kolunda devam eder. Ancak, bütün bunların patenli oğlan ile hemen yanında top oynayan kız çocukta doruk noktasına ulaştığını görürüz – biri dengesini bulmaya çalışırken, diğerinin elindeki top havada asılı kalmıştır sanki! (Erdok'un, tuvale geçtiğinde bu topu keskin kırmızı ve maviyle ayrıca vurguladığını unutmayalım!)

Resimde, hareketin kendi başına bir çıkış noktası olduğu durumda, kendiliğinden mengeneye giren zaman, usulca preslenmeye başlamıştır artık – devinim yanılsaması, figürün "sıkıştırılmış zaman habbeciği"ne dönüşmesidir aslında. Oysa, resmin kendine özgü ifade olanaklarını dikkate aldığımızda, zamanı kendi içinde genişletip, tinsel ve psikolojik yönüyle yaymanın önkoşulu, durallığı esas kabul edip, devinimi onun uzantısında ele almaktır – burada

söz konusu olan durallık ise mekanik bir hareketsizliğe değil, poza tanınan varoluş hakkına işaret eder hiç kuşkusuz.

Resmin, modele rağmen poza katkıda bulunma imkânına sahip olması, "tepedeki adam" ya da soylunun, resmi fotoğrafa tercih sebebini ortaya koyar; sıradan (emekçi) insanlara gelince, onların fiyatı poz veremeyecek denli zamana yayılmıştır zaten; dolayısıyla dilenci ve seyyar satıcı gibi garibanların resminde poz, alışılmış olanın aksine, zamanın yayılmasından ziyade sıkıştırılmasını öngörmektedir – soylunun bizim adımıza paranteze aldığı zamanın yapaylığı, burada tersine dönüp, bizim açtığımız bir ayraçtaki sahiciliğe bırakmıştır yerini.

Erdok'un Gölköy resimleri, daha önce riayet ettiği ölçütleri anımsadığımızda, olsa olsa resimsel zamanın parodisidir yalnızca – zaman, Raphael'in altını çizdiği üzere, "bir şey"e bağlılığına göre şekillendiği sürece, kumsalda top oynayanlar ile ötede dilenenler için aynı değildir çünkü.

5.

Çizgi roman, muhayyilenin sözün hizmetinde olduğu, yazılı metni resimleme değildir; hatta tam tersi, yazılı metin muhayyilenin emrindedir burada.

Tonino Casula

Çizgi roman, tıpkı film gibi, pozun kamuflesi üzerine kuruludur; görüntü, oynandığının farkına varmadığımız sürece amacına ulaşır burada; zaman ise, tek kare içinde de varolmasına karşın, asıl kareler arası geçişe borçludur mevcudiyetini – çizgi romanda her kare, zamana keyfi müdahale olanağına sahip, yeni bir zamanın başlangıcıdır aslında. Öte yandan, *anlatı*'nın ön planda olması, her şeyin "bak-geç" formülüne göre şekillenmesine yol açmıştır ister istemez; çünkü, çizgi romanda gördüğümüz her şeyin söz diliyle anlatılabilir olması kaçınılmaz bir zorunluluktur – ve bütün bunlar, sonuçta her çerçevelenmiş görüntünün bir eylem alanı (sahne) olduğunu gösterir bize; devinim ve zamandan yoksunluğa gelince, olsa olsa karşıtının varlığını pekiştirip, ona yer açan bir boşluktur bu.

Çizgi romanın iç mantığı, dile geldiği ya da aracılığını gereksindiği malzeme ile sürekli bir sürtüşme halindedir; öyle ki, burada varlığını zaafları üzerine inşa eden bir üretim modelinden söz etmek belki de en doğrusudur. Örneğin, resim (çizgi) dili açısından, devinim yanılsamasının ancak arka planda inandırıcı olduğu gerçeği, çizgi romanda tersine döner; dolayısıyla, hareketli sahnenin bahusus öne çekilip, ayrıntılar aracılığıyla aktarılması bir kuraldır nerdeyse – bir başkası ile uzakta görüşmek mümkündür, ama gözümüzün önünde atılmayan yumruğun hiçbir etkisi yoktur. Bu bağlamda hemen her çizgi romanın, öncelik verdiği konuya göre, belli şeyleri fetişe çevirdiğini gözlemleriz – çelik bilekli adamın yumruğu, şuh kadının kalçası, maçonun kıllı göğsü vb. yakın çekimle her şeyi istila etmek için fırsat kollar.

Temelde hep aynı formülün geçerli olduğu bu üretim modelinde, rastgele bir dövüş sahnesini ele alalım: Dikkati çeken ilk şey, boğuşma devam ettiği

sürece mekânın aradan çekilmiş olmasıdır; çizerin, daha önceki bir kareden (sahne) aldığı cesaretle imgelem gücümüze emanet ettiği bu boşluğun, dövüş boyunca sokak olarak kalacağından hiçbir kuşkusu yoktur nasılsa.

Görsel dilde, devinim ve zamanın mekân yanılsamasıyla birlikte varolma koşulu, çizgi romandaki karenin dikiz aynasına dönüştüğü durumda geçerliğini yitirir; görüntüde fetişleşme emareleri başlar başlamaz, karenin yalnız dışında kalan değil, içindeki de alan-dışı'na kaymaya yüz tutmuştur artık; ve buna –resimden fotoğrafa, tiyatrodan sinemaya kadar uzayan geniş yelpazeyi anımsayalım–, başka hiçbir yerde tanık olmayız: "Tiyatroda *off* uzay, çaresiz *off*'tur, dış'tadır. Sinemada, tersine, zaman ve hareket boyutunda yer alır: Alan/karşı-alan, pan, hatta ses bandı aracılığıyla, alan-dışı alan *olur*, ya da tersi."[12] Görüntüyü (ayrıntı) çepeçevre kuşatacak kare, olay örgüsünün doruk noktasında, havası boşaltılmış bir fanusu anımsatır – hareket ve zamanın tek kareye sığarak temsili mümkün olmayınca, sonuçta her şey kareler arası geçişe teslim edilmiştir.

Ne var ki, çizgi romanın özünü teşkil eden bu geçiş olgusu, Umberto Eco'nun işaret ettiği gibi, *orada* değil, bütünüyle imgelemde gerçekleşir: "Birbirini izleyen kareler arasındaki ilişki, özgül bir sentaks, daha doğrusu *kurgu yasaları* içinde ortaya çıkar. Ancak, filme gönderme yapan bu 'kurgu yasaları', çizgi romanın özgün bir tarzda 'kurgulandığını' bize unutturmamalıdır. Çizgi romanda söz konusu olan kurgu, filmde olduğu gibi, bir dizi hareketsiz kareyi sürekli bir devinime çevirmez; burada karşılaştığımız şey, fiili süreksizlik aracılığıyla, bir tür düşüncel sürekliliğin üretimidir. Çizgi roman, *sürekliliği* birkaç temel öğeye indirger; okuyucu ise bu öğeleri imgeleminde toparlayıp, bağdaşım olarak algılar."[13]

Burada bizim için önemli olan nokta, özünde fiili süreksizlik yatan zaman akışının, doğal olarak, zamana keyfi müdahaleyi meşru hale getirmesidir – ağır çekim, herhangi bir üslûp kargaşasına yol açmaksızın, kolayca çizgi romanın bünyesine dahil olabilir. Bu nedenle, yumruklaşma gibi gündelik (somut) hayatta süratle akıp giden bir olayın, burada birkaç kareye yayılarak, nerdeyse durma noktasına geldiğini görürüz kimi defa. Hiç şüphe yok ki, alabildiğine canlı (hızlı) olması gereken bir sahnenin, engellenmiş hareket ve zaman ile temsil edilmesi, çizgi romandan ziyade algı düzeneğimizin bir oyunudur bize. Michael Barrier'in tam da bu noktada, çizgi roman ile resim ve film arasındaki sınır çizgisini çok net bir biçimde belirlediğine tanık oluruz : "Geleneksel sehpa resimleri çoklukla zamanın bir anını gösterirler bizlere; geçmiş ve gelecek günlerin eylemleri, verilen bir pozun dengesine yol açabilirse de, bizi gördüklerimiz, bir anı değilse bile andan biraz daha uzun bir şeyi gösterirler. Filmdeyse, buna karşıt olarak, alışılageldiği üzere her sahne içinde, çoğu kez de sahneden sahneye, zamanın kesintisiz biçimde akıp gittiğini görürüz. Çizgi romanlar işte bu iki noktanın arasında kalır. Bir çizgi roman karesi yalnızca bir anı gösterebilir ya da (ki çoklukla karşılaşırız bu durumla) çok daha uzun bir anı gösterebilir."[14]

[12] Pascal Bonitzer, *Bakış ve Ses*, YKY, İstanbul, 1995, s. 14, Çev: İzzet Yaşar
[13] Umberto Eco, *Apokalyptiker und Integrierte*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1984, s. 128
[14] Michael Barrier, *Will Eisner'in Sanatı*, Sanat Dünyamız, No: 64 YKY, İstanbul, 1997, s. 113, Çev: Alp Tümertekin

Aslında, bütün bu verilerin ışığında, bir kez daha şu gerçeğin altını çizmek gerekiyor: Resimde fiilen yaşayabildiğimiz tek zaman, *algı zamanı* olup, bu da tamamıyla sentaksın ilgi alanı içine girmektedir; diğeri, yani tinsel ağırlıklı olan ise, ifadelendirmeye eşlik eden öbür yüzüdür *(kairos)* zamanın; ancak, zamanı hareketin doğal seyrine (akış) koşut olarak idrak eden filme bir ayraç açmak gerekir burada *chronos*, müzik ve sahne sanatlarını bir yana bırakıp, tuval ile karşılaştırdığımızda, beyazperdeden yana yapmıştır seçimini. Çizgi roman ise, ne biri, ne de öbürü olabilmenin yol açtığı sıkıntıyla boğuşurken, başta kendisi olmak üzere, olmak istediklerini de tekrar gözden geçirmemize yarayan yepyeni ipuçları sunar bize.

Resimde, bilinç ve yaşantı niteliğine (içerik) göre zamana yayılan an, çizgi romanda önce kendi kendini mahkûm edip, daha sonra içinde yer aldığı çerçeveye sığmakta zorlanan bir zaman arayışına girmiştir. Bizim için önemli olan noktaya gelince: Zamana karşı verilen sınavda, zaman ile hesaplaşmanın hemen her sanat yapıtı için kaçınılmaz bir zorunluluk, bir tür *salto mortale*'ye dönüşmüş olmasıdır.

Kim bilir, vaktin nakit olması, belki de her şeyin ölçütü olmasındandır!

Zaman Subjektiftir

Mete Özgencil

Sanırım sınırın bir bu, bir öbür yanından, kâh diğer, kâh hiç görmediğimiz, kâh hiç aklımıza gelmeyen, kâh aklımıza gelip hiç merak etmediğimiz, kâh meraktan gidip bakıp sırf da bu yüzden hiç tanışamadığımız ve ancak olasılıkları ardı ardına dizerek sürecin kendisi olup, çözümün yakınından bile geçmeye olmayan niyetimize güvenip, düşüncenin akışıyla açıklayamadığımız onca değişkenin değişebiliri olarak, kendimizi sayılabilir hatalar ve övgüler bütünü halinde aşağılanabilir bir gurur ve kırılganlar sınıfıyla çoğaltabildiğimiz demekten çok, demek isteyen konumunda beğendiğim ve beğendiğimiz ümit vaad edenler ayrıcalığında, vaadin gerçeklikle olan tanışmazlığında açıklanabilir ve gizlenebilir kıldığımız o eciş bücüş akından sadece sayabilenlerin tanım ve formüle edebildiği bir sayılar silsilesine olan güvenime ve güvenenlerle güvenimize, yeni ve bugünden çok dün ve yarınla ilgilenen kavramın en kavranamayan kasveti zaman.

İnanırken inanmadığım sinsi soruların tümünü kendimle ilgili saydığımda zamanın soyut görünürlüğü çileden çıkartacak kadar subjektifti.

Yıl saymayı alışkanlık haline getirenler için, otuz beş yaşına girmek (otuz beş yaşıma girmeye demekten özellikle kaçarım çünkü herkesin girdiği bir otuz beş yaşa girmek) üzereyim.

Zamanın tarih olmadığı zamanı ciddiye alanlar.....

Saymadığım ve sayılmadığım bir çokluk içinde, hafızaların içinden çıka-

mayıp unutacağı bir gündüz ve geceler ki, saymayanlar olsaydı karanlık ve aydınlık derdik, diyemeyeceğimiz bir öğrenme katliamı içinde sıyrılabildiğimiz mazi, benim kendi zamanıma aynen uyarak, kendini kendinden anlamlayarak zirzop bir kişisellikle kendi ayağını kendi tutar ve bir başka elden daha sıkı tutar, inanın kendini kendi yalanıyla sıvazladığında ben sizin zamanınızın en demeden olmayacak zamanı olurum.

Ayvalık'ta artık-Rum-evlerinin içine uymayan Türklerinden bir mi iki mi, her neyselerinden birilerinin çocuğuyken, ki o zaman şimdinin Bodrum'undakilerine benzeyip benzemediğini bile bilmediğim o bıkılası sardunyaları, ki emin olun dilim varmıyor eskiden bu çiçeklerin hiç suçu yoktu, suç, zamanın kendini hoyrat kullananların eline teslim edişindeki iştahtadır bence, ki bu tanımda yeterince subjektif ve hatalı olmaktan yana hakkını almalıdır, işte o sardunyaları solduran bir otel yapıldı sokağın en rüzgâr alan alanının önüne ki, herkes başka bir gurur kaynağı olmadığı için sardunya yarıştırırken, hep beraber soluverdik.

Ahali ne olup bittiğini anlayacak durumda olsaydı, kafayı sardunyaya takmazdı ama, aynı hayvan duyarsızlığı-duyarlılığı ile de sorunu kendine göre çözerken işin ehlini de çözüverdi, takıldık kaldık bir pencere zamanına.

Otelin faşist bedeni meğer sokağın iştahını kesermiş rüzgârdan yana, bir orospunun oda tutup yaz kış demeden içindeki ateşten midir, dışardaki hevesten midir pek bilinmeyen bir nedenle camlarının hepsini açarak uyumasıyla, bütün gözlerin rüzgârlı cereyanından bir başrol alıp türlü nedenlerle otelin esirgediği havayı salıverdi sokağa hayasızca. Sardunyalar yeniden başladı açmaya, ama kimse görmedi, görünen, dilberin estirdiği öfke, şehvet, burukluk, kıskançlık, onur kırıklığı; sardunyaların bile boyun eğmesi ve sardunya gitti kadın öldürüldü. Ben birilerinin çocuğuydum, onlar da birilerinin. Herkes herkesi tanırdı istemeden. Tek derdimiz sardunya iken saksı bile bilinmez nerelerde. Şimdi o zamana ne derken, kimbilir kime haksızlık ederek yaşanmaz.

Zaman subjektiftir ve en azından bu şimdilik böyle.



Pekin, Tarih ve Tasvir'den, Alphonse Favier, Lille, 1900.

Bilim, Bilgi ve Kuşku

Arda Denkel

Bilim ve felsefe, doğruluğu amaçlayışları ve bunu dogmacı olmayan bağımsız yöntemlerle kavramaya çalışışları açısından, bütün öbür entelektüel etkinliklerden farklıdırlar. Onları aynı yolun, yani doğruluk yolunun bağımsız yolcuları olan iki kardeş gibi görebiliriz. Bu benzerliklerine karşılık onlar birbirleriyle özdeş olan şeyler de değiller ve ayrıldıkları nokta da, onları doğruluğa götüren bağımsız yöntemlerinin seçiminde. Felsefe mantıksal uslamlamayı, ya da çıkarımsal yöntemleri kullanırken, bilim için hem doğrunun bulunması hem de sınanması, son kertede deney dediğimiz şeye, yani duyularımızla edindiğimiz algıya dayanır.

Felsefe savlarının en azından bir ölçüde bilimsel doğruluklara dayandırılması, ve böylece felsefe kuramlarının bilimden destek alması istenilen bir şeydir. Örneklerine sıkça rastlanan böyle bir durum, bilimsel önermeleri felsefe savlarını temellendiren uslamlamalar (argümanlar) içinde öncül olarak kullanmakla elde edilir. Peki bilimin de felsefeye dayandırıldığı olmuyor mu? Belki ilk bakışta açıkça görülmese de, böyle bir şey, öncekinden çok daha kuvvetle geçerlidir. Bilimin hemen her dalının en temelindeki birçok önermenin doğruluğu, kimi felsefi savların doğruluğunu önkoşul olarak varsaymak gereğindedir. Böylesi felsefi savları açıklamak içinse, çok sayıda felsefe kuramı birbiriyle karşıtlık ve yarış durumundadır. Kısacası bilim, aslında felsefi payandaların ayakta tuttuğu sütunlar üzerinde yükselen bir yapı konumundadır. Burada bu

payandalardan yalnızca biriyle, ancak bilim açısından en önemli olanıyla ilgileneceğim. Bu, deneyin bize bilgi verip veremediğine ilişkin olan sav.

Bilimin deneysel bir temele dayandırılması, yeniçağdan beri köklü olarak yerleşmiş bir gelenektir. Bilimsel olduğu öne sürülebilecek her önerme, ya doğrudan ya da dolaylı olarak, tek başına veya başka önermelerle birlikte doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olmak anlamında, deneyde sınanır. Bu anlamdaki deneysellik bilimin bir ayırıcı özelliğidir; deneysel olarak doğruluğu sınanamayan olguya ilişkin bir inancın bilimsel olamayacağını öne süreriz. Öte yandan bilimsel önermeler *bilgi* önermeleridir. Bilimsellik iddiası, "gerekçelendirilmiş doğru inanç" anlamında bilgi olmak iddiasıdır. Bilgi olmayan bir bilimi söz konusu etmek bile istemiyoruz; bilgi olmayan bir sav, gözümüzde bilim olmak değerini yitiriyor. Bilim, hem deneye dayanmak hem de bilgi olmak durumundaysa, deneyin bilgiye kaynak olduğunu da, kendisi için bir çıkış noktası, bir apaçık doğruluk olarak varsaymak gereğindedir.

Peki deney bilgiye gerçekten de kaynak olabilir mi; deney bilgi üretebilir mi? Bilim açısından, bırakınız yanıtlanmasını bir yana, bu soruyu sormak bile saçma konuşmaktır. Her şeyden önce, bilimin varlığı bu soruyu olumlu olarak yanıtlamaya bağlı olduğuna göre, soruyu sorarak olumsuz yanıtı gündeme getirmek, bilimin bütününün bir anda çöpe atılmasını da gündeme getiren bir şey. Bilimin bu soruyu saçma sayışının daha önemli başka bir nedeni var. O da, bilimin deneysel olan gerekçelendirme yöntemi dolayısıyla, deneyin kendisine ilişkin olan bu soruyu yanıtlama olanağından yoksun oluşu. Böyle bir soru deneysel olarak yanıtlanamayacağı için, bilimin de onu yanıtlayacak bir verisi, bir donanımı yok. Deneyin bilgiye kaynak olup olamayacağını yine deneyin kendisiyle nasıl sınayabilirsiniz ki? Deneyin bilgiye kaynak olduğuna deneysel bir önerme olarak bakmak, böyle bir tutumun kendisinin de deneysel olup olmadığı sorusunu çağıracağından, kapıyı bir sonsuz gerilemeye oracıkta açıverecek. Deneyin bilgiye kaynak olduğu ya da olmadığı, deneysel bir önerme değil; bu nedenle bilimsel de değil. O, tipik bir felsefe sorununu dile getiriyor. Bu, epistemolojinin, yani bilgi kuramının en belli başlı sorunlarından biri. Başta da belirttiğim gibi bütün bilim, felsefenin bu soruya vereceği olumlu yanıt üzerinde yapılanıyor.

Bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğuna değindik. Bu tanım, her ne kadar felsefe açısından yeterli sayılabilecek bir belirleme sağlamıyorsa da, belli ayrıntılara girilmediği sürece yaygın olarak onaylanan bir saptamadır. Doğruluğu, taşıdığımız bir inancın bilgi olabilmesine koşul saymasıysa, onun özellikle onaylanan bir yönü. Buna bağlı olarak, deneyin bilgi üretip üretmediğini anlamanın en iyi yolu, deneyin temellendirdiği inançlarımızın doğrulukça güvenilir olup olmadıklarını ortaya çıkarmaktır. Eğer deney doğruluğu güvenilir bir biçimde yakalıyorsa, onun bilgiye ve bilime kaynak olabileceğini öne sürmek için bir gerekçemiz var demektir. Öte yandan, deneyin doğruyu yakaladığı kuşku götürüyorsa, kuşkunun bulunduğu yerde kesinlik ve doğruluk güvencesi de bulunamayacağından, deneyin bilgiye kaynak olduğu ileri sürülemeyecektir.

Bu son noktayı yeniden vurgulamakta yarar var. Doğruluğu kuşkulu olan önermelerin bilgi olamayacağı öne sürüldü. Şu gerekçeyle: Bilgi için doğruluğun güvenilirliği ve kesinliği esas olduğundan, kuşku ve bilgi bir arada bulunamayan iki karşıttır dendi. Burada bir yanlış anlamaya yol açmayalım. Bilgi için doğruluğun güvenilirliği ve kesinliğini kuşkuyla karşıtlık içinde gösterdik; ancak şöyle düşünen birisi çıkabilir: "Bilim zaten kesin değildir, ve bilimden kesinlik beklemek 17. yy anlamında bir bilgi kavramını varsaymaya dayanan bir şeydir. Oysa bugünün bilimi kesinlik yerine belli *olasılıklar* içinde geçerli olan doğruluk ve bilgiyle örülmüştür. Öyleyse kuşku bu çağdaş anlamdaki bilimsel bilgiyi zaten tehdit ediyor olamaz." Peki böyle bir itiraz ne kadar geçerlidir? Şimdi böyle bir eleştiri her şeyden önce kesinlik dediğimiz şeyi *belirlenimle*, yani sonraki bir durumun doğa yasalarınca önden belirlenmiş olmasıyla karıştırmak yanılgısına düşüyor. Bir bilimsel önermenin belli bir olasılıkla doğru olması, olasılığın bir anlamında önermenin nasıl bir sıklıkla doğru olduğuna ilişkindir. Bir başka deyişle, belli bir olasılıkla doğru olması, bizim öznel sınırlanımlarımızdan bağımsız bir şekilde, bu önermenin bir *belirlenim* değerinde kesin olmaması, yani, olasılığının 1'den düşük olması demektir. Buysa, o önermenin kuşkulu olmasıyla aynı şey değildir; tam tersine, doğruluğunun söz konusu olasılık içinde güvenilir olması, yani kuşku götürmemesi demektir. Bir başka anlamdaysa, olasılık, yaptığımız bilimsel ölçümlerdeki hata payını dile getiriyor olabilir. Olasılık kuşkuyu bu anlamda da dışlayacak, belirtilen sayısal değer çerçevesinde bilmeye zemin sağlayacaktır. Olasılık, yüzde olarak ifade edilen belli bir sayısal değer çerçevesinde doğruluğu ve dolayısıyla da *bilmeyi* içerdiği ölçüde, bilime yarayan bir şeydir. Oysa kuşku, hem söz konusu sayısal değeri hem de önermeyi o olasılık içinde biliyor olmayı, güvenden yoksun ve belirsiz kılmayı amaçlar. Kuşku, zihnin ya da onun düşündüğü konunun doğruluk ile yanlışlık arasında gidip geliyor olması, yani güvenilir olarak herhangi bir doğruluk değerine bağlanamaması demektir. Üçüncü bir anlamda, "olası olmak" deyimini daha öznel bir içerikle kullanıyoruz. Burada, bilgi oldukları iddia edilen savlara ilişkin bir tür inanılırlık, güven ve kesinlik derecesinden söz etmekteyiz. Bir inancı bu anlamda olası bulmak, o savdan çok, bizim ona karşı nasıl yöneldiğimizi, ona ne ölçüde güvendiğimizi ilgilendiriyor. Ancak bu son anlamın, bilimin ve bilginin içlerinde ifade bulduğu önermelere değil, daha çok o önermelere ilişkin olarak yaptığımız saptama, yargı ve değerlendirmelere uygulandığını göz ardı etmemeliyiz. Dolayısıyla burada değindiğimiz konuların hiçbirinden bilimsel bilgi olması iddiasındaki bir önermenin olası olmak dolayısıyla kuşkuyla bağdaşabileceği gibi bir sonuç doğmuyor. Kuşkunun varlığının bilgiyi dışladığı görüşü, tersine daha da güç kazanmış oluyor.

Bir ruhsal durum olarak kuşku, uslamlamalarla gerekçelendirilmiş olan kuşkuyla aynı şey değildir. Bunlardan ikincisi, geçmişi düşünce tarihinin derinliklerine uzanan bir felsefi yaklaşım geleneğini, bir felsefe okulunu oluşturuyor. Belli bir konuya yönelik olarak kuşku duymayı ussal gerekçelere dayandıran ve bunu yaklaşımının güdücü ilkesi yapan felsefe tutumuna

"Kuşkuculuk" diyoruz. Kuşkuculuk, tarih içinde çeşitli konulara yönelmiş, örneğin uslamlamalarını fiziksel dünyanın varlığına, Tanrı'nın varlığına yönelttiği gibi, deneysel bilginin varlığına da yöneltmiştir. Doğruya ulaşmak için deneye güvenilemeyeceğini, dolayısıyla da bilgiyi deneyle temellendirmenin olanaksızlığını göstermeyi amaçlayan kuşkuculuk türü, kuşkucu yaklaşımlar arasında en eskisidir ve kökeni Demokritos'a dayanır. Böyle bir kuşkuculuk Sofistler'in felsefelerinde yer aldıktan sonra, Platon'ca da eleştirel amaçlarla kullanılmış, daha sonraları Pyrrhon'un önderliğinde bir okul haline getirilerek, İ. Ö 4.yy'dan, İ. S. 3. yy'a değin varlığını kesintisiz korumuştur. Hıristiyanlığın felsefi temellerini oluşturan Augustinus'un kuşkuculuğa karşı açıkça tavır alışından sonra, kuşkuculuğun felsefe gündeminden çok uzun bir süre tam olarak silindiğini görüyoruz. Karanlık yüzyıllar ve Skolastik dönem boyunca, yani yaklaşık 12 yüzyıl süreyle, kuşkucu düşünceye izin verilmemiştir. Bizans'ın Türklerin eline geçişi dönemlerinde Batı'ya kaçırılan kitaplar arasında, onca yüzyılı bir kütüphanede unutulmuş olarak geçiren, ilkçağ kuşkucularının sonuncusu olan Sekstos'un kitabı da vardı. Sekstos'un kitabının Rönesans'ın bağnazlığa başkaldıran düşünsel ortamında ortaya çıkmasıyla yeniden keşfedilen kuşkuculuk çok etkili olmuş ve yeniçağ düşüncesi ve yaklaşımının oluşturulmasındaki belli başlı etki kaynaklarından birini meydana getirmiştir. Yeniçağ düşünür ve bilim adamları arasında kuşkuculuğu ciddiye alıp tartışmayanı yok gibidir. Kuşkuculuk aynı zamanda yeniçağ felsefesinin epistemolojiyi temeline almasının da ardında yatan başlıca etmendir.

Yeniçağ epistemolojisini büyük ölçüde Descartes kurmuştur. Kuşkucu yaklaşımı sarsılmaz bir doğruluğa ve bilgiye ulaşmak için araç olarak kullanmış olan Descartes'ın kendi felsefi inançlarının kuşkuculukla bir ilgisi yoktur. Ne var ki, yöntemsel bir amaçla olsa da, düşünce tarihinin gördüğü en keskin ve kuvvetli kuşkucu uslamlamayı yine o geliştirmiştir. Bu uslamlamayı filozofun belki de en önemli başyapıtı olan *Meditasyonlar*'da (Özellikle 1. Meditasyon'un başlangıcından itibaren 3-5. paragraflar ve 6. Meditasyonun 7. paragrafında) buluyoruz. Olasılığı düşük olan bir yanılma payını göz önüne alıp, belli gerekçelerle bunu her türlü deneye yayan bu argümanı kısaca özetleyelim. Descartes algının kimi durumlarda yanılabildiğini gözlemliyor. Bu tür yanılgılar değişik biçimlerde gerçekleşebiliyor. Gördüğümüz şeyleri yanlış tanıyabildiğimiz gibi, onları olduklarından farklı biçimlerde de duyumlayabiliyoruz. Örneğin düşen bir yaprağı, üzerime doğru gelen bir taş sanıp ürktüğüm olduğu gibi, çok sıcak bir odadan sokağa çıktığımda dışarısının ne denli soğuk olduğunu ilk başta pek fark edemediğim durumlar da oluyor. Yanılsamalardan başka, çok daha seyrek olsa da sanrı da görebiliyoruz. Sanrıya benzer olarak, karşımızda aslında varolmayan şeyler görmemiz biz uykudayken gerçekleştiğinde buna düş görmek diyoruz. Düş, insanın sıklıkla gördüğü bir şey. Hepsinde olmasa da birçok düşte, gördüklerimizi gerçek sanabiliyoruz. Böylesi yanılmalar, fark edildikleri zamanlar düzeltilebildiklerinden, zararsız şeylerdir. Fark edilmediklerindeyse, yanlış olan bir şeyi doğru sanmayı içer-

diklerinden bizi *aldatmış* olurlar. İşte Descartes'ın üzerinde durduğu da, kimi zaman algının bizi böylece aldatabileceği olgusu. Aldanmanın başlıca nedeni, yanlış olan bir algının içeriğinde bu yanlışlığa belirti olan, yani onu ele veren bir ipucu bulunmaması. Yanılgılı algılarımızın bir köşesinde küçük bir kırmızı nokta(!) ya da başka bir işaret bulamıyoruz; bunlar doğru algıdan sözgelimi daha silik olmak gibi bir nitelikle de ayırt edilemiyorlar. Örneğin kendimi bilgisayarın karşısında yazı yazıyor olarak algıladığım kimi durumlarda, birden irkilip uyandığım ve aslında yatağımda düş görüyor olduğumu fark ettiğim olmuştur. Peki, diyor, Descartes gibi düşünen biri, şu anda da bana bilgisayarın karşısında yazı yazıyormuşum gibi geliyor. Önümde monitörü, onun altında klavyeyi ve üzerinde dolaşan ellerimi görüyorum; bunu bana gerçeği gösteren doğru bir algı olarak yorumluyorum. İyi de, bir saniye sonra yatağımda gözlerimi açıp bütün bunların bir düş olduğunu fark etmeyeceğim ne malum? Şimdi de, farklı, fakat benzer bir durumu düşünelim: Laboratuvardaki aygıtlar üzerinde okuduğum verilere ilişkin olarak kimi zaman aldanabilmiş olduğuma göre, şimdi doğru olduğu inancıyla okuduğum verilerin de yanlış olabilmeleri söz konusu değil mi?

Kimi zaman algım beni aldatabildiğine göre, algımın doğru olduğunu düşündüğüm şu an da aldanıyor olabilirim. Deneylerimin ben farkında olmadan şu an yanılgılı olmaları söz konusu olabiliyorsa, onların ben farkında olmadan çoğu kez, hatta her zaman yanlış olmaları da söz konusu olabilir. Demek ki, hiçbir algının, hiçbir duyumun doğruluğu tam olarak güvenilir değildir. Yani her deneyin doğruluğu kuşkuludur. Kuşku bilgiyi dışladığına göre de, algı ya da deney bize bilgi veremez; bilgiye kaynak olamaz. Kuşkucu uslamlama, deneyin bizi aldatabilme olanağının, olasılıkça düşük olsa bile, her algı için söz konusu olabileceğini, dolayısıyla her algının kuşkulu olduğunu gösterdi. Ne var ki, eğer buna göre deney bilgiye kaynak olamıyorsa, deneysel olan bilim de, gerçeğe ilişkin doğruları bulup saptayan bir şey olmak yerine, bugüne değin şu ya da bu biçimde yararlı olmuş kimi uzlaşımların dizgesel bir yapısından başka bir şey değil. Eğer kuşkucu haklıysa, genelde düşündüğümüz anlamdaki bir bilimin varlığından söz etmek de çok zor.

"Epistemoloji" sözcüğü, geniş bir anlamda, bilgi konusuyla uğraşan felsefe demektir. Kuşkuculuğun bunun içinde çok önemli bir yeri var. Aynı sözcük bir başka anlam daha taşıyor, ve bu ikincisine göre "epistemoloji" bilginin nasıl mümkün olduğunu gösteren bir kuram, yani "bilgi kuramı" demek. Yeniçağın tüm önemli filozofları, başta Descartes olmak üzere, bu ikinci anlamdaki bir epistemoloji kurmak için büyük uğraş vermişlerdir. Bu anlamda epistemoloji, kuşkuculuğun rakibi, yani bilgi ile bilimin varlığını, olanağını korumayı amaçlayan bir felsefe çalışmasıdır. Aynı gerekçeyle, bilgi kuramının varoluş nedeni de kuşkuculuktur. Eğer kuşkuculuk diye bir şey olmasaydı, bilimin varlığı dogmacı temellere dayanacak, onun temeli ve geçerliliği hakkında hiçbir soru sorulmadığı gibi, ortada temeli destekleyen felsefi payandalar, yani bilgi kuramları da bulunmayacaktı. Bilgi kuramları, kuşkuculuğu sınırlamak amacıyla birçok farklı yol denemişlerdir. Örneğin Descartes bu

amaçla bilginin temelini deneysellikten usun kendiliğinde doğuştan varolan apaçık doğrulara kaydırmayı önermiş, Berkeley deneyciliği koruyup, kuşkuculuğu nesnel bir dünyanın varlığını yadsıyarak durdurmak yolunu tutmuş, Locke ise algının bir bölümünü kuşkucuya feda ederken birincil nitelikleri konu alan diğer bir bölümünün kuşkucudan etkilenmediğini göstermeye çalışmıştır. Ne var ki, o gün bu gün, bilgi kuramı, kuşkucu uslamlamayı çürütmeyi başaramamıştır.

Bu yazıyı okuyan kimileri, yukarıda özetlediğim kuşkucu uslamlamadan ikna olmamış olabilirler. Alt tarafı, arada bir seyrek olarak aldanabiliyoruz diye tüm bilimi nasıl ve hangi yetkiyle gözden çıkarabiliriz ki? Böyle düşünenler, felsefecilerin kendi aralarında bir kaşık suda yarattıkları bu fırtınaya dudak büküp geçeceklerdir. Ancak unutmamaları gereken şu nokta var: Felsefe bir ikna sanatı, ya da okuru, dinleyiciyi etkilemeyi amaçlayan bir çaba değildir. Öyle bir çaba, felsefe değil hatiplik sanatı ya da retorik gibi bir şey olurdu. Felsefede amaç ikna etmek değil, mantıksal gerekçe vermektir. Mantıksal gerekçelere karşı çıkışsa yine mantıksal gerekçelerle, yani eleştirel argümanlarla olur. Tüm bunları "abesle iştigalmiş" gibi görmeyi, gözünü ussal gerekçelere kapamak ve bilim adına dogmacılık yapmaktan ayırt etmekse çok zordur.

Kuşkucu uslamlamanın çürütülmesinin ne denli güç bir şey olduğunu görmek için, ona karşı yapılabilecek belli başlı itirazları kısaca gözden geçirelim:

1) Kuşkucuya karşı çıkışımıza, algının bizi aldattığı durumlar çok seyrektir, diyerek başlayabiliriz. Bunlar dışında deney bize hep doğru olanı verdiğine göre, algı *çoğunlukla güvenilir* olan bir yetimizdir. Çoğunlukla güvenilir olan bir şeyin bilgi ve bilime temel olamayacağını öne sürmekse, düpedüz haksızlıktır, diyebiliriz. Kuşkucu bunu şöyle yanıtlayacak: Benim uslamlamamın amacı, diyecek, deneyin sıklıkla ya da her zaman *yanıldığını* göstermek değildi, ve ayrıca ileri sürdüklerim arasında da böyle bir şey dile getirilmedi. Vurguladığım şey, ne zaman aldandığımız belli olmadığına göre, doğru olduğu sanılan her algının aldanıyor olmak *kuşkusuna* açık olacağıydı. Algıya "çoğunlukla" güvenilir demek, onun insanı arada bir ve ne zaman olduğu belli olmayacak biçimde aldatabileceğini de onaylamaktır. Dolayısıyla bu *riskli* bir güvenilirlik, yani kuşkulu bir şeydir. Kuşku bilgiyi dışladığına göre, algının bilgi veremediğini de onaylamak gerekir.

2) Descartes'ın bu kuşkucu uslamlamasının, yalnızca *içinde bulunulan* zamandaki deneyin güvenilmezliğini gösterdiğini vurgulamayı deneyebiliriz. Çünkü belli bir süre geçtikten sonra, geçmişte kalan deneylerimizi incelediğimizde, bunlardaki yanılgıları aldanmadan saptayabiliyoruz. Örneğin düş görürken onu gerçek sanmış olsam bile, ertesi sabah bir önceki geceyi düşündüğümde eski düşlerim beni artık aldatamıyor. Laboratuvardaki aygıtın gösterdiği sayıyı okuduğum anda aldanabilsem bile, daha sonra yaptığım çeşitli kontroller ve karşılaştırmalarla, yanılgılı algıları ayıklayabilecek bir durumda

oluyorum. Kısacası, yanılgılı algılar yaşantımızın geri kalan deneyleriyle *tutarlı olmayan* algılar. Bu tutarsızlığı hemen o anda fark edemesek bile, daha sonra geriye dönüp bakarak, onları başka algılarla karşılaştırma olanağını bulabildiğimiz için, deneyi yanılgılardan arındırmak olanağına da sahibiz.

Kuşkucu bu karşı çıkışı da şöyle yanıtlayacak: Yukarıda öne sürdüğünüz görüşlere bakılırsa, diyecek, içinde bulunulan zamanın deneysel bilgisi mümkün olamasa da, *geçmiş* olayların deneysel bilgisi söz konusu olabilmeli. Oysa, pratik açıdan değerlendirildiğinde, içinde bulunulan zamanın bilgisi geçmişinkine göre çok daha önemlidir. Çünkü ancak böyle bir bilgiye dayanarak varlığımızı sürdürebilir, geleceğimizi denetim altında tutabiliriz. Örneğin kendimi, uzaktan bana bir tren yaklaşırken rayların üzerine bağlıymış gibi bir durumda görüyorsam, bunun bir düş olmadığının bilgisi, benim için son derece yaşamsaldır; bekleyip de onun bir düş olup olmadığını daha sonra tutarlılığını denetleyerek saptamaya razı olamam. Öte yandan geçmişin deneysel bilgisi de zorunlu olarak *belleğe*, yani anılara dayanması gereken bir şey olacak. Bellekse, doğruyu vermekte algıdan da az güvenilir olan bir yetimiz... Anılarımız algımızdan çok daha bulanık oluyor. Dolayısıyla, şu anın deneyi yanılabilen bir şeyse, anımsadığım geçmiş deneylerim, onun iki katı yanılabilen şeyler olmalılar. Son olarak, gelelim yanılgılı deneyin tutarsız olduğu kanısına: Tutarsızlık hiç de kesin olan bir gösterge değil. Çünkü tüm yaşantımızla tutarlı olabilecek bir yanılgı, mantıksal açıdan olanaksız değil. Belli koşullanmalarla çok sayıda kişinin uzunca bir süre, birbiriyle tutarlı olan sanrılar görmeleri bile söz konusu. Örneğin kimi zaman çok sayıda insan "uçan daireler", ya da belli hocalar aracılığıyla "cinler" gördüklerini iddia edebiliyorlar.

3) Peki ya bilimin göz kamaştıran başarılarına ne demeli? Eğer bilim dediğimiz şey tutarlı bir uzlaşımlar dizgesinden ibaret olsaydı, onun aracılığıyla doğanın güçlerini denetleyemez, teknolojideki başarılarımızı ve geleceğe yönelik bilimsel tahminlerimizi gerçekleştiremezdik. Deneysel bilim gerçekten de bir bilgi olmalıdır.

Kuşkucu, bu karşı çıkış önünde de, dikkatimizi bilimin başarısına ilişkin bir yanılgı, bir aldanma içinde bulunuyor olabileceğimiz konusuna çekecek. Bilime hep tek yanlı yaklaştığımızı, onun başarısızlıklarını görmezden geldiğimizi, oysa bu alandaki başarısızlıkların başarılardan daha çok olduğunu anımsatacak. Ancak daha önemlisi, başarının doğruyu yaratamayacağını, nice yanlış inancın yine de başarılı olabildiğini belirtecek.

Descartes'çı kuşkuculuğun, sınırlarda seyreden bir uslamlaması daha var. Bunu son zamanlarda sıkça yapıldığı gibi "fütürist" bir biçimde dile getirmek istiyorum. Şöyle bir senaryo düşünün diyor kuşkucu: Siz dün gece uyurken günümüzdekinden çok daha ileri bir bilim ve teknolojiye hakim durumdaki bilim adamları evinize girip sizi bayıltmış, sonra da laboratuvara götürüp beyninizi kafatasınızdan çıkartmış ve onu sıvıyla dolu bir fanus içine yerleştirdikten sonra, belli duyum merkezlerine birtakım kablolar takıp, bunları deneysel uyarılar veren makinelere bağlamış olsunlar. Bu makinelerin sıradan

günlük bir yaşamın bütün algılarını tamamen tutarlı bir biçimde verebilen çok ileri aygıtlar olduğunu varsayalım. Şimdi siz uyandığınızda her şeyiyle sıradan, yeni bir güne başladığınıza inanıyorsunuz ama, aslında şimdi oturmuş ve elinize aldığınız bu dergiyi okumakta değilsiniz. Gerçekte karşınızda dergi falan da yok. Aslında bir dergiyi tutabilecek elleriniz bile yok, çünkü sizin bir gövdeniz yok. Siz fanus içinde bir beyin olarak tüm bu "normal yaşam" hayallerini, beyninizin uygun yerlerine yerleştirilmiş kablolar aracılığıyla makineye daha önce kaydedilmiş çok ayrıntılı ve tutarlı bir yaşamöyküsü CD'sinden alıyorsunuz. Sizin hiçbir algınız doğru değil, ama böyle olduğunu bilmediğiniz için, görüp duyumladığınız her şeyi doğru zannedip aldanıyorsunuz. Bu öyküye konu olan olayın dün gece gerçekleştirilmiş olması nasıl bir mantıksal olanaklılıksa, siz bebekken, hatta doğmadan gerçekleşmiş olması da o ölçüde olanaklı. Yani sizin tüm yaşamınız bir düşten, bir aldanmadan ibaret olabilir. Kaldı ki, toptan hepimizinki de böyle olabilir ve tüm bir insan ırkı olarak fanus içinde düş gören beyinlerden başka bir şey olmayabiliriz. Böyle bir durumda tüm deney bir aldanma olacağı için, deneyin tümüyle kuşkulu bir şey olduğu öne sürülmüş oluyor. Kuşkuculuk burada insan kavrayışının sınırlarını yakalıyor. Onu durduracak ne deneysel, ne de mantıksal bir yönteme sahip değilmişiz gibi görünüyor. Kuşkucu uslamlamayı felsefi olarak çürütmeye gücümüz yetmiyor.

Burada kuşkuculuğa karşı geliştirilen başka felsefi itirazları, eleştirileri ve kuşkuculuğun bunları nasıl karşıladığını tartışmayacağım. Sonuç olarak, bu yüzyılda, kuşkucu gerekçeleri felsefi olarak sınırlama projesinin başarısız kaldığını ve bilimsel yaşamımızı kuşkucu uslamlamalarla birlikte sürdürmeyi, birlikte yürütmeyi öğrenmemiz gerektiğini anlamış durumdayız. Ancak nasıl bir yaşam olacak bu? Kuşkuculuk karşısında ezilecek ve bilimimizin sonuçta bir kurgu, bir uzlaşımdan ibaret olduğunu mu onaylayacağız, yoksa kuşkuculuk önünde daha saygın ve bilime yine de olanak tanıyan bir konumda mı bulunacağız?

Descartes'ın gününden 1960'lara değin, bilgiyi olanaklı kılmanın bir koşulunun kuşkucu uslamlamaların çürütülmesi olduğu varsayılagelmiştir. Bunun başarılamadığı artık yaygın kanı konumuna geldiğinden, deneysel bilgiyi yine de olanaklı kılmak için, bu kez gündeme bilgi dediğimiz şeyin niteliğinden ödün verme konusu getirilmeye başlanmıştır. Çağdaş epistemoloji içinde birçok düşünür böyle bir ödüne sıcak bakmak noktasına gelmiştir. Bu açıdan, Descartes'ın çağdaşı Pierre Gassendi'nin "yumuşatılmış bilgi" kavramına benzeyen kimi düşüncelere yaklaşanlar oluyor, bu günlerde.

Ben başka bir kesim bilgi kuramcısını izleyerek, bilginin niteliğinden ödün vermek yerine, kuşkucu uslamlamanın gücünün ve yıkıcı sonuçlarının belli bir noktada kendi sınırlarına ulaştıklarını ortaya koymaya çalışacağım. Bir başka deyişle, bu uslamlamayı onaylamak zorunda kalışımızın deneysel bilgiyi ortadan kaldırmadığını göstermeye çalışacağım. Kanımca kuşkucu uslamlama, epistemolojiye ve dolayısıyla da bilime o kadar da büyük çaplı bir tehdit oluşturmuyor. Anımsayalım; düşük bir olasılık olsa da, her bir deneysel inanca

ilişkin olarak aldanıyor olabileceğimizi, bu nedenle de hiçbir deneysel inancın kuşkusuz olmadığını saptadı, Descartes'ın uslamlaması. Biz de şunu saptayalım: Bu uslamlamayla başarılan, aslında bir şeyi bilip bilmediği sorgulanan ussal bir *öznenin* deneysel inançlara yönelik *tutumunu* etkileyen bir şey. Yani öznenin herhangi bir inanç ya da önermeye ilişkin olarak *"biliyorum" deyip diyemeyeceğini* belirliyor. Dolayısıyla kuşkucu uslamlamanın, o deneysel önermenin bir bilgi olup olmadığı, ya da öznenin (önermeye nasıl *baktığından* bağımsız olarak) kendiliğinde onu bilip bilmediği üzerinde doğrudan belirleyici bir etkisi yok. Özetle, kuşkucu uslamlama deneysel inançlarımızın bizim için bilgi olmadığını saptamak yerine, o inançlar aslında bilgi olsalar da, onların bilgi olduğunun bizce bilinemeyeceğini gösteriyor. Şimdi bu noktayı daha açık kılmaya çalışacağım.

B diye adlandıracağımız, "Bugün hava yağmurlu" gibi bir deneysel önerme düşünelim. Kuşkucunun ileri sürdüğü tüm gerekçelere karşın, B'nin yine de bir bilgi olması mümkün mü; mümkünse nasıl mümkün? Pencereden dışarı baktığımda algıladıklarıma dayanarak B'nin doğruluğuna inandığım, ve havanın gerçekten de yağmurlu olduğu bir durumu düşünelim. Algının çoğunlukla doğruyu verdiğini, kuşkucu dahil, hepimiz onaylıyoruz; bu da çoğunluktaki o durumlardan biri olmuş olsun. Şimdi bu koşullarda, gerekçelendirilmiş bir doğru inanç olarak, ben B'yi bilmek durumunda değil miyim? Kuşkucu uslamlamanın bu bilmek durumu üzerinde yapabileceği etki nedir? Kuşkucu uslamlama bana buradaki inancımın ve inancımın deneysel temelinin (yani dışarı baktığımda gördüğüm şeyin) kuşkulu olduğunu göstermiş oluyor. Peki kuşkucu uslamlamayla karşılaşmadan önce, B'yi bildiğim doğruysa ve bu durum ancak karşılaşma ertesinde (içime konan kuşku yüzünden) bozulabiliyorsa, uslamlamanın sonucu bu bilgi durumunu ne anlamda çürütebilmiş olacaktır ki? Felsefeci olmadığı için kuşkucu sonuçtan ruhsal olarak etkilenmeyen, duyularına aşırı güvenli (biraz da dogmatik kafalı) bir kişi, aynı koşullarda ve anlatılan nedenlerle, B'yi biliyor olmak durumunu sürdürmeyecek mi? Ben bu noktalara dayanarak, B'nin kendiliğinde doğru olduğu böylesi koşullarda, B'nin biliniyor oluşunun kuşkucu uslamlama dolayısıyla çürütülmesinin, uslamlamanın özne üzerinde bıraktığı *ruhsal etkiye* dayandığını öne sürüyorum. Oysa böyle bir kuşkucu sonuç onaylanamaz; çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, felsefe, ruhsal açıdan etkilemeye değil, ussal gerekçeler oluşturmaya dayanan bir iştir.

B'yi biliyor olmak, bütün deneysel inançların kuşkulu olduğunu onaylamak yanı sıra, ve de bununla çelişmeksizin mümkün görünüyor: Gündelik yaşantımın parçası olarak dışarı bakıyorum ve havanın yağmurlu olduğunu algılıyor, buna inanıyorum. Eğer aldanmıyorsam ve hava gerçekten de yağmurluysa, ben B'yi *biliyorum*. Öte yandan, bunun yanı sıra, aslında aldanıyor olmamın ve gördüklerime rağmen gerçekte havanın yağmurlu olmamış olmasının da mümkün olduğunu kuşkucu sayesinde kavrıyorum. Bundan dolayı bildiğim şeye güvenim sarsıldığı için artık ona inanmamak gibi bir ruhsal duruma düşmüyorsam, kuşkucu gerekçeler bir yana –ve onlar yanısıra– ben

B'yi biliyorum. Peki kuşkucu gerekçeler yanı sıra, benim için bilinmesi mantıksal olarak olanaksız kılınan şey ne? Kuşkucu uslamlama mantıksal anlamda neyi çürütmüş oluyor? Kuşkucu gerekçeler, B'yi biliyor olsam da, B'yi *bildiğimi bilmeme* olanak tanımıyor. Aldanabilmemin olanaklı olduğunu bile bile, B'yi *bildiğime* inanmam ve bu inancı bir *gerekçe* ile temellendirmem olanaksız. Kuşkuculuğun gerçekten saptadığı şey, işte bu nokta. Kuşkucu gerekçeler karşısında, algının çoğunlukla doğru olduğuna dayanarak B'ye inanmayı tutarlı olarak sürdürebilsem bile, B'yi bildiğime inanmam tutarsız olur. Çünkü B'ye inansam ve de aslında B doğru olsa bile, ben bu doğruluktan emin olamam. Kuşkucu işte bundan emin olunamayacağını ortaya koyuyor.

Aynı noktaya başka bir açıdan yaklaşmaya çalışacağım. Yukarıda kuşkunun deneysel bilgiyi kesinliği dışlamak yoluyla olanaksız kıldığını tartıştık. Ancak kuşkucu bu mantıksal adımı iki farklı şeyi *birbirine karıştırarak* atıyor; bu sayede uslamlaması gerçekte olduğundan daha etkili bir sonuç içeriyormuş gibi görünüyor. Burada ayırt edilmesi gereken şey, "kesinlik" sözcüğünün taşıdığı iki farklı anlam. Nesnel anlamda, olasılığı dışlamadan doğru olmakla eşdeğer bir biçimde "kesin olmaktan" söz edebildiğimiz gibi, öznel ve ruhsal bir anlamda, bir önermenin (bir savın/inancın) doğruluğundan *emin* olma durumumuzu da "kesinlik" sözcüğüyle dile getiriyoruz. Öncekinde bir önermenin nesnel durumundan, sonrakindeyse bizim bu önermeye yönelik ruhsal durumumuzdan söz ediyoruz. Belli bir olasılık çerçevesindeki doğruluğun değişmezliği ve nesnel güvenilirliği olarak anlaşılacak önceki durum, dereceli olamayan saltık (yani mutlak) bir şeyken, sonraki anlamda kesinliğin çeşitli derecelerinden söz edilebiliyor. Örneğin şu ya da bu inancımızın *ne ölçüde* kesin olduğunu sorabiliyoruz.

Şimdi bu ayrımın ışığında, herhangi bir deneysel önermenin nesnel anlamda kesin olduğu bir durumu düşünmeye çalışalım. Az önce, kuşkucunun ileri sürdüğü tüm gerekçelere karşın, B önermesinin yine de bir bilgi olabildiğini gördük: Pencereden dışarı baktığımda gördüklerimi algılayışıma dayanarak bugün havanın yağmurlu olduğuna inanışım yanı sıra, havanın gerçekten de yağmurlu olduğu, yani bunun doğru olduğu bir durumda, gerekçelendirilmiş bir doğru inanç olarak, bugün havanın yağmurlu olduğunu deneysel olarak bilmek durumunda olurum. Kuşkucu uslamlamanın bu bilmek durumu üzerinde yapabileceği olumsuz etki ne olabilir? Kuşkucu, doğru olduğunu düşündüğüm algının beni şu anda da aldatabileceğini öne sürdüğünde, eğer bu olgu kendiliğinde zaten doğru ise, bugün havanın yağmurlu olduğu gerçeğini değiştirebilecek durumda değil, her halde. Dolayısıyla, onun ortaya saldığı kuşku bulutu, *nesnel anlamdaki* kesinliği etkileyen, ya da bu anlamdaki kesinliğe karşıt olan bir şey de değil. Kuşkucu, deneyin beni her an aldatabileceğini göstererek *öznel anlamdaki* kesinliği etkiliyor. Benim doğru olduğuna inandığım deneysel önermeye olan güvenimi sarsarak, bu doğruluktan emin olmamı engelliyor. Oysa aldana*bilir* olsam da, bununla tutarlılık içinde şu an *aldanmıyor* olabilirim. Bir başka deyişle, bugün havanın yağmurlu olduğu doğru, nesnel anlamda kesin ve dolayısıyla bir bilgiyken, ben bunu *bildiğimi bilememek* duru-

munda olabilirim. Demek ki kuşkucunun üzerimdeki etkisi deneyle temellenen bilgimi ortadan kaldırmak değil. Kuşkucunun etkisi, öznel anlamdaki kesinliği eriterek, aslında *bildiğim* şeyleri *bilmemi* engellemek. Bir şeyi bilmemi değil, o şeyi *bildiğimi bilmemi* ortadan kaldırmış oluyor.

Peki bu engeli de ortadan kaldırıp kuşkucuyu tam olarak yenemez miyiz? B'yi bilmem olanaklı olduğuna göre, elimize kuşkuculuğu yenmek için bir fırsat geçmiş sayılmaz mı? Çünkü benim B'yi bildiğimin doğru olması kuşkucunun yanıldığını içeriyor. Kuşkucunun, tüm deneysel önermeler gibi, B'nin de bir bilgi olamayacağını savunduğunu anımsayalım. Şu uslamlamaya bakalım:

a) Eğer B bir bilgiyse, kuşkucu yanılıyordur
b) B bir bilgidir (B'yi biliyorum)
c) Demek ki kuşkucu yanılıyor

Eğer belli koşullar dolayısıyla (b) doğruysa, (a) doğru olduğu için (c) de doğru olacaktır. Deneysel olarak bir şeyler bildiğim her durumda kuşkucu yanlışlanmış olacak. Peki kuşkucunun yanıldığını *bilebiliyor muyum*? Mantıksal açıdan durum şöyle: Eğer B'nin bir bilgi olduğunu ve (a)'nın doğru olduğunu biliyorsam, kuşkucunun yanıldığını da biliyorumdur.[2] Ne var ki, kuşkucuyu çürütemediğim için, B'nin bir bilgi olduğunu da bilmiyorum (B'yi bildiğimi bilmiyorum). Kuşkucunun uslamlamasını çürütemediğim için, B'yi bilebileceğim halde, bunu bildiğimi bilemeyeceğim gibi, kuşkucunun yanılıyor olması halinde onun yanıldığını da bilemeyeceğim. Burada kuşkucuyla berabere kalmış gibiyiz.

Bütün bunlardan bilimin temellendirilmesine ilişkin ne gibi sonuçlar çıkıyor? Kuşkucu uslamlamayla birlikte yaşamayı öğrenmemiz gerektiğini öne sürmüştüm. Bu durumun bilim için o denli büyük bir tehdit oluşturmadığını görmüş bulunuyoruz. Deneysel önermelerden oluşan dizgesel bir yapı olarak bilimin *bilgi* konumunu taşıyabileceğini ve bunun kuşkucu uslamlamalara karşın böyle olabileceğini gördük. Bilimin gerçekten de bilgi olması mümkün. Peki bunun böyle olduğunu *biliyor muyuz*? Hayır, yukarıda da anlaşıldığı gibi, bilemiyoruz. Yani, bilimin kısmen –ve belki bütünüyle– bilgi konumu taşımayan inançlardan oluşması da mümkün. Kuşkucunun gücü doğruluk kaynağı deneysel olan bilimin bir bilgi değerinde oluşunu olumsuz yönde etkilemeye belki yetmedi; ancak bu bilgiyi elinde tutanların bilgilerine sahip oldukları bilincini bulanıklaştırdı. Bilim adamları olarak pek çok şey bilsek bile, bildiklerimizi bilemediklerimizden ayırt edemeyeceğimizi gösterdi. Bunun çok hoş bir konum olmadığını onaylıyorum; ancak unutmamalı, bu noktayı çok daha beter bir vargıyı bertaraf ederek elde ettik. Bilimin gerçek bilgiden oluşup oluşmadığının bilinemeyeceğini onaylamak, bilimin gerçek bilgi olmadığını onaylamaktan çok daha yeğlenebilir bir durum, ve biz de

[2] Bilinen içerme altında *örtülme* (closure) adıyla tanınan ilke kısaca şu: Eğer B'nin bilgi olduğunu biliyorsam, ve de B'yi bilmemin kuşkucunun yanıldığını içerdiğini biliyorsam, kuşkucunun yanıldığını da biliyorumdur.

bilgi kuramı adına kuşkuculuğa karşı en azından bu kadarını elde edebilmiş bulunuyoruz. Kuşkucunun istediği, bize deneysel olarak hiçbir şey bilmediğimizi, tüm bilimin güvenilmez bir kurgudan ibaret olduğunu göstermekti. Belki deneysel bilgi anlamındaki bilimi ona karşı koruyabildik ama, böyle bir bilgiye ilişkin bilme hevesimizi de kuşkucunun doymak bilmeyen iştahına terk etmek zorunda kaldık. Bilimin bütünüyle gerçek bilgiden oluşması olanağını koruyabildikçe de, bilim adamlarının bu olanağı zaten gerçeğin ta kendisiymiş gibi varsayan eleştiri-öncesi tutumlarının ussallıkla çelişmediğini felsefe adına göstermiş olduk.

Jacques Derrida Ya Da Konuğun Hakkı

Önay Sözer

I

9-10 Mayıs 1997 tarihleri arasında İstanbul'da Jacques Derrida felsefesi çevresinde kendisinin de katılmasıyla düzenlediğimiz toplantıya, bu toplantının ilk düşüncesinin bizde doğduğu üç yıl önce *Pera Peras Poros* adını vermiştik. Buna sonradan şu açıklayıcı alt başlığı ekledik: *Yabancının Uzamlaşması ve Zamansallaşması*.

Ad verme, canlı ya da cansız olsun, kurum ya da toplantı olsun varlıklara *ad koyma* ta Platon'dan beri felsefenin gündeminde olan önemli ve ilginç bir işlemdir: Dil böylece varlık ve varolanlarla ilgili birçok sorun için çıkış noktası yapılmıştır. Önemini belirtmek konumuzu aşıyor. İlginçliğinin bir yanı ise bence yeni bir bakışla şu aykırılıktan ileri gelmektedir: Ad veren, kendisinin sahip olmadığı bir şeyi, yani adı başkasına verir. Düşünecek olursak, insana kendi adından daha yakın olan, neredeyse özdeşleştiği başka hiçbir şey yoktur: Ama tuhaftır ki işte bu ad, bu yakınlık ve özdeşlik kendisine başkasınca verilmektedir, hem ona da ait olmayan, hiçbir zaman olmamış ve olmayacak bir şey olarak. Verilen ad bıçağın keskin iki ucu gibidir. Bir yandan adla kişinin özdeşliğini böler, çünkü bu özdeşliği sağlayan başkasıdır. Öbür yandan, yani adı veren kişi açısından ise, ad verme, bir vericilik ve bir sunma olarak, başkasını konuk etme gibidir. Ad veren adı verileni böylece kendisine ait olmadığı (en azından

kendi "ad"ı olmadığı) ortaya çıkan bir "sözcük"le ağırlamaktadır. "Dil varlığın evi" ise (Heidegger), ad veren, adı alanı işte tam da bu evde konuk etmektedir.

Bu nokta, andığımız toplantıda Derrida'nın "hospitalité"yi, "konuk severlik"i bir de (yani başka olanaklı tanım denemeleri arasında) "kendisinde olmayanı başkasına vermek" olarak tanımladığından beri birden yeni bir ışığa kavuştu: Ad koymak bir çeşit konukseverliktir, böylece kendimizde olmayanı, yani en başta onun adını, daha doğru olarak ad vermenin vericiliğini en içimize koyarak başkasını konuklarız. Toplantımıza *Pera Peras Poros* adını verdiğimizde biz aynı zamanda İstanbul'a bu ad ya da adları vermiştik. Daha doğrusu bu sözcükler İstanbul'un topoğrafisinin olanaklı (üstelik bazılarını zaten kendinde taşıdığı) adlarıydı, biz o adları yeniden bu kente sunduk, ya da kenti bu adlarla çağırmak fırsatını elde ettik. Toplantıda iki önemli konuğumuz (ve konumuz) vardı: İstanbul ve Jacques Derrida. İkisini birlikte ağırlamak istemiştik. Ama ne gariptir ki, Jacques Derrida'yı ve bizi sonuçta İstanbul ağırladı. Doğru mu bu? Belki de en doğrusu şöyle değil mi: Biz Derrida'yı çağırmıştık (hem adıyla çağırmış, hem de davet etmiştik), ama bizi belki de düşünce ve sözleriyle asıl konuklayan o olmadı mı? Bu soruların basit bir retoriği, bir konuğun ardından söylenebilecek tatlı sözleri aştığının, Derrida'nın felsefesinin bugün vardığı noktaya giriş niteliğinde olduğunun bu yazımın devamında anlaşılacağını umuyorum.

II

Burada Derrida'nın felsefesinin "ana kavram"larını (böyle "ana kavram"lar dizgeli bir biçimde birbirinden ayırt edilebilirmişcesine) sergileme işine girişecek değilim: Böyle bir şey her şeye karşın yapılabilirdi, ama buradaki amacımı aşıyor. Her şeye karşın, çünkü 1962'den bu yana süregelen, son yıllarda yayımlanan kitaplarıyla çoğalıyormuş izlenimini veren ve dibini göremediğimiz ölçüde bizde "muazzam" etkisi yapan bu düşünce üretiminin alışılmış anlamında saptanmış "kavram"larla değil, daha çok "strateji"lerle ve bilinçli bir serüven olarak ilerlediğini söylemeliyiz. Bu tutum içinde "kavram"lar akıp gitmekte olan düşünmenin yalnızca yoğunlaştığı ve yeniden uzantılarla açıkladığı noktalara dönüyor. Derrida ortaya atıp kullandığı kilit sözcüklerin anlamlarını daima yeni "bağlam"lar ve "sorun"lar içinde geliştirdi: Bu bağlam ve sorunlar ise onun yazdığı text'lerden başka bir şey değil. Text'in yani sözcük ve kavram ağının dışında hiçbir "bağlam" yok, sorunlar da bu ağın düğümlendiği yerlerde ortaya çıkıyor. İşte Derrida'nın canlı, büyümekte olan *corpus*'una yaklaşıldığında karşılaşılan ilk bir güçlük.

Dediğim gibi, buradaki amacım ne bu düğümleri açmak, ne de bu ağın içinde boydan boya yürümek. Yine de bunlardan daha az zor olmayan bir işi, Derrida'nın zamanımızla olan ilişkisini bir yerden ve bir zaman için olsun yakalamaya çalışmak istiyorum. Böyle bir iş yukardaki –makalelerle, monografilerle, doktora tezleriyle vb. denenmiş ve daha da denenecek olan– işten daha az zor olmamanın ötesinde, kendine özgü bir zorluğu birlikte getirmekte. O da kabaca şu soruyla anlatılabilir: Acaba Derrida'nın felsefesinin dönemleri

var mıdır ve varsa nedir? Derrida daha önce hangi dönemindeydi, bugün –işte örneğin İstanbul: *Pera Peras Poros!*– hangi dönemindedir?

Birçok yerde birçok kişinin Derrida'nın ilk döneminden (aşağı yukarı *différance* motivi altında bir araya getirilebilecek *Yazı ve Ayrım* –1967–, *Grammatoloji* –1967–, *Felsefenin Kenarları* –1972–, *Dissémination* –1972–, kitaplarının belirlediği dönemden) ve son döneminden (*Başka Baş* –1991–, *Marx'ın Hayaletleri* –1993– ve *Khôra, Tutkular, Ad Dışında* –1993– üçlemesinin başını çeker göründüğü etik ve politik felsefe ağırlıklı döneminden) söz etmesine karşın kendisinin –bildiğim kadarıyla– bu konuda hiçbir şey söylememiş olması ilginçtir. Bu türlü yapay bir dönemleştirme yanlış da anlaşılabilir: Çünkü "différance" ("ayırma" ve "erteleme" anlamlarını birbirine çatan, bu "varolmayan" sözcük, bu ciddiye alınması gereken nükte) baştan beri açıkça etik olmasa bile politikti. Çünkü bu sözcük Batı Metafiziği'nin dayandığı bütün ayrım ve karşıtlıklarda böylece her kendi karşıtından ayrılan yanın, öbür yanı, yani karşıtını yalnızca ertelemiş, saklamış, yedeğe ayırmış olduğunu söylüyordu, böylece erteleneni, saklananı, yedektekini gündeme getirme anlamında "yapısızlandırma" *("déconstruction")* bu metafiziğe dayalı politik yapıları da tedirgin etmekteydi.

Bu türlü kesin sonuçları olan bir dönemleştirmenin yanlışlığı ortada olmakla birlikte, benim izlenimim Derrida'nın özellikle 90'lı yıllardaki yayımlarından başlayarak *différance*'ın özellikle politik-toplumsal–etik dünya sorunlarındaki karşılığını bulma çabası içine daha çok girdiğidir.

Bu çaba ise onun düşüncesine yeni atılımlar yaptırmaktadır. Mart 1991'de çıkan, Geoffrey Bennington'un kendi üzerine çizdiği tabloya kendisinin "Circonfession" (Sünnitiraf) adlı yazısıyla katkıda bulunan *Jacques Derrida* adlı kitap, felsefesini ansiklopedik göndermelerle ele alırken Derrida'nın özel anlamında "politika"sına da açmaktadır bizi, "Ansiklopedik göndermeler" dedim. Bu kitap gerçekten de bir Derrida cep ansiklopedisi niteliğindedir ("Derridabase"). Ama, bütün Derrida felsefesi kendisinin Platon'dan Lévinas'a felsefe tarihi okumalarının bir ansiklopedisi niteliğinde değil midir? Bu ansiklopedinin "politika" maddesi ise bütün Ansiklopedi'ye gönderme yapmaktadır, denebilir. İşte yalın anlamda dönemleştirmenin karşılaşacağı bir güçlük daha.

Derrida'ın bugün varmış olduğu noktayı bazı kısaltmalarla belki şöyle anlatabiliriz: Derrida'nın "text" ya da "yazı" ya da "différance" kavramı (?) bir yanda Heideger ve Lévinas'ın felsefeleriyle öbür yanda ise Saussure'ün im kuramıyla yakın ilişki içindeydi. Derrida Heidegger'in varlığın (Sein) var-olandan (Seiendes) ayrımı düşüncesini onun bütün "şimdi-burda-olma" ("Anwesenheit", "Parousia", "Ousia") eleştirisiyle birlikte ele alırken aynı zamanda Heidegger'deki varlığın anlamı ile ilgili tüm sorunu dışarda bırakır. Var-olan Batı Metafiziği'nde şimdi-burdalığı, varlık ise bunu da içine alıp aşacak biçimde zamanın geçmiş ve gelecek boyutlarına gönderiyordu bizi ve böylece bu eleştiriyi olanaklı kılıyordu. Heidegger modern çağın özne-nesne ikiliğini yerinden oynatırken (varlık sorununa geri dönüş bir yönüyle bu demekti), onun yerine *Dasein'ın, orada-varlığın* dünya ile ilişkisi sorununu yeni bir anlam sorunu olarak getirmişti. Bütün "aşkın anlam"ları yapısızlandırmak,

yeniden yazmak, böylece yapıyı yazıya çevirmek isteyen Derrida'ya ise bu çeviri olanağını Lévinas'ın varlığın sonluluğunu "başkası"nın sonsuzluğuyla aşan düşüncesi sağlamaktadır. Bu noktada "yazı" ya da "différance" bir yanda Heidegger'deki metafizik kalıntıların yapısızlandırılmasına izin verirken, Lévinas'a geçişi de kolaylaştırmaktadır. Artık, birbirleriyle kurdukları ağ içindeki ilişkilerine göre ağın il-mekleri olarak ele alınan imler "anlam"ı ikincil bir hale getirmekte, tüm varolanları ağdaki izlere, daha doğrusu *izlerin ağına* dönüştürmektedir. "Başkasının izi", Lévinas'a göre tüm etik sorunların dibinde yatan bu iz, bir nesnenin izi ya da varolanla ilgili bir "anlam"a karşılık olan bir im demek değildir. İmin altını kazırsanız orada tam da kendisinin geçişinin bıraktığı izi, sonsuz olarak sonsuzluğa geçişlerin izlerini, dolayısıyla izlerin izlerini bulursunuz.

Derrida'nın getirdiği bu yorum Saussure'ün tüm nesneye göndermeyi dışarda bırakıp dili dilsel dizgenin ayrımlarından üreten görüşünde kendine ayrı bir destek buluyordu. Bütün ayrımların "en eski" çıkış yeri olan différance, şimdi-burdalığı, nesneyi, anlamı silmiştir, onların asıl-olmayan şeyler olarak yalnızca yeniden-üretilebileceğini göstermek üzere. Böylece izlerin ayrımları, ayrımların izleriyle tanımlanır.

Heidegger'den Lévinas'a, Lévinas'tan Saussure'e bu cüretli geçişlerin ilkin üzerinde yeterince durmadığı bir nokta Derrida'da sonradan ortaya çıktı: Derrida Lévinas'ın izinde etik sorunu, politik ve günümüz dünyasındaki teknolojik içermeleriyle daha yakından ele aldığında "varolan"la yeniden karşılaştı. Ancak bu kez "varolan"a karşı sorumluluk biçiminde.

Nasıl geç döneminde, özellikle *Katkılar* (*Beitraege*) kitabıyla Heidegger varolanı yeniden varlıkla ilişki içine sokmak zorunda kaldıysa, Derrida da bu kez Heidegger anlamındaki varlık sorununu aşan "başkası"nın içinde bulunduğumuz dünya koşullarıyla, toplum ve devletle ilişkisini yeniden gözden geçirmek ve bu arada "başkası"nın öncesini Dasein'ın da ait olabileceği bu "aporia"da, "çıkmaz"da aramak gereksinimini duymaya başladı. Bu arayış içinde Derrida'nın son yazılarında ön plana çıkan "aporia" kavramı kendini Heidegger'in ölümle ilgili görüşünün (olanaksızın "olanağı") "aporia" olarak yorumlanması biçiminde sunarken ve böylece yeni bir boyut kazanırken, bizi aynı zamanda "sevgi, dostluk, bağış, başkası, tanıklık, konukseverlik..." sorunlarına açmaktadır. Böylece daha önce différance ve ayrım sorununun bir parçası olan "sınır" kavramı (ayrım bir anlamda sınır demektir) kendi başına ve çokanlamlılığıyla (ülkelerin sınırı, anlamların sınırı, yaşamın ya da doğruluğun sınırı) ele alınırken, "çıkmaz" durumunun hep süremeyeceğine, bir yerde sınırın geçileceğine işaret edilir. (*Apories*, Galilée 1996, 5.136 ve dev.) Bugün insanlığı içinde hapseden sınırları geçme ve aşma yollarından biri de ilkin kendisi de bir çıkmaz olan konukseverliktir.

III

Derrida 9 Mayıs tarihinde Boğaziçi Üniversitesi'ndeki "Koşulsuz Konukseverliğin Çıkmazları" başlığını taşıyan konuşmasının en başında "hospita-

lité"nin, burada göz önünde bulundurulacak anlamına göre "insan-sevme" ("philanthropie") ile bir ilişkisi bulunmadığını Kant'ın "Ebedi Barış Tasarısı" yazısındaki düşüncelerinin izinde vurgulayarak, söylenmek istenenin öncelikle "yabancının hakkı" olabileceğini ileri sürdü. Derrida'ya göre gerçi böyle bir hak konuğu sevmeye engel değildir, ama "sevmek" burada yabancıya açılan kapı önünde yetersiz kalmaktadır. Çünkü "yabancı" pekâlâ "insan" olmayabilir, tanrısaldan hayvana hatta bitkiye kadar uzanabilir. Bu anlamda yabancının hakkı, düşman olarak ele alınmaması gereken başkasının tam da başka-olmak hakkıdır, onu konukladığım uzamda başkası olarak yaşama hakkı. Bu türlü tanımlanan konuk-severlik, Derrida'nın, Salman Rushdie, Adonis, Pierre Bourdieu, Eduard Glissant ile birlikte yönetiminde bulunduğu Yazarlar Uluslararası Parlamentosu'nun –1995'den beri Avrupa Parlamentosu'nca da desteklenen- Avrupa'da mülteciler için kentler kurma projesi yönündeki çalışmalarının kuramsal tabanını oluşturmaktadır. Derrida 21 ve 22 Mart 1996 tarihlerinde Strasbourg'daki Avrupa Konseyi toplantısına sunduğu bir bildiride (sayıları Avrupa'da halen 24'e ulaşan) bu türlü mülteci kentlerinin devletlerin – terör baskısı altında– üstesinden gelemediği bir görevi gerçekleştirmeye en azından şimdilik aday olabileceğini söyleyerek şu soruyu soruyordu: "Öyleyse kentlerin konukseverliği için bir şans var mı...?" (*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!)* (Galilée 1997, s. 23)

Derrida'nın bu konu için çıkış noktası şuydu: "Konukseverlik kültürün kendisidir ve benzerleri arasında bir etik değildir. *Ethos*'la, yani barınmayla, *kendi evinde olmayla*, şu ya da bu yolda bir ailenin bir yerde oturmasıyla değil de, kendiniz gibi olsun yabancı olsun başkasıyla ilişkide olduğu ölçüde, *etik, konuk severliktir*, yani etik, açarak ya da sınırlandırarak bizim için konukseverlik deneyiminin bir parçası olur" (A.g.y., s. 42)

Derrida'nın Lévinas'tan alarak çözümlediği ve gittikçe daha zengin bir içeriğe kavuşturduğu konukseverlik konusu –kendisinin İstanbul'daki konferans ve yuvarlak masa konuşmalarında ve başka bildiriler üzerine yaptığı yorumlarında gösterdiği gibi– bence üç önemli noktayı ilerdeki tartışmaların gündemi için şimdiden hazırlamış bulunmaktadır:

İlkin, Derrida tüm konukseverlik kavramının kaderinin bir aporia'ya, bir çıkmaza ve bu çıkmazdan çıkılmasına, daha doğrusu bu çıkmazın kendisinin bir çıkış haline getirilmesine bağlı olduğunu göstermektedir bize. Fransızcada "hospitalité" sözcüğünün kökünde bulunan "hôte" sözcüğünün iki anlamlılığının, yani hem "patron" (İng. "host") hem de konuk (İng. "guest") anlamına gelmesinin sanki ta en baştan belirlemiş gibi gözüktüğü bu çıkmaz şöyle dile getirilebilir: Bir yandan konuksever konuğunu ağırlayabilmek için kendi evinin (ve kendisi kendisinin) tam sahibi, hükümranı olmalıdır, yani kendi uzamının sınırı, eşiği, kapalı kapısı olmalıdır; ama öbür yandan ise konukseverlik tam da böylece mutlak biçimde sahip olunan şeyin başkasına sunulmasını, verilmesini, bağışlanmasını gerektirmektedir: Sınır ve eşik yabancınındır artık, çünkü kapı açılmıştır. Derrida yine de buradaki "double bind"da, bu ikili kıskaçta olumsuz bir şey görmekten yana değildir, tam tersine "konukseverlik sorumluluğu"nun

(bu henüz ne olduğunu bilmediğimiz şeyin) bir gün olup bizi bulmasının yolunun çıkmazdan, kıskaçtan, çatallanmadan geçtiğini söyler. –İşin doğrusu, konukseverliğin ne olduğunu henüz bilmemekteyiz: Çünkü konutseverlik (kaba biçimde: "kendinizi evinizde hissedin!") hâlâ konukseverlik değildir; ancak konukseverlik konuta büsbütün dışardan da gelemez, o zaten oraya belki de konuktan önce konmuştu.

İkinci olarak , Derrida koşulsuz konukseverlikle koşullu konukseverliği birbirinden ayırt eder. Konukseverliğin "*büyük yasası*" koşulsuz yani ayın zamanda "tekil ve evrensel olma"sı, kapıların herkese sonuna kadar açık kalmasıdır.

Derrida koşulsuz konukseverliği, Lévinas'ın Descartes'tan alarak geliştirdiği sonsuzluk kavramına (eğer bizde sonsuzluğun ide'si varsa kendisi de olmalıdır) bağlar; koşulsuz konukseverlik "sonsuz konukseverlik"tir ve kabul'ü, "evet"i, başkasını karşılıksız karşılamayı öngörür (Karş. J. Derrida: *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée 1997, s. 91vd.). Koşullu konukseverlik ise Derrida'nın konferansındaki yalın formülüyle şöyle anlatıldı: "Çağırı koşullu konukseverliği belirler". Koşulsuz konukseverlik karşılığı–olmama, karşılık–istememe, karşılık–beklememe üzerine kuruluyken, koşullu konukseverlik karşılıklılık, örneğin çağırı ve çağırıyı kabul etmeye dayanmaktadır. Özellikle tartışmalar sırasında Derrida'nın önemle vurguladığı bir nokta koşullu ve koşulsuz konukseverliklerin ilişkisi ve bunların büyük bir olasılıkla iç içe bulunduklarıydı. Burada kuşkusuz şu sorulabilirdi: Çağıran, neyi, nereye kadar çağırdığını bilmekte midir? Koşulsuzluk daima ya da çoğun bir koşulun sınırını aşma (yine sınır, eşik - ya da geçit ve kapı – öte yan–) demek değil midir?

Üçüncü ve koşullu ile koşulsuz konukseverliğin çakışmasının getirdiği başka bir nokta, ilkin ikili gibi gözüken ev sahibi-konuk ilişkisinin aslında daima bir üçüncüyü öngördüğüdür. Üçüncü böylece koşullu konukseverliğin politik-hukuksal yanını kişileştirmektedir. Örneğin yukarda adı geçen örgütler (Avrupa Parlamentosu, Yazarlar Uluslararası Parlamentosu) konukseverlik konusundaki üçüncüleri oluşturmaktadır. Ama bunu yüzeysel anlamında değil, üçüncülüğe ilkin Lévinas'ın verdiği anlamda, yani "illéite" olarak düşünmek gerekir: Varlığın ötesinin bir üçüncü kişi olduğunu söylemiştir Lévinas.

Lévinas böylece "başkası"nın bizim için ne bir "özne", ne bir "başkasının beni", ne de bir "tema" olarak varolamayacağını anlatmak istiyordu. Ancak böylece başkasıyla yüz yüze ilişkimizin içine bir aracı karışıyorsa bu aracı kuşkusuz ilkin "başkası"dır. Ağırlanma, karşılaşma konukseverin amatörlüğüne bırakılmayacaksa, o istenebilen bir haksa başkası zaten kendiliğinden bir üçüncüdür ve kendi hakkını istemektedir. Derrida'nın yukarda andığım *Adieu à Emmanuel Lévinas* kitabında geniş yer verdiği bu konu ve sorun, İstanbul'daki konferansı çevresindeki tartışmaların gelip dayandığı sınırı oluşturmaktaydı.

Bütün bu sorunun Türkiye'yi, Türkleri ve İstanbul'u ne kadar çok yönlü olarak ilgilendirdiğini (örneğin İstanbul halkının tarih boyunca hem ev sahibi hem konuk olmuş olduğunu, konuk ve yabancıyla ilgili her şeyin bu kentin temsil ettiği kültürle özdeşlenebileceğini vb.) burada anlatmama gerek kalmıyor.

Derrida'nın konuşması, toplantının başka konuşmaları arasında yalnızca biri olmakla birlikte onları çerçeveledi ve kendilerinde zaten taşıdıkları bir boyutla ilişkiye soktu. Konukseverlik "aporia"sının dile getirdiği ev sahibinin sahip olma gücü Stefanos Yerasimos'un "meydan", "piazza" ve "campo" üzerine olan açıklamalarında iktidar ve diyalog ilişkisi yönünden ele alındı. Doğan Kuban zamansal-tarihsel sürekliliğin "sınır" kavramını içine alan bir "arayüz"de ("interface") anlatımını bulabileceğini gösterdi. Ben kendi konuşmamda yabancının (kendisi de bir yabancı olan) yerliyle karşılaşması için "kapı" modelinin getirebileceği çıkmazları ve çıkışları göstermeye çalıştım. Bernhard Waldenfels: "Burada olarak, olamayacağım yerdeyim" biçiminde dile getirdiği "yabancının aykırılığı"ndaki "olağan-üstü"yü vurguladı. Gabriella Baptist İstanbul ikonolojisine, kentin içerik ve sorunlarının simgeleşme tarzına geniş yer verdiği konuşmasında yabancıyla kentin ilişkisini dikeyin yatayla ilişkisi biçiminde tanımlarken *Pera Peras Poros*'u bir tümce olarak şöyle okudu: "sınırın ötesine geçit".

Büyük kentin, megapol'un bir etik'i olacaksa, hatta bu etik belki de "devletin yalanı"nı aşıyorsa* (Bak.: Nilüfer Kuyaş; "Yalancının Mumu Sönmeyebilir", *Milliyet*, 14 Mayıs 1997) bu konuda düşünmek isteyenler, düşüncelerinin içinde Jacques Derrida'yı bulacaklardır kuşkusuz.

Konuğun hakkını tanıyalım. Çünkü biz de burada konuğuz.

Pera Peras Poros: Yabancının Uzamlaştırılması ve Zamansallaştırılması*

İstanbul'un bugünkü merkezinin adı eskiden *Pera*'ydı. Çeşitli ulusların bir arada yaşadığı bu mahalle tam anlamıyla kozmopolit bir yaşam biçimiyle belirlenmişti. Kentleşmeden önce Pera -Yunanca adının da belirttiği gibi– yabancı tüccarlar, denizciler kadar büyükelçilerin de oturduğu Galata mahallesinin *öbür yanı*nı, *öte*sini temsil ediyordu. Pera gibi Galata da zamanında, Aya Sofya Kilise-Camii ve Topkapı Sarayı'nın yer aldığı ve merkez kabul edilen mahallenin öbür yanı, ötesi olmuştu. Bütün bu mahalleler gece kapatılan ancak gündüz boyunca geçişe izin veren kapıların bulunduğu sınır-duvarlarıyla ayrılmıştı.

Bu *Öbür yan/öte - uç/sınır - geçiş (pera-peras-poros)* yapısı, sadece kent tarihi açısından değil aynı zamanda simgelerinin doğuşu açısından da kentin yaşamını oluşturmuştur. Fatih Sultan Mehmet'in İslamın yeni merkezi İstanbul olarak dönüştürmek istediği eski Bizans'ın kendisi de köken olarak öbür yan, öteydi. Fetihten sonra ve kentin tüm tarihi boyunca başka peralar, başka sınırlar ve başka geçitler ortaya çıkmıştır. İstanbul kendi duvarları içinde kendinden bölünerek her zaman başka yeri içinde barındırmış, kendi bağrında toplamıştır. O gün bugündür, yabancı sadece kentin dışında değil, aynı zamanda içinde de oturandır.

* 9 Mayıs 1997 tarihinde İstanbul'da Jacques Derrida'nın da katılımıyla yapılan toplantının bildirisi.

Böylece İstanbul, sürekli değişen temelleri, yapısızlanarak yapılanan bir kent olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden metafizik ve kavramsal bir açıdan bu kent, alternatif ve çelişmezliğin katı karşıtlıkları üzerinde kurulu geleneksel mantığa gerçek bir meydan okumadır. İstanbul, kendi ve ötekinin ayrışamaz bir şekilde birbirine karıştığı; farklı halk ve kültürlerin kendinin yeri ile yaban arasındaki geçişlikte komşuluk yaptığı yaşayan bir aporia (çıkmaz, olanaksız *poros*) biçimi olmuştur.

Tüm logoslardan daha ilksel olan Bosfor söylencesi de bu yapıyı anlatır: Zeus'la sevişen ve Hera'nın kıskançlığıyla öküze dönüştürülen Io, eski haline dönmek için yüzerek boğazı geçmek zorunda kalmış ve böylece boğaz Bosphoros, öküz geçidi adını almıştır – yabancılaşma ve özdeşliğin kontrastı.

Bu birkaç başlangıç çözümlemesi İstanbul'da düzenlemek istediğimiz iki günlük disiplinlerarası seminerin çıkış noktasını oluşturmamızı sağlamaktadır. Hem karşılıklı alışverişi başlatan hem de kapatan, hem kimlikleri çizen hem de silen geçitlerin hem coğrafi hem de simgesel anlamı üzerinde düşüneceğiz.

"Yabancı olmak" her zaman bir yer ile ilişkili olmuştur, çünkü "kendinde yabancı" (mutlak aşkınlık) yoktur. "Yabancı olmak" Jacques Derrida'nın uzamlaştırma ve zamanlaştırma (geleneksel deyimiyle zamansallaştırma) olarak adlandırdığı şeyden ayrılamaz. Yabancının yeriyle olan ilişkisinin tüm kökenden daha kökensel olduğu bile ileri sürülebilir. Dahası, bu ilişki kökeni açar. Tüm doğum noktaları, kendinde zorunlu olarak kendinin ötesini barındırdığı ölçüde bir yabancılık uzamıdır. Sınırlardan geçiş, öbür yana giden yol, yerleşiklikten daha kökenseldir. Sınır, kendinde ve ötesi, kendi ve öteki, bitim ve hareket, çıkış ve dönüş gibi birçok kenarı *harekete geçirdiği* ölçüde –ki bu onun plastikliğidir– ayrılık koyar.

Böylece *pera, peras, poros* sözcükleri tüm bir kentsel yapıyı topografik bir dil oyununun terimleri olarak yorumlamayı sağlayan kavramlar olarak ortaya çıkarlar.

Kenti düşünmek, yeri düşünmek, ve felsefi olarak düşünmek çakışır, çünkü tüm felsefe geleneğinde –dolaylı ya da dolaysız olarak– sınır, geçit ve öte kavramı üzerinde düşünmektir söz konusu olan. Felsefe tüm dünyanın yabancılarını barındıran bir kent görünümü alır.

Seminerimiz, çerçevesi İstanbul kentinin kendisi tarafından sağlanan ve *pera, peras, poros*'u kenti yabancının yeri yapan kavramlar olarak göz önünde bulunduran bu sorunsal çevresinde felsefeci, tarihci ve sosyologları bir araya getirecektir.

PROGRAM

9 Mayıs 1997

- Açış : Gürol Irzık
  Oturum Yönetmeni: Ioanna Kuçuradi

- İslam Hukukunda Uç ve Sınır Kavramları *(La notion de confins et limites dans le droit musulman)*
  Stéphane Yerasimos

- Sınırlara Hayır, Ara-Yüze Evet - Süreklilik İçinde Kentler *(Borders no, interface yes-cities in continuity)*
  Doğan Kuban

- Jacques Derrida ile Enson Aporia'nın Yeniden Kapanmış Kapısından Nasıl Geçilir: Sınır ve Geçit Üzerine *(Comment passer avec Jacques Derrida la porte refermée de l'aporie ultime: Remarques sur la limite et le passage)*
  Önay Sözer

- Koşulsuz Konukseverliğin Aporia'ları Üzerine *(Les apories de l'hospitalité inconditionnelle)*
  Jacques Derrida

10 Mayıs 1997

Oturum Yönetmeni: Ali Vahit Turhan

- Yabancının Yerbilimi *(La topologie de l'étranger)*
  Bernhard Waldenfels

- Başkasının Kenti. Dikeyce Yatay Bir Topoloji Taslağı *(La ville de l'autre. Esquisse d'une topologie verticalement horizontale)*
  Gabriella Baptist

- Jacgues Derrida'nın Katılmasıyla Yuvarlak Masa

Yazarlar Hakkında

(yazı sırasıyla)

Henri-Louis Bergson

1859-1941 yılları arasında Fransa'da yaşamış, Paris'te École Normale'de öğrenim görmüştür. Metafizik üzerine çalışmış ve evrimle ilgilenmiştir.

Edmund Husserl

1859-1938 yılları arasında Almanya'da yaşadı. Fenomenoloji'nin öncülüğünü yaptı. Epistemoloji ve ontoloji ile ilgili çalışmalar yaptı.

Martin Heidegger

1889-1976 yılları arasında Almanya'da yaşadı. Freiburg Üniversitesi'nde din bilimi ve felsefe okudu. Fenomenoloji ve ontoloji üzerinde çalıştı. En önemli ilgi alanı "varlık sorunu" idi.

Ludwig Josef Johann Wittgenstein

1889-1951 yılları arasında yaşadı. Viyana'da doğdu. Ancak yaşamının çoğunu İngiltere'de geçirdi ve 1939'da İngiliz Vatandaşı oldu. Dil, düşünce felsefesi, matematik felsefesi ve felsefenin özellikleri üzerine çalışmalar yaptı.

Gaston Bachelard

1884-1962 yılları arasında Fransa'da yaşadı. MIT'de öğrenim gördü. Dil felsefesi ve Sosyal Antropoloji üzerine çalışmalar yaptı. Üst dil, düşünce ve kültür alanları ile ilgilendi.

Benjamin Lee Whorf

Dilbilimci. Hopi Kızılderilileri konusunda uzmandır. Makalelerini topladığı *Language, Thought and Reality* (1956) adlı kitabıyla ünlüdür.

Bahar Öcal Düzgören

1952 yılında doğdu. Ankara Fen Lisesi'nde, ODTÜ Fizik Fakültesi'nde ve M. Ü. Basın Yayın Yüksek Okulu'nda öğrenim gördü. 1968 yılından itibaren iletişim sektörünün hemen hemen her dalında (radyo, televizyon, süreli yayınlar, gazetecilik, reklamcılık, sinema), değişik konumlarda çalıştı. Radyo oyunları, pek azı yayımlanmış şiirleri, öyküleri, üstünde çalışmakta olduğu bir romanı, ödül aldığı makaleleri, makale çevirileri ve Yapı Kredi Yayınları tarafından ikisi yayımlanmış, ikisi yayıma hazırlanmakta olan dört çeviri kitabı vardır.

Stephen Edelston Toulmin

1922'de Londra'da doğdu. Cambridge Üniversitesi'nde öğrenim gördü. Düşünce tarihi, ahlak, bilim felsefesi ve analitik felsefe üzerine çalışmalar yaptı. İngiltere'de ve Amerika'da çeşitli üniversitelerde öğretim görevlisi olarak çalıştı. Halen Amerika'da Northwestern Üniversitesi'nde profesörlük yapmaktadır.

Edward T. Hall

Çeşitli kültürlerin zaman kavramını nasıl farklı kullandıklarını anlattığı *The Dance of Life* adlı kitabıyla ünlüdür. Diğer kitapları, *Beyond Culture, The Silent Language* ve *The Hidden Dimension*'dır.

Gülnihâl Küken

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Yardımcı Doçent olarak görev yapmaktadır.

Duygu Köksal

Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü'nde öğretim üyesidir.

Erol Köroğlu

1970'de İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde lisans ve lisans üstü eğitimini tamamladı. Halen Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü'nde doktorasını sürdürmekte ve Koç Üniversitesi'nde Türkçe okutmanlığı yapmaktadır. Yayımlanmış birçok makalesi ve çevirisi vardır.

Ahmet Haşim

1885-1933 yılları arasında yaşadı. 1896'da İstanbul'a geldi ve Galatasaray Sultanisi'nde okudu. Bir süre öğretmenlik yaptı. Şiir dilini sadeleştirdi. Aruz'la yazılmış, aşk ve tabiat temalarını işleyen, sembolizm akımına uygun şiirler ve aynı zamanda fıkra ve gezi yazıları yazdı.

Orhan Duru

1933'te İstanbul'da doğdu. Ankara Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi'ni bitirdi. Bir süre öğretim görevlisi olarak çalıştı. Daha sonra Ulus gazetesinde gazeteciliğe başladı. Cumhuriyet, Milliyet ve Güneş gazetelerinde çalıştı. Halen gazetecilik ve öykü yazarlığı yapmaktadır.

Mehmet Ergüven

Münih Devlet Akademisi'nde şan ve opera rejisörlüğü konusunda eğitim gördü. Çeşitli yayın organlarında deneme, inceleme ve çevirileri yayımlandı.

Mete Özgencil

1962 yılında İstanbul'da doğdu. Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Bölümü'nü bitirdi. Sekiz yıl resim yaptı. İkisi yurt dışında on iki sergi açtı. Klip yönetmenliği ve şarkı sözü yazarlığı yapmaktadır.

Arda Denkel

Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi ve TÜBA üyesidir.

Önay Sözer

1936'da İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde öğrenim gördü. 1993 yılında Edebiyat Fakültesi'nde Sistematik Felsefe ve Mantık profesörü oldu. Başta felsefe yapıtları olmak üzere ayrıca öyküler, denemeler ve eleştiri yazıları yazdı. *Öteki* adlı romanı ile 1981 Yazko Roman Özendirme Ödülü'nü kazandı.