

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ZAMANIN VARLIK BİLİMSEL AÇIKLAMASI ÜZERİNE
YÜRÜTÜLEN METAFİZİKSEL ARAŞTIRMALARA ELEŞTİREL
BİR GİRİŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AYKAN KARADEMİR

ANABİLİM DALI: FELSEFE

KOCAELİ - 2008

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ZAMANIN VARLIK BİLİMSEL AÇIKLAMASI ÜZERİNE
YÜRÜTÜLEN METAFİZİKSEL ARAŞTIRMALARA ELEŞTİREL
BİR GİRİŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AYKAN KARADEMİR

ANABİLİM DALI: FELSEFE

DANIŞMAN: PROF. DR. SİNAN ÖZBEK

KOCAELİ - 2008

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ


ZAMANIN VARLIK BİLİMSEL AÇIKLAMASI ÜZERİNE
YÜRÜTÜLEN METAFİZİKSEL ARAŞTIRMALARA ELEŞTİREL
BİR GİRİŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: AYKAN KARADEMİR

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarihi ve No: 18.06.2008 – 2008/17


Prof. Dr. Sinan ÖZBEK


Yrd. Doç. Dr. Deniz
KANIT

Yrd. Doç. Dr. Yavuz
ADUGİT



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖZET	II
ABSTRACT	III
1. GİRİŞ	1
2. KANT.....	4
2.1. Kant'ta Deneyimin Kuruluşunun Temel Unsuru Olarak Zaman.....	4
2.2. Platon'da Aynılık – Başkalık Cinslerinin Varlıkbilimsel Önceliği ve Bu Önceliğin Zamanın Kuruluşuna Etkisi.....	22
3. ARİSTOTELES VE LEİBNİZ.....	33
3.1. Aristoteles'te Değişim ve Ruhun Etkinliği ile Bağlantılı Olarak Zamanın Kuruluşu.....	33
3.2. Leibniz'de Hafıza ve Zamanın Kuruluşu	46
4. PLATON	60
4.1. Timaios'ta Zamanın Kuruluşu	60
4.2. Sonsuzluğun İmgesi Olarak Zaman	65
5. SONUÇ	72
YARARLANILAN KAYNAKLAR	76

ZAMANIN VARLIK BİLİMSEL AÇIKLAMASI ÜZERİNE YÜRÜTÜLEN METAFİZİKSEL ARAŞTIRMALARA ELEŞTİREL BİR GİRİŞ

ÖZET

Bu çalışma genel anlamda zaman üzerine yürütülen metafiziksel tartışmalara ve zamanın varlıkbilimsel açıdan ele alınmasına bir katkı yapmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde Kant'ın zaman ve uzamı duyusallığın biçimleri olarak tanımlayıp görülerin arka planına yerleştirmesi ve bunlara deneyimin kuruluşunda öncelik vermesi tartışılmıştır. Bu bağlamda zamanın gerek ben'in birliğinin, gerekse dışsal deneyimin kuruluşundaki özgün rolü üzerinde durulmuş ve bu yapının sağlamlığı sorgulanmıştır. Özellikle burada anların ayırılması üzerinden zamanın kuruluşu sürecinin aynılık-başkalık kavramlarına gereksindiği belirtilerek, Platon'un *Sofist*'te ortaya koyduğu temel formlar bakımından Kant'çı süreç eleştiriye tabi tutulmuştur. İkinci bölümde ise Aristoteles ve Leibniz'in zaman üzerine düşünceleri açıklanmaya çalışıldı. Burada özellikle Aristoteles'çi anlamda ortaya konulan an-zaman ilişkisinin mahiyeti ve zamanın devinimle ilişkisi üzerinden zamanın tam olarak kuşatılma olanağı irdelenmiştir. Aristoteles'in zamanı "önce ve sonraya göre devinimin sayısı" olarak ele almasının, kendisinin kaçtığı Platon'cu çerçeveyi başka bir yoldan tekrar ürettiği ya da ona gereksindiği ortaya konulmuştur. Leibniz'de ise, Newton'un, daha sonra Kant'çı çerçeveye de ilham verecek olan mutlak zaman formülüne karşı zamanın göreliliğini ve yeter-neden ilkesi ile nedensellik ile olan bağıntısını ortaya koyması tartışılmıştır. Bu iki filozoftaki ortak tema olan değişimin maddede ya da tözde, bir tür potansiyel ya da olasılık olarak içerilmesi düşüncesinin, bu tözlerin içinden geçecekleri anları önceden içeren ve bu anların ardışık kopuşlarıyla zamanın kuruluşunu sağlayan bir ilk hafızanın varlığına gereksinim duyduğu vurgulanmıştır. Son bölümde ise Platon'un *Timaios*'ta ortaya koyduğu zamanın kuruluşu düşüncesi açılmaya çalışılmıştır. *Timaios*'taki mitos anlatısının zamanın ve deneyimin kuruluşu bakımından nasıl ele alınabileceği araştırılarak Platon'cu çerçevenin zamana öncelediği sonsuzluk ve sayı kavramları zamanla ilişkileri bağlamında ele alınmıştır.

A CRITICAL INTRODUCTION TO THE METAPHYSICAL INVESTIGATIONS
CONCERNING THE ONTOLOGICAL EXPOSITION OF TIME

ABSTRACT

This study aims to make a contribution to the metaphysical discussions on time and its ontological exposition in general manner. In the first section, a discussion is conducted on the description of space and time as the forms of external and internal senses, and placement of them to the background of our intuition as the *a priori* conditions for our experience by Kant. In this context, the unique role of time during the establishment of both the unity of I and outer experience is assessed and soundness of this structure is discussed. Here, by emphasizing the necessity for the concepts of sameness and difference during the constitution of time by distinction of the nows, Kantian process is criticized with respect to the basic forms given by Plato in *The Sophist*. The second section includes a trial for the exposition of the thoughts of Aristoteles and Leibniz on time. In this section, the possibility for the understanding of time by the nature of the relations of now to time and time to change described in the Aristotelian way is investigated. It is shown that thinking of the time as “the number of the changes with respect to before and after” as Aristoteles does reproduces, or needs the Plato’s viewpoint which he tries to escape. In the second half of the section, on the other hand, Leibniz’s arguments of relational time and its relation to principles of sufficient reason and causality against the Newtonian formulae of the absolute time, which later inspire Kantian view are examined. It is emphasized that the thought of the inclusion of the future changes within the matter or substance as a potential or possibility, which is common in both of them, requires the existence of an original memory that includes the successive nows through which these substances will pass, and constitutes the time by the successive occurrences of these nows. The last section involves a trial for the exposition of Plato’s view on the constitution of time given in *Timaeus*. The ways for handling the mythical narration of *Timaeus* for the constitution of the time and experience are investigated and the concepts of eternity and number preceding time in Plato’s view are discussed in relation to time.

1. GİRİŞ

J. M. E. McTaggart, 1908’de yazdığı “Zamanın Gerçekdışılığı” adlı makalesinde zamanın gerçek olmadığını ve dünyamızdaki zamansal düzenin görünüşünün sadece bir görünüş olduğunu iddia eder.¹ McTaggart öncelikle böyle bir iddianın hayli paradoksal görüldüğünün altını çizmekle başlar, ancak gerek Doğu gerekse Batı felsefesinde zamanın gerçekte var olmadığını savunan pek çok görüş olduğunu ekler ve Spinoza, Kant, Hegel gibi filozofların da zamanı gerçekdışı olarak aldığını belirtir. Kendisinin zamanın gerçekdışı olduğunu ispatlama yöntemi ise son derece farklı ve özgün bir yol izler ve o günden bugüne zaman üzerine yapılan tartışmalarda hayli etkili olmuştur.

McTaggart, başlangıçta zamandaki konumları an, anın içeriğini de olay olarak belirledikten sonra zaman içindeki konumların düzenine ilişkin iki seri tanımlar: İlk olarak zaman içindeki her konum diğerlerine göre önce ya da sonradır; ve bu konumların birbirlerine göre olan bu düzeni kalıcıdır, değişmez. İkinci olarak ise zaman içindeki her konum geçmişte, şimdide ya da gelecektedir; konumlar burada ilkinde olduğu gibi kalıcı değildir: şu andaki bir olay, daha önce gelecekte idi, daha sonra ise geçmişte olacaktır. McTaggart konumların işte bu geçmiş-şimdi-gelecek diye düzenlendiği seriye A-serisi, önce-sonra diye düzenlendiği seriye de B-serisi adını verir. McTaggart’ın ilk iddiası değişmez gibi görünen B-serisinin tek başına zamanı oluşturamayacağı, dolayısıyla zaman açısından bir esas teşkil edemeyeceğidir. Zira zaman değişimi içerir ve eğer B-serisi tek başına zamanı oluşturuyorsa, değişimin, A-serisi olmaksızın B-serisi içinde, yani önce-sonra ilişkisi üzerinden açıklanabilmesi gerekir. Bu ise olanaksızdır, zira bunun için bir olayın olaylığını bitirmesi ve bir başkasının olay olmaya başlaması gerekir: Yani eğer N olayı O’dan önce ve M’den sonra ise, zaman serisi içinde her zaman tek bir konumda olacak ve hiçbir zaman olay olmayı bırakmayacaktır. Bu durumda da hiçbir şekilde değişim söz konusu olmayacak, bir olay diğerine değişemeyecektir. Dolayısıyla değişim için A-serisine ihtiyaç duyuyoruz. Değişim olayların özelliklerinin –ki bu özellikler ya ilişkiler ya da niteliklerdir, A-serisi içindeki değişimdir. Ancak tek

¹ J. M. E. McTaggart, “The Unreality of Time”, *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, 17, (1908), ss. 456-473.

başına A-serisi de zamanı oluşturmaya yetmez, zira olaylar geçmişte, şimdi ya da gelecekte olabilirler, fakat bu olaylara değişmez bir düzen veren başka bir seriye daha ihtiyaç duyarız –McTaggart buna da C-serisi adını verir. C-serisi M-N-O-P olaylarının dizilişini belirleyen bir seridir; bu seri zaman-dışı olmak zorundadır (zira onu kuran bir şeydir), bundan dolayı da dizilişin yönünü içeremez. Yani olayların tam tersten, yani P-O-N-M yerine M-N-O-P şeklinde sıralanmasını garanti edemez. Bunu garanti eden nedenselliklerdir. Böylelikle A ve C-serileri birlikte zamanı kurarlar.

Buradan McTaggart'ın ikinci iddiasına geliriz: A-serisi kendi içinde çelişkilidir. Daha önce de belirtildiği üzere, A-serisinin terimleri olayların özellikleridir, bu özellikler ise ya olayların birbirleriyle ilişkileri ya da nitelikleridir. Eğer ilişkiler iseler ve her ilişkinin bir terimi olay ya da an ise, diğeri zaman serilerinin dışında bir şey olmalıdır. Zira A-serisinin ilişkileri değişse de zaman dizisi bakımından olaylar ve olayların gerçekleştiği anların yeri değişmez. Anlar ile olayları ayrı ayrı ele alsak dahi an ve içerdiği olay arasındaki ilişki aynı kalacaktır, zira her olayın anı geçmişte de, şimdi de, gelecekte de aynı kalacaktır. McTaggart buradan hareketle geçmiş, şimdi ve gelecek belirlenimlerinin çelişkili, birbiriyle bağdaşmayan belirlenimler olduğunu söyler. Her olay bunlardan birinde veya diğindedir, ama ikisinde birden olamaz. A-serisindeki bütün elemanlar, yani anlar ve içerdiği olaylar serinin farklı bütün özelliklerine sahip olmak zorundadır; oysa bir an için “geçmiştir, şimdiki ve gelecektedir” diyemeyiz, onun yerine “gelecekte idi, şimdiki, geçmişte olacak” deriz. Buradaki sorun dile ilişkin bir sorun değildir, zira “idi” ya da “olacak” sözcükleri “-dır” dan sadece geçmişte ya da gelecekte var olacak olmaları bakımından ayrılabilir. Bu da bizim zamanı ve onun ilişkilerini önceden varsaymamızı zorunlu kılar. Öte yandan, eğer bu belirlenimler ilişki değil de nitelik iseler, o zaman değişimin de nitelikte olması gerekir, oysa M olayının niteliği geçmişte, şimdi ya da gelecekte değişmez. Haliyle bu çıkmazdan kurtulmanın tek yolu olayların geçmişte, şimdiki ve gelecekte olma niteliğine sırasıyla sahip olmalarını söylemek, yani ardışıklığı en baştan varsaymaktır. Kısaca özetlersek zamanı kurmak için zamanı varsaymak zorundayız.

McTaggart sonuçta olayların geçmiş-şimdi-gelecek şeklinde sıralanmasının bizim deneyimizden kaynaklandığı ve herhangi bir gerçekliği olmadığı sonucuna

varır. Ancak bu durumun C-serisinin varlığının olanağını yok etmediğini de ekler. Yani anların ve olayların zaman-dışı bir düzeni olabilir. Ancak bu da zamanın yönü sorununu, yani neden tek bir yönde ilerlediğini çözmez. McTaggart son olarak zamanın bu idealist kavrayışının zamanı, zamansız bir gerçekliğin gerçek doğasının çarpık bir yansıması olarak ele alan Hegel’ci düşünceyle daha uyumlu olduğunu, oysa Kant’ın bize görüngüler olarak beliren kendinde-şeylerin doğası hakkında böyle bir olasılığı ortaya koymadığını belirtir.

McTaggart’ın zamanın gerçek-dışılığı hakkında ortaya koyduğu bu düşünceler kendisinden sonra çokça tartışılmış ve olumlu ya da olumsuz bir çok eleştirinin konusu olmuştur. Ancak, zaman için çizilen çerçevede argümanları oldukça güçlüdür ve henüz tam anlamıyla çözülmüş, doğruluğu ya da yanlışlığı ispatlanmış değildir. Hatta bu görüş günümüzde fizikçilerin bir çoğu tarafından da benimsenmiştir. Örneğin Hawking bizim “gerçek zaman” olarak aldığımız şeyin imgelemimizin bir kurgusu olduğu söyler ve ekler: “Gerçek zaman dediğimiz şey bizim evrenin gerçekte nasıl bir şey (ya da yer) olduğunu düşünmemize yardım etmesi için keşfettiğimiz bir fikirdir sadece.”²

McTaggart kendi düşüncesiyle Kant’çı bakış arasındaki farklılığı belirtme konusunda haklı ise de, zamanı ele aldığı çerçevenin Kant’a oldukça yakın olduğunu söylemek gerekir. Zaman burada kendinde bir varlıktan çok içinde olayların gerçekleştiği, hatta sadece yer aldığı bir biçime indirgenir. Bu biçim bize ait olan duyusallığımızın bir biçimidir ve deneyimlerimizi koşullar. Kant’ın ortaya koyduğu bu anlayışın kendisinden sonraki felsefede ve bilimde oldukça büyük bir etkisi olmuştur. Bu bakımdan McTaggart’ın sergilediği paradoksların zamanın maddeden, değişimden ve daha da önemlisi “ben”den koparılıp hayali bir çerçeveye indirgendiği bu bakıştan hareketle çözümlenmesi oldukça zor görünmektedir; hatta belki de bu paradoksların, içinde yer aldığı çerçevenin zayıflıklarını son derece özgün bir yolla ortaya serdiği bile söylenebilir. Bu da bizi paradoksların açıklanması ya da çözümünün zamanın başka bir çerçevede ele alınmasını gerekli kıldığına götürmektedir, ki bu çalışmanın küçük bir katkısı hedeflediği temel sorun bu.

² J. J. O’Connor and E. F. Robertson, “A history of time: 20th century time”. http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/HistTopics/Time_2.html’den: S W Hawking, A Brief History of Time, London, 1988.

2. KANT

2.1. Kant'ta Deneyimin Kuruluşunun Temel Unsuru Olarak Zaman

Kant Kritik der Reinen Vernunft (Arı Usun Eleştirisi)'nin³ “Aşkınsal Estetik” bölümünde zaman üzerine bir çok argüman ve çıkarım sunar⁴. Burada zaman kavramına ayırdığı ikinci kesimin “Zaman Kavramının Metafiziksel Açıklaması” kısmında zamana ilişkin olarak, daha önceki bölümde uzam hakkında söyledikleriyle bir koşutluk kurar ve zamanın da, tıpkı uzam gibi, insan deneyiminde önceden varsayılmış olduğunu söyler. Ancak bu, zamanın deneyimimizin ve bilincimizin ötesinde, doğanın kendisinde var olan bir gerçekliği olduğu anlamına gelmez. Aksine Kant zamanın nesnelere görünüşleri üzerinden kavramamızı olanaklı kılan içsel duyumuzun *a priori* bir biçimi olduğunu sürekli vurgular. Sonunda da zamanın hem “ampirik gerçekliğe” hem de “aşkınsal ideallığe” sahip olduğunu söyler.⁵

Kant bu bölüme zamanın temel doğasıyla ilgili olarak ortaya koyduğu ve zamanın bizdeki tasarımını⁶ duyarlılığın *a priori* biçimi olarak kurmayı amaçlayan beş argümanla başlar. İlk üç argümanda zamanın tasarımının zihinden bağımsız gerçekliğin bir özelliği değil *a priori* olduğunu kanıtlamakla uğraşır. Diğer iki argümanda ise zamanın –zihin tarafından deneyime uygulanan-kavramsal bir yapı değil, duyusal olduğunu ileri sürer. Bu bölümden hemen sonra ortaya koyduğu üç sonuçta da zamanın bir kendiliğe sahip ya da nesnel bir belirlenim olarak şeylere bağlı olmadığını, sadece ve sadece içsel duyunun biçimi olduğunu belirterek içsel görünümün dolaysız, dışsal görünümün ise dolaylı koşulu olduğunu ileri sürer.⁷

Zamanın *a priori* olmasına ilişkin ilk argüman bizdeki eş-zamanlılık ve art ardalık tasarımlarının zihinde zaten mevcut olması gerektiğini gösterir, zira bu

³ Immanuel Kant, Kritik der Reinen Vernunft, 1787 (İkinci yayım). Türkçe'de: Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.

⁴ Kant, a.g.e., A30-2/B46-9.

⁵ Kant, a.g.e., A35-6/B52.

⁶ Almanca “Vorstellung”. İngilizce'ye “representation” olarak çevrilen bu sözcük, “bir şeyin bendeki yeniden sunumu ya da gösterimi” anlamına gelir. Bu bağlamda “bir örneğin yeniden gösterimi” anlamındaki “misal” kökenli “temsil” sözcüğü, “bir şeyin bir kurala ya da kalıba göre üretilmesi” anlamındaki “tasarım” sözcüğüne göre daha uygun bir çeviri gibi görünüyor, zira temsil edilgin bir etkinliği gösterirken, tasarım bilinçli ve etkin bir etkinliğe vurgu yapıyor. Ancak alıntularla bütünlük sağlanması açısından çalışmada “tasarım” sözcüğünün kullanılması tercih edilmiştir.

⁷ Kant, a.g.e., A32-4/B49-51.

tasarımlar bizim zamandaki eşzamanlı ve art arda gelen anları deneyimlememizde önceden varsayırlar. Zaman ardışıklık, eşzamanlılık ya da kalıcılıktan türetilmiş bir kavram değildir; tersine tüm bunlar zamanda verilmişlerdir, zaman burada daha öncedir ya da varsayılmıştır: “Ancak zaman varsayımı üzerinedir ki, şeylerin bir ve aynı zamanda (eşzamanlı) ya da değişik zamanlarda (ardışık) olduklarını düşünebiliriz.”⁸

İkinci argümanda Kant zamanın tüm görüngülerin ve dolayısıyla tüm deneyimimizin temelinde yatan zorunlu bir tasarım olduğunu söyler. Deneyimimiz zamandadır, görüngülerin edimselliği ancak zaman içinde olanaklıdır. Yani görüngüler tamamen kaybolursa bile zaman ortadan kalkmaz ama zaman olmadan, daha doğrusu zamanın bende bir tasarımı olmadan görüngüleri deneyimlemem mümkün olmaz.

Peki bu tasarım nasıl bir şeydir? Kant üçüncü argümanda zamanın tasarımını uzamla benzerlik içinde ele alır: “Zamanın salt bir boyutu vardır: değişik zamanlar eşzamanlı değil ama ardışıktır (tıpkı değişik uzamların ardışık değil ama eş zamanlı olmaları gibi)”.⁹ Bu ilkeler, ne uzama ya da geometriye, ne de zamana ilişkin olarak deneyimden çıkarılabilirler, “çünkü deneyim ne sağın evrensellik, ne de belgitle pekinlik verir. Yalnızca şunu söyleyebiliriz: sıradan algı öyle olduğunu öğretir ama öyle olmasının zorunlu olduğunu değil.”¹⁰ O halde deneyimden çıkmak bir yana, deneyimi olanaklı kılan kuralları verirler ve biz de bu kurallara göre deneyimleyebiliriz.

Kant zaman-uzam koşutluğunu dördüncü argümanında da sürdürür. Nasıl bir doğruyu sonsuz sayıda noktaya bölebiliyorsak, zamanı da sonsuz sayıda ana bölebiliriz. Değişik noktalar aynı doğrunun bölümleri, değişik anlar da aynı zamanın bölümleridirler. Zaman tıpkı bir boyut gibidir, bir doğru gibi eksi sonsuzdan, yani geçmişten gelip artı sonsuza, yani geleceğe gitmektedir, uzamsallaşmıştır. Ek olarak zamana ilişkin önermeler de geometrik önermeler gibi sentetiktir: “iki nokta arasındaki en kısa yol bir doğrudur” önermesinin doğru kavramından çıkmaması gibi

⁸ Kant, a.g.e. A31.

⁹ Kant, a.g.e., B47.

¹⁰ Kant, a.g.e., B47.

“değişik zamanlar eşzamanlı olamazlar” önermesi de evrensel bir kavramdan türetilemez, dolayısıyla sentetiktir, “zaman sezgisinde¹¹ ve tasarımında dolaysızca kapsanır.”¹²

Gilles Deleuze, Kant’ın zamanı bu şekilde, uzamsallaştırmasını Hamlet’ten alıntılıdığı “zamanın çivisi çıktı” formülüyle ifade eder¹³. Deleuze’e göre Kant zamanı döngüsellikten kurtarıp çizgisel hale getirerek zaman konusunda felsefede yepyeni bir çıkış açmıştır: “Zamanın çivisi çıkmıştır, zaman menteşelerinden kopmuştur. Menteşeler, kapının çevresinde döndüğü eksendir. Latince, *cardo*, zamanın ölçtüğü devirsel hareketlerin, içerisinden geçtiği ana noktalara (cardinal points) zamanın tabiyetini belirtir. Zaman, menteşelerinde kaldığı sürece, harekete tabidir: zaman, hareketin ölçüsüdür, aralığın veya sayının ölçüsüdür. Bu antik felsefenin görüşü idi.¹⁴ Fakat çivisinden çıkmış zaman hareket zaman bağıntısının tersine çevrilmesi anlamına gelir. Şimdi zamana tabi olan harekettir.” Nasıl bir doğru parçası uzamdaki iki nokta arasını dolduruyorsa, hareket de zamandaki iki nokta arasını doldurmaktadır.



“Bir labirentten bir diğerine geçiyoruz” diye devam eder Deleuze. “Bu labirent, artık, kendisinin karmaşık dolambaçlarını anlaşılır kılacak bir daire ya da bir spiral değildir, fakat bir iplik, bir düz çizgidir; basit içinden çıkılmaz olduğu için daha da gizemlidir; Borges’in dediği gibi ‘tek bir düz çizgiden oluşmuş, bölünemez ve aralıksız bir labirent’tir. Zaman, artık, ölçtüğü harekete bağıntılanmış değildir, fakat hareket, kendisinin koşulu olan zamana bağıntılanmıştır: bu, Salt Aklın Eleştirisi’ndeki [KRV-y.n.] ilk büyük Kantçı ‘tersine çevirme’dir.”¹⁵

Açıktır ki bu büyük “tersine çevirme”yi sadece Kant’a yüklemek pek çok kişiye, özellikle de Newton’a büyük haksızlık olacaktır. Kant’tan yaklaşık yüz yıl

¹¹ Almanca “Anschauung”. İngilizce’ye “intuition” olarak çevrilen bu sözcük dilimizde, “dolaysız kavrama hali, doğrudan doğruya görme” anlamındaki “görü” sözcüğüne karşılık gelmektedir. Dolaysızlık hali, sezmekten ziyade görmeyi çağrıştırdığından, çalışmada “görü”nün kullanılması tercih edilmiştir, ancak alıntılarda “sezgi” olarak geçmektedir.

¹² Kant, a.g.e., A32.

¹³ Gilles Deleuze, *La Philosophie Critique de Kant*, Presses Universitaires de France, 1963, Paris. Türkçe’de: *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınevi, 1995, s. 25.

¹⁴ Temel olarak Aristoteles’in düşüncesidir. Sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

¹⁵ G. Deleuze, a.g.e., s.25.

önce uzayın cisimlerin bir işlevi olduğunu ve eğer hiçbir cisim olmasaydı hiçbir uzayın da olamayacağını ileri süren Leibniz'e karşı mutlak uzayı (ve mutlak zamanı) savunarak kendi fizik anlayışını kuran ve fizikte sonraki yaklaşık iki yüzyıla egemen olan Newton uzam ve zamanı madde ve hareketten ayırarak bu yolu zaten açmıştı.¹⁶ Newton şöyle diyordu: “Zaman parçalarının düzeninin değişmez olması gibi, uzay parçalarının düzeni de değişmezdir. Bu parçaların yerlerinden çıkarıldığını varsayarsak, (eğer anlatıma izin verilebilirse) kendilerinin dışına çıkarılmış olacaklardır. Çünkü zamanlar ve uzaylar, bir bakıma, tüm başka şeylerin olduğu gibi kendilerinin de yerleridirler. Tüm şeyler ardışıklık düzeni açısından zamanda yerleşmiştir, ve konum düzeni açısından uzayda.”¹⁷ Dahası Koyre eklemekten duramaz: “Saltık uzay sonsuz, devimsiz, türdeş, bölünmez ve tektir. Bunlar Spinoza ve Malebranche'in hemen hemen More ile aynı zamanda keşfettikleri ve kendi Tanrılarına uzam-imgelem ve duyularımıza verilenden ayrı bir anlaşılır uzam-vermelerini sağlayan çok önemli özelliklerdir; özellikler ki, Descartes ile birlikte kendisi de bölünemezliği kaçıran Kant onları yüz yıl sonra yeniden keşfedecek ve buna göre uzayı Tanrı ile bağlamayı başaramayınca onu bize yüklemek zorunda kalacaktı.”¹⁸ Gerçekten de Kant Newton'un mutlak zaman/mutlak uzam'ının karşısına kendi “Aşkınsal İdealizm”ini koyar ve zaman ve uzamın kendi başlarına edimsel bir varlıklarının bulunmadığını, ancak algılamamızın koşulları ya da duyuşsal görümüzün saf biçimleri olduğunu söyler; ancak Koyre'nin deyişiyle “bize yüklediği” bu biçimler hakkındaki söyledikleri Newton'cu düşünceye oldukça benzerdir. Şaşırtıcı değildir bu, zira Kant'ın KRV'yi yazdığı yıllar tam da Newton fiziğinin zaferinin kesinleştiği ve Newton'un bir tür yarı-peygamber olarak çağın biliminin göğüne yükseldiği yıllardır.¹⁹

Görüldüğü üzere zaman art arda gelme ile tanımlanamaz artık, aksine art arda gelme zaman içinde olur, zaman içinde bulunan şeylere ve hareketlere ilişkindir. Deleuze'dan devam edersek: “Bu, artık zamanı art arda gelme ile, mekanı eşzamanlılık ile ve kalıcılığı öncesizlik-sonrasızlık ile tanımlama sorunu değildir.

¹⁶ Aleksandre Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Harper, 1958, New York. Türkçe'de: *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.

¹⁷ Newton'dan aktaran Koyre, a.g.e.

¹⁸ Koyre, a.g.e.

¹⁹ Aleksandre Koyre, *Newtonian Studies*, Chapman & Hall, 1965. Türkçe'de: *Bilim Devrim ve Newton*, çev. Nur Küçük, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006.

Kalıcılık, art arda gelme ve eşzamanlılık, zamanın kipleri ve bağıntılarıdır. Böylece, zaman nasıl ki art arda gelme ile tanımlanamıyorsa, mekan da birlikte varoluş (*coexistence*) ile tanımlanamaz. Hem mekan hem de zaman, tamamen yeni belirlenimler bulmak zorundadır.”²⁰ Bu durum zamana ilişkin çok daha derin bir kavrayışı gerekli kılar, zira değişen ve hareket eden her şey zamanın içindeyse, zamanın kendisinin hareketsiz, değişmez ve öncesiz-sonrasız olması gerekir. “Zaman, değişen ve hareket eden her şeyin biçimidir, değişmeye uğramayan, değişmez bir Biçim’dir. Zaman öncesiz-sonrasız bir biçim değildir, fakat aslında öncesiz-sonrasız *olmayan* şeyin biçimidir, değişme ve hareketin değişmeyen biçimidir. Böyle bağımsız bir biçim, derin bir esrarı belirtir gibidir: o, zamanın yeni bir tanımını talep etmektedir ve bu, Kant’ın keşfetmek ya da yaratmak durumunda olduğu şeydir”.²¹

Kant’ın beşinci argümanı ise zamanın sonsuz olarak algılanması üzerinedir. Belirli zaman büyüklükleri (gün, ay vb.) ancak tek bir zamanın sınırlanışları olarak olanaklı iseler, bu “tek zaman” kökensel bir tasarım olarak bende sınırsız olarak verili olmalıdır, ki zamanın sonsuzluğu da bundan başka bir şey değildir. Basitçe parçayı ya da parçanın parça olduğunu biliyorsam bütün önceden verili olmalıdır. “Ama bir nesnenin bölümlerinin kendileri ve her bir büyüklüğü yalnızca sınırlama yoluyla belirli olarak tasarımılanabilecekleri için, bütün tasarım kavramlar yoluyla verilemez, çünkü bunlar yalnızca bölümsel tasarımları kapsarlar, tersine, bu kavramlar için dolaysız sezgi temelde yatıyor olmalıdır.”²²

Bu bakımdan zaman duyusallığımızın saf bir biçimidir, bende bu biçim olmaksızın şeylerin görünüşleri bana verilemezler. Örneğin değişim kavramı, hareket kavramı (yer değiştirme olarak) ancak, eğer bizde bir zaman tasarımı varsa olanaklıdır, “eğer bu tasarım bir *a priori* (iç) sezgi olmasaydı, ne olursa olsun hiçbir kavram bir değişim olanağını, e.d. çelişkili olarak karşıt yüklemelerin (örneğin bir ve aynı şeyin bir ve aynı yerde varlığı ve yokluğu) bir ve aynı nesnede birleşmeleri olanağını kavranabilir kılamazdı. Yalnızca zamanda iki karşıt olarak çelişkili

²⁰ Deleuze, a.g.e., s. 26.

²¹ Deleuze, a.g.e., s. 26

²² Kant, a.g.e., B48.

belirlenim bir şeyde, eş deyişle ardışık olarak karşılaşılabirler.”²³ Bu durumda zaman nesnelere hareketinin değil, hareketin benim tarafımdan kavranabilmesinin koşuludur. Şeylere nesnel belirlenim olarak bağlı bir şey değildir, eğer öyle olsaydı “nesnelere onların koşulları olarak önceleyemez ve bireşimli önermeler yoluyla *a priori* bilinemez ve sezilemezdi.”²⁴ Zaman iç duyunun, yani “kendi kendimizin ve iç durumumuzun sezgisinin biçiminden başka birşey değildir. Çünkü zaman dış görüngülerin bir belirlenimi olamaz; ne bir şekle ne de bir konuma vb. aittir; buna karşı, iç durumumuzun tasarımlarının ilişkisini belirler.”²⁵ Bu ilişki bir ardışıklık ilişkisidir, örneğini ya da kalıbını uzamdan, sonsuza uzanan bir çizgiden alan bir ardışıklık, tek istisna ile: “çizginin bölümleri eşzamanlı iken, zamanınkiler ise her zaman ardışıktırlar.”²⁶

Zamanın, “iç duyunun görü biçimi” olarak bana ait kılınması bizi Deleuze’ün “Kantçı devrimin en zor yönü” olarak nitelendirdiği bir alana götürür. Bu nedenle burada adımlarımızı yavaşlatmak yararlı olabilir. Öncelikle nerede olduğumuza bakalım: Zaman (ve uzam) görümümüzün ya da duyusallığımızın saf biçimleridirler, nesnelere görüngüleri ancak bu biçimler altında verilebilirler. Bu biçim tüm deneyim için sabittir, her deneyimde bir ve aynıdır. “(...) tüm tasarımlar kendilerinde ansal belirlenimler olarak iç duruma ait oldukları için ve bu iç durum iç sezginin biçimsel koşulu altında durduğu ve böylece zamana ait olduğu için, zaman genel olarak tüm görüngülerin bir *a priori* koşuludur; dahası, iç görüngülerin (ruhlarımızın) dolaysız koşulu, ve tam bu yolla o denli de dış görüngülerin dolaylı koşuludur. (...) Genel olarak tüm görüngüler, e.d. duyuların tüm nesnelere zamandadırlar ve zorunlu olarak zaman ilişkileri içinde dururlar.”²⁷

Bu ilişki bir ardışıklık ilişkisidir: “Hiç kuşkusuz, tasarımların birbirlerinin izlerler diyebilirim; ama bu yalnızca onların bir zaman-dizisi içinde, e.d. iç duyumun biçimi ile uyum içinde olduklarının bilincinde olmamızdan başka bir anlama gelmez. Zaman bu yüzden kendinde birşey değildir, ne de şeylere nesnel olarak bağlı bir

²³ Kant, a.g.e., B49.

²⁴ Kant, a.g.e., A33.

²⁵ Kant, a.g.e., B50.

²⁶ Kant, a.g.e., B50.

²⁷ Kant, a.g.e., B51.

belirlenimdir.”²⁸ Yani deneyim durumlarımız zamansal olarak ardışık biçimde “birbirlerine dışsal olarak”²⁹ düzenlenmişlerdir. Bunu basit olarak bir makineye, örneğin iki boyutlu fotoğraflar yerine üç boyutlu deneyim durumlarını art arda dizen bir kameraya benzetebiliriz: Baktığım zaman, nesnelerin, zaman ve uzam biçimi altında verilen görünüşlerini deneyimlerim, bendeki *a priori* zaman tasarımı bu görünüşleri ardışık olarak sıraya dizer.

Ancak bu tamamen fiziksel makineden insan deneyiminin bir parçası olarak bilince, birlikli bir anlam bilincine varılması olanaksızdır. Böyle bir anlam bilinci öncelikle bu anlamın farkında olmayı gerektirir; ardışık deneyimlerin içerikleri buna göre organize edilirler. Yani zamansal olarak art arda gelen görünüşlerin bilincin katkısıyla bir anlam ifade etmek üzere düzenlenmesi söz konusudur. Bu düzenleme duyular yoluyla verilen zamansal ve uzamsal çokçeşitliliğin³⁰ birbirine bağlanıp birleştirilmesi ve birliğe getirilmesi edimidir, yani sentezdir: “En genel anlamında alındığında bireşim ile değişik tasarımları birbirlerine ekleme ve onlardaki çokluğu tek bir bilgide kavrama edimini anlıyorum. Eğer çoklu görgül olarak değil ama *a priori* verilmişse (tıpkı uzay ve zamandaki çoklu gibi) böyle bir bireşim arıdır.”³¹

Bu çokçeşitliliğin bağlanıp birleştirilmesi işlemi duyular tarafından verilmez (ya da gerektirilmez), bize verilen sadece görünüşler arasındaki ilişkilerdir: “(...) bilgimizde sezgiye ait olan her şey (dolayısıyla birer bilgi olmayan haz ve acı duyguları ve istenç dışında) yalnızca ve yalnızca ilişkileri kapsar: bir sezgideki yerlerin (uzam), bu yerlerin değişimlerinin (devim), ve bu değişimleri belirleyen yasaların (devindirici güçler) ilişkilerini. Ama bir yerde bulunanın, ya da yer değişimi dışında şeylerin kendilerinde etkin olanın ne olduğu sezgi yoluyla verilmez.”³² Ek olarak bu, görünüşlerin duyumlamasını olanaklı kılan uzam ve zaman biçimleri içinde de verilmez. Bağlama ve birleştirme işlemi anlama yetisinin edimidir. Dolayısıyla öznenin öz etkinliğidir ve öznenin dışında bir şey tarafından

²⁸ Kant, a.g.e., B54’e dipnot.

²⁹ Taylan Altuğ, “Yargı ve Bilinç, Kant’ın Özne Felsefesi Üzerine”. Deleuze’ün Kant’ın Eleştirel Felsefesi’nin Türkçe basımına önyazı, İstanbul: Payel Yayınevi, 1995, ss. 9-24.

³⁰ Almanca “Mannigfaltig”. İngilizce’ye “manifold” olarak çevrilen bu sözcük dilimizde “çeşitlilik içeren” anlamındadır. Çalışmada “çokçeşitlilik” olarak kullanılmıştır, ancak bazı alıntılarda “çoklu” olarak geçmektedir.

³¹ Kant, a.g.e., B103.

³² Kant, a.g.e., B67.

gerçekleştirilemez: “Şimdi, bir kendinde şey yalnızca ilişkiler yoluyla bilinemez; böylece bize dış duyu yoluyla salt ilişki tasarımlarından başka hiçbir şey verilmediği için, bu duyu tasarımında yalnızca bir nesnenin özne ile ilişkisini kapsayabilir, kendinde nesneye ait olan iç doğayı değil.”³³ Ayrıca sentez nesnenin özne tarafından bir görüngü olarak kurulmasının da olanağını içerir, zira çokçeşitliliğin sentezi aynı zamanda çokçeşitliliğin birliğini de kapsar, öznenin önceden bağlayıp birleştirmedeği birşey nesnede bağlanıp birleştirilmiş olarak tasarımlanamaz.³⁴

Ancak öznenin sentezleme ediminde içeren çokçeşitliliğin birliğinin tasarımı bağlayıp birleştirme olarak alınan sentezleme ediminin kendisinden doğamaz, zira sentezlemeye tabi kılınan çokçeşitliliğin öznedeki önceden verilmiş olması gereken bir birliğe getirilmesi gerekir. Sentezin koşulu olan böylesi bir birlik tasarımı onun ürünü olamaz. Bu koşul, Kant’a göre, “benin birliği”nden çıkar ki bu, insan bilgisinin en yüksek ilkesi olarak tamalğının³⁵ sentetik ya da aşkınsal birliğidir: “‘*Düşünüyorum*’ tüm tasarımlarıma eşlik edebiliyor olmalıdır; yoksa bende hiçbir biçimde düşünülemez birşey tasarımlanıyor olacaktır, ki tasarımın ya olanaksız ya da en azından benim için bir hiç olduğunu söylemeye varır. Tüm düşünceden önce verilebilen tasarım sezgi olarak adlandırılır. Öyleyse sezginin tüm çoklusunun ‘*Düşünüyorum*’ ile içinde bu çoklunun bulunduğu aynı öznedeki zorunlu bir ilişkisi vardır. Ama bu tasarım kendiliğindenliğin bir edimidir, e.d. duyarlığa ait olarak görülemez. Onu *görgül* olandan ayırdedebilmek için *arı tamalgı* olarak ya da *kökensel tamalgı* olarak adlandırıyorum, çünkü ‘*Düşünüyorum*’ tasarımını üretirken (bir tasarım ki tüm başka tasarımlara eşlik edebiliyor olmalıdır ve tüm bilinçte bir ve aynıdır) kendisine daha öte hiçbir tasarımın eşlik edemeyeceği özbilinçtir. Bu tamalğının birliğini, ondan doğan *a priori* bilginin olanağını belirtmek için, özbilincin *aşkınsal* birliği olarak adlandırıyorum. Çünkü belli bir sezgide verilen çoklu tasarımlar, eğer tümüyle bir özbilince ait olmasalardı, tümüyle *benim* tasarımlarım olmazlardı.”³⁶ Kısacası tamalğının bu birliği “kendimizin bilgisi”dir, özne olarak, tek bir bilinç olarak özdeşliğimizin bilgisidir. Buradan görülüyor ki, her türlü senteze birlik verme işlevi aslında tamalğının sentetik birliğine aittir, görüde

³³ Kant, a.g.e., B67.

³⁴ Altuğ, a.g.y.

³⁵ Almanca “Apperzeption”.

³⁶ Kant, a.g.e., B132.

verilen çokçeşitli tasarımlar ancak tek bir özbilince ait olmakla benim tasarımlarım olurlar ve birlik kazanırlar. Bu haliyle tamalgının sentetik birliği farklı tasarımlara bir kurala göre birlik verme yeteneğimizin kaynağı olarak deneyimde bulunmamızın da temelindeki birliktir.³⁷

Bu birliğin koşullarını araştırarak olursak öznel ve nesnel bağlamda eşzamanlı olarak gerçekleşen ikili bir kurma süreci ile karşılaşırız. Öncelikle öznel alanda özbilincin, ancak görüde verilen çokçeşitliliğin sentezinin bilinci ile olanaklı olduğunu söylemek gerekiyor. Yani özbilinç görüde ortaya çıkan çokçeşitliliğin tek bir bilince ait kılınarak senteze tabi tutulmasında ortaya çıkar; bu anlamda özbilinç sentez kavramında içerilen birlik bilincidir, varoluşu bu birliğe bağlıdır. Kant der ki, “değişik tasarımlara eşlik eden görgül bilinç kendinde dağınıktır ve öznenin özdeşliği ile bağıntıdan yoksundur. Bu bağıntı yalnızca her tasarıma bilinç ile eşlik etmem yoluyla değil, ama bir tasarımı bir başkasına *bitiştirmem* ve bireşimlerinin bilincinde olmamla yer alır. Bu yüzden ancak verili tasarımların bir çoklusunu *tek bir bilinçte bileştirebilmem* yoluyla *bilincin bu tasarımların kendilerindeki özdeşliğini* tasarlamam olanaklıdır.”³⁸ Bu, deneyimlediğimiz farklı tasarımlara ait bilinçlerin birleştirilerek tek bir bilinç altında toplanması sürecinde eşzamanlı olarak özbilinç de ortaya çıkmış oluyor; eğer özbilincin bu sentezi olmasaydı deneyimlediğim ampirik tasarımlar birlikten yoksun kalacak ve bilincinde olduğum tasarım kadar çok sayıda ben’e sahip olacaktım: “(...) ancak tasarımların çoklusunu bir bilinçte kavrayabilmem yoluyla ki onları tümüyle *benim* tasarımlarım olarak adlandırabilirim; yoksa bilincinde olduğum tasarımlarım denli renklilik ve türülük gösteren bir ‘kendi’min olması gerekirdi.”³⁹

Burada özbilinç sentezi ile farklı tasarımların bağlanıp birleştirilmesi ya da tasarımların çokçeşitliliğinin sentezinin eşzamanlı olarak gerçekleşen ve birbirini koşullayan şeyler olduğuna dikkat etmek gerekiyor. Daha önce de söylendiği üzere öncelikle tasarımlar üzerinden bir sentez gerçekleştirilebilmesi için bu tasarımların bana ait olması gerekir, yani “ben düşünüyorum”, tamalgının birliği ilkesince bütün tasarımlarıma eşlik etmelidir, yoksa “bende hiçbir biçimde düşünülemez olan

³⁷ Altuğ, a.g.y.

³⁸ Kant, a.g.e., B134.

³⁹ Kant, a.g.e., B134.

tasarımları olacakır”. O halde bir tasarımın bilince girebilmesi için ben ile bağıntılı olması gerekir, dahası farklılık ve çeşitlilik gösteren bu tasarımlar arasındaki ilişkiler öyle olmalıdır ki, ben tüm bu tasarımları tek bir bilinçte toplayarak kendine ait kılabilirim ve senteze tabi tutabilirim⁴⁰. Demek oluyor ki bu tasarımlar birlikli bir bilinç meydana getirebilecek şekilde birbirine bağlanabilmelidir, bu koşulu yerine getirmeyen hiçbir tasarım bu bilinçte yer alamaz. Yani bu tasarımlar özbilinç için bir tür ayna görevi görüyor da diyebiliriz: onların birliğini kurarak kendi birliğimi kavriyorum, eşzamanlı olarak da kendi birliğim onların birliğinin koşulunu oluşturuyor, dolayısıyla öznel ve nesnel birlik aynı anda kuruluyor.

Öte yandan Kemp-Smith benim sadece kendisinin farkında olduğum ve başka hiçbirşeyin farkında olmadığı bir saf özbilincin zaten olanaksız olduğunu söyler: “Özbilinç, mümkün olacaksa eğer, o aynı zamanda ben-olmayan birşeyin de bilinci olmalıdır. Bu yüzden özbilincin analitik birliği (“ben ben’im”), daima görüş çeşitliliğinin sentetik birliğini öngerektirir. Özbilincin birliği, ancak kendi özgül deneyimlerinin farklılığı ve değişkenliği karşısında bir anlam kazanabilir ve çeşitlilik de, ancak tek bir bilinçte bağlanıp birleştirildiği ölçüde, özbilincin koşuluna katkıda bulunabilir”.⁴¹ Görüldüğü üzere çeşitliliğin bağlanıp birleştirilmesi yoluyla hem nesnel anlamda görüş çeşitliliğinin bilincine, hem de öznel anlamda kendi bilincime varıyorum: “Sezgede verilen bu tasarımların tümüyle *bana* ait oldukları düşüncesi, buna göre, onları tek bir özbilinçte birleştirdiğim ya da en azından onları böyle birleştirebileceğim düşüncesi ile birdir; ve gerçi bu düşüncenin kendisi henüz tasarımların *bireşiminin* bilinci olmasa da, gene de bu bireşimin olanağını öngerektirir; başka bir deyişle, ancak tasarımların çoklusunu bir bilinçte kavrayabilmem yoluyla ki onları tümüyle benim tasarımlarım olarak adlandırabilirim.”⁴² Buradan da açıkça görülüyor ki, tamalgının aşkınsal birliği öznel ve nesnel birliktir, bu sayede hem kendimizin, hem de nesnel bilincini elde ederiz. Tıpkı bir madalyonun iki yüzü ile karşı karşıyayızdır: bir yüzde verili bir çeşitliliğin bağlanıp birleştirilmesi yoluyla nesne kurulurken, öteki yüzde bu birleştirme sürecinde tasarımları bir arada tutan ve sentezleyen bilincin birliği olarak

⁴⁰ Bu ilişkiler yan yana gelme olarak uzam ve art arda gelme olarak zaman ilişkileridir.

⁴¹ Kemp-Smith’ten aktaran Altuğ, a.g.m.

⁴² Kant, a.g.e., B134.

ben kurulur. Bu eşzamanlı bir süreçtir; nesnelere bilinci özbilinci gerektirir, özbilinç de nesnelere bilinci aracılığıyla mümkün olur.

Burada tasarımların sentezlenmesini ve onlara birlik verilmesini gerçekleştiren bir şey olarak kurulan ben düşüncesi, yani aşkınsal ben, dış dünyaya ilişkin her türlü bilginin, daha doğrusu dış dünyanın düşünülmesi olanağının da kaynağında yer alır. Ancak buradaki ben düşüncesi herhangi bir nesne gibi verili bir çokçeşitliliğin sentezlenmesi sonucu kurulan bir şey değildir, o sadece varoluşuma ilişkin bir bilinçtir. “‘Düşünüyorum’ dışvarlığımı belirleme edimini anlatır. Dışvarlık böylelikle daha şimdiden verilmiştir, ama onu belirlemem gereken yol, e.d. ona ait çokluyu kendi içime koyuş yolum ise henüz değil.”⁴³ Düşündüğümüzün farkında oluruz, düşünen bir özne olarak varolduğumuzu biliriz, ancak düşünen özne olarak ne olduğumuzu bilmeyiz. Bu biraz da bir makinenin kendisi hakkındaki bilgisizliğine benzer, dışarıdan gelen tasarımları sentezleyen bir makine gibi çalışsam da, kendime ya da zihinsel etkinliğimin kaynağına ilişkin bir görüşüm yoktur. “Zihinsel etkinliklerime ilişkin yapabileceğim tek şey, kendimi, *edilgin* olarak alımladığım duyu verilerini *etkin* olarak senteze tabi kılan birşey olarak tasarlamaktır”.⁴⁴ Bilginin kaynağı görüş ise, ben’e ilişkin bilgiye sahip olmam için de, tıpkı nesne bilgisinde olduğu gibi, ben’e ilişkin olarak dışarıdan gelecek görüşlere ve bu görüşlerin sentezlenmesine ihtiyaç vardır. O halde aşkınsal ben kendisini ancak, tıpkı dış nesnelere bildiği gibi, kendinde-şey olarak değil de görünüş olarak bilebilir.

Peki ben bilgisi için aşkınsal ben’e bu görüşleri ne sağlayacaktır? Aşkınsal ben’in kendisi hakkında bir bilgiye sahip olabilmesi için kendisi hakkında bir görüş çokçeşitliliği edinebilmesi ve bunları sentezlemesi gerektiği söylenmişti; bunun tek yolu da aşkınsal ben’in kendi etkinliğinden etkilenmesidir. Kant’a göre bunu sağlayan şey duyarlığımızın bir bölümü olan “iç duyu”dur; iç duyu aşkınsal ben’in kendi etkinliğinden etkilenme tarzı olarak onun edilgen yönünü ifade eder. İç duyunun görüş biçimi ise zamandır, ben bilgisine ulaşmamı sağlayan bu görüşler bana, bende *a priori* olarak bulunan zaman biçimi altında verilirler. Yani sentezleme etkinliğim içerisinde sadece uzamsal görüş çokçeşitliliğini bana ait kılmam ben

⁴³ Kant, a.g.e., B158.

⁴⁴ Altuğ, a.g.m.

düşüncesinin ortaya çıkması için yetmemektedir, aynı zamanda, bu görüleri zamansal olarak da art ardalık içerisinde birbirine bağlayıp birleştirmem gerekir, aksi takdirde sonsuz sayıda “ben”e sahip olurum. Bu bakımdan varoluşuma ilişkin bir ben bilgisinin zaman koşulu ile sınırlı olduğunu söyleyebilirim: “Yalnızca kendi bileştirme yetisinin bilincinde olan bir anlık olarak varolurum; ama bileştirmesi gereken çoklu açısından bu anlık iç duyu olarak adlandırdığı bir sınırlayıcı koşul altındadır ve buna göre o bileşimi ancak bütünüyle asıl anlık-kavramlarının dışında yatan zaman ilişkilerine göre sezilebilir kılabilir. Böyle bir anlık öyleyse kendini ancak anlıksal olmayan ve anlağın kendisi tarafından verilemeyen bir sezgi açısından kendi kendine görüldüğü yolda bilebilir, o sezginin anlıksal olabilecek olduğu bir durumda bileceği gibi değil.”⁴⁵ Ancak buradan elde ettiğimiz ben bilgisi iç görüye dayalı, görüsel bir bilgidir, bu nedendir ki ben’i ancak görünüş olarak bilebilirim. Aşkınsal ben’in sentez etkinliğinin bir ürünü olarak ortaya çıkan ve ancak görünüş olarak bilebildiğimiz bu ben ampirik ben’dir. Bu şekilde “hem dışsal olarak etkilendiğimiz nesnelere, hem de zamansal bir tarzda bu nesnelere tarafından etkilenmiş edilgin bir varlık olarak kendimizi bilir hale geliriz. Herhangi bir deneyim nesnesinin edimsel olarak belirlenmesinde, ampirik ben’e, iç duyu nesnesi olan özneye ilişkin bir şey biliriz. Her ampirik belirlenimde, bu yüzden, bir şekilde, kendimizi, kendi etkinliğimizin edilgin nesnesi kılabiliriz.”⁴⁶ Kısacası iç görü ile sağlanan ve zaman biçimi altında verilen içerikleri sentezlemek yoluyla ulaştığım ben bilgisi ampirik ben’e aittir, bu da bir görünüşdür, bir nesne bilgisidir ve haliyle edilgin bir varoluşu tanımlar.

Ancak burada görüleri sentezleyerek birliğe getiren ve bu şekliyle kendi birliğini de sağlayan aşkınsal ben’e ilişkin herhangi bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir; özne varoluşunu aşkınsal olarak düşünmekte, ancak ampirik olarak bilebilmektedir. Bu şekilde aşkınsal, zaman-dışı ve etkin ben ile ampirik, zamana tabi ve edilgin ben birbirinden ayrılır. Bu da bizi Deleuze’ün “Kant’çı devrimin en zor yönü” dediği ve Rimbaud’nun “ben, başkasıdır” formülüyle ifade ettiği ayrıma götürür: “Aslında Kant, bizzat Ego’nun [ampirik ben-y.n.] zaman içinde olduğunu ve dolayısıyla sürekli değiştiğini açıklar: o, edilgin ya da daha doğrusu,

⁴⁵ Kant, a.g.e., B159.

⁴⁶ Altuğ, a.g.m.

alımlayıcı, zaman içindeki değişmeleri deneyimleyen Ego'dur. Fakat öte yandan Ben [aşkınsal ben], her anda şimdiki, geçmiş ve geleceği ayırmak suretiyle, sürekli zamanın ve zamanda olup biten şeylerin bir sentezini gerçekleştiren bir edimdir. Ben ve Ego, o halde, onları birbirine bağlayan zaman çizgisi tarafından, temel bir ayırım koşulu altında, birbirlerinden ayrılır".⁴⁷ Burada kendi varoluşunu etkin ve kendiliğinden bir varlığın varoluşu şeklinde kurmam mümkün değildir; onun yerine yapabildiğim tek şey kendimi, zaman biçimi altında verilen ampirik ben'in edilgin varoluşu olarak belirlemektir: "Yani Ben'i, kendisini etkileyen bir Başkası olarak kurabilirim. Ben kendimden zaman biçimi aracılığıyla ayrılırım; ama yine de ben 'bir'im, çünkü Ben, zorunlu olarak bu biçimi, onun sentezini gerçekleştirmek suretiyle etkiler ve çünkü Ego bu biçim içindeki içerik olarak zorunlu biçimde etkilenir. Belirlenebilirliğin biçimi, belirlenmiş ego'nun, belirlenimi, bir Başkası olarak tasarımıladığı anlamına gelir. Bu da, Ben ve Ego'yu birbirine bağlayan, birbirine diken zaman içerisinde Ben ve Ego'nun ikiye ayrılması gibidir. İşte zamanın ipliği budur".⁴⁸ Görüldüğü üzere burada zamanın rolü son derece kritiktir: zaman bir yandan aşkınsal ben ile ampirik ben'i birbirinden ayırırken, diğer yandan da onları birbirine bağlamakta ve bir arada tutmaktadır. Aksi halde dış dünyaya ilişkin bütünlüklü ve anlamlı bir deneyime sahip olma olanağımız da olmayacaktır, zira "deneyimleyen özne" olarak kendimize ilişkin bir belirlenimden yoksun kalacağızdır. Bu bağlamda zaman "zihnin kendisini etkileme yoludur. İşte bu anlamda artık basit art arda gelme ile tanımlanamayan değişmez biçim olarak zaman, içselliliğin (iç duyunun) biçimi olarak ortaya çıkmıştır (...) 'İçsellik biçimi', yalnızca zamanın bize içsel olduğu anlamına gelmez, fakat içselliliğimizin sürekli olarak bizi kendimizden ayırdığı, bizi ikiye parçaladığı anlamına gelir".⁴⁹

Bu bakımdan Kant'a göre uzay ve zaman tüm dış ve iç deneyimimizin zorunlu koşulları olarak sadece ve sadece sezgimizin öznel koşullarıdır ve onlarla ilişki içindeki, ya da onlar aracılığıyla verilen tüm nesnel de yalnızca görüngülerdir. Görümüzün bu öznel koşullarını ancak ilişkiler üzerinden bilebilirim, bunlar yerlerin (uzam), yerlerin değişimlerinin (hareket) ve bu değişimlerin yasalarının ilişkileridir. Bize dış duyu yoluyla verilen sadece ilişki tasarımlarıdır, bu

⁴⁷ Deleuze, a.g.e., s. 27.

⁴⁸ Deleuze, a.g.e., s. 27.

⁴⁹ Deleuze, a.g.e., s. 28.

da nesnenin ancak öznenin duyumlama ilişkileri üzerinden deneyime konu olabileceğini gösterir. Kant iç görü açısından da aynı durumun geçerli olduğunu belirtir, zira o da dış duyuların tasarımlarını zihnimize yerleştirmemizin biçimsel koşulu olarak zamanın ardışıklık, eşzamanlılık, ve ardışıklık ile eşzamanlı olma (kalıcılık) ilişkilerini kapsamaktadır, ki bunlar da ampirik (görgül) bilincimizi önelemektedirler. Bu durumda eğer görü tüm bilme faaliyetimden önce geliyorsa ve o da uzam ve zamana ait ilişkilerden başka bir şey kapsamıyorsa, “sezginin biçimidir ki, anda bir şey koyulmuş olmadıkça hiçbir şeyi tasarım etmediği için, anın kendi etkinliği yoluyla, ya da yine aynı şey, tasarımının bu koyuluşu yoluyla, ve dolayısıyla kendi kendisi yoluyla etkileniş kipinden başka bir şey olamaz, e.d. biçimine göre bir iç duyudur.”⁵⁰ Yani zihin zaman biçimi altında kendi etkinliğinden etkilenecek ve kendini de bu iç duyu yoluyla tasarımı yaptığı için ancak, dışsal nesnelere gibi, görüngü olarak bilebilecektir. Burada karşımıza çıkan öznenin kendi kendisini içsel olarak nasıl sezdiğini sorusunun cevabı ise kendinin bilinci (tamalgı) olarak yalnız Ben tasarımıdır: “Kendinin bilincine varma yetisi anda yatanı araştırıcaksa (ayırımsayıcaksa), anın kendisini etkilemelidir ve ancak böyle bir yolda kendi sezgisini üretebilir. Ama anda önceden temelde yatan bu öz-sezginin biçimi çoklunun anda bir arada oluş kipini zaman tasarımında belirler, çünkü o zaman kendini dolaysızca kendiliğinden-etkin olarak tasarımılayacağı gibi değil ama içerden etkilendiği gibi, ve öyleyse olduğu gibi değil ama kendine görüldüğü gibi sezer.”⁵¹

Buradaki “ben” tasarımına birlik veren şeyin tamalgının aşkınsal birliği olduğu daha önce söylenmişti. Tamalgının birliği ilkesinin Kantçı sistemde son derece temel bir rolü vardır, zira deneyimimizin olanağını sağlayan ve bu şekilde dış dünya ile ben’i bir araya getiren odur. Kant bunu KRV’nin “Aşkınsal Öğeler Öğretisi” bölümü içindeki “Arı-Anlak Kavramlarının Çıkarsaması” kısmında “Tamalgının Bireşimli Birliği İlkesi Tüm Anlak Kullanımının En Yüksek İlkesidir” alt başlığında açıkça vurgular: “Duyarlık ile bağıntı içinde tüm sezginin olanağının en yüksek ilkesi Aşkınsal Estetiğe göre tüm çoklusunun biçimsel uzay ve zaman koşulları altında duruyor olmasıdır. Aynı olanağın en yüksek ilkesi, anlak ile bağıntı içinde, sezginin tüm çoklusunun tamalgının kökensel bireşimli birliğinin koşulları

⁵⁰ Kant, a.g.e., B68.

⁵¹ Kant, a.g.e., B69.

altında duruyor olmasıdır. Sezginin tüm çoklu tasarımları, bunlar bize *verili* oldukları sürece, bu ilkelerden birincisi altında, ve bir bilinçte *birleştirilmeleri* zorunlu olduğu sürece, ikincisi altında durur; çünkü bu bileşim olmaksızın hiçbir şey düşünülemez ya da bilinemez, çünkü verili tasarımlar tamalgının edimini, ‘*Düşünüyorum*’u ortaklaşa taşımayacak ve bu yolla bir özbilinçte bir arada toparlanamayacaklardır.’⁵²

Özetlersek dış dünyaya ilişkin olarak uzam ve zaman biçimi altında verilen ve zaman ilişkisi olarak art arda gelen bir görü çokçeşitliliği duyularım. Bunların bir deneyim haline gelmesi için bir birlik halinde birleştirilip bir arada tutulmaları gerekir. Deneyimin birliği de deneyimleyen olarak benim birliğini beraberinde getirir. Burada benim birliği başka herhangi bir şeyde olduğu kadar bir deneyim nesnesidir. Dolayısıyla hem kendimin hem de nesnelere deneyimi kendileri deneyimlenmeyen sentez eylemlerine dayanırlar. Bu sentezleme faaliyetine birliğini veren şey olarak aşkınsal tamalgı bu şekilde her türlü deneyimin olanağını da sağlamış olur. Kendinin bilincinde olma yetisi olarak aşkınsal tamalgı “ben düşünüyorum”u bu şekilde önceler ve tüm görüleri tek bir deneyim haline getirir. Burada zamanın rolünün son derece kritik önemde olduğu söylenmişti, zira zaman içsel duyunun biçimi olduğu için, sadece dışsal deneyimimizi olanaklı kılmakla kalmaz, zihnin kendi etkinliğinden etkilenme biçimi olarak kendimiz hakkındaki bilginin ya da kendimizi “deneyimleyen özne” olarak kurmamızın da yolunu açar.

Diyelim bir parkta oturuyorum ve bir köpek ağaçların arasından koşarak bana doğru geliyor. Bunu yukarıdaki anlatının ışığında aşama aşama çözelim. İlk olarak uzay-zaman biçimi altında verilen görünelere ya da görü çokçeşitliliğine sahibim: t_1 anında uzakta bir köpek, t_2 anında ağaçların yanında, t_3 anında ağaçları geçmiş vb., bir film nasıl ki art arda dizilmiş fotoğraflardan oluşuyorsa, bu deneyim de uzay-zaman biçimi altında verilen bir dizi görüden oluşuyor. Bu seriyi teoride sonsuz t anına bölebilirim ama pratikte ayırabildiğim ya da algılayabildiğim en küçük zaman süresi ile sınırlıyım (ki filmlerde genellikle saniyede 25 fotoğraftır). Burada köpeği, ağacı ya da parkı bu görülerde nasıl ayırt edip tanıyabildiğim sorusunu bir tarafa bırakıyoruz. İkinci olarak tüm bu görülerin aslında tek bir deneyime ait olduğunu nasıl bilebilirim sorusu ortaya çıkıyor. Bunun için t_1 anı ile t_2 anında gördüğüm

⁵² Kant, a.g.e., B137.

köpeğin aynı köpek, yerin aynı yer vb. olduğunu, ve bunun t_2 ile $t_3...t_n$ anları için de geçerli olduğunu bilmem gerekiyor. Bu da öncelikle her bir sonraki anda artık geçip gitmiş olan, dolayısıyla artık bana verilmeyen (ve verilemeyecek olan) bir önceki ana ait görünümün bende bir şekilde tutulmasını gerektirir. Kant'çı sistemde bunu, yani artık olmayan bir görünümün varmış gibi canlandırılmasını imgelem yetisi yapar. Ancak bu da yetmez, şimdiki ana ait görü ile bir önceki görünümün içeriklerinin karşılaştırılması, tanınması ve tüm bu anların tek bir deneyim halinde bütünleştirilmesi gerekir: şu anda yanımda olan köpek, biraz önce ağaçların yanından geçen, ondan önce de ağaçların ötesinde olan köpekle aynı köpektir, ağaçlar aynı ağaçlardır, yer aynı yerdir vb. Bunu yapan imgelem değildir, o sadece artık var olmayan görüleri yeniden üretir. Bu deneyimimi bir bütün haline getirip kuran şey aşkınsal tamalgıdır, bu bakımdan sentezin motoru imgelemse, sürücüsü de aşkınsal tamalgıdır diyebiliriz. Bu süreç üç katmandan oluşan Kant'çı sentezleme sürecini tanımlar: görüde kavrayışın sentezi, imgelemede yeniden üretimin sentezi ve kavramda tanımanın sentezi.⁵³

Madalyonun diğer yüzünde ise bu süreçle eşzamanlı olarak gerçekleşen “deneyimleyen özne” olarak ben'in kuruluşu yer alır, yani deneyimin içsel yönü. Burada öncelikle dışsal görülerin ben'e ait kılınması söz konusudur: t_1 anını deneyimleyen benim, t_2 anını deneyimleyen benim vb. Demek oluyor ki bir “ben” bilincine önceden sahibim. Ancak bu yetmez; tüm bu “ben”lerin birliğe getirilmesi ve tek bir “ben” altında toplanması da gerekir: t_1 anını deneyimleyen ben ile t_2 anını deneyimleyen ben, t_n anını deneyimleyen ben vb. aynı ben'dir. Bu şekilde her bir anı deneyimleyen ben'lerin görüşü üzerinden ben hakkında bilgi sahibi olurum, ben hakkında bilgi sahibi olabileceğim başka da bir yol yoktur. Yukarıdaki dışsal süreç ile buradaki içsel sürecin simetrisi açıktır: o yüzden de nesneyi nasıl görünüş olarak bilebiliyorsam kendimi de ancak görünüş olarak bilebilirim. Burada da her bir andaki ben'leri bağlayıp birleştiren ve birliğe getiren şey aşkınsal tamalgıdır; yani tamalgının bireşimli birliği. Bu olmazsa deneyimlediğim an kadar çok sayıda ben'e sahip olurum ama bu ben'leri tek bir ben haline getiremem, deneyimlediğim görüleri tek bir ben'e ait kılamam. Aşkınsal tamalgı bir bakıma Kant'ın kendi düşünsel gelişim sürecindeki hakkını teslim etmekten hiç çekinmediği David Hume'a bir cevabıdır: “Hume, bir keresinde, o sıralarda temsil ettiği yetişkin kişinin, bir

⁵³ Kant, a.g.e., A98-A110.

zamanlarki küçük çocuk ile ‘aynı’şey olduğunun, yani onun bir devamı olduğunun ne anlama geldiğini kavrayamadığını söylemişti”.⁵⁴ Gerçekten de ampirik düzeyde kalındığında farklı zaman dilimlerine, ya da anlara ait ben’lerin tek bir ben’de toplanması açıklanamaz görünmektedir. Elias “kendi olma”nın bir töz değil de değişimlerin, dönüşümlerin sürekliliğinin oluşturduğu birlik anlamına geldiğini, bu sürekliliğin de hatırlama koşulunu içerdiğini söyler. Ancak bu durumda da birliğin kendisinin koşulunun ne olduğu sorusu açık kalır. Kant yalın ben tasarımı olarak tamalgının kökensel bir bireşimli birliğe sahip olduğunu belirterek ondan doğan *a priori* bilginin olanağını belirtmek için buna özbilincin aşkınsal birliği adını verir ve bunu ampirik alanın dışında tutar. Bir deneyimde tüm tasarımlara eşlik eden “(ben) düşünüyorum” tasarımını üreten de özbilincin bu birliğidir.⁵⁵ Bu ben bilinci, daha önce de belirtildiği üzere, aynı zamanda ben-olmayanın da bilincidir, bu anlamda beni dış dünyadan ayırır.

Burada gerek dışsal deneyimin, gerekse ben’in eşzamanlı kuruluşunda zamanın rolü son derece açıktır, zira aşkınsal tamalgı her ikisini de ancak anları ayırarak yapar: t_1 anındaki görü ve t_1 anındaki ben, t_2 anındaki görü ve t_2 anındaki ben vb. Özellikle içsel olarak ben’in kuruluşu tamamen zaman sayesinde olur, zira burada kendime ilişkin bir görüyü ancak ampirik ben’in zamandaki görünüşleri üzerinden edinebilirim ve bu farklı zamanlardaki görünüşlerim üzerinden bir ben bilgisine ulaşırım. Eğer *a priori* olarak zaman biçimine sahip olmasaydım, ansal belirlenimler olarak iç duruma ait olan ve dolayısıyla zaman koşulu altında duran tüm tasarımlarımı, ki buna ampirik ben olarak kendi görünüşlerim de dahildir, tek bir deneyim ve tek bir deneyimleyen özne haline getirmem mümkün olmazdı, kısacası her şey dağılırdı. Böylelikle eşzamanlı olarak bu işlemleri gerçekleştiren aşkınsal tamalgı dış dünyaya ilişkin her türlü deneyimin ve dolayısıyla bilginin temeli ya da “en yüksek ilkesi” haline gelir. Gerçekten de Kant’çı sistemde tamalgının aşkınsal birliği “tüm anlak kullanımının, giderek bütün bir mantığın, ve onunla uyum içinde, Aşkınsal Felsefenin bağlanması gereken en yüksek noktadır; aslında bu tamalgı yetisi anlağın kendisidir.”⁵⁶ Kant bu tamalgıyı ampirik alandan uzak tutar, zira bu

⁵⁴ Aktaran Norbert Elias, *Über die Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. Türkçe’de: Zaman Üzerine, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

⁵⁵ Kant, a.g.e., B132.

⁵⁶ Kant, a.g.e., B134.

“kendiliğindenliğin bir edimidir, e.d. duyarlığa ait olarak görülemez.”⁵⁷ Aşkînsal olduğu için ne olduğu hakkında hüküm veremem, zira bütün olanaklı bilgimi koşullayan zaten odur. Yine de burada aşkînsal tamalgı hakkındaki soruşturmayı derinleştirmenin olanağını arayabiliriz, ya da en azından hakkında bilebildiğimiz şeyi, yani, yukarıda anlatıldığı üzere, anları ayırmak suretiyle işleyişini sorgulayabilir, bu işleyişin koşullarını araştırabiliriz. Ama bunun için de öncelikle zamanda geriye doğru bir yolculuk yapmamız gerekecek.

2.2. Platon’da Aynılık – Başkalık Cinslerinin Varlıkbilimsel Önceliği ve Bu Önceliğin Zamanın Kuruluşuna Etkisi

Platon birbirini takip eden üç diyalogunda, yani *Theaitetos*, *Sofist* ve *Devlet Adamı*’nda, düşüncesinin dayandığı temel kavramları tartışarak mantığa ilişkin genel ilkeleri verir. Öncelikle *Theaitetos*’ta algı ile bilgi arasındaki ilişki hakkındaki diyaloga bakalım:

“– Ses ile renge gelince, bu ikisi hakkında önce düşündüğün, herhalde bunların iki olduğudur, değil mi? – Evet şüphesiz. – Aynı zamanda da her ikisinin birbirinden farkı olduğuydu, fakat kendi kendisinin aynı olduğuydu değil mi? – Başka türlü olabilir mi idi. – Beraberce iki ettikleri, fakat her birinin bir olduğuydu değil mi? – Bu da doğru. – Bir de her ikisinin birbirine benzer mi benzemez mi olduğuydu inceleyebilir misin? – Belki. – Şimdi, her ikisi hakkındaki bütün bu şeyleri hangi duyu uzvu vasıtasıyla düşünüyorsun? Ne işitme ne de görme vasıtasıyla bunlara ait ortak şeyi anlamaya imkan vardır. Bundan maada, iddiamız için şöyle bir kanıt vardır: her ikisinin de lezzetleri tuzlu mudur, tuzlu değil midir diye tayin etmek mümkün olsaydı, bunu hangi uzuv vasıtasıyla tayin ettiğini öğrenecektik. Bu ne görme ne de işitme ile olabilir, fakat başka bir şey ile olabilir. – Tabii, bu da dil vasıtasıyla tesir eden duyudur. – Aferin. Hepsi için olduğuydu gibi, aynı zamanda saydığımız algılar için de ortak olanı sanan bildiren, senin de buna “dır” ve “değildir” i kattığın ve şimdi suallerimizin götürdüğü bu yeti ne vasıtasıyla işler? Senin fikrine göre bizdeki algılayıcı bu algılardan her birine eriştiren hangi aletler olabilir? – Sen varlıkla yokluğu, benzerlikle benzemezliği, ayanlıkla gayrılığı, nihayet,

⁵⁷ Kant, a.g.e., B132.

birlikte sayılar ile ifade edilenleri kast ediyorsun. Şüphesiz ki sorular aynı zamanda tek ve çift ve bunlarla olanların hepsine aittir, üstelik ruhun hangi uzuv vasıtasıyla algılandığını soruyorsun? – Harikuladesin, Theaitetos? Benim sorularım da tam bunu hedef tutuyordu. – Bunun için hiçbir uzuv gösteremem. Ama ayrı ayrı algılar için olduğu gibi bunun için de özel bir uzuv olduğunu sanmıyorum. Fakat belki de *ruh, kendi kuvvetiyle her şeyde ortak olanı düşünerek algılıyor.* – Gerçekten güzelsin, Theaitetos. Theodoros sana çirkin derken yanıyordu. Zira kim güzel bilgi verirse o, güzel ve iyidir. Fakat güzel olduğunu bir yana bırakalım, bir de bana karşı çok iyi davrandın. Ruhun düşüncelerinde kendi kuvvetiyle olduğu kadar vücudun yetileri vasıtasıyla da idare edildiğini görür görmez çok uzun bir açıklamaya girmekten vazgeçtik. Zira benim kendi düşüncem bu idi: seninkinin de bu olmasını istiyordum. – Bu işte böyledir zaten. – Şimdi varlık her ikisinden hangisine aittir? *Varlık bütün fikirlerimiz arasında en genel olandır.* – Benim fikrime göre varlık ruhun yalnız başına kendi kuvvetiyle algıladıklarına aittir. – *Benzerlikle benzemezlik, ayrılıkla gayrılık da mı?* – Evet. – Aynı zamanda güzel, çirkin, iyi ve kötü de mi? – Ruhun geçmiş, hal ve gelecek üzerinde düşünüp taşınarak bilhassa bu gibi şeylerin varlıklarını, karşılıklı ilgileri bakımından incelediğini sanıyorum. – O kadar acele etme. Ruh sertin sertliğini, bunun gibi, yumuşağın yumuşaklığını dokunma ile algılayacaktır, değil mi? – Evet. – *Fakat ruhumuz bunların varlıklarını ve ne olduklarını, karşılıklı zıtlıklarını, nihayet bu zıtlığın özünü derinden derine inceleyerek, karşılaştırarak bir hüküm vermeye uğraşır.*”⁵⁸

Burada ortaya konan düşünce açıktır: bilgi ile algının ayrılığı kesindir, sadece algılarla hüküm verilemez (zaten biraz ileride Sokrates “o halde duyularla alınan intibalarda bilgi bulunmaz; fakat bu intibalar hakkındaki düşüncelerde bulunur; zira görünüşe göre varlığa ve hakikata bu alanda varılır; ötekisinde ise imkansızdır” diyecektir), ruh kendi kuvvetiyle şeylerdeki ortak olanı düşünür. Buraya kadar söylenenler temelde Kant’ın söyledikleriyle benzer; o da duyu algılarında bilgi bulunmadığını belirtir, bunların deneyime dönüşmesi için aşkınsal temel algının etkinliği gerekir, bu etkinlik deneyimde onların ve bu anlara ilişkin içeriklerin ayrılmasını içerir, tıpkı “ruhumuzun bunların varlıklarını ve ne olduklarını, karşılıklı

⁵⁸ Platon, Theaitetos, çev. Macit Gökberk, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997. (italikler benim).

zıdlıklarını, nihayet bu zıdlığın özünü derinden derine incelemesi ve karşılaştırarak bir hüküm vermeye uğraşması” gibi. Ancak Platon, bir adım daha atar ve bu sürecin hangi araçlarla işlediğini de verir: bunlar ruhun kendi kuvvetlerini oluştururlar, yani varlıkla yokluk, benzerlikle benzemezlik, ayanılıkla gayrılık (ya da aynılıkla farklılık), birlikle sayılar ile ifade edilen çokluk vb.

Platon sonraki diyalog olan *Sofist*’te de bu cinsler hakkında konuşmaya devam eder. Burada Yabancı kimi cinslerin başka cinslere katılabildiği, ya da onlarla karışabildiğini, öte yandan kimi cinslerin ise birbiriyle karışmadığını öne sürer.⁵⁹ Sesli harflerin sessiz harfleri birbirine bağlaması gibi cinsleri birbirine bağlayan büyük cinsler vardır ve hangi harflerin hangi harfler ile uyuşacağını bilmek için belli bir uzmanlık gerektiği gibi hangi cinslerin karışıp hangilerinin karışmayacağını, hangilerinin uyumlu hangilerinin uyumsuz olduğunu bilmek için de diyalektik bilmek gerekir.⁶⁰

Yabancı beş büyük cins sayar: hareket, durağanlık, varlık, aynılık ve farklılık. Yabancı büyük cinslerin sadece bu beşi olduğunu söylemez, olasılıkla başkaları da vardır: örneğin Parmenides’te varlık ve yokluk, aynılık ve farklılıkla birlikte tartışılan benzerlik ve benzemezlik, birlik ve çokluk, eşitlik ve eşitsizlik gibi. Yabancı özellikle birbirine karışmayan ya da birbirini dışlayan (sessiz harflerin birlikteliği gibi) iki cinsle, yani hareket ve durağanlık ile, cinsleri birbirine bağlayan, uyumlulaştıran (sesli harflere benzer) üç cinsi, varlık, aynılık ve farklılığı ayırır:

“– İmdi, cinslerin en büyükleri, bizim gözden geçirdilerimizden başkası değildir; yani varlık’ın kendisi, sükunet ve hareket. – Hem de, çok, çok büyükleri. – Öte yandan, bunlardan son ikisinin, birbirleriyle karışamayacaklarını söyledik. – Orası muhakkak. – Fakat, varlık, her ikisiyle de karışabilir, çünkü netice itibarıyla her ikisi de vardır. – Hiç şüphesiz. – Öyleyse, toplam üç eder. – Apaçık bir şey. – Demek, bunlardan herbiri, öteki ikisinde başka ve kendi kendisinin aynıdır. – Evet. – Biz, “aynı” ve “başka” derken, ne demiş oluyoruz? Bunlar, ilk üçünden farklı iki cins

⁵⁹ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, 251d-e, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.

⁶⁰ Platon, *Sofist*, 253b-e.

midirler? - her zaman, zorunlu olarak,onlarla karışmış durumda olmalarına rağmen? Ve, dolayısıyla, onları üç değil de beş varlık olarak mı görmemiz gerekir?⁶¹ .

Platon gerek *Sofist*'te, gerekse *Parmenides*'te başka cinslere katılabilen cinsleri (varlık, başkalık, aynılık, eşitlik, eşitsizlik vb.) sıradan cinslerden ayrı tutar. Sıradan cinsler (adalet ve adaletsizlik, erdem ve kötülük, ve hatta hareket) belirlenimlidirler, yani belirli bir içeriğe sahiptirler, dolayısıyla birbirleriyle ve her cinsle karışamazlar. Oysa diğerleri içerik bakımından nötrdürler, her şeye, hatta kendi kendilerine bile uygulanabilirler, bu bakımdan belirlenimli cinslere göre daha önceliklidirler, ya da daha büyüktürler. Ryle bu formların “bir binadaki tuğlaları değil tuğlaların dizilişini” tanımladığını söyler⁶². Yani bu cinsler diğer cinsleri yapılandırmakta ve birbiriyle ilişkilerini düzenlemektedir; bu bakımdan biçimsel (formal) cinsler olarak da adlandırılabilirler.

Biçimsel cinsler diğer şeylere ya da cinslere kendi özellikleri temelinde uygulanırlar. Örneğin iki nesne eğer belirli bir büyüklük, süre ya da sayıya sahip iseler, bunlara göre eşit ya da eşit değildirler. İki nesne bir ya da daha çok ortak özelliğe sahip iseler benzerdirler. Yeşil bir ağaç ve yeşil bir yaprak yeşillik özelliğinin ortaklığı bakımından benzerdirler, ancak şekilleri farklı olduğu için benzer değildirler. Biçimsel cinsler bu şekilde belirlenimli cinslerin ne oldukları ve/ya başka bir cinsle benzeşmeleri ya da farklılaşmalarındaki işlevsel rolleri ile tanımlanırlar.

Platon *Sofist*'te beş büyük cinsi verdikten sonra onları birbirlerinden ayırır: öncelikle varlık, hareket ve sükuneti ele alır. Hareket ve sükunet zıtlıklar olduğu için birbirine karışmazlar, fakat varlık ikisine de katılır, zira her ikisi de vardır. Dolayısıyla varlık onlardan ayrı üçüncü bir cins olmalıdır. Benzer akıl yürütmeyi aynılık ve farklılığın hareket ve sükunetten ayrı olduğunu ispatlamak için de kullanır. Sonrasında varlık ile aynılığı ayırır: eğer varlık ile aynılık ayrı olmasaydılar, hareket ve sükunet var oldukları için aynılığın her ikisine de katılması, yani hareket ile sükunetin aynı olması gerekirdi. Yabancı son olarak da farklılık ile varlığı ayırır:

⁶¹ Platon, *Sofist*., 254c-e.

⁶² G. Ryle, “Plato’s Parmenides”, *Mind* 49 (1965), ss. 97-147.

“Ama bazı varlıkların kendi başlarına, bazılarının ise ancak bazı ilişkiler içinde var olduklarını, kabul edersin sanırım. – Elbette. – Oysa, ancak başka bir şeye nispetle bir şeye “başka” denir, öyle değil mi? - Şüphesiz öyle. – Eğer varlık ve “başka” tamamen farklı olmasalardı, bu olamazdı. “Başka”nın, tıpkı varlık gibi, iki form’a birden katıldığını farz edersek, o zaman, herhangi bir “başka”, başka bir şeye katılmadan da “başka” olabilir. Oysa, şunu kesin olarak belirlemiş bulunuyoruz: başka olan her şey, zorunlu olarak, ancak başka bir şeye nispetle başkadır. – Doğru söylüyorsun. – O halde, “başka”nın doğasını da, belirlemiş olduğumuz formlar arasında, beşinci olarak saymamız gerekiyor. – Evet. – Ve de, *onun bütün formlara yayılmış durumda olduğunu kabul edeceğiz*. Çünkü, söz konusu formların her biri, geri kalanlarına göre başka’dır, ama öz doğasından dolayı değil, “başka” formuna katıldığı için.”⁶³

Başkalık varlıktan ayrıdır, zira başkalık her zaman diğer şeylerle, ya da daha açık olarak söylersek, başka bir şeye ilişkilidir, bir cinsi bu cinsten başka şeylerle ilişkilendirir; oysa varlık hem kendi kendisi olarak, hem de başka şeylerle ilişkili olarak vardır. Örneğin hareket sükunetten başkadır ya da farklıdır; burada varlık hareketi başkalıkla ilişkilendirir, başkalık da hareketi hareketten başka şeylerle ilişkilendirir.

Platon’un düşüncesinde varlık, başkalık, aynılık gibi cinsler ve şeyler arası ilişkileri düzenleyen cinsler en büyük cinsler olarak temel öneme sahiptirler ve bu bakımdan bu cinslerin mahiyeti ve birbirleri arasındaki ilişkiler pek çok çalışmanın konusu olmuşlardır. Örneğin Gerson, *Parmenides*’teki⁶⁴ özdeşlik/başkalık, aynılık/aynı olmama çiftlerinden⁶⁵ hareketle “başka” olmanın “aynı olmama”yı önelediğini söyleyerek başkalığı varlıktan sonraya yerleştirir⁶⁶. Bu konuda Platon kozmolojisini ifade eden ve Platon’un en zor metinlerinden birisi olarak kabul edilen *Timaios*’ta⁶⁷, Platon’un diğer şeyler arasında varlığın iki türünü birbirinden ayırt

⁶³ Platon, *Sofist*, 255c-e.

⁶⁴ Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, İstanbul: İmge Kitabevi, 3. Baskı, 2001.

⁶⁵ Platon, *Parmenides*, 148A6-7.

⁶⁶ L. P. Gerson, “Plato on Identity, Sameness and Differences”,

http://individual.utoronto.ca/lpgerson/Plato_On_Identity_Sameness_And_Difference.pdf

⁶⁷ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

ettiğini söyler. Platon, bu kitapta Tanrı'nın (*Demiurgos*) evrenin ruhunu oluşturmasını şöyle anlatır:

“Ruhu şu öğelerle, şöyle yarattı: Bölünmez ve her zaman aynı kalan tözle, cisimlerde bulunan ve bölünebilen tözü birleştirerek bir üçüncü ortalama töz oluşturdu; bu tözde hem *aynı* kalan, hem de öteki [*başka*] töz vardı. Böylece onu bölünmez tözle bölünebilen tözün ortasına koydu. Sonra aynı kalanı, öteki tözün güç birleşen özülle zorla uyumlu duruma getirerek üçünü birleştirip tek bir biçime soktu. İlk ikisini üçüncüyle karıştırıp, üçüncüden birkaç bütün oluşturunca, onu uygun düşecek sayıda parçalara ayırdı; bu parçaların her biri aynı kalanla, ötekinin ve üçüncü tözün bir karışmasıydı.”⁶⁸

Tüm bunlardan açıkça anlaşılıyor ki, Platon aynılık ve başkalık formlarını doğrudan varlıkla birlikte en büyük formlar olarak ele almaktadır. Bu formların sayısı, mahiyeti, aralarındaki ilişkiler vb. konular şu an konumuzun dışında olduğundan bu kadarını söylemekle yetinip yeniden zamanla ilgili araştırmamıza dönelim. Şimdi, henüz sadece bilim-kurgu alanında başarabildiğimiz zamanda yolculuğu bir an için gerçek kıldığımızı düşünerek Platon'u M. Ö. 4. yüzyılın Atina'sından alıp M.S. 18. yüzyılın Königsberg'ine götürsek ve günlük yürüyüşünü yapmakta olan Kant'ın karşısına çıkarıp aralarında zaman üzerine bir diyalog başlatsak, Kant' a soracağı ilk soruyu tahmin etmemiz pek de güç olmayacaktır: “Zamanın *a priori* verili olduğunu söylüyorsun;⁶⁹ değişim kavramı ve onunla birlikte devim kavramının yalnızca zaman tasarımı yoluyla ve onda olanaklı olduğunu, eğer bu tasarım bir *a priori* sezgi olmasaydı, hiçbir kavramın bir değişim olanağını, yani çelişkili olarak karşıt yüklemelerin bir ve aynı birleşmeleri olanağını kavranabilir kılamayacağını belirtiyorsun,⁷⁰ ‘ben, deneyimleyen özne olarak zamanı nasıl bilebiliyor ya da kavrayabiliyorum?’ diye sorulduğunda ise ‘aşkınsal tamalğının deneyimde anları ve bu anlara ilişkin içerikleri ayırması ve bunları tek bir ben'e ait kılması sayesinde’ diye cevaplıyorsun.⁷¹ Ancak, eğer tüm bunlardan önce en başta bende aynılık-başkalık, ya da sadece başkalık kavramı olmasa, değişimi ve onunla

⁶⁸ Platon, *Timaios*, 35A1-B1.

⁶⁹ Kant, a.g.e., A31.

⁷⁰ Kant, a.g.e., B49.

⁷¹ Kant, a.g.e., B68-69, B132-140.

birlikte devimi, yani bir ve aynı şeyin bir ve aynı yerde varlığı ve yokluğunu nasıl kavrayabilirim? Dahası, onların içeriğini ve hatta onların kendisini nasıl ayırabilirim? Zamanı kavramam için iki anı ayırmam, yani ‘bu an, bir önceki andan *başka* bir andır’ diyebilmem gerekmez mi? İki anı karşılaştırabilmem için aynılık ve başkalık kavramlarına önceden sahip olmam zorunlu değil midir?”

Gerçekten de, zamanı farkedebilmem, ya da bir zaman kavramına sahip olabilmem için en başta iki anı ayırabilmem gerekir, yani “ t_1 anındaki görüsel içerik ile t_2 anındaki görüsel içerik birbirinden farklıdır/başkadır” diyebilmem. (t_1 ile t_2 ’nin, burada ille de ardışık olması gerekmez ve ardışıklık ilişkisi bizi, daha sonra tartışmaya çalışacağımız başka sorulara götürür). Böylesi bir karşılaştırmayı yapabilmem için de aynılık/başkalık kavramlarına ihtiyacım vardır. Platon’un, Theaitetos diyalogunda algılar ve algıların bilgi ile ilişkisi içinde aynılık ve başkalığı bütün fikirlerimiz arasında en genel olan varlıktan hemen sonraya yerleştirmesi de bu yüzdendir: “Fakat ruhumuz bunların varlıklarını ve ne olduklarını, karşılıklı zıdlıklarını, nihayet bu zıdlığın özünü derinden derine inceleyerek, karşılaştırarak bir hüküm vermeye uğraşır” derken “nasıl iki duyunun (göz ve kulak gibi) birbirinden farklı olduğunu, bir duyu ile algılanan bir şeyin başka bir duyu ile algılanmasının mümkün olmadığını ve bunların ayrı ayrı iki duyu olduğunu söyleyebilmek için aynılık ve başkalığa ihtiyaç duyuyorsam, bu duyular ile elde ettiğim intiba ya da görülerin karşılaştırılması için de aynı kavramlara ihtiyaç duyarım” demektedir. Aşkînsal tamalgının da bu görülerden deneyime ve ben’in birliğine varma etkinliğinde aynı kavramlara gereksineceği açıktır.

Burada bir adım daha geriye çekilebilir ve durumu görülerden soyutlayabiliriz. Kant, KRV’nin “Aşkînsal Estetik” bölümünde iki yerde zamanı nesnelere, ya da daha doğrusu görüngülerinin arkasına atar, bunların olmadığı bir durumda da zamanın var olmaya devam edeceğini söyler: “Zaman tüm sezgilerin temelinde yatan zorunlu bir tasarımdır. Genelinde görüngüler açısından zamanın kendisini ortadan kaldıramayız, gerçi görüngüleri pekala zamandan bütünüyle uzaklaştırabilecek olsak da. Zaman öyleyse *a priori* verilidir. Yalnızca onda görüngülerin tüm edimselliği olanaklıdır. Bunlar hep birlikte yitebilirler; ama

zamanın kendisi (olanaklarının evrensel koşulu olarak) ortadan kaldırılamaz.⁷² “Zaman, kendi için kalıcı ya da şeylere nesnel belirlenim olarak bağlı birşey değildir; öyleyse şeylerin sezgisi tüm öznel koşullardan soyutlanırsa, geriye zaman kalır. Çünkü ilk durumda (e.d. kendi için kalıcı olsaydı, kendisi edimsel bir nesne olmaksızın edimsel kalan bir şey olurdu. Ama ikinciye gelince, eğer şeylerin kendilerine bağlı bir belirlenim ya da düzen olsaydı, nesnelere onların koşulları olarak önceleyemez ve bireşimli önermeler yoluyla *a priori* bilinemez ve sezilemezdi. Ama bu sonuncusu hiç kuşkusuz zaman bizde sezginin yer alabilmesi için biricik zorunlu öznel koşul olduğunda ortaya çıkar. Çünkü o zaman bu iç sezgi biçimi nesnelere önce, ve öyleyse *a priori* tasarımılanabilir.”⁷³ Zamanın görüngülerden, ya da daha genel anlamda maddeden soyutlanıp soyutlanamayacağı günümüzde daha çok fizik biliminin uğraştığı bir alan olarak düşünülüyor ve Einstein’dan beri de genel olarak zaman-madde birlikteliği bir zorunluluk olarak kabul ediliyor. Ancak Kant da zaten bunu bizim için bir olanak olmaktan çok düşünülebilir bir durum olarak ele almaktadır: içinde bizim için hiçbir görüngünün yer almadığı bir durumu düşünebiliriz ve böyle olduğunda bile geride yine zaman kalır: x,y,z koordinatlarından oluşan mutlak (ya da boş) uzama karşılık t ekseninden oluşan mutlak (ya da boş) zaman.

Platon ise soruyu daha başka bir biçimde sorar: iki algısal içerik ya da olay birbirinin aynısı olabilir mi? Her duyu algısı durumu bir diğerinden farklı ya da başka olacaktır, zira her biri farklı zamanlara aittirler. Her algısal olay bir algılayıcı ve bir de algılanan şeyden oluşur, böylece algılama meydana gelir. Ancak, olanaksız da olsa, iki algısal olay aynı olabilir mi? Cevap “hayır”dır. İki ayrı algılamada algılanan şeyler aynı olamaz. Dışsal olarak duyularla algıladığımız her şeyin iki ardışık anda aynı kaldığını varsaysak bile, bu algısal içerikler başka anlara ait olmaları bakımından aynı değildirler, başkadırlar. Bu bakımdan edimsel olarak olanaksız olsa da, durumu görüsel içeriklerden soyutladığımızda da yine aynılık/başkalık kavramlarının zaman kavramını öncelediğini söyleyebiliriz. Yani aşkınsal tamalgının zaman içindeki bir deneyimi (ve zaman içindeki bir ben’i) kurabilmesi için en başta iki anı birbirinden ayırması, “bu an, bir önceki andan

⁷² Kant, a.g.e., A31.

⁷³ Kant, a.g.e., A33.

başkadır” demesi gerekmektedir. Bu şekilde zaman kavramına ve bu zamandaki farklı anlara ilişkin bir görü çokçeşitliliğine sahip olabilecektir; tıpkı görülerin çeşitli, yani birbirinden başka olduğuna hükmetmesi için aynılık/başkalık kavramlarına ihtiyacı varsa, onların da birbirinden başka olduğunu farketmesi için bu kavramlara ihtiyacı olacaktır.

İnsanların, aynılık/başkalık kavramlarına ilk olarak nasıl sahip olabildikleri antropolojinin, teolojinin ya da başka bir bilimin konusu olabilir, ancak insanlık tarihinde bu kavramların insanlarca ilk kez bilinebilir olduğu bir an olduğunu hayal edersek –olasıdır ki bu sonuca anlık bir aydınlanmadan ziyade tarihsel bir süreç sonunda ulaşılmıştır, ancak biz yine de böyle bir anı varsayabiliriz, bu anın bir tür sıçrama ya da yaratım anı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu andan sonradır ki, insanlar açısından “birbirinden farklı ve ardışık anlar”dan oluşan bir zaman kavramı ortaya çıkmış ve işlerin (veya emeğin) harcanan zaman üzerinden değerlendirilmesi ve buna bağlı olarak işbölümü ve toplumsallaşmanın gelişmesi mümkün olabilmış ve zamanın, ayın ya da güneşin periyodik hareketleriyle, birbirini takip eden mevsimlerle ya da daha başka doğal olaylarla ölçülmesi zorunluluğu doğmuştur. En ilkel zaman ölçme yöntemlerinden günümüzün milisaniyeleri dahi ölçebilen standart saatlerine ulaşmak oldukça uzun bir süre olsa da⁷⁴, tüm bunların o “anların ayırılması anı” ile başladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Tüm bunların ışığında zamanın, Kant’ın söylediği üzere, “içsel duyunun *a priori* biçimi” olup olmadığını sorgularsak vereceğimiz yanıt olumsuz olacaktır. Eğer ki zaman edilgen, alımlayıcı ve zaman içindeki değişimleri deneyimleyen ampirik ben’in etkin, zamandışı ve aşkınsal ben’i etkilediği biçim ise ve aşkınsal ben sürekli anları ve her anda geçmişi, şimdiki ve geleceği ayırmak suretiyle zamanın ve zamanda olup biten şeylerin sentezini gerçekleştiriyorsa, burada da, anları ayırmak için herşeyden önce aynılık/başkalık kavramlarına ihtiyaç vardır. Kant’ın zamanın içsel duyumuzun biçimi olduğunda neden ısrar ettiği açıktır: Zaman dış duyulara ait tasarımları zihnimize yerleştirmemizin biçimsel koşulu olarak ardışıklık, eşzamanlılık, ve ardışıklık ile eşzamanlı olma (kalıcılık) ilişkilerini kapsamaktadır, ki bunlar da görgül bilincimizi öncelerler. Ancak bu ilişkiler sayesinde geçmişi, şimdiki

⁷⁴ Bu konuda bkz. Norbert Elias, Zaman Üzerine.

ve geleceği ayırdedip zaman kavramına sahip olabilirim. Bilme faaliyetimi önceleyen görü yalnızca bu ilişkileri kapsar ve bu duyumlama ilişkileri (örneğin zamandaki ardışıklık) üzerinden nesneyi deneyime konu edebilirim. Dolayısıyla görüde kapsanan bu ilişkiler bilme faaliyetine ilişkin herşeyi öncelikle için kendilerine ilişkin bir şey bilmem olanaksızdır, zamandaki anların neden ardışık oldukları ya da bu ardışıklığın kökeni hakkında akıl yürütmem ya da sağlıklı bir kaniya varmam olanaksızdır, bu halleriyle benim açımdan düşünmeye konu edilemezler. Bu düzenleyici ilişkiler daha baştan, *a priori* olarak verilmişlerdir, bu bakımdan görülerim bu ilişkilere, ya da bu ilişkilerin oluşturduğu biçime tabidirler.

Bu konuda ilk olarak söylememiz gereken, Kant'ın tanımladığı anlamdaki bu ilişkilerin Platon'un *Sofist*'te ya da *Parmenides*'te verdiği sesli harflere benzeyen, içerik bakımından nötr olan, her şeye uygulanabilen ve bu nedenle diğer cinslere göre daha öncelikli olan formal [biçimsel] cinslerin işlevleriyle olan benzerliğidir. Nasıl ki bu cinsler, bir binadaki tuğlaları değil tuğlaların dizilişini" tanımlıyorlarsa, örneğin zaman ilişkileri de görülerimizin dizilişini tanımlar, aksi halde onları sıraya koyup anlamlı bir deneyim elde etmemiz olanaklı değildir. Bu anlamıyla zaman gerçekten de biçimsel bir özelliğe sahiptir. Kant'ın, zamana "*a priori* bir biçim" derken özellikle zamana ilişkin ardışıklık ve eşzamanlılık ilişkileri üzerinde durduğunu söyleyebiliriz. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, burada bir adım daha geriye atma olanağımız vardır; o da, anların birbirinden ayrılıp önce-şimdi-sonra ya da geçmişte-şimdi-gelecekte gibi bir dizilişe sokulmasından önce "*t₁* anı, *t₂* anından başkadır" demenin zorunlu olmasıdır. Eğer aynılık/başkalık kavramlarına sahip değilsem öncelik-sonralık kavramlarına ve dolayısıyla zaman kavramına da sahip olamam. Dolayısıyla Platon'un varlıkla birlikte ele aldığı bu cinsler (aynılık ve başkalık) diğerlerini öncelerler. Bu bakımdan zamanın verili *a priori* bir biçim olduğunu söylememiz olanaklı görünmemektedir.

İkinci olarak aynılık/başkalık cinslerinin bizi doğrudan bir ardışıklık/eşzamanlılık ya da öncelik/sonralık kavramlarına götürmeyeceği, dolayısıyla da zamana ait ilişkileri açıklayamayacağı ortadadır, zira ardışık olmayan iki an da birbirinden başka olacaktır (oysa deneyimin bütünlüğü açısından ardışıklık gereklidir). "Ardışıklık ilişkisi nereden gelir?" gibi bir soru, bizim açımdan sürekli

var olan ve olasılıkla asla cevaplanamayacak bir soru olarak kalacaktır. Kant'ın bunu *a priori* bir biçim şeklinde alarak düşünce alanımızın (ya da erimimizin) dışına çıkarması bu bakımdan anlamlıdır. Bu son derece güç, hatta zaman hakkındaki sorularımızın en zoru olan soruyla, cevap verememek üzere, sonraki bölümlerde tekrar karşılaşacağız.

3. ARİSTOTELES VE LEİBNİZ

3.1. Aristoteles'te Değişim ve Ruhun Etkinliği ile Bağıntılı Olarak Zamanın Kuruluşu

Aristoteles uzam ve zamanla ilgili düşüncelerini *Fizik IV*'te açıklar⁷⁵. Aristoteles zaman hakkında düşünmenin güçlüğünün farkındadır: zamanın var olup olmadığı bile belli değildir, varsa bile kaygan ve ele avuca gelmez bir şeydir, o bakımdan zamanın ne olduğundan önce zamanın var olup olmadığını sorgular: “Zamanın bir parçası varolmuştur, artık yoktur; öteki parçası ise olacaktır, henüz yoktur. Hem sınırsız zaman hem de ele alınan her zaman bu parçalardan bileşiktir. Ne ki varolmayanlardan bileşik olan bir şeyin varlıktan pay almasının olanaksız olduğu görülse gerek.”⁷⁶

Zamanın var olduğu bu şekilde açıklandıktan sonra zamanın bileşenlerinin neler olduğu üzerinde durulur. Zamanın iki parçası vardır: bir parçası olup bitmiş (geçmiş), bir parçası ise olacak (gelecek), sonuçta “şu anda” hiçbirisi yok. Aristoteles “şimdi”yi, ya da “an”ı⁷⁷ zamanın bir parçası olarak görmez, zira “parçanın bir ölçüsü vardır, bütünü parçalardan kurulmuş olması gerekir, oysa zaman şimdiki-anlardan bir araya gelmiş gibi görünmüyor.”⁷⁸ Anlar zaman içindedirler, zaman tarafından kuşatılırlar, ancak zaman anların birbirine eklenmesiyle oluşmaz. Zaman-an ilişkisi tıpkı doğru-nokta ilişkisi gibidir: nasıl bir nokta öteki noktayla sürekli olamazsa, ve boyutsuz olduğundan birbirine eklenip doğruyu oluşturamazsa, boyutsuz anların da birbirine eklenmesi olanaksızdır.

Bu yaklaşım aynı zamanda Aristoteles'in Zenon'un “ok paradoksu”na bir cevabıdır. Bilindiği üzere Elea'lı Zenon, evrenin ilk ilkesinin sayı olduğuna, varolan her şeyin matematiksel bir düzen içinde yer aldığına, kısacası matematiğin “doğanın dili” olduğuna inanan Pythagorasçı okula karşı, Parmenides'in de etkisiyle, evren içindeki görüngülerin matematiksel kavramlarla açıklanamayacağını göstermek

⁷⁵ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

⁷⁶ Aristoteles, *Fizik IV*, 218a.

⁷⁷ Antik Yunanca'da $\nu\upsilon\nu$. Türkçe'ye “an” olarak çevrilen bu sözcük, zaman içindeki herhangi bir “an”dan ziyade “şu an”ı, ya da “şimdiki an”ı gösterir.

⁷⁸ Aristoteles, *Fizik IV*, 218a.

amacıyla dört paradoks öne sürmüştü. Bu dört paradoks da “bölünemez derecede küçük bir büyüklüğün” varlığı üzerinde şekillendirilmişti; ilk ikisi ve sonuncusu uzunluk, üçüncüsü ise zaman içinde bölünemez bir büyüklük varsayıyordu; yani nokta ve an. Aristoteles Zenon’un “ok paradoksu”nu *Fizik VI*’da şöyle anlatır:

“Zenon yanlış akıl yürütüyor: diyor ki, bir nesne [kendine] eşit yerde olduğu sürece durmaktaysa, yer değiştiren nesne de her zaman ‘an’ içindeyse, uçmakta (yer değiştirmekte) olan ok devinimsizdir. Oysa bu yanlış, çünkü zaman bölünemeyen ‘an’lardan biraraya geliyor değil; nasıl ki, başka hiçbir büyüklük [bölünemeyen parçalardan] oluşmaz.”⁷⁹

Zenon’un bu paradokslarının vardığı sonuç açıktır: hareket yoktur. Aristoteles zamanın “bölünemez an”lardan oluştuğu düşüncesini reddederek bu paradokstan kurtulur. Ancak, eğer şimdiki an diye bir şey yoksa, bu durumda ok bir ana ilişkin herhangi bir özel konum işgal etmeyecek demektir, dahası bu özel konuma dayanarak hız ya da ivmenin hesaplanması da mümkün olamayacaktır, zira fizikte bir nesnenin anlık hızı ya da ivmesi ancak nesnenin devinimi sırasındaki özel bir andaki özel bir konuma göre belirlenebilir. Bu bakımdan Aristoteles’in bu paradokstan görece “kolay” kurtulduğu söylenebilir, ancak matematiğin Zenon’un bu kendi çağı açısından son derece parlak paradokslarından kurtulması çok daha uzun bir süreci gerektirmiştir: Bunun için matematikte limit, seri, sonsuz küçüklükler, diferansiyeller gibi terimlerin kapsandığı yeni bir çığır açılması, yani 17. yüzyılı beklemek gerekmiştir.

Peki nedir geçmişle geleceği ayırır gibi görünen şimdiki an? Şimdiki an bir sınırdır, sınır çizgisi dahi değildir; sürekli değişen, “ilerleyen” bir sınır, ki onu referans olarak “önce ve sonra” diyoruz ve “önce” ve “sonrayı” algıladığımızda zamanın geçtiğini söylüyoruz: “Belirlememizi sağlayan şey, onları başka başka şeyler kabul etmemiz ve arada onlardan farklı bir şey olduğuna inanmamız. Çünkü uçları ortadan değişik şeyler diye düşündüğümüzde ruhumuzda iki ‘an’ var: ‘Biri önce, öteki sonra’ dediğimizde işte bunun zaman olduğunu ileri sürüyoruz. Nitekim zamanın ‘an’ ile belirlenen bir şey olduğu düşünülüyor, dayanağımız bu olsun. İmdi

⁷⁹ Aristoteles, *Fizik VI*, 239b.

biz ‘an’ı devinimden önce ile sonra olarak ya da öncenin sonu, sonranın başı olan bir şey olarak değil de tek şey olarak algıladığımızda hiçbir zaman geçmemiş görünüyor, çünkü devinim de yok. Ama önce ile sonrayı algıladığımızda ‘zaman geçti’ diyoruz.”⁸⁰ Buradan daha da ilerleyip diyebiliriz ki, Aristoteles aslında “an bir ilişkidir” demektedir: önce ile sonranın ilişkisi.

Peki bu ne demek oluyor? Eğer “an” “önce” ile “sonra”yı ayıran boyutsuz bir sınır ise bu sınırdan nasıl geçiliyor? Burada Aristoteles gerçekten hayranlık vericidir: “Nitekim o, orada gelecekle ilgili hiçbir şey bulunmayan geçmişin bir sınırı ve yine orada geçmişle ilgili hiçbir şey bulunmayan geleceğin bir sınırı: işte onda herikisinin de sınırı dediğimiz şey!”⁸¹ Şimdi zamanı bir doğru gibi düşünelim ve bulunduğumuz noktada, tani t_n anında herşeyi durduralım. Bu noktaya geriden, yani geçmişe doğru sonsuzca yakın bir t_{n-1} anı alalım; bu iki an arasındaki fark Δt_1 ($t_n - t_{n-1}$) olsun. Aynı işlemi bulunduğumuz noktanın sonrası, yani ilerisi için de tekrarlayalım; bu kez geleceğe doğru sonsuzca yakın anımız t_{n+1} olsun ve iki an arasındaki fark da Δt_2 ($t_{n+1} - t_n$) olsun. Dolayısıyla Δt_1 ve Δt_2 sonsuz derecede küçük zaman farkları olacaktır. Şimdi bu sorunu çözmek için sonsuz küçüklüklerle ilgili işlemlere ihtiyacımız var, yani ta 17. yüzyıla sıçramak ve Leibniz ve Newton’un neredeyse eşzamanlı olarak “keşfettikleri” sonsuz küçüklükler hesabına başvurmak gerekiyor. Deleuze bunu şöyle anlatır: “Başladığımızdan beri şu küçük unsurlar fikriyle uğraşp durduk; ama bu da yalnızca bir söyleme biçiminden ibarettir; çünkü diferansiyel olan şey unsurlar filan değildir – yani x ’e oranla dx bir hiçtir. Diferansiyel olan şey y ’ye oranla dy de değildir, çünkü o da bir hiçtir... Diferansiyel olan tek şey dy/dx ’tir – yani bir ilişkidir. Sonsuzca küçüklerin dünyasında işte böyle bir şey iş başındadır”.⁸² Benzerlik açıktır: Δt_1 , önceki, yani geçmiş zamana göre bir hiçtir; Δt_2 de, sonraki, yani gelecek zamana göre bir hiçtir (dolayısıyla edimsel olarak t_{n-1} , t_n ve t_{n+1} aslında aynı andırlar). Dahası bunlar zamanın bir unsuru, yani ne kadar küçük olursa olsun bir zaman parçası, ya da süresi de değildirler. Ancak $\Delta t_2/\Delta t_1$, ya da sonsuzca küçük zaman için bunun diferansiyel ifadesi dt_2/dt_1 bize bir ilişkiyi verir; önce ile sonranın ilişkisini. Bu ilişki son derece özel bir ilişkidir ve zamanın parçaları olan şimdiki andan önce geçen

⁸⁰ Aristoteles, Fizik IV, 219b.

⁸¹ Aristoteles, Fizik VI, 234a.

⁸² Gilles Deleuze, Leibniz Üzerine Beş Ders, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

toplam zaman süresi olarak t_1 ile bu andan sonra geçecek olan toplam zaman süresi olarak t_2 arasındaki ilişkiden (yani t_2/t_1) tamamen farklıdır. Sonuç olarak diyebiliriz ki an zamanın türevidir, ondan türer, ama anların toplamı bize zamanı vermez, yani “zamanın bir ilineği”dir.⁸³ Dahası nasıl türev bir fonksiyonun sürekliliğini gösteriyorsa, an da zamanın sürekliliğini sağlar: “Öyleyse zaman, hem ‘an’ aracılığıyla sürekli, hem de ‘an’a göre biliniyor, anlaşılıyor; zaman bu açıdan da yer değiştirmeyi ve yer değiştiren nesneyi izliyor: nitekim hem devinim hem de yer değiştirme, yer değiştiren nesne aracılığıyla birlik taşıyor, çünkü yer değiştiren nesne tek (tek olmadığında bile – çünkü [devinme] kesilebilecektir- bu kavramca öyle. Kaldı ki, devinimdeki ‘önce’ ile ‘sonra’yı belirleyen bu, bu da bir biçimde noktayı izliyor; çünkü nokta da çizgiyi hem sürekli kılıyor hem de sınırılıyor; bir parçanın başı ötekinin sonudur. Ne ki tek nokta bu biçimde iki olarak kullanıldıkta aynı nokta başlangıç ve son olacaksa, nesnenin durması zorunlu.”⁸⁴ Aynı şekilde “önce” ile “sonra”nın sürekliliği “şimdiki an” tarafından sağlanamazsa zaman da duracaktır.

Yine de tüm bunlar “şimdiki an”a ilişkin sorularımıza tamamen yanıt vermiyor, zira nokta durağan, ama an ileriye doğru sonsuz bir hareket içinde görünüyor. Bu sonsuz hareket içinde an nasıl var oluyor, nasıl yok oluyor, “hep bir ve aynı mı kalıyor, yoksa hep başka, hep değişik bir şey mi, bunu görmek kolay değil.”⁸⁵ Eğer an hep değişik ise, değişik olan an’lar zaman içinde bir arada bulunamayacak, daha önce var olmayan ve bir zaman zorunlu olarak ortadan kalkacak bir şey olarak an’lar birbiriyle zamandaş olamayacaktır. Öte yandan daha önceki an’lar sürekli olarak ortadan kalkıyorlarsa bu nasıl oluyor? Varlığından ötürü kendi içinde ortadan kalkması olanaklı değil, başka bir an içinde ortadan kalkması da olanaksız, zira birbirlerine eklenmiyorlar. “Ne ki ‘an’ın hep aynı kalması da olanaklı değil, çünkü sonlu olup da parçalara ayrılabilen hiçbir nesne tek sınır taşımaz: ister tek nesneye göre sürekli olsun ister daha çok nesneye göre, bu böyle.”⁸⁶ Sonuçta “zaman içinde zamandaş olmak” ya da “aynı ve tek ‘an’ içinde olmak” söz konusu olsa önce ve sonra olup bitenler belli bir “şimdiki an” içinde olacak, dolayısıyla hiçbir nesne ya da olay başkasından önce ya da sonra olamayacak, kısacası önce ve

⁸³ Aristoteles, Fizik IV, 220a.

⁸⁴ Aristoteles, Fizik IV, 220a.

⁸⁵ Aristoteles, Fizik IV, 218a.

⁸⁶ Aristoteles, Fizik IV, 219a.

sonra kavramları ortadan kalkacaktır. Bu soruların net bir cevabını bulamayız, ancak Aristoteles an'ın olanak halinde zamanı ayırması ya da bölmesinden dolayı hep değişik bir şey olduğunu; öte yandan önceyi sonraya bağlaması, böylelikle her iki yan için de bir sınır oluşturup onların birliğini sağlamasından dolayı da hep aynı bir şey olduğunu belirtir. Bölünme ile birlik de zaten bu aynılığa bağlıdır, aksi halde birlik içinde bir zaman ve onun parçaları olarak önce ve sonra söz konusu olamayacaktır.⁸⁷

Daha sonra zaman konusuna geliyoruz. Aristoteles ilk elden zamanı değişimle ilişkilendirir: “Ne ki değişmeden bağımsız da değil [zaman]. Nitekim düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi fark etmediğimizde biz zamanın da geçmediğini düşünüyoruz.”⁸⁸. Haliyle belli bir zaman geçtiği düşünüldüğünde aynı anda bir devinim ya da değişim⁸⁹ olduğu da düşünülüyorsa zamanın devinimle ilişkisi açıkça ortaya çıkıyor. Aristoteles’in zamanla devinimi bu şekilde birbiriyle ilişkili olarak ele alması, biraz uç yorumlarla, Aristoteles’in “zaman yoksa değişim de yoktur”, ya da tersi, “değişim olmadan zaman olamaz” dediği şeklinde algılansa da Aristoteles daha çok bizim zamanı düşünme biçimimizden söz etmektedir. Yani zaman hakkındaki genel düşünüşümüz *prima facie*⁹⁰ zaman ile değişimi bir arada ele alır, bir değişim var ise zamanın da olduğunu, ya da bir zaman varsa değişimin de olduğunu birlikte düşünürüz, bunlar bizim ön varsayımlarımızdır. Ursula Coope, bir konu hakkında düşünmeye bu tür ön kabullerle başlayıp soruşturmayı buradan hareketle derinleştirmenin Aristotelesçi yöntemin özelliklerinden birisi olduğunu söylemektedir⁹¹. Coope bu bakımdan Aristoteles’in “değişim olmadan zaman da olamaz” şeklinde bir ilkesi olduğu düşüncesinin modern bir yanılsama olduğunu da eklemektedir.

İkinci olarak Aristoteles değişim derken bundan, algıladığımız fiziksel değişimleri anlamaz: “İmdi hiçbir değişme beklemediğimizde zaman geçmediğine

⁸⁷ Aristoteles, Fizik IV, 222a.

⁸⁸ Aristoteles, Fizik IV, 218b.

⁸⁹ Aristoteles burada zamanla ilişkileri bakımından “değişim” ve “devinim” kavramlarını birbirinden ayırmaz: “Bizim için şu anda ‘devinim’ ya da ‘değişme’ demek arasında hiçbir ayırım yok.” (Aristoteles, Fizik IV, 218b).

⁹⁰ İlk bakışta, kanıt veya açıklamaya gerek duyulmayacak kadar açık ve net bir şekilde.

⁹¹ Ursula Coope, “Why Does Aristotle Say That There is No Time Without Change?”, Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 101 Issue 3 (2001), ss. 359-367.

inanıyor, ruhun tek ve bölünmez bir ‘an-durumunda’ kaldığını düşünüyorsak, bir değişme duyumsamadığımız ve belirlemediğimizde ise zaman geçmediğini söylüyorsak, bir devinme ya da değişmeden bağımsız zaman yok, bu açık. (...) Karanlıksa ve bedensel bir etkilenime uğramıyorsak bile ruhta bir devinim olduğunda hemen belli bir zaman da geçti diye düşünüyoruz.”⁹² Yani algıladığım görümlerdeki değişimler üzerinden zamanı çıkarsamam, dışarıdan herhangi bir algıya maruz kalmasam da ruhumda bir devinim gerçekleştiğinden zamanın geçtiğini düşünürüm. Yani köpeği önce orada, sonra burada görüp bu farklılıktan zamanın geçtiği sonucuna varmam, köpek yerinde dursa bile zamanın farkında olurum, zira ruhumun devinimi söz konusudur: köpek önce oradaydı, bir an sonra yine orada. Bu iki an arasında görünümde bir değişim olmadı, ama ruhum devindi. Burada sanki Kant ile aynı yerde gibiyiz: Kant bu durum için “anların ayırt edilmesi” derken Aristoteles “ruhun devinimi” ifadesini kullanır. Ancak Aristoteles’te devinim kavramının Aristotelesçi anlayış içinde çok özgün bir anlamı vardır; “her bir cinste etkinlik halinde olan ile olanak halinde olan şey ayrıldıkta, olanak halinde olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi, devinim işte bu. Söz gelişi nitelik değiştirebilen bir nesne olduğu için nitelik değiştirebilen bir nesnenin nitelik değiştirmesi.”⁹³ Görüldüğü üzere Aristotelesçi bağlamda devinimin günümüzdeki yer değiştirme ya da hareket anlamlarından öte, çok daha geniş bir kapsamı var. Ruhun devinimi de bu anlamda ruhun olanak halinden etkinliğe geçmesi olarak düşünülebilir. Ancak burada da Kant’a yöneltilen eleştiri hala geçerli: Eğer ruhumun devinimi ile zamanın geçtiğini anlıyorsam, ruhumun devindiğini nasıl anlıyorum? Anları, yani “önce” ve “sonra’yı ayırarak: “Devinimi ‘önce’ ile ‘sonra’ açısından belirleyerek saptadığımızda zamanı da anlıyoruz, diyelim devinimdeki ‘önce’ ile ‘sonra’yı algıladığımızda zamanın geçtiğini söylüyoruz. Belirlememizi sağlayan şey, onları *başka başka* şeyler olarak kabul etmemiz ve arada onlardan farklı bir şey olduğuna inanmamız.”⁹⁴ Bu durumda, eğer ki devinim tanım olarak bir değişimi kapsıyor, bir önceki andaki ruhum, etkinlik halinde, bir sonraki anda değişiyor, farklılaşıyor (ki aynı kalsa olanak halinde kalacak, dolayısıyla etkinliğe geçemeyecek, yani devinemeyecektir), aynılık-başkalık kavramlarına başvurmadan

⁹² Aristoteles, Fizik IV, 219a.

⁹³ Aristoteles, Fizik III, 201a.

⁹⁴ Aristoteles, Fizik IV, 219a (italikler benim).

bu değişimi nasıl anlayabilirim? Aristoteles, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, bunun farkında gözüküyor, ama bu adımı atmıyor.

Buradan zaman-devinim ilişkisine geliyoruz. Madem devinim zamanda ve ben bunu “önce” ve “sonra”yı ayırarak fark ediyorum, zaman devinimin bir ölçüsü olacaktır, ya da “önce ile sonraya göre devinim sayısı.”⁹⁵ Bu tanım birçok soruyu beraberinde getirir: Devinim önce ve sonraya göre nasıl sayılır; ya da, devinim nasıl sayılır; ya da, sayı ya da saymak nedir? Julia Annas, Aristoteles’in “saymak” ve “ölçmek” sözcüklerini birbirlerinin yerine kullandığına dikkat çeker ve bunların Aristoteles’te benzer anlamlar aldıklarını söyler.⁹⁶ Ölçmek zaten uygun bir birim temelinde saymak demektir. Aristoteles’in sayı anlayışı ise *Metafizik I*’deki “bir” tartışmasına atfen açıklanır: Aristoteles, Platon’dan farklı olarak, sayıların kendi başına varlıkları olduklarını kabul etmez, sayı,sadece sayılabilir varlıkları gösterir. Annas ek olarak Aristoteles’in zamanı “değişimin sayısı” olarak tanımlamasını da Platon’cu zaman anlayışından⁹⁷ kaçmak, zamanın bizim dışımızda, bağımsız bir varlığı olduğunu reddetmek, yani zamanı “demistifiye etmek” amacıyla yaptığını söyler. Geriye “zaman hangi devinimin sayısı?” sorusu kalıyor, zira madem devinimi zamanla, zamanı da devinimle ölçüyoruz, elimizde, ölçmede birim görevi görecek, zaman bakımından standart (sabit) bir devinim olması gerekiyor. Bu da gökçemberin hareketidir: “imdi en önemli şey bütün eşcinslilerin ölçüsü ise, sabit çembersel yer değiştirme en başta gelen ölçü olacaktı, çünkü onun sayısı en çok bilinen şey. Ne nitelik değiştirme ne büyüme ne de oluşma sabit, yalnızca yer değiştirme öyle. Bunun için zaman gökçemberin devinimi diye de düşünülüyor, çünkü öteki devinimler onunla ölçülüyor, zaman da bu devinimle ölçülüyor.”⁹⁸ Aristoteles buradan, yani zamanın çembersel bir devinim aracılığıyla ölçülmesinden insanın bireysel ve toplumsal tarihinin ve hatta nesnelere tarihinin de döngüsel olduğuna varır: “İnsanların yapıp etmelerinin çembersel olduğunu söylerler, bu doğal devinimleri olan, oluşup-yok olan nesnelere için de geçerli sayılır. Böyle denir, çünkü bütün bunlar zamanla değerlendirilir ve sanki çembersel bir yoldarmış gibi bir

⁹⁵ Aristoteles, Fizik IV, 219b.

⁹⁶ Julia Annas, “Aristotle, Number and Time”, The Philosophical Quarterly, Vol.25, No.99 (1957), ss. 97-113.

⁹⁷ Bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

⁹⁸ Aristoteles, Fizik IV, 223b.

sonları ve bir başlangıçları var. Zamanın kendisi de bir çember diye düşünülüyor.”⁹⁹ Her şey çok açık görünüyor: Elimizde sabit bir zamanı kat eden bir çembersel devinim var, bunu birim olarak kullanıyor ve sayarak zamanı ölçüyoruz; zaman da bu haliyle sayılabilen bir şey, devinimin sayısı. Gerek sayı, gerekse bir sayı olmak bakımından zamanın herhangi bir şekilde kendi başına varlıkları yok, dolayısıyla Platon’cu bakış açısından da kurtulmuş durumdayız. Annas, Aristoteles’in zamanı bir tür sayı olarak analiz etmesinin temel nedeninin anti-Platoncu bir zaman kuramı elde etmek, zamanın varlıkların varoluşlarının ötesinde bir varoluşu olduğu nosyonunu reddetmek ve böylece daha önce geliştirmiş olduğu anti-Platoncu sayı kavramıyla ilişkilendirerek onu insanın sayma etkinliğinin bir kavramına indirgemek olduğunu söyler.¹⁰⁰

Ancak tam da burada yeniden “an” karşımıza çıkıyor, zira zaman ilk elde “önce ile sonraya göre” devinim sayısı idi, oysa “önce” ile “sonra”nın sayılabilir olması ise “an” ile ilgili: an, önce ile sonra sayılabilir olduğu için var. Dahası zaten devinimi de “önce” ile “sonra” açısından belirleyerek saptadığımızda zamanı anlıyoruz. Burada söz konusu olan fiziksel dünyadaki herhangi bir devinim değil ruhum devinimi, zira önce ve sonrayı ancak onunla anlayabiliyorum. Biraz daha açarsak ruhum, ben farkında olmasam da, belirli, sabit bir şekilde ileriye doğru devinmekte (ya da kendini etkinliğe koymakta) ve sonsuzca sürekli olarak an’ları “sonra”dan “önce”ye aktarmaktadır. Başka bir deyişle ruhumun belli bir ritmi vardır, bu ritm içinde arka planda sürekli önceler ve sonralar belirlenir, an’lar ayırt edilir, ruhum bu ritimle an’ları katederek ilerler, bu an’lar önce ve sonraya göre sonsuzca sayılırlar ve buna göre “çok zaman geçti” ya da “az zaman geçti” deriz. Bir tür saat kurgusudur bu, ruhumuz saatin üzerinde kendi ritmiyle her bir an’dan (ya da noktadan) geçerek, ya da önceden sonraya sıçrayarak çembersel hareketini tamamlamaya doğru yol alır. Bu durumda “an” karşımıza daha derin düzeyde ikinci bir zaman ölçüm birimi gibi çıkıyor: “Zaman yer değiştirmenin [ölçüm] sayısı, ‘an’ ise yer değiştiren nesne gibi, bir biçimde bir sayı birimi. (...) Öyleyse ‘an, bir sınır olduğundan ötürü zaman değil, zamanın bir ilineği, ama sayı oluşturduğundan ötürü

⁹⁹ Aristoteles, Fizik IV, 223b.

¹⁰⁰ Annas, a.g.m.

de bir sayı.”¹⁰¹ Oysa an’ın bildiğimiz anlamda bir birim ya da sayı olması olanaksız, zira büyüklüğü yok ve bir bütünün parçası değil. Zamanı an’la ölçmek mümkün değil, zira ölçümde birimler ve sayılar eklenir, üç tane bir metreyi eklerim ve “üç metre” derim, ancak bu bir metrenin belli bir büyüklüğü (uzunluğu) ve bütünlüğü var, oysa an böyle değil, dolayısıyla toplanması, eklenmesi olanaksız. Annas burada Aristoteles’in zaman ile an arasındaki ilişki konusunda çok açık olmadığını, hatta anti-Platoncu bir niyetle ortaya koyduğu zaman-sayı analojisinin etkisi altında daha önce “an” hakkında söyledikleriyle çelişkiye düştüğünü söyler. Özellikle “zamanı öncelik sonralığı açısından belirleyen de an”¹⁰² cümlesine atıf yaparak, bunun için an’ın belli bir süreye sahip olması gerektiğini, bunun da Aristoteles’in daha önce ortaya koyduğu ‘süresiz an’ kavramıyla çeliştiğini söyler. Coope ise bu düşünceye, buradaki ölçmenin saymak ile bire bir aynı anlama gelmediğini, saymanın ölçmenin özel bir biçimi olduğu ve Aristoteles’in zamanı bir tür sayı olarak tanımlarken “sayı”yı özel bir anlamda kullandığını söyleyerek karşı çıkar.¹⁰³

Bu konuya girmeden önce belirtmekte fayda var; şüphesiz bir filozof, kendi düşünsel sistemini başka bir filozofa karşıt olarak kurabilir, hatta bu konuda Aristoteles-Platon karşıtlığı oldukça bilinen bir örnektir. Ancak bir filozofun sisteminin sadece bu nedenden ötürü çelişkili ya da eksik olduğunu söylemek haksızlık olabilir, her ne kadar Aristoteles gibi koşaradım yazan bir filozof, kendisi hakkında böyle bir düşüncenin oluşmasına yardımcı olsa da. Kendimizi bu türden bir kolaycılıktan kurtarabilirsek Aristoteles’in zaman anlayışının farklı analizler içeren iki farklı düzeyi olduğunu söyleyebiliriz.

Rüzgarda savrulan bir yaprağı ele alalım. Bunu iki farklı şekilde deneyimleyebilirim: İlkinde yerde, sabit bir noktada olabilirim, baktığımda uçuşan bir yaprak görürüm. İkincisinde ise yaprağın üzerinde olabilirim, bu durumda gördüğüm şey ilkinden çok farklıdır.¹⁰⁴ Zaman söz konusu olduğunda hepimiz zamanın rüzgarında uçuşan yapraklar gibiyizdir, kendimizi dışarıdan, sabit bir konumdan izleme şansımız yoktur. Bunu ancak soyutlama düzeyinde yapabilirim,

¹⁰¹ Aristoteles, Fizik IV, 220a.

¹⁰² Aristoteles, Fizik IV, 219b.

¹⁰³ Ursula Coope, Time for Aristotle, London: Oxford Scholarship Online Monographs, October 2005, ss. 99-111.

¹⁰⁴ Bu durum akışkanlar dinamiğinde Euler’ci ve Lagrange’çi bakış açılarına benzer.

yani zamanın dışına çıkarım, onu bir tür soyut nesne gibi ele alabilirim. Ancak bu durumda zamanı belirli parçalara böler, bu parçaları, standart devinimler üzerinden geliştirdiğim süre birimleri (ay, yıl vb.) cinsinden ölçebilirim: Zaman artık bir rüzgar gibi üzerimden geçmektedir, ancak onu sabit bir nesne ya da koordinat ekseni gibi tutabilmekteyimdir. Birinci düzeyde bunu yapabilirim.

Fakat gerçekte zamanda deneyimleyebildiğim şey sadece ve sadece an'dır: "En çok bilinebilir olan da 'an', çünkü devinim devinen nesne aracılığıyla, yer değiştirme yer değiştiren nesne aracılığıyla [bilinebilir]; nitekim devinim değil, yer değiştiren nesne belli bir nesnedir (*tode ti*)."¹⁰⁵ Bir günü, bir saati, hatta bir saniyeyi bile bütünlük halinde deneyimlemem mümkün değildir. Bu durumda, yani zamanın rüzgarına kapılmış giderken ve onu tutma olanağından yoksunken zamana ilişkin nasıl bir bilgiye sahip olabilirim? İşte bu an'lar üzerinden gerçekleşir. İkinci düzeyde an'ları ayırırım: "Zamanın devinimi izlemesi gibi 'an' da yer değiştiren nesneyi izliyor (çünkü yer değiştiren nesne ile devinimdeki 'önce'yi, 'sonra'yı anlıyoruz, 'önce' ile 'sonra' sayılabilir olduğundan ötürü de 'an'ın varlığını)."¹⁰⁶ Dolayısıyla zaman ile an birbirine bağlı: zaman olmasa "an" da olamaz, "an" olmazsa zaman da olamaz. Dahası zaman hem "an" aracılığıyla sürekli, hem de "an" a göre biliniyor ve anlaşılıyor. Bu durumda karşımıza şu sorular çıkıyor: Madem zaman "an"a göre bilinebiliyor, onun aracılığıyla ölçülebiliyor mu? Eğer öyleyse, bu "an"ı bir tür zaman ölçüm birimi yapmaz mı, ya da "an" nasıl bir türden ölçüm birimi olacaktır? Eğer öyle değilse, yani "an" ile zamanı bilebiliyor ama ölçemiyorsam, zamanı bilmek ve ölçmek birbirinden ayrılabilir mi, ayrılabilirse nasıl?

"An"ın "önce" ile "sonra" arasında ne türden bir sınır oluşturduğu daha önce açıklanmıştı. Şimdi, tüm bu soruları yanıtlamaya geçmeden önce deviniminde "önce"yi ve "sonra'yı anladığımız, dolayısıyla "an"ın izlediği "yer değiştiren nesne" nedir, buna bakmak gerekiyor. Aristoteles'te bu açıktır: ruhumuzdur. Ruhun devinimi içinde "önce"yi ve "sonra'yı ayırır ve "an"ı farkedirim. Peki bu şekilde zamanı ölçebilir miyim? Fiziksel anlamda ölçemesem de bir karşılaştırma yapabilirim: Gözlerimi kapayıp bir süre bekliyorum, sonra açıp tekrar kapıyorum ve

¹⁰⁵ Aristoteles, Fizik IV, 219b.

¹⁰⁶ Aristoteles, Fizik IV, 219b.

daha uzun bir süre bekliyorum. Burada herhangi bir fiziksel zaman ölçü birimine başvurmaksızın ikinci sürenin birinciden daha uzun olduğunu bilebilirim, zira ikinci defada ruhumun daha büyük bir değişimi ya da devinimi söz konusu olduğunu, başka bir deyişle, “önce” ve “sonra”ya göre daha fazla devindiğini farkedebilirim. Ama bunu ölçmek, ya da toplumsal bir anlam matrisinde ifade etmek, başkaları açısından da anlaşılabilir kılmak ve hatta kendi açımdan da zamana ilişkin bir düzenlemenin nesnesi haline getirmek istediğimde her zaman dışsal, standart, herkes için aynı bir referansa ihtiyaç duyarım ve buradan hareketle zaman birimlerine başvururum. Oysa deneyimim kendime ait ve biriciktir, onu bu şekilde zaman birimleriyle her ifade etmek zorunda kaldığımda standardize etmek, yani bir şekilde budamak zorunda kalırım. Ruhun diğer hareketleri, örneğin sevinç, üzüntü, neşe, keder vb. için de durum benzerdir: Bir arkadaşımı görüyorum, seviniyorum; uzun zamandır göremediğim annemi görüyorum, daha çok seviniyorum; ikinci sevincimin ilkinin göre çok daha büyük olduğundan eminim, ancak bunu bir şekilde ölçmem mümkün değil. Bir sıralama yapabilirim ama buna bir birim atfetmem çok zor. Bunu kesin olarak ölçmek istersem, tıpkı zamanda olduğu gibi, dışsal, standart bir referansa ihtiyacım var (başkalarının sevinciyle karşılaştırmam, ya da sevinçler arasında bir orantı kurmam istenilen kesinliği sağlamayacaktır): örneğin bunu vücudumun salgıladığı serotonin miktarı ile ölçebilirim. Sevinç ya da mutluluğu serotonin ile ölçmek oldukça garip görünüyor, ama zamanı sezyum-133 atomunun, denge durumuna ve birbirine çok yakın iki enerji düzeyinin birinden öbürüne geçişi sırasında yaydığı radyasyonun 9.192.631.770 devirinin toplamına eşit zaman süresi ile, yani saniye ile ölçmek de aynı derecede garip; buna daha çok ihtiyaç duyup daha sık kullanıyor olmamız nedeniyle aşına oluşumuz durumu değiştirmiyor.

Görüldüğü üzere “an” üzerinden zamanı ölçmek ile devinim ile zamanı ölçmek farklı iki düzeye karşılık gelen ve birbirleriyle karıştırılmaması gereken iki farklı ölçme biçimini temsil ediyorlar. Dolayısıyla Ursula Coope “an”lar söz konusu olduğunda yapılan ölçme işleminin fiziksel birimler temelinde saymaktan farklı, özel bir ölçme olduğunu söylerken haklı görünüyor. Aristoteles bu noktadan sonra zaman ve devinimin birbirlerince belirlendiklerini, “zaman içinde olmak” ile “sayı içinde olmak” arasındaki benzerliği, zamanın, devinimin ölçüsü olması bakımından ilineksel anlamda durağanlığın da ölçüsü olduğunu, bu nedenle devinen ve durağan

nesnelerin zaman içinde olup onun tarafından sarılıp kuşatıldıklarını, hep varolanların ise hep varolmalarından dolayı zaman içinde olmadıklarını ya da onun tarafından kuşatılmadıklarını söyledikten sonra her değişme ve devinmenin zaman içinde olduğu sonucuna varıyor; zira her değişmede “hızlı” ve “yavaş” söz konusu, hızlı devinen nesne devinimini, diğerine göre daha önce tamamlayacaktır, “daha önce” ise zaman içindedir, “önce” ve “sonra” ise “an”a gönderir, “an”lar da zaman içindedir.¹⁰⁷

Buradan zamanın ruhla ilişkisine geçilir: Acaba ruh olmasa zaman olabilir mi? Yanıt olumsuzdur: “Sayı sayanın varlığı olanaksız olduktan, sayılabilir bir şeyin olması da olanaksız, dolayısıyla sayının da olmayacağı açık; çünkü sayı, sayılan ya da sayılabilir olan şey. Ruh ve ruhtaki akıldan başka hiçbir şeyin sayması doğal değilse, ruh olmadıkta bir zaman olması olanaksız: meğer ki zaman, devinimin ruhtan bağımsız varolmasının olası olması gibi, bir tür varolan ola!”¹⁰⁸ Bu cümleler, Julia Annas’ın da özellikle belirttiği üzere¹⁰⁹, Aristoteles’in Platon’cu sayı ve zaman kavramlarından kaçışının açık örnekleri gibi görünüyor. Dahası Annas Aristoteles’in bu görüşlerinin zaman ve sayı hakkındaki yaygın inanişe da karşıt olduğunu vurgular; zira zaman hakkındaki günlük, sıradan konuşmalarımız ve düşüncülerimizin bizi kolaylıkla, ya da doğallıkla, Platon’cu bir zaman anlayışına, ya da en azından zamanı gizemli, kozmik bir büyüklük ya da her şeyi kuşatan bir kap olarak düşünmemize yol açan bir kavrayışa götüreceğini belirtir. Günümüzün modern dünyasında dahi geçerli olan bu durumun Antik Yunan’da çok daha baskın olacağını da göz önüne alırsak Aristoteles’in karşı çıkışının önemini daha iyi anlayabiliriz. Zaten Aristoteles de konuya başlarken “niçin her şeyde, yerde, denizde, gökte zaman var diye düşünülüyor, bunlar incelenmeye değer” diyerek bu durumu teslim ediyor. Yalnız buradaki açıklamayı Aristoteles’in genel felsefesi içinde ele alıp değerlendirmek daha doğru olacaktır, zira konuyu, Annas gibi “zaman sayılabilir bir harekettir ve sayacak kimse yoksa hiçbir şey sayılamaz; dolayısıyla zaman bir tür sayı ise sayma işleminden bağımsız bir varlığı olamaz” şeklinde, oldukça indirgemeci bir biçimde ele almak yanıltıcı olabilir. Dahası bu kavrayış, Aristoteles’i oldukça zayıflatır, çünkü Aristoteles, *Fizik IV*’de bir kaç kez bizim zamanı ancak

¹⁰⁷ Aristoteles, *Fizik IV*, 223a.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Fizik IV*, 223a.

¹⁰⁹ Annas, a.g.m.

“an” üzerinden bilebileceğimizi ve “an”ın zamanın ilineği olduğunu vurgular. Bunu biraz daha açarsak, eğer “an” zamanın bendeki türevi, artığı, görüntüsü, ilineği vb. ise ve ben zamanda sadece “an”ı deneyimleyebiliyorsam, zamanı bir bütünlük olarak deneyimleme olanağından yoksun isem, buradan çıkacak sonuç açıktır: zamanda benim kavrayamadığım, bilemediğim bir şeyler var, zamanı tam anlamıyla kuşatmam mümkün değil, ona sadece “an” üzerinden ulaşıp dokunabiliyorum, zamanda ileri ya da geri gidemiyorum, “an”a mahkûmum, bende olan sadece sonsuz küçüklükteki bir parçası, o halde zaman benim dışımda da vardır, ya da dışımdadır. Dolayısıyla kolaylıkla yeniden Platon’cu bir zamana savruluyoruz. Aristoteles gibi bir filozofun kendisini bu kadar kolay bir açmaza sürüklemesi gerçekçi gözüküyor. Bu bakımdan bu bakış açısını Aristoteles’in genel felsefesi içine yerleştirmek bizim açımızdan daha açıklayıcı olacaktır.

Bilindiği üzere Aristoteles, ruh üzerine görüşlerini *Peri Psykhes* (ya da *De Anima*)¹¹⁰ adlı kitabında açıklamaktadır. Aristoteles burada ruha ilişkin tanımını üç adımda ortaya koyar: İlk olarak “ruh bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal cismin biçimidir. Fakat biçimsel cevher *entelekheia*’dır (yetkin fiil); o halde ruh, bu tür bir cismin entelekheia’sıdır.” İkinci adımda “ruh, kesin olarak, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk entelekheia’sıdır.” Aristoteles son olarak en genel tanıma ulaşır: “ O halde her ruh türüne uygulanabilir genel bir tanım formüle etmek zorundaysak, ruhun, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk *entelekheia*’sı olduğunu söyleyeceğiz.”¹¹¹ Görüldüğü üzere ruh doğal bir varlıkta olanak halinde bulunan şeyin ilk olarak aktüel kılınması, gerçekliğe getirilmesidir (*entelekheia*), bunun kendisi bir etkinlik değil, bir etkinlik ya da eyleme yetisi veya kapasitesidir; dolayısıyla bir ruha sahip olmak belli etkinliklere yönelme kapasitesine, ya da genel anlamıyla değişme ya da dönüşme kapasitesine sahip olmaktır. Daha yüksek düzeylerde ise bir şeye yönelme, arzu etme, bunları tamamlama, algılama ve düşünme kapasitelerine sahip olmak anlamındadır. Burada “kendini tamamlama, olgunlaşma” anlamında kullanılan “entelekheia” fiili, Aristoteles felsefesinde temel bir öneme sahiptir, hatta Aristoteles devinimi de bu fiil üzerinden tanımlamaktadır: “Herbir cinste etkinlik halinde olan

¹¹⁰ Aristoteles, *Peri Psykhes*. Türkçede: Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2000.

¹¹¹ Aristoteles, *Peri Psykhes*, 412a.

ile olanak halinde olan şey ayrıldıkta, olanak halinde olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi, devinim işte bu.”¹¹² Aristoteles ruh-zaman ilişkisini araştırırken de konuyu “ruhun devinimi” bakımından ele alır ve sorar: “Zaman bir sayı, bir ölçü olmakla devinimin bir özelliği ya da devinime ait bir şey olduğundan ve bütün bunlar devinen nesnelere olduğundan (çünkü hepsi bir yerde) acaba zaman ile devinim eş zamanlı olarak olanak ve etkinlik halinde mi?”¹¹³ Yani zaman ruhun devinimi ya da kendini gerçekleştirme süreci ile eş zamanlı, onu saran ve kuşatan bir şey ve hatta onun bir özelliği, ona ait bir şey. Buradan da şu açık ki, ne zaman, ne de devinim ruhtan bağımsız; o halde ruh olmasa zaman da olmayacaktır, -ki bu, insanın zamanın farkına varmasını sağlayan ardışıklığın, yani önce ve sonranın ayırılarak tanınmasını sağlayan ruhtaki akılın (ya da zihinin) varlığını da koşullar. Aristoteles bu şekilde ruh ve zamanı birbirine bağlıyor¹¹⁴. Son olarak bu bakış açısının Aristoteles’in dünyasında oldukça sağlam bir yere oturduğunu da vurgulamak gerekiyor.

3.2. Leibniz’de Hafıza ve Zamanın Kuruluşu

Aristoteles’in zaman anlayışını kurcalamayı şimdilik kesip 17. yüzyıla sığıyoruz ve Aristoteles hayranı bir filozofa, aynı zamanda bir matematikçi, fizikçi, hukukçu, siyasetçi, diplomat, tarihçi, teolog, jeolog vb. olan bir filozofa, Leibniz’e uzanıyoruz. Kuşkusuz, Leibniz gibi son derece özgün ve çok katmanlı, labirentimsi bir felsefeyi kuran ve dahası, felsefesini bütünlüklü bir yazı sistemi içinde değil de, kısa yazılarda ve mektuplarda ortaya koyan bir filozofun dünyasını ayrıntılı olarak anlamak ve anlatmak bu çalışmanın sınırlarını çok aşıyor, ama yine de Leibniz’in zaman anlayışını irdelemeden önce felsefesini genel çizgileriyle ortaya koymak, bu yapı içinde zamanın yerini gösterebilmek açısından yararlı olacaktır.

Gilles Deleuze, Leibniz’in ilk olarak bir tersyüz etmeyle işe başladığını söyler; tersyüz edilen ilke ise şudur: “(...) bütün analitik önermeler doğrudurlar. Leibniz’in felsefe öncesi dahice çıkışı şunu demesiydi: karşılığını görelim! Burada mutlak ölçüde yeni, ama yine de son derece basit bir şey başlıyor – bunu düşünmek

¹¹² Aristoteles, Fizik III, 201a.

¹¹³ Aristoteles, Fizik IV, 223a.

¹¹⁴ Bu, günümüz modern fiziğindeki madde-zaman birliğine fazlasıyla andırıyor.

gerekirdi. Ne demek ‘bunu düşünmek gerekirdi’? Buna ihtiyaç duymak gerekirdi anlamına geliyor – Leibniz için çok acil bir meseleye cevap verecek olması demek. Şu karmaşık ‘bütün analitik önermeler doğrudurlar’ ifadesinde özdeşlik ilkesinin karşılığı nedir? Karşılık, karşılıklı olan pek çok sorun çıkarıyor. Leibniz çıkıyor ve diyor ki: bütün doğru önermeler analitiktirler.”¹¹⁵ Yani doğru bir önerme, nasıl formüle dersek edelim analitik olmalıdır, yani bir atıf ya da yüklem önermesine indirgenebilir, dönüştürülebilir olması, ya da başka bir deyişle yüklem ya özneye karşılıklı olması ya da öznedeki içerilmiş olması gerekir. Bu kendiliğinden açıkça olarak görülen bir şey değildir, Leibniz’in bunu göstermesi gerekecektir. Leibniz son derece zor ve bir o kadar da tuhaf bir meseleye atılır.

Bu durum Leibniz’i öncelikle bir kombinasyonlar analizine götürecektir. Leibniz bu analizden özdeşlik ilkesinin karşılığı olarak ikinci bir ilkeyi çıkaracaktır: yeter neden ilkesi: Her şeyin bir nedeni olmalı. Bu ilke şunu ifade eder: “bir öznenin başına gelecek her şey, mekan ve zamansal belirlenimler, ister bağıntı, isterse olay olsun, bir özneye olacak her şey, yani onun hakkında doğru olarak söylenebilecek her şey ihtiva edilmelidir.”¹¹⁶ Bir öznenin başına gelen, ya da gelecek her şey o öznenin kavramında içerilmiş olmalıdır. “Gök mavidir” diyorsam, “mavi”nin “gök” kavramında bulunması zorunludur; burada bir sorun yok gibi, ancak doğru bir önerme bir olayla da ilgili olabilir, Leibniz’in ünlü örneği gibi: “Sezar Rubicon ırmağını geçti”. Bu durumda yeter neden ilkesi nasıl işleyecek? Leibniz’in özgünlüğü tam da burada ortaya çıkıyor. Diyor ki Leibniz, “bu önerme doğru olduğuna göre, ister kabul edin ister etmeyin, ‘Rubicon ırmağını geçmek’ yüklemine – eğer önerme doğruysa, oysaki doğru: evet, bu yüklem tam tamına Sezar mefhumunun içinde önceden bulunması gerekir. Sezar’ın içinde değil, Sezar mefhumunun içinde... Özne mefhumu bir özneye olup biten, bir öznenin başına gelmiş, gelecek her şeyi içerir – yani özne hakkında doğru olarak söylenebilecek her şeyi...”¹¹⁷ Ama dünyadaki herhangi bir özneye doğru olarak atfettiğimiz şey konusunda doğru olarak tek bir şeyi atfetmeye kalkarsak fark ederiz ki, o andan itibaren özne kavramının içine yalnız ona doğru olarak atfettiğimiz şeyi değil, bütün dünyayı koymak zorundayız. Zira bir öznenin başına gelmiş bir şey nedensellik zinciri içerisinde nedenlerden

¹¹⁵ G. Deleuze, a.g.e. s. 25.

¹¹⁶ G. Deleuze, a.g.e. s. 28.

¹¹⁷ G. Deleuze, a.g.e. s. 30.

sonuçlara ve o sonuçların neden oldukları başka sonuçlara bağlanarak sonsuza kadar gideceklerdir. Yani “Rubicon ırmağını geçmek” Sezar kavramında içerilmiş ise bunun sonuçları olmuştur, örneğin Roma İmparatorluğu’nun kuruluşu, sonra imparatorluğun sonuçları... bu şekilde kendimize kadar uzanabiliriz, önümüzden bütün bir dünya dizisi geçer. Dolayısıyla bütün dünyanın Sezar kavramında içerilmiş olması zorunluluğu doğuyor: o halde ayrı ayrı her bir öznenin bütün dünyayı içerdiğini söylememiz gerekecekti, özne kavramı dünyanın bütününe ifade eder. Ve her birey bir şekilde dünyanın bütününe ifade ediyorsa, o halde her birey tözdür (Leibniz *monad* der), töz bireyseldir: Sezar tözü, siz tözü, ben tözü vs.

Bu durumda elimizde her biri dünyayı ifade eden çok sayıda töz var. Peki bunları, diyelim Sezar ile beni, ne ayırt edecek? Leibniz burada bir “bakış açısı” kavramı geliştirir: Bireysel kavramların her biri bütün dünyayı yansıtır, ama belli bir bakış açısından. Bu “bakış açısı” öznenin bakış açısı değildir, özneyi önceler, özne bu bakış açısına yerleşmiştir; başka bir deyişle özne bakış açısının öznesidir, tersi değil. Beni kuran, beni ben kılan şey dünyaya bakış açımdır. Her bireysel kavrama onu tanımlayan bir bakış açısı karşılık gelmektedir. Leibniz’den aktarırsak: “Her bireysel töz bütün bir dünya ve Tanrının bir aynası gibidir; ya da her biri kendi tarzında bütün kainatı ifade etmektedir; biraz aynı kentin ona bakanların farklı konumlarına göre çeşitli biçimlerde tasavvur edilmesi, tasarlanması gibi. Böylece kainat, bir nevi ne kadar töz varsa o kadar çoğalır ve Tanrının yüceliği de ne kadar töz varsa o kadar artar.”¹¹⁸

Ancak burada görülüyor ki bir bakış açısı sınırlıdır, en azından bireyin doğumu ve ölümü arasına sıkışmıştır. Öyleyse bir bakış açısı diğerinden nasıl ayırt edilecek? Gerçekten de dünyanın açık ve seçik olarak ifade ettiğim bir parçası var, aynı şekilde her bireyin de; ancak bu sadece bana açık olan bir parçadır; bakış açım, bir tür projektör gibi, karmaşık ve belirsiz dünyanın sadece küçük bir kısmını benim için aydınlatır. Ve bu her birey ve hatta her canlı için geçerlidir: minik bir böceğin bile kendi dünyası vardır. Bir bakış açısını yapan şey de dünyanın birey tarafından açık ve seçik olarak ifade edilen kısmının geriye kalan karanlık ve belirsiz bütüne oranıdır. Rubicon’u geçmek benim tözüm için bir şey ifade etmez, o Sezar’ın tözüne

¹¹⁸ Aktaran G. Deleuze, a.g.e. s. 37.

aittir, onu ilgilendirir. Leibniz buradan hareketle aynı bakış açısına ve aynı ifade bölgesine sahip, birbiriyle özdeş ya da birbiriyle aynı iki töz olamayacağını söyler.

Peki tüm bu farklı bakış açıları ve onlara yerleşmiş tözler nasıl oluyor da ortak bir dünyayı tanımlıyorlar? Kent metaforu bakış açılarının dışında bir kent ya da dünya olduğunu ima ediyor; ancak Leibniz Monadoloji’de belki de bu metaforu düzeltmek amacıyla bireysel kavramların kapıları ve pencereleri olmadığını söyler.¹¹⁹ Yani bir dışa açılış ya da dışarıyı yoktur, bireysel kavramların ifade ettiği dünya iç dünyadır, onların içindedir. Dünya kendinde var değildir, sadece bireysel tözlerin ortak ifade ettiği bir dünyadır. Ancak bu durumda bütün bireysel kavramların aynı dünyayı ifade etmeleri gerekiyor, Leibniz bunun ölçütünü sunmak zorundadır. Özdeşlikler düzeyinde işler kolay görünüyor, zira burada elimizde çelişmezlik ilkesi var. Kare daire olamaz, üçgenin dört açısı olamaz, $2+2 = 5$ olamaz, “A, A değildir” diyemeyiz vb. Ancak yeter neden düzeyinde işler çatallaşır; zira Rubicon’u geçmemiş Sezar çelişkili değildir, Sezar pekala Rubicon’u geçmemiş olabilirdi; ya da günah işlememiş Adem çelişkili değildir. O halde yeter neden ilkesi tarafından yönetilen doğrular, hakikatler özdeşlik ilkesince yönetilenlerden farklıdır; ilkinin karşıtları mümkün iken ikincinin karşıtları mümkün değildir. Leibniz burada çelişkileri mümkün olanlara varoluş hakikatleri, mümkün olmayanlara da öz hakikatleri adını verir.

Ancak sorumuz devam ediyor: Eğer bir öznenin başına gelen her şey o öznenin kavramında içerilmişse ve bu şeylerin tersleri de mümkünse, neden ilki oluyor, ya da varoluşa geçiyor da ikincisi geçmiyor? Leibniz’in düşüncesinin köşe taşlarından birisi burada ortaya çıkıyor: Rubicon’u geçmemiş Sezar, günah işlememiş Adem, tüm bunlar mümkün, ama sadece kendi içlerinde mümkün, bir arada mümkün değildir, dahası varolan dünyada mümkün değildir. Adem günah işlememiş olabilirdi ama o, başka bir dünya olacaktı, Sezar’ın Rubicon’u geçmediği bir dünya bu dünya değildir, o da başka bir dünyaya ait, ama onlar seçilen dünyalar değilmiş, varoluşa geçmemişler, varoluşa geçen dünya bu dünya ve bu dünyada Adem’in günah işlemesi, ya da Sezar’ın Rubicon’u geçmesi zorunlu, varolan

¹¹⁹ G. W. Leibniz, *Monadologie*, 1714. İng: *The Monadology*, trans. By R. Lata, 1898. <http://ebooks.adelaide.edu.au/l/leibniz/gottfried/1525m/>

dünyayla onlar ancak bir arada olabilir, diğerleri değil. Peki neden sonsuz sayıda başka dünya mümkün iken bu dünya varoluşa geçti? Bu Tanrının seçimidir; Tanrı sonsuz sayıda mümkün dünyalar yaratmıştır, ancak bunlar bir arada mümkün değildirler, Tanrı onların en iyisini seçmiştir. Neye göre en iyi? Deleuze, Leibniz düşüncesinde Tanrı'nın seçtiği bu “en iyi” dünyanın, en ahlaklı, en iyilik dolu vb. bir dünya olmadığını özellikle vurgular: bu bir oyunlar, bir kumarlar teorisidir ve Tanrı mümkün dünyalar içinde en “sürekli” olanını, ya da sürekliliği en çok olanı seçmiştir. Oyuncu, ve hatta sapkın bir Tanrıdır bu; dünyayı azami sürekliliği sağlamak adına, boş yer bırakmaksızın döşemektedir, ve bu dünya en güzeli ya da en uyumlusudur, ancak en az çile çekilen dünya değildir.¹²⁰ “Bu Tanrı aynı zamanda, en yüksek düzeyde ussal Varlıktır, kişileşmiş yeterli neden ilkesidir, ve tam bu nedenle, ancak bu ilkeye göre, eş deyişle, ancak en büyük eksiksizlik ve doluluğu üretebilmek için davranabilir.”¹²¹ İlk sorumuz da burada açıklık kazanıyor: Her bireysel kavramın ifade ettiği şey diğerlerinin ifade ettikleriyle ortak bir dünya biçimlendirmektedir, çünkü tüm bu bireysel tözler arasında önceden kurulmuş bir uyum ya da armoni vardır.

Leibniz felsefesinin genel hatlarını çizmeyi bu kadarla bırakıp zaman konusuna geçmeden önce Aristoteles ile Leibniz'in birlikte ele alınması hakkında kısa bir açıklama yapmak yararlı olabilir. Leibniz fiziğinin (ve metafiziğinin de) temel kavramlarının az ya da çok Aristoteles'ten esinlendiği bilinmektedir. Örneğin Leibniz'in özellikle ilk dönemlerinde yeni fizik teorisinin temelde Aristoteles'ten esinlenen bir töz metafiziği içine yerleştirilmesinin gerekliliğine inandığını ve töz hakkında Aristoteles'ten türetilen belirli görüşlerin Leibniz felsefesinde aynen korunduğu söylenir.¹²² Buna en güçlü kanıt tözün bir biçimde açıklayıcı bir “yeter neden”e sahip olması gerektiği şeklindeki Aristotelesçi ilkenin Leibniz düşüncesinin başlarında ortaya çıkması ve sonuna kadar korunmasıdır. Aristoteles'te temel tözler açısından belirli bir zorunluluğu ifade eden bu ilke Leibniz tarafından tüm tözlere yayılmıştır. Leibniz bu bakımdan Aristotelesçi ilkeler üzerinde yürüyerek kendi metafiziğinin en çok bilinen öğretilerine ulaşır: tözler Tanrı hariç her şeyden

¹²⁰ G. Deleuze, a.g.e. s. 56.

¹²¹ A. Koyre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*.

¹²² Nicholas Jolley, “Introduction to Cambridge Companion to Leibniz”, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006.

nedensel olarak bağımsızdırlar, onlar özgün (*genuine*) birimlerdir, tamamen aynı iki töz olamaz (*Identity of Indiscernibles*), ve onlar geçmişlerinin izlerini ve geleceklerinin işaretlerini kendilerinde taşırlar. Dahası Leibniz “entelekheia” kavramını Aristoteles ile benzer bir anlamda kullanır: tözün bedeni, formu, ilksel kuvveti ya da ruhu: Zira Aristoteles’te de, örneğin görmek nasıl gözün *entelekheia*’sı ise ruh da bedenin *entelekheia*’sıdır. Deleuze da bunu teslim eder: “Zaten Leibniz üzerinde çok ama çok güçlü bir etkisi olan Aristoteles’in – Metafizik kitabının bir anında çok güzel bir formül atar ortaya: ‘Durmayı iyi bilmek gerekir’ (*anankestennai*). Bu çok güçlü, çok büyük bir çılgınlıktır. Bu kavram zincirleri karşısındaki filozofun halidir. Leibniz bunu boş verir, durmaz.”¹²³ Leibniz duramaz, zira bir matematikçi ve bir teolog olarak sistemini sonuna kadar götürmek zorundadır. Bu bakımdan Leibniz’in dünyası Aristoteles’ten yola çıkmış olsa da vardığı yer çok başkadır. Bu oldukça zengin açılımları olabilecek ilişkiyi bu kadarla kesip Leibniz’de zaman kavramına geliyoruz.

Leibniz zaman ve uzam hakkındaki düşüncelerini Newton’la, daha doğrusu Newton’un öğrencisi Dr. Samuel Clarke ile mektuplaşmalar yoluyla sürdürdükleri polemikte açıkça ortaya koyar.¹²⁴ Bilim ve felsefe tarihi açısından hayli önemli olan bu mektuplarda Leibniz Newton’un mutlak uzam ve mutlak zaman kuramlarına karşı kendi “ilişkisel” kuramını ortaya koyar. Newton’un temel iddiası uzamın maddeye, ve zamanın da olay ya da süreçlere önceliği olduğu ve dolayısıyla uzam ve zamanın madde ve olaylardan bağımsız ve onları önceleyen bir varlıkları olduğudur: Mutlak, gerçek ve matematiksel zaman, kendi doğası bakımından dışsal herhangi bir şeyle ilişkisi olmaksızın aynı biçimde akar; tıpkı uzamın dışsal herhangi bir şeyle ilişkisi olmaksızın aynı ve durağan halde kaldığı gibi. Maddeler ve olaylar bu mutlak uzam ve zamanda farklı yer ve süreler kaplarlar. Her ikisi de sürekli, sonsuz, homojen ve eşbiçimlidirler. Dahası Newton bu matematiksel, mutlak uzam ve zamanı, algılanan görelî ve apaçık uzam ve zamandan ayırır.¹²⁵

¹²³ G. Deleuze, a.g.e., s. 30.

¹²⁴ Bu mektuplaşmalar, A. Koyre’in “Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene” adlı kitabında ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

¹²⁵ K. Emerson Ballard, “Leibniz’s Theory of Space and Time”, *Journal of History of Ideas*, 21/1 (1960), ss. 49-60.

Ancak bu mutlak, eşbiçimli ve boş uzam ve zaman düşüncesini Leibniz kabul etmez. Onun dünyası Aristoteles'in (ve Descartes'in) dünyası gibi boşluk kabul etmeyen, dolu bir dünyadır. Leibniz öncelikle Newton'u yeterli neden ilkesini anlamamakla suçlar: Uzam mutlak olarak eşbiçimli bir şeydir; ve onda yerleşmiş şeyler olmaksızın, uzayın tek bir noktası ne olursa olsun hiçbir bakımdan bir başka noktasından mutlak olarak ayrı değildir. Eğer uzam cisimlerin kendi aralarındaki düzenden başka, kendinde bir şey ise, Tanrının cisimlerin kendi aralarındaki konumlarını saklayarak, onları uzamda niçin başka türlü değil de belli bir tekil tarzda yerleştirdiğinin, ya da niçin herşeyi tam ters bir şekilde yerleştirmedeğinin bir nedeni olması olanaksızdır. Ve aynı şekilde zaman cisimlerin ardışıklık düzeninden başka, kendinde varlığı olan bir şey olsaydı, evreni neden şu zamanda değil de bu zamanda yarattığının bir cevabı da olamaz. Dahası "ayrılmazların özdeşliği" yasasına göre doğada birbirinin aynı iki bütünlük bulunamaz, özdeş iki nokta ya da zaman olamaz. Oysa ilişkisel kuram bu zorlukları taşımaz: Zaman dünyanın yaratılışı ile başlar; o, şeylerin ardışıklık düzenidir, madde ve olaylar olmadan zaman ve uzamın bir varlığı yoktur. Ne yazık ki, dönemin bilimsel gelişmeleri (Toricelli ve Guericke deneyleri, akışkanlar üzerine yapılan çalışmalar vb.) maddenin en küçük parçaları arasında fiziksel anlamda bir boşluğun varolduğunu ortaya çıkarıp Newtoncu bakışı güçlendirince Leibniz'in argümanları zayıfladı ve kendi bakış açısını metafizik bakımdan savunmaya yöneltti: Evrende ne kadar çok madde varsa Tanrının bilgelik ve gücünü göstermesi için o kadar çok olanak vardı, dolayısıyla Tanrı evreni mümkün olan en büyük dolulukla yaratmıştı ve bu bakımdan boşluk olamazdı. Uzam ve zaman da şeyler arasındaki konum ve ardışıklık ilişkileri idiler, kendi başlarına varlıkları olamazdı. Maddenin niceliğini sınırlayabilecek hiçbir olanaklı neden yoktu ve böyle bir sınırlamanın hiçbir mantığı olamazdı. Dahası boş uzam düşüncesi metafiziksel olarak da olanaksızdı: Eğer uzam, bir özellik ya da yüklem ise belli bir tözün özelliği olması gerekiyordu, oysa iki cisim arasındaki sınırlı boş uzay hangi tözün bir özelliği olabilirdi? İkinci olarak eğer uzam mutlak bir olgusalılık ise tözün bir ilineği olmaktan uzak, tözlerin kendilerinden daha büyük bir olgusalılık taşıyacaktır. Bu durumda Tanrı onu ne yok edebilir, ne de değiştirebilir; o, hem bütünde engin olacak, hem de her parçasında değişmez ve sonsuz olacaktır. Bu da şu anlama gelir ki, Tanrının yanı sıra sonsuz sayıda sonsuz şey olacaktır. Bu da apaçık

gösteriyor ki uzam ve zaman mutlak şeyler değildirler; boş uzam ya da zaman daha çok ideal, ya da imgesel, yani kurgusaldır.¹²⁶

Burada şu soru karşımıza çıkıyor: O halde nasıl oluyor da bir uzam ve zaman kavramına sahip olabiliyoruz? Leibniz Clarke’a beşinci mektubunda bunu açıklar: İnsanlar etraflarındaki pek çok şeyi birbirleriyle az ya da çok ilişki içinde belli bir bir-arada var oluş, ya da bir-aradalık düzeni içinde gözlerler. Bu düzen onların durumunu ya da uzaklığını gösterir. Eğer bu bir-arada varolan şeylerden birisi kendi içindeki ilişkilerini değiştirmeksizin diğer çoğunlukla olan ilişkisini değiştirirse ve bunun yerine başka, yeni bir şey gelip öncekinin ilişkisine sahip olursa, deriz ki, bu yenisi öncekinin yerini almıştır ve bir cisimdeki hareket adını verdiğimiz bu değişiklik değişimin de nedenidir. Buradan hareketle Leibniz der ki, bir yer, ve dolayısıyla bir uzam düşüncesine sahip olmak için bu ilişkileri ve onların değişim kurallarını düşünmek yeter, bunu mutlak bir gerçeklik olarak almamızı gerektirecek bir şey yoktur.¹²⁷ Açıkça görülür ki, Leibniz’e göre bir değişimin nedeni cisimde ise bu cisim hareket halindedir; başka bir deyişle, bir cismin hareket halinde olup olmadığının ölçütü görelî konumundaki değişimin nedeninin kendi içinde olup olmadığıdır. Bu bakımdan Leibniz’in Newton’un Birinci Hareket Yasası’nı, yani “bir cismin hızlandırılmış ya da eğik bir çizgideki hareketinin nedeni kendi içinde olamaz”ı kabul etmesi olanaksızdır, zira herhangi bir cisim ya da tözdeki tüm değişikliklere onun önceki durumunun neden olduğu, ya da onda içerildiği şeklindeki genel metafiziksel ilkeye bağlıdır; Leibniz’e göre farklı cisimler arasındaki etkileşimin görünüşü yanıltıcıdır. Burada Newton ile Leibniz’in kavrayışları arasındaki derin uçurum açıkça görülür: “Leibniz hiç kuşkusuz her bir devimin, tüm devimlerin edimsel olarak gözlenmesini gerekli görmez; gene de, ona göre, gözlenmeleri olanaklı olmalıdır, ve bu oldukça şaşırtıcı bir nedenle böyledir, bir neden ki, Leibniz’in Newton’a karşıtlığının derinliğini, ve modern bilimin reddetmek ve reformize etmek için öylesine sıkıntılara girdiği eski Aristotelesçi anlayışlara bağlılığını gösterir: Leibniz için gerçekten de devim henüz bir değişim olarak kavranır, bir konum olarak değil.”¹²⁸ Leibniz hareketi konum üzerinden düşünmez, zira bu bir çerçeve olarak türdeş, her yerde aynı bir uzamı gerekli kılar, oysa uzamda

¹²⁶ A. Koyre, a.g.e.

¹²⁷ K. E. Ballard, a.g.m.

¹²⁸ A. Koyre, a.g.e.

birbirinin aynı iki nokta olamaz. Ek olarak hareket ve uzamın görelî karakterini gösteren gözlenebilirlik ilkesi doğrudan Aristoteles'i çağırır: Gözlenebilecek hiçbir değişim yokken hiçbir hareket yoktur.

Özetlersek, Leibniz zaman ve uzam konusunda "eski" felsefeye bağlı kalmaktadır: Uzam bir arada varoluşların ya da aynı andalıkların düzeni iken zaman ardışıklıkların düzlemi ya da düzenidir: " Leibniz ekliyor ve bunu biçimsel olarak yapıyor: mekan mümkün bir arada varoluşlar düzlemidir; zaman ise mümkün ardışıklıkların düzlemidir. Mümkün sözcüğünü katarak neden mutlaka doğru itiyor peki? Çünkü bütün bunlar onun bir-arada-mümkün olma ve dünya teorilerine göndermektedir. İşte böylece eski mekan ve zaman kavrayışını yakalıyor ve kendi sistemi için ondan faydalıyor."¹²⁹ Ek olarak zaman ve uzamdaki her değişim, ya da hareket görelidir, cisimlerin ya da tözlerin birbirlerine göre uzamda ve zamanda dizilişlerini gösterir, hareketin nedeni kendi içlerinde bulunur, ya da içsel bir niteliklerine bağlıdır ve "bakış açıları" tarafından belirlenir. Dolayısıyla etkileşimler de gerçek değil idealdir, zira tözler penceresizdir; sadece bizim zihinsel durumumuz bu etkileşimleri gerçekmiş gibi algılar.¹³⁰ Bu anlayış, konumların ya da sürelerin içine yerleşeceği boş çerçeveler olarak sınırsız ve türdeş uzam ve zaman anlayışlarını dışlar, zira bu durumda yeterli neden ilkesi gereğince dünyanın Tanrı tarafından yaratılışı açıklanamaz.

Görülüyor ki gerek Aristoteles, gerekse Leibniz, hareketin, ya da daha genel ifadeyle değişimin maddede ya da tözde bir tür potansiyel ya da olasılık olarak içerilmesi ilkesine bağlıdır. Bu olasılıklardan hangisinin varoluşa geçeceği Aristoteles'te *entelekheia* kavramı ile teleolojik olarak açıklanır: Her şey kendi sonuna, işlevine ya da amacına sahiptir; bunun için doğallıkla kendi varoluşlarını tamamlamaya, mükemmel varoluşa ulaşmaya çabalar. Değişim de bu potansiyelin aktüelleşmesi ya da varoluşa geçmesidir. Leibniz'de ise varoluşa geçecek olan şeyi belirleyen Tanrı'dır, Tanrı sonsuz analizini yaparak mümkün dünyaların en iyisini varoluşa geçirir, bu dünya ise en büyük sürekliliğin gerçekleştiği dünyadır. Böylece

¹²⁹ G. Deleuze, a.g.e. s. 143.

¹³⁰ K. E. Ballard, a.g.m.

“şeyler neden başka türlü değil de olduğu gibi oluyorlar, ya da hareket ediyorlar ve değişiyorlar” sorusu yanıtlanmış olur.

Burada zaman şeylerin kendilerini gerçekleştirme ya da varoluşa geçme süreçlerindeki ardışıklık dizisinden çıkan bir düzen olarak ortaya çıkıyor; şeylerden bağımsız olarak onlara, kendilerini gerçekleştirme olanağı sağlayan bir çerçeve, ya da onlara kendi ardışıklık düzenini empoze eden bir biçim değil. Örnek olarak başımdan sırasıyla A, B, C olayları geçiyor. Böylece ruhum kendini gerçekleştirme, kendi amacına ulaşma sürecinde ilerlemiş oluyor; ya da Tanrı olanaklı dünyaların en iyisinde başımdan bu olayların geçmesi gerektiğini “hesaplıyor” ve varoluşa geçiriyor. Her iki durumda da bu dizinin ABC şeklinde sıralanması zorunlu, zira bu olayların rasgele, yani BCA, CAB vb. sırasında olması mümkün değil, aralarında nedensellik ilişkisi var, sırayı bu belirliyor: B, A’nın, C de B’nin bir sonucu. Buradaki nedensellik, ya da daha geniş olarak Akıl, bir zorunluluk; zira bu olmasa dünyanın bizim açımızdan anlamlandırılması mümkün olmazdı. Leibniz daha da ileri gider: bu zorunluluk Tanrı için de geçerlidir, zira B, A’nın sonucudur, ama olası tek sonucu değildir, A’nın mümkün pek çok sonucu vardır, Tanrı bunlar arasından birisini seçmek durumundadır ve bu seçiminde “özgür” değildir, tüm olası sonuçlar arasından B’yi seçmek için yeterli nedeni olmak durumundadır, yani mümkün dünyaların en iyisinde, eş deyişle sürekliliği en çok olanda B’nin varoluşa geçmesi gerekmektedir, Tanrı sonsuz analiziyle bunu görür ve B’yi, sonrasında C’yi vb. varoluşa geçirir. (Bu aslında Clarke’ın –ve Newton’un, Leibniz karşıtlığının temel noktalarından birisidir: Clarke böylesi bir anlayışın Tanrı’nın eyleme özgürlüğünü yok ettiğini, onu katı ve kaçınılmaz bir belirlenimcilik altına alarak mutlak bir zorunlulukla zincire vurduğunu ve hatta Tanrı’nın krallığını sadece addan ibaret bir şekle dönüştürerek Tanrı’yı dünyadan dışladığını düşünüyordu). Dolayısıyla sıralamanın ABC şeklinde olması kaçınılmazdır: A’nın önce, B’nin sonra gelmesi gerekir. Bunun böyle olabilmesi için de nedenselliğin gerektirdiği önce ve sonra kavramlarını anlamlı kılacak bir şeye ihtiyacımız vardır: bu da zamandır. A, B, C olayları zamanda sıralanırlar, ancak eğer bu olaylar yoksa zaman da yoktur. Zaman tamamen bu olaylara, onların gerçekleşmesine bağlıdır, ya da onların gerçekleşmesinin zorunluluğu tarafından belirlenir. Zaman Newton’un dediği gibi, üzerindeki noktaları ya da anları özdeş, öncesi sonrası bir, boş bir çerçeve olamaz.

Eğer bu olayları en küçük zamana, ya da sonsuz küçük zamana indirgersek, A olayının an'ı ile B olayının an'ı aynı ya da özdeş olamazlar, biri A, diğeri B olayınca belirlenir. Aynı şekilde A ile B arasındaki an ile B ile C arasındaki an özdeş olamazlar; zira ilki AB, ikincisi BC olayları tarafından belirlenirler. Zaman olayların belirli ilkeler içinde ardışık biçimde sıralanmasının düzenidir, kendi başına bir varlığı yoktur.

Öte yandan zamanı ancak an'lar aracılığıyla deneyimleyebiliyorum, olaylardan an'lar ile geçiyorum, onların ardışıklık düzenini ancak an'ları ayırmak suretiyle kavrayabiliyorum. Bu süreçte hiçbir an, Leibniz'in de onaylayacağı üzere, diğeriyle aynı değil, -ki zaten daha önce de söylendiği üzere onları ayırmak için aynılık-başkalık kavramlarına başvurmam zorunlu. Ancak an'lar kalıcı olmadıkları için iki an'ın karşılaştırması, yani aynılık-başkalık kavramlarının iş görür hale gelmesi için önceki an'ın, hatta tüm önceki an'ların hafızada tutulması gerekir. Eğer hafıza an'ların tutulduğu, saklandığı ve korunduğu bir tür depo ise ve ben sürekli farklı an'lardan geçiyorsam, bu an'ların kopup geldikleri bir tür ana kaynak olarak bir ilk hafıza düşünebilirim. Buradan, ruhumun devinim ritmine uygun olarak an'lar kopup deneyimime düşmektedirler: her seferinde farklı an'lar ve tekrarlama ile sürekli olarak. Bu işlemin kendi içinde bir nedensellik içermesi zorunlu olduğuna göre bu ilk hafızanın gelişigüzel an'lardan değil belirli bir ilkeyle birbirine bağlanmış an'lardan oluştuğu, dolayısıyla bir birliğe sahip olduğu sonucuna varılabilir. O halde bu ilk hafızanın varlığını "bir" ile birlikte düşünmek gerektiğini söyleyebiliriz. Bu "bir"den imgesel olarak bir kopuş oluyor, bir an kopuyor, kopan tutuluyor, yeni bir an kopuyor, bu an'ların karşılaştırılması ile zaman ortaya çıkıyor. Burada Leibniz'in deneyimin kuruluşunda böyle bir hafızayı esasa alması, onu bir tür hatırlama imiş gibi kurgulaması akla Platon'cu düşünceyi getirmektedir. Ancak Leibniz'e göre bir monad temsillerin farklı düzeylerde açık ve seçik hale getirildiği deneyimlerin toplamından fazla bir şey değildir. Bir bakıma "ben" yine deneyimlenene, yani Platoncu bir çerçeve içerisinde söylersek duyusal olanda imgelemin canlandırdığına tabi kılınmıştır – ki bu Platon'un düşüncesine oldukça zıt, ve ben'i deneyimlerin toplamına indirgeyen Kant'a daha yakın gibi gözükmektedir.

Burada karşımıza hemen bir kaç sorun daha çıkıyor: İlk olarak, eğer deneyimleyeceğim an'lar bu hafızada belirli iseler, ya da kopacak an'lar orada zaten mevcut iseler, o halde birey olarak tüm başıma gelecekler belirlenmiş demektir, yani gelecek belirlenmiştir. O zaman doğrudan özgürlük sorunu ile karşı karşıya kalıyorum. Bu sorun Leibniz'de en açık haliyle görülür: “Sezar o yıl Rubicon ırmağını geçmiş, ama Rubicon ırmağını tam o yıl geçmesi bütün zamanlar boyunca bireysel mefhumunun içinde önceden vardı. Peki, neredeydi öyleyse bu bireysel mefhum? O ezeli-ebediydi. Tarihlendirilmiş olayların ezeli-ebedi doğrulukları, hakikatleri vardır. Peki ama, ya özgürlük? Herkes Leibniz'in üstüne çullanır. Bu özgürlük meselesi Hıristiyan düzeninde müthiş tehlikelidir. O zaman Leibniz çıkar ve kısa bir broşür yazar: ‘Özgürlüğe Dair’ – orada özgürlüğün ne olduğunu açıklayacaktır. Özgürlük burada pek tuhaf bir şey olacaktır.”¹³¹ Bu sorun yeniden Leibniz'in Clarke ile Tanrı'nın özgürlüğü üzerine tartışmasına bağlanır, zira Leibniz pek çok konuda olduğu gibi özgürlük konusunda da antik felsefenin bakış açısını benimsemiştir ve bu, modern kavrayışa oldukça uzaktır: “Özgürlük gerçekten de Leibniz için, tıpkı felsefecilerin çoğu için olduğu gibi, iyi olanı, ya da en iyi olanı yapmak, ya da yalnızca birinin yapmayı istediğini yapması değil ama yapması gerekeni yapması demektir. Sıradan insanlar –ve Newton onlardan daha iyi değildir- bu ayrımı göremezler; Tanrının eyleminin saltık belirlenimindeki özgürlüğü anlamazlar.”¹³² Bu bakımdan geleceğin bu ilk hafızada verili olması Leibniz açısından sorunlu değildir.

İkinci olarak, bu hafızadan imgesel olarak kopan an'lar hep aynı olsa, zamanın varlığından söz edilebilir mi? Yani an'ların, içeriklerinden bağımsız olarak birbirinden ayırt edilemeyeceği, an'ları hiçbir şekilde ayıramayacağım bir durumu düşünürsem, zamanın farkına varabilir miydim? Leibniz böyle bir durumun olası olmadığını söyleyecektir, zira aynı an'ın tekrarlanması için Tanrı'nın yeterli nedeni yoktur, ABC dizisinde nedensellik gereği B, A'nın, C de B'nin içinde içerilmiştir. A tekrarlanamaz, AA diye bir dizi olamaz, o zaman A'nın, kendisinin hem nedeni, hem de sonucu olması gerekir. Ek olarak böyle bir durum süreksizlik gösterir ki, bu da olanaklı dünyalar içinde en iyi, en sürekli olanın varoluşa getirilmesine aykırı

¹³¹ G. Deleuze, a.g.e. s. 35.

¹³² A. Koyre, a.g.e.

olacağından Tanrı tarafından seçilmez. Bu nedenle zaman içinde birbiriyle aynı iki nokta olamaz, zira o zaman, zaman diye bir kavram da olmayacaktır. Zaman nedensellik bağı ile birbirine bağlanmış ve ardışık olarak sıralanmış farklı an'lar dolayısıyla ortaya çıkar; bu ortaya çıkış mutlak bir zorunluluktur.

Üçüncü olarak bu ilk hafızanın sınırları sorgulanabilir. Öncelikle sonsuz sayıdaki monad'lara ait sonsuz sayıdaki an'ı içermesi gerektiği için bu hafızanın daha üst bir düzeyde sonsuzluk içermesi gerektiği görülüyor. Öte yandan Tanrı'nın olanaklı dünyalar arasında en iyisini seçebilmesi, yani seçim yapabilmesi için varoluşa geç(e)meyen dünyaları, ya da olasılıkları da içermesi zorunlu. Orada A'nın pek çok olası sonucu olacaktır, ancak varoluşa yalnız B geçecektir vb. Bunu, matematikte hepsi çeşitli düzeylerde sonsuz olan, ancak matruşkalar gibi birbirlerini kapsayan sayı kümelerine benzetebiliriz: Tam sayılar ($\dots, -1, 0, 1, \dots$) sonsuzdur; tam sayıların birbirlerine oranlarını ifade eden rasyonel sayılar ($1/2, 3/5$ vb.) da sonsuzdur, ancak rasyonel sayılar kümesi tam sayıları da kapsar, ondan daha büyüktür. Böyle devam ederek olası tüm sayıları (irrasyonel, karmaşık vb.) kapsayan bir evrensel kümeye ulaşırız. Bu hafıza da evrensel kümeye benzetilebilir: A'nın olası sonsuz sayıda rasyonel sonucu olabilir, tüm bunlar hafızada kapsanır, ancak aralarından sadece biri, yani B varoluşa geçebilir. Gerek ayrı ayrı sonsuza giden kümeler, gerekse onları kapsayan evrensel küme elemanlarının belirli matematiksel bağlarla birbirlerine bağlı olmaları itibarıyla birlik halindedirler, tıpkı tüm olası an'ları kapsayan ilk hafıza gibi. Ancak bu durumda eğer hepimiz buradan kopan an'lara tabi isek, onları “yaşıyorsak” ve her birimiz belli bakış açılarına yerleşmiş tözler olarak dünyanın bütününe içeriyor ve ifade ediyorsak, “bu yalnızca tek bir öznenin, evrensel bir öznenin olduğu anlamına gelir – o zaman, siz, ben, Sezar hiçbirimiz bu evrensel öznenin görünüşlerinden başka bir şey olmazdık. Bu şunu söylemeye imkan verir: dünyayı ifade eden tek bir özne var.”¹³³ Ancak Leibniz bunu söylemez, zira yeter neden ilkesine göre bir özneye dahil olan her şeyin ancak bireysel özne olarak öznedeki içerilmesi gerekirdi. Töz bireyseldi ve bireyselliğin korunması gerekiyordu, Leibniz bunu farklı düzeylerde ele alır: evrensel ruh vardır, ancak bu tözlerin bireyselliğini engellemez. Sonuç olarak Leibniz'in sistemi içinde, bir ilk kaynak olarak bu türden bir ilk hafızaya sahip evrensel bir ruhun varlığı

¹³³ G. Deleuze, a.g.e. s. 33.

gerektirilirmiş gibidir: kendini gerçekleştirmeye ya da hatırlamaya veya olanaklı dünyalar içinde en iyisini varoluşa getirmeye çalışan ve bunun için de zorunlu olarak zamana ihtiyaç duyan bir ruh.

4. PLATON

4.1. *Timaios*'ta Zamanın Kuruluşu

Eğer ki zamandan “önce” bir ilk hafıza var ise karşımıza hemen şu sorun çıkıyor: Tüm an'ları tutan bu hafıza, ya da bu hafızayı taşıyan evrensel ruh nedir, ya da daha önemlisi düşüncemize konu edilebilir mi? Yeniden Platon'un *Timaios* diyaloguna gidiyoruz.

Timaios, Platon'un diğer diyalogları ile karşılaştırıldığında bir çok bakımdan oldukça farklı ve kendine özgü bir metin olarak karşımıza çıkar. Öncelikle *Timaios* Platon'un en karmaşık ve okunması zor metni olarak kabul edilir.¹³⁴ Bunda gerek anlatılan konunun, gerekse Platon'un konuyu anlatma yönteminin etkili olduğu söylenebilir. Platon metinde evrenin oluşumuna ilişkin bir kozmoloji ortaya koyar; bu da tamamen deneyim dışı, spekülatif bir alanı kuşattığından uslamamalar ile açıklanması neredeyse olanaksız bir duruma işaret eder. Bu bakımdan metinde Platon'un diğer diyaloglarında sıklıkla karşılaştığımız diyalektik çerçeveyi bulamayız; hatta bir diyalog bile yoktur, kısa bir girişten sonra sadece, kendisini ancak Platon diyaloglarından tanıdığımız Pisagor'cu bir filozof olan Lokres'li *Timaios* konuşur. Bu yapı da metni doğrudan doğruya bir mitos, ya da kutsal kitap havasına bürümektedir ki, metnin gerek antik çağda, gerekse Ortaçağ'da büyük etkileri olması, Hristiyanlık ve Musevilik ile ilişkilendirilmesi daha çok bunun bir sonucudur. Ancak metnin bu şekilde sunulmasının biraz aldatıcı olduğu açıktır, zira Platon bu efsane anlatımı içinde bir yandan dönemindeki tıp, matematik, astronomi gibi bilimlerin sunduğu bilgilerden sonuna kadar yararlanmakta, bir yandan da öne sürdüğü düşüncelerin kesin olmaktan ziyade akla en yakın olasılıklar olduğunu özellikle vurgulamaktadır. “Onca, ancak bir tanrı fizik dünyasını kesin olarak bilebilir, çünkü fizik dünyası durmadan değişen bir dünyadır, durmadan değişen bir dünyada da kesin gerçekler değil ancak akla yakın ihtimaller vardır. İyi bir metot bu ihtimalleri yüksek bir gerçeklik derecesine vardırabilir, ama değişmez idea bilgisi ile değişen nesnelere bilgisi arasında her zaman bir uçurum vardır. Böylece *Timaios* bir

¹³⁴ B. Jowett, “Introduction and Analysis” for English Translation of *Timaeus*.
<http://ebooks.adelaide.edu.au/p/plato/p71ti/introduction.html>

mitostur, fakat akla yakın bir mitos; en yüksek hakikatleri, çelimsiz insan aklının erdiği kadar ifade edebilen bir mitos.”¹³⁵

Timaios'ta zaman, evrenin *Demiurgos* tarafından yaratılması ya da daha doğru bir ifade ile düzene sokulması sürecinde kurulur. Platon daha eserin başında bizler açısından *Demiurgos*'u tanımanın zorluğundan bahseder: “Bu evren yaratana, babasına gelince, onu bilmek zordur. Bildikten sonra herkese tanıtmaksa imkansızdır.”¹³⁶ *Demiurgos*, Platon'un kozmolojisinde karşımıza “düzensizliği düzene sokan” bir Tanrı, ya da mimar olarak çıkar. *Demiurgos*, Platon'un üzerinde yaşamakta olduğumuz fizik dünyayı kuran, yapan, ortaya çıkartan bir etkinliğin sahibini anlatmak için kullandığı bir terimdir. *Demiurgos* evrene ruh kazandıran ve onun nedeni olandır, yani bir evren-tini olarak evrenin mimarıdır. *Demiurgos*, *Timaios*'ta bazen Baba, bazen Yapıcı ve bazen de Tanrı olarak anılmıştır, ancak bu Tanrı yaratıcı ya da yoktan var edici bir Tanrı olmaktan uzaktır, daha ziyade şekilsiz malzemeye şekil veren bir “mimar”dır: “*Demiurgos* veya mimarın bu anlamda yaptığı en önemli iş, formsuz, başka kelimelerle söyleyecek olursak henüz fiziksel algılamının konusu/nesnesi ol/a/mamış “malzeme”nin “oluş” içinde yer alması konusunda cesaretlendirici bir işleve sahip oluşudur. *Demiurgos* veya mimar, evrene, oluşa bir ruh ve zeka (*Phronesis*) veren; insan ruhunu yapan bir anlamda “oluş”un içinde yer alan her ne varsa hepsinin nedenidir. O, öyle bir kaynaktan beslenen bir akılsallıktır ki, elindeki malzeme, sırf bu özelliğinden dolayı “adeta ona teslim olur”, “ona güvenir ve onun gösterdiği ‘oluş’ yoluna itirazsızcasına ‘düşer.’”¹³⁷

Platon *Demiurgos* hakkında bilgi vermeye ontolojik bir ayrımı, Varlık-Oluş ayrımını imleyen bir soru ile başlar: “Hiç doğmadığı halde her zaman Var-olan şey nedir? Ve her zaman oluşa gelmekte olup da hiç Var-olmayan şey nedir?”¹³⁸ Bu ayrım en temel hatlarıyla şöyle açıklanır: “Kısaca dile getirilecek olursa eğer, Platon'a göre Varlık denilen şey; a- zamana tabi olmayan; b- her türlü değişiklikten uzak; c- ezeli ve ebedi olan; d- varoluşu için kendisinden başka herhangi bir varoluşa gereksinimi olmayan; e- bütün bunlardan dolayı da sadece ve ancak akılsal ruh

¹³⁵ Güney & Ay, *Timaios*, Notlar no:1.

¹³⁶ Platon, *Timaios*, 28c.

¹³⁷ O. Faruk Akyol, “*Demiurgos* veya Mimar”, etik-estetik, İstanbul: Yapı Yayın (2004), ss. 116-121.

¹³⁸ Platon, *Timaios*, 28a.

aracılığıyla ve temaşa (*contemplatio*) yoluyla nesneleşebilen bir yapıdır. Buna karşılık Oluş ve olmakta-olan ise yukarıda sayılanların tam tersi özelliklere sahiptir. Yani, a- zamana tabidir. b- sürekli bir değişim içindedir. c- bu yüzden bir başlangıcı ve bir sonu vardır. d- varoluşu için kendisinden başka bir Varlık'a gereksinim duyar, yani zorunsuz bir yaratılışa sahiptir. e- Bu yüzden de akıl yürütme gerektirmeyen (yani *αλόγος: λόγος*'u olmayan) bir duyulanmanın nesnesidir."¹³⁹

Varlık ve Oluş dünyalarının nesnelere farklıdır; birincisinin nesnelere aynı zamanda düşünmenin nesnelere, dolayısıyla ancak düşünme yardımıyla akıl tarafından sezilir. İkincisi ise kanaat ve akla dayanmayan duyum tarafından tasarlanır, başlangıcı ve sonu olduğu, yani ölümlü olduğu için de gerçekten var değildir. Eğer ki bir işçi, eserinde Varlık'ı örnek alır, onun biçimini, özelliklerini gerçekleştirmeye uğraşırsa ortaya koyacağı eser güzel olacaktır; oysa gözlerini doğmuş olana, yani Oluş'a diker, örnek olarak onu kullanırsa eseri güzel olmayacaktır. Bu çerçevede yaşadığımız dünya, ya da evrenin, hem bir başlangıcı ve bir sonu olması itibarıyla, hem de gözle görülür ve elle tutulur olması, yani duyulanması itibarıyla Oluş'a dahil olduğu açıktır.¹⁴⁰ Bu durumda *Demiurgos*'un evreni nasıl yaptığı kolaylıkla görülebilir: "Yapıcısı onu bu iki örnekten hangisine göre yapmıştır, değişmeyen, her zaman aynı kalana göre mi, doğmuş olana mı? Bu evren güzelse, ve onu yapan da iyi ise, gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğunda şüphe yoktur. (..) çünkü evren doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin en yetkinidir. Demek ki, evren bu şekilde yapılmışsa akılla mana tarafından sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmış demektir".¹⁴¹

Görüldüğü üzere evrenin oluşumunda güzellik ile iyilik, ya da estetik ile etik bir aradadır: *Demiurgos* eserini ortaya koyarken gözlerini ilksiz örnekten hiç ayırmadığı için, onun eseri başlangıcı olan şeylerin en güzeli olacaktır. Güzeli yakalamak için ise "yalın olanı bulmak zorunludur ve yalın olan, bileşik halde olmayan ise ancak anlaşılabilir olandır (yani *res intelligibilis*). *Demiurgos* veya mimarın (*demiurgein*) anlamında yaratacağı her nesnenin kalkış noktasının işte bu

¹³⁹ Ö. F. Akyol, a.g.m.

¹⁴⁰ Platon, *Timaios*, 28b-c.

¹⁴¹ Platon, *Timaios*, 29a.

anlaşılabilir mekan olması zorunludur.”¹⁴² Haliyle bu süreçte, sadece ortaya konulan nesne, yani evren değil, sürece katılan her şey ve hatta sürecin kendisi de güzele dahildir, *Demiurgos*’un yapma etkinliği aynı zamanda kendinde güzelin temasıdır da. Dolayısıyla *Demiurgos*’un evreni yapma sürecine, ya da güzele katkısı en üst düzeyde gerçekleşir ve bu aynı zamanda iyiliği de beraberinde getirir: “Gerçekten tanrı herşeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını, istediğinden hareketsiz olmayan, kuralsız düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin bütünü aldığını; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene soktu. Ama herşeyden üstün olanın yaratacağı nesnenin, en güzel nesne olmamasına imkan yoktu ve yoktur.”¹⁴³ (Timaios, 30b). Böylece *Demiurgos* sadece güzel olanı yaratmış, ortaya koymuş olmaz; aynı zamanda doğru veya iyi olanı da işaret edilebilir hale getirmiş olur: “Temaşa edilenin doğasına ihaneti yasaklayan tavrı, temaşa süresince, estetik nesnenin üretimine katkısı bakımından elde edilenlerin “doğa”ya uygun ve “doğru” şeyler olduğunu da garanti eder. (...) Başka kelimelerle dile getirecek olursak, *Demiurgos* veya mimar sadece estetik olanı üretmezler. Hatta bunu böyle isteyebilmiş olsaydılar bile bunu gerçekleştirilemeyeceklerdi. Çünkü kendisine bir kez sahip olduğunda, bilgisine sırt çevrilemeyecek olan “doğa” artık bunu yasaklamıştır. Sezgisel olarak sahip olunulan veya aslında kendisine katılınan o “şey”e uygun olarak gerçekleştirilen her eylem sadece güzel değil; fakat güzel olduğu için doğru ve iyi de olacaktır. Yani *Demiurgos* veya mimar aynı zamanda etik olanın da “nelik”ini belirlemiştir.”¹⁴⁴

Daha sonra evrenin oluşturulması anlatısı gelir. *Demiurgos* bir yandan gözle görülecek şekilde yaratılmış şeylerden en güzelinin zekası olan bir bütün olduğunun, öte yandan da hiçbir varlıkta ruh olmayınca zeka da olamayacağını farkına varıp zekayı ruha, ruhu da bedene koyar; bu bakımdan evrenin bir ruhu ve zekası vardır; o, yaşayan, canlı bir varlıktır. Öte yandan evren yaratılmış, gözle görünen bütün varlıkları içine alır, zira tanrı dünyayı mümkün olduğu kadar kavranabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna benzetmek istediğinden ve örneği de kavranabilen tüm canlıları kapsadığından özleri bakımından tüm canlı varlıkları içine alan, gözle görünür tek bir canlı varlık yaratmıştır. Ve tüm kavranabilen canlıları

¹⁴² Ö. F. Akyol, a.g.m.

¹⁴³ Platon, Timaios, 30b.

¹⁴⁴ Ö. F. Akyol, a.g.m.

içine alan örnek, başka bir örnekle bağdaşamayacağı ve tek olduğu için evren de tektir, biriciktir, başka bir evren de olmayacaktır.¹⁴⁵

Ancak var olmaya başlamış bir şey mutlaka cisimden, gözle görülür ve elle tutulur bir şey olmalıdır, bunun için de ilk olarak ateş, yani ışık ve toprak, yani katılık olması gerekirdi. *Demiurgos* ateş ve toprakla işe başlar, ancak bunları birleştirmek için en az bir öğeye daha ihtiyaç vardır, bağların en iyisi ise hem kendisine, hem de birleştirdiği nesnelere mümkün olduğu kadar tam bir örnek verenidir, bu bütünü tam olarak sağlayan ise dizidir. Fakat üç terimli bir dizi ancak yüzeyi tanımlayabilir, evrenin ise üç boyutlu bir katı olması gerekiyordu ve toprak ve ateş gibi üç boyutlu, hacimli katıları bir araya getirmek için en az iki öğeye daha ihtiyaç vardı. Bunun için de hava ve su yaratıldı, ve bu dört öğe, aralarındaki oranlar eşit olacak şekilde bir dizi oluşturmak üzere düzenlendiler: ateş, hava, su ve toprak. Evrenin gövdesi bu dört öğeden yaratılmıştır, ahengini orantıdan alan evren dostluğu da yaratılışındaki bu şartlardan almıştır. Evren kurulurken bu dört öğenin tümünü içine almıştır, böylelikle hem mümkün olduğu kadar tam ve kusursuz öğelerden kurulmuş bir canlı varlık oluşturulmuş, hem de aynı cinsten başka bir varlığın doğabilmesi için geriye bir şey kalmadığından evren biricik kılınmıştır.¹⁴⁶

Demiurgos evrene, bütün canlıları içine alacak varlığa uygun olarak şekillerin hepsini kendinde toplayan şekli, yani her yanı her yerde merkeze aynı uzaklıkta olan küreyi uygun görür, zira küre şekillerin en kusursuzu ve kendi kendine en çok benzeyenidir. Bu evreni gözlere, kulaklara, ya da başka bir organa ihtiyacı yoktu, zira kendinin dışında hiçbir şey kalmamıştı, dolayısıyla görülecek, işitilecek vb. herhangi bir şey yoktu. Yapıcısı onu öyle yapmıştı ki, bütün eylemleri kendi içinde oluyordu, kendi kendine yeterli olduğundan başka şeylere muhtaç değildi. O bakımdan evrene, yedi temel hareketten sadece akla, zekaya en çok yaraşan küre hareketini, yani kendi etrafında dönme hareketini verir.¹⁴⁷

Ruhun yaratılmasında ise ilksiz tanrı evrenin ortasına bir ruh koyup onu her yana, hatta cismin dışına bile yayar ve böylece daire şeklinde, biricik, tek başına,

¹⁴⁵ Platon, *Timaios*, 30b-31b.

¹⁴⁶ Platon, *Timaios*, 31c-33b.

¹⁴⁷ Platon, *Timaios*, 33c-34a.

kusursuz, kimseye ihtiyaç duymadan kendi kendisiyle yaşayabilen, bilgiden, dostluktan yana da kendine yetebilen bir gök kurmuş olur. Burada ruhun yaratılması cisimden sonra anlatılmışsa da, ondan daha öncedir, zira tanrı onları birleştirirken önce yaratılanın sonra yaratılana boyun eğmesine izin vermez, ruh vücuttan önce, yaş ve erdem bakımından ona üstün yaratılmıştır, ruh hükmetmek, vücut da boyun eğmek üzere oluşturulmuştur.¹⁴⁸

Ruhun yaratılması ise kısaca şöyledir: Bölünmez ve her zaman aynı kalan tözle cisimlerde bulunan ve bölünebilen tözü birleştirerek bir üçüncü ortalama töz oluşturur; bu tözde hem Aynı kalan, hem de Öteki, ya da başka töz vardır. Bunu bölünmez tözle bölünebilen tözün ortasına koyar, sonra aynı kalanı öteki tözün güç birleşen özüyle zorla ahenkleştirerek üçünü tek bir biçime sokar. İlk ikincisini üçüncü ile karıştırıp üçünden birkaç bütün meydana getirir ve bunları, matematiksel bir dizi elde edecek şekilde parçalara ayırır, ki bu parçaların her biri bu üç tözün bir karışımını ifade eder. Daha sonra bunları iç içe çaprazlayarak daire şeklinde bükerek ve farklı yönlerde dönmelerini sağlar. Ruhun kuruluşu bu şekilde bitince içine tene ait her şeyi koyar ve ruhla teni orta yerinden bağlar. Bu şekilde ortasından uçlarına kadar göğün her tarafına yayılan, onu dışarıdan daire şeklinde çeviren ve kendi üzerinde dönen ruh sonraki zamanların devamlı ve sakin hayatının da başlangıcı olur.¹⁴⁹

Yani ruh, aynı kalan tözle öteki tözün özünden ve bir de üçüncü tözden oluşturulmuştur. Bu üç öğeden birleşmiş, matematiksel olarak bölünüp birleştirilebilen ruh, kendi üzerinde dönerek kendiliğinden bir daire çizer. Bölünebilir ya da bölünmez bir tözle temas edince varlığının bütün hareketiyle bu cismin hangi tözden olduğunu açıkça gösterir. Gerçek ve değişmez bir düşünce ister aynı kalan töze, ister öteki töze ait olsun, ruhun kendi kendine hareketinin içine sürüklenince farklı tözlere ilişkin farklı yönlerde dönen dairelerince tanınır. Bu durumda ötekinin dairesi düz bir yoldan giderek bütün ruha duygu veren şeyler hakkında bilgiler verebilir ve böylece ruhta sağlam, gerçek kanaatler doğabilir. Aksine düşünce akla aitse aynı kalan tözün dairesi uygun gidişle hareket edip kendisine bu akıllık tözünü

¹⁴⁸ Platon, Timaios, 34b-c.

¹⁴⁹ Platon, Timaios, 35a-36e.

tanıtınca akıl ile bilgi meydana gelir. Böylece her iki bilgi türü de ruhumuzda meydana gelmiş olur.¹⁵⁰

Ve sıra zamanın kuruluşuna gelir: “Bu evreni yaratan baba, ilksiz tanrıların örneğine göre kurduğu evrenin hareket ettiğini, yaşadığını görünce çok sevindi ve sevincinden onu, örneğe daha çok benzetmeyi düşündü. Bu örnek ölmez bir canlı varlık olduğu için, o da bütün bu evreni, mümkün olduğu kadar ölümsüzleştirmeye çalıştı. Ama örnek olarak kullandığı ölümsüz canlı varlığı, yaratılan evrene tamamıyla uygun kılmak mümkün olmuyordu. Bunun üzerine ölümsüzlüğün değişik bir taklidini yapmayı düşündü ve göğü kurarken bir yandan da hareketsiz, salt ölümsüzlükten, belirli sayıların orantısına göre ilerleyen, ölümsüzlüğün zaman dediğimiz o imgelemine kurdu.”¹⁵¹. Gök doğmadan önce aylar, yıllar yoktu, bunlar evren kurulurken yaratıldılar ve zamanın birer parçasıydılar. Ölümsüz töz ise zaman-dışıdır; bu bakımdan onun için “vardı”, “vardır” ya da “var olacaktır” gibi geçmiş, şimdi, ya da geleceğe, yani zamana ilişkin ifadeler kullanamayız, sadece zaman-dışı bir bağlamda “vardır” diyebiliriz. Zaman doğan, gelişen ve değişime uğrayan şeyler içindir, hep aynı kalan şey için değil. Oluşun duygu evreninde değişmekte olan şeyleri bağlı tuttuğu ikincil nitelikler aynı kalan şeylerde görülmez; bu ikincil nitelikler ölmezliği taklit eden, sayı güderek daire şeklinde dönen zamanın değişiklikleridir. Ölümlü evren ile zaman beraber yaratılmışlardır ve beraber yok olacaklardır. Güneşin, ayın ya da gezegenlerin hareketleri de zaman sayısını ayırt etmek ve korumak içindir; hatta gök cisimleri bunun için yaratılmış ve hareket ettirilmiştir.¹⁵²

4.2. Sonsuzluğun İmgesi Olarak Zaman

Platon’un zamanı “sonsuzluğun belirli sayıların orantısına göre ilerleyen ya da hareket eden imajı ya da görüntüsü” olarak tanımlaması önümüze zamanı önceleyen iki kavram koyar: sonsuzluk ve sayı. Bunları irdelemeden önce şunu vurgulamakta yarar var: Zaman bir tür eksiklik ya da olanaksızlıktan dolayı kurulmuştur; yaratılan evren örneğine tam olarak benzememektedir, ilk örnek

¹⁵⁰ Platon, Timaios, 37b-c.

¹⁵¹ Platon, Timaios, 37d-e.

¹⁵² Platon, Timaios, 37e-38e.

sonsuz, ona bakarak yapılan evren ise ölümlüdür ve bu ikisi birbirine tamamiyle uygun kılınmamaktadır. Zaman sonsuzluğun bir görüntüsü, ya da taklidi olarak evren, ya da ölümlü varlıklar için yaratılmıştır; bu varlıklar sonsuzluğu ancak zaman üzerinden dolaylı olarak sezebilirler. Pek tabii ki, ölümlü varlıkların sonsuzluk hakkında gerçek bir kavrayışa sahip olmaları olanaksızdır; onu ancak, taklidi olan zaman üzerinden tasavvur edebilirler, ki bu da taklide dayandığı için eksik olmak zorundadır. Bu anlamda zaman sonsuzluğun güzelliğini çağrıştırmayı için ölümlü varlıklara bahşedilmiş, hediye edilmiş bir şeydir.

Peki nedir sonsuzluk? *Aion* (αἰών), Platon öncesinde sonraki anlamından oldukça uzak olarak “yaşam, insan yaşamı, yaşamsallığın kaynağı ya da kader” anlamlarında kullanılmış bir sözcük. Sokrates öncesi filozoflar bu sözcüğe çok uzun, sonsuz zamanları ya da süreleri belirtmek için başvurmuşlar. Hatta Elealı’larla birlikte zaman içindeki sonsuzluk ve zaman-dışı sonsuzluk arasındaki ayrım ortaya çıktığında dahi *aion*, zaman-dışı bir özelliğe göndermiyor. Bu bakımdan sözcüğe zaman-dışı bir ilksiz-sonsuzluk anlamını veren kişinin Platon olduğu sanılıyor.¹⁵³ *Timaios*’ta Varlık için çizilen zaman-dışı çerçevenin Parmenides’in Bir tanımına uyduğunu da belirtmek gerek.¹⁵⁴ Bir diğer nokta da, Platon’un *aion*’u, yani evrenin zaman-dışı modelini “canlı bir varlık” olarak tanımlamasıdır. Bu canlı varlık zaman içinde yaşamaz, ama vardır ve yaşar: duyulanabilir evren için zaman ne ise, düşünülebilir ve anlaşılabilir evren için de sonsuzluk odur.¹⁵⁵

İkinci sorumuz,zamanın sonsuzluğun nasıl bir görüntüsü ya da taklidi olduğudur. Platon *Sofist*’te görüntü ya da taklit üreten sanatları ikiye ayırır: Bunlardan bir kısmı bir şeyi gerçek boyutlarına ve orantıya göre yeniden üretmeyi denerken, bir kısmı da ressam gibi, orijinaline benzeyen ama gerçekte onun gibi olmayan bir perspektif resim üretirler. Platon bu türden perspektif yanılgılarını gerçekliğin aldatıcı bir görüntüsünü üreten sofistlerin düşünceleri ile karşılaştırır.¹⁵⁶ Burada ortaya konulan sonsuzluk-zaman benzeşiminin hem sağlam temellere

¹⁵³ W. von Leyden, “Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle” *The Philosophical Quarterly*, Vol. 14, No. 54, Plato and Aristotle Number, (1964). ss. 35-52.

¹⁵⁴ Platon, Parmenides, 28b.

¹⁵⁵ L. Alweiss, “Heidegger and ‘the concept of time’” *History of the Human Sciences*, Vol. 15, No. 3 (2002), ss. 117-132.

¹⁵⁶ Platon, *Sofist*, 235d.

dayanması gerekliliği, hem de zamanın sayı temelinde kurulmuş olması bakımından sanatların ilk kısmına dahil olması gerektiği söylenebilir. Yani zaman sonsuzluğun “aldatıcı” bir görüntüsü değildir; olabildiğince ona benzeyen, onu çağrıştıran bir taklittir. Zaman yardımıyla sezebildiğimiz sonsuzluk ve dolayısıyla sonsuzluğun güzelliği yanıltıcı değildir. Aynı şekilde bizim zamanla ilgili kaygılarımız ve zamanda sonsuzluğa yönelmemiz, sonsuzluktan pay alma talebimiz de boş bir kuruntu değildir.

Son sorumuz ise sonsuzluğun bu şekilde zamanı öncelemesinin olanaklılığı üzerinedir. Gerçekten de *a priori* bir sonsuzluk kavramına sahip olabilir miyiz? Heidegger hayır diyecektir: Eğer zaman sonsuzluğun hareket eden görüntüsüyse, sonsuzluk kavramının önceden bana verilmiş olması gerekir, ya da bende *a priori* bir sonsuzluk kavramının olması gerekir. Oysa böyle bir kavrama *a priori* sahip değilim, *a priori* olarak sahip olduğum ölüm’dür, ölüm bilincidir. Ölüm kavramına başkalarının ölüm deneyimleri aracılılığıyla sahip olmam; ölüm *a priori* bir kesinliktir, ve her türlü kesinliğin kaynağı da buradadır.¹⁵⁷ Dolayısıyla sonsuzluktan (ve sayıdan) hareketle zamanı anlayamayız, (“zaman, zamansaldır”); tersine, sonsuzluk ve varlık zaman üzerinden, zamana göre türetilir. Zaman her şeyi önceler, ki ölümlülük de zamanın bir tarzıdır aslında; haliyle “zaman nedir?” diye bir soru da sorulamaz, anlamsızdır, bu şekilde sorulunca zamanı bir varlık gibi ele almış oluruz ve bu da yanlıştır. Biz zamanı hep bir sınırlılık, yani ölüm ile birlikte düşünürüz, bu sınırın yokluğunun tasavvuru da sonsuzluğu verir, sonsuzluğu zamandan türetiriz. Yani zaman görüntüsünü sonsuzluktan değil, bizim ölümlülüğümüzden alır. Platon’un bahsettiği anlamda sonsuzluk, kavrayışımızı aşan, ya da onun dışında bir şeydir; zamana anlamını veren şey bu sonsuzluk değil, bir sondur ve işte bu son kavrayışımızın içindedir, ancak onu bilebiliriz.¹⁵⁸ Heidegger’in bu şekilde, zamanı her şeyin arkasına yerleştirmesinin ve onu bir varlıktan çok bir biçim olarak ele almasının Kant’çı çerçeveye bağlılığı oldukça açıktır. Bu çerçeveye de bizi yeniden sonsuzluğun ne olduğu sorusuyla baş başa bırakıyor: sonsuzluk kavramına sınırın sürekli aşılması ile mi varılır, yoksa sonsuzluğu başka bir düzeyde, bir varlık olarak, ele almak zorunlu mudur? Sadece zamanı değil, uzamı ve matematiği de ilgilendiren

¹⁵⁷ Aktaran Emmanuel Levinas, *Le Mort et le Temps*, Türkçe’de: *Ölüm ve Zaman*, Çev: Naci Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

¹⁵⁸ Alweiss, a.g.m.

bu soru burada ayrıntılı olarak işlenemeyecek kadar geniş bir çalışmayı gerektiriyor, ancak sadece bir noktayı vurgulamak yararlı olabilir: sınırın sürekli olarak aşılması olarak tanımlanan sonsuzluk, hep bir tür kapalılık arz eder: Bu anlamda zamanda elde edilecek bir sonsuzluk, bir bakıma “sınırlı bir sonsuzluk” olacaktır, zira sınır ne kadar aşılsa aşısın hep zaman içinde kalınacaktır, her sınır aşımı bizi yeniden zamana mahkum edecektir ve bu şekilde asla zamanın dışına çıkılamayacak, zaman-dışı bir sonsuzluğa varılamayacaktır. Önceki bölümde matematikte farklı düzeylerdeki sonsuzlukların varlığından söz edilmişti. Sınırın aşılması bizi hep tek bir düzeydeki sonsuzluğa kapatacaktır, ancak bir düzeyden diğerine “sıçramak” mümkün olmayacaktır. Bunun için fazladan, hatta dışsal bir işleme ya da müdahaleye ihtiyaç duyulur; örneğin serinin iki elemanının birbirine bölünmesine vb. Bu bakımdan Platon’un zaman-dışı sonsuzluğu ile Heidegger’in “zamansal” sonsuzluğunun iki farklı düzeyde, farklı özelliklere sahip sonsuzluklar olduğunu vurgulamak gerekiyor.

Öte yandan Platon’un zamanı sonsuzluğun bir görüntüsü olarak ele alması ve özellikle de zamanın kuruluşunu bir örneğin sonsuzluğunu yapılan evrene yansıtma amacına bağlaması, metni olduğu gibi değil de bir tür mitos olarak alsak bile, bizi tamamen spekülatif, deneyim dışı bir alana yönlendiriyor. Bu durum kuşkusuz bizi kavrayışımızın dışındaki bir alana mahkum edip muhakememizi sınırlıyor; ancak nasıl günümüzde matematik ve fizik sayesinde madde altı parçacıkların fiziği gibi deneyim dışı durumlar hakkında sağlıklı ve doğru yargılara varmak olanaklı ise, zaman-dışı bir sonsuzluğa ilişkin olarak da benzer bir arayışa girebiliriz. Bunun en bilinen örneği matematiksel gerçeklerin, ya da daha genel anlamda yargıların zamana tabi olmamalarıdır, ki zaman-dışı bir alanın varlığını işaret eder. Burada ise daha çok “bizde *a priori* olarak bir sonsuzluk kavramı olabilir mi?” sorusu üzerinde durulacaktır.

Zaman bizim açımızdan çoğunlukla bir kaygı ile birlikte düşünülür, geçen zaman bizi kaygılandırır. Canlı varlıklar olarak yaşama isteği ile donatılmış durumdayız, Heidegger’in dediği gibi, eğer ölüm bizim için bir kesinlikse yaşamın da aynı oranda kesinlik olması gerekir; ölümün *a priori* farkındaysam, yaşamın da *a priori* farkında olmam gerekir. Hatta yaşama isteği ölümü önceler gibidir,

öleceğimizi bildiğimiz halde yaşamak, sonsuza kadar yaşamak isteriz. Bu aslında sadece bizim gibi canlı ve bilinçli varlıkları değil, tek hücrelilere kadar bütün canlıları bir şekilde içine alan bir taleptir. Biyolojide tüm canlı varlıklara ilişkin olarak iki temel ilke kabul edilir: yaşamak ve neslini devam ettirmek. İkincinin de ilk ilkedен türediğı düşünülürse canlı varlıkların tek temel ilkelerinin “yaşamak” olduğu söylenebilir. Bu tıpkı fizikteki kütle çekimi ya da elektromanyetik kuvvet gibi temel bir ilke olarak alınır. Bundan dolayı Platon’un, kendi çerçevesi içinde, zamanı bir tür hediye olarak alması oldukça anlaşılabilir görünüyor, zira tüm canlılarda ortak olan yaşama, hatta sonsuzca yaşama isteğı bu türden bir sonsuzluğun varolduğı ve canlıların da bu sonsuzluğa ulaşmaya, ondan pay almaya çalıştığı bir kurguyu Platon için anlamlı kılıyor. Gerçekten de bizim sonsuzluğa ilişkin tasavvurumuz genellikle zamana aittir; uzamda sonsuzluk bizim için sadece bir merak konusu olabilirken, zamanda sonsuzluğu talep ederiz. Bu nedenledir ki, zamanın fiziksel anlamda dördüncü bir boyuta (x,y,z,t) indirgenmesi ve sadece bu bağlamda ele alınması her zaman eksik bir kavrayış olacak ve zamanı tam olarak kuşatamayacaktır. Zamanın bizim için nötr bir biçim ya da boyut olmanın ötesinde ontolojik bir değeri vardır.

Zamanın sayı ile olan ilişkisi ise sayıya göre ilerlemesi ve böylece bizim için sayılabilir, ölçülebilir olması dolayısıyladır. Ölçüm işlemi de her zaman bir birim gerektirdiğinden bu birimler güneşin, ayın ya da gezegenlerin değişmez hareketlerinden elde edilirler. Zaman böylece sayma işleminin konusu haline gelir. Platon burada, sayıların kendi başına varlıkları olduğu yönündeki bilinen görüşüne dayanarak zamanın sayılar üzerinden ilerleyecek şekilde kurulduğunu söyler. Sayılarla ilgili tartışmayı bir yana bırakırsak – ki sayıların ardışıklığı temelinde zamanın ardışıklığının kurulduğı Platon’cu çerçevenin zamanın ardışıklığı temelinde sayıların kurulduğı Kant’çı çerçevenin tam tersi olduğunu belirtmek gerekir - Platon’un zamanın işleyişini ya da ardışıklığını sayıların ardışıklığıyla benzeştirdiğini ve bu benzeşmenin bize zamanı nesneleştirme fırsatı verdiğini söylemeliyiz. Öte yandan Platon’cu çerçevede zamandaki ardışıklık, yani anların, ya da sürelerin birbirini izlemesi ile sayıların ardışıklığı arasındaki ilişki asimetrik bir ilişkidir: sayılar sonsuzdur, zaman ise sonludur, evren ile birlikte yaratılmıştır ve onunla birlikte yok olacaktır. Dolayısıyla biz zamanı sayı ile ölçerken ontolojik olarak daha “üst” düzeydeki bir alana başvuruyorduk. Platon’da ölçme biliminin iki

sınıfta incelendiğini biliyoruz: büyüklükleri (1) görelî olarak ölçmek ve (2) uçlar arasındaki standartlara göre ölçmek. Platon burada ikinci ölçüm yönteminin diğerinden üstün olduğunu belirtir; bu, sonsuz doğa tarafından insana verilmiş bir hediyedir ve böylelikle Bir ile Çok arasında yer alan sayılar ile algımızı kontrol eder, onun yanılsamalarından kurtuluruz. Yani kısaca sayılar yardımıyla günlük etkinliklerimizde sonsuz varlığa “dokunuruz”. Bu kapsamda “zamanın ardışıklığı nereden gelmektedir?” sorusu da yanıtlanmış olur: ardışıklık, bize sonsuzluğu ima eden, onu anlamamıza yarayan bir düzendir. Ek olarak, daha önce de söylendiği üzere “anlaşılabilirliğin” de koşullarından birisidir: nedensellik ilişkisi zamanın ardışıklığını gereksinir.

Platon’cu görüşte ilginç olan diğer bir şey de göksel yıldızların hareketinin insan yaşamıyla olan koşutluğudur. Buna göre astronomik döngülerle insan yaşamının döngüleri birbiriyle uyumlu olmalıdır; bu tabii asimetric bir ilişkidir, zira yıldızların hareketleri sonsuz ve tam iken insan yaşamı sonludur, başlangıcı ve sonu vardır ve bunlar birleşemez, yani döngüsünü asla tamamlayamaz.¹⁵⁹ Benzer söylemlere Aristoteles’te de rastlanır: “İnsanların yapıp etmelerinin çembersel olduğunu söylerler, bu doğal devinimleri olan, oluşup yok olan nesnelere için de geçerli sayılır. Böyle denir çünkü, bütün bunlar zamanla değerlendirilir ve sanki çembersel bir yoldarmış gibi bir sonları ve başlangıçları var.”¹⁶⁰ Buradaki çerçeveyi *Timaios*’taki evrenin kuruluşuna uygularsak buna karşılık gelen şeyin insan deneyiminin kuruluşu olduğunu söyleyebiliriz, zira deneyimin kuruluşu, bizim açımızdan dünyanın kuruluşuna koşuttur. Bu süreçte, bu kuruluşu düzenleyen mimar olarak *Demiurgos*’un karşılığı, bir tür canlandırma-düzenleme etkinliğinin sahibi olarak bizdeki imgelem yetisidir. Bu durumda Platon *Timaios*’ta zamanı Parmenides’in varlık anlayışıyla uyumlu bir şekilde ezeli-ebedi olanın bütününün imgelem (*Demiurgos*) vasıtasıyla canlandırılan imgesi olarak ele alır. Dolayısıyla Platon’da deneyim zamana önceliği olacak biçimde muhafaza edilen imgelem marifetiyle canlandırılması olarak karşımıza çıkar. Bu süreç, daha önce de belirtildiği üzere, onların ayırt edilmesinin, onların içeriğinde canlandırılana önceliği olan bir zemine dayanmasının zorunluluğuna vurgu yapar.

¹⁵⁹ W. Von Leyden, a.g.m.

¹⁶⁰ Aristoteles, Fizik IV, 223b.

Son olarak Platon'un *Timaios*'ta ortaya koyduğu anlatı yöntemi hakkında düşünmek gerekiyor. Platon'un evrenin kuruluşunu, zamanı vb. *Timaios*'ta bir tür mitos gibi anlatması, her zaman kullandığı karşılıklı muhakeme yoluna başvurmaması ve tüm bunları Pisagor'cu bir filozofun ağzından iletmesinin kendine özgü nedenleri olsa gerek. Bu metni, olduğu gibi, harfi harfine almak yanlış olabilir. Platon burada olayların nasıl olduğuna ilişkin basit varsayımlar da ortaya koyuyor olabilir. Hatta daha ileri gidip, metni günümüzde fizik alanında evrenin oluşumu ile ilgili olarak varılan bilgiler ve kabul edilen teorilerle örtüştürmek dahi mümkündür (evrenin –zamanla birlikte- oluşumu, genişlemesi vb.). Ancak tüm bunların ötesinde Platon'un temel bir savı olduğu gözden kaçırılmamalıdır: Bu da evrenin kuruluşunun, uzayın ve zamanın ortaya çıkışının, aslında deneyim dışı bir alan olduğu ve bu deneyim dışı alanda karşılıklı muhakeme yapmanın, bunlar üzerinde felsefeye ya da dünyaya ilişkin diğer sorunlar hakkında konuştuğumuz gibi konuşmanın olanaksızlığıdır. Platon olasılıkla bu yüzden bir mitos anlatısını tercih etmiş ve dünyanın kuruluşunu bu şekilde anlatma yoluna gitmiştir. Yine de bu tür bir mitos anlatısının sonraki yıllarda ve çağlarda yaptığı etkiye bakılırsa, Platon'un bu uyarısının yerini bulduğunu söylemek oldukça güç. Bu konuların daha başka nasıl ele alınacağı, ya da alınması gerektiği ise hala tam olarak başarılamamış bir görev olarak önümüzde durmakta.

SONUÇ

Zaman hakkında bunca konuşup neredeyse hiçbir şey söylememiş olmak oldukça cesaret kırıcı olsa gerek. Ancak hafifletici nedenlerimiz yok değil: fizikteki onca ilerlemeye, evrenin yapısı, oluşumu ve sonrası hakkında edindiğimiz onca bilgiye rağmen hala zamanın ne olduğu konusunda sağlam bir bilimsel bilgiye sahip değiliz. Felsefe ise zamanı anlamak konusunda bir tür ikilemde kalmış görünüyor: zamanı deneyim içinde tam olarak kuşatamamanın, deneyim dışı alanın ise spekülâtif yapısının, ya da “ayakları yere basamamanın” huzursuzluğu. Bu huzursuzluğun aşılmasının zorluğu açıkça görülse de, zamanın anlaşılması açısından bu zorluğun üstesinden gelinmesinin zorunluluğu da o derece açık. Bu çalışma bu sürece küçük de olsa bir katkı yapabilirse kendi amacını gerçekleştirmiş olacak.

Çalışmada temel olarak ilk bölümde Kant’ın zaman ve uzamı bir biçim olarak tanımlayıp görümlerin arka planına yerleştirmesi ve bunlara deneyimin kuruluşunda öncelik vermesi tartışıldı. Bu bağlamda zamanın gerek ben’in birliğinin, gerekse dışsal deneyimin kuruluşundaki özgün rolü üzerinde duruldu ve bu yapının sağlamlığı sorgulandı. Özellikle burada anların ayrılması üzerinden zamanın kuruluşu sürecinin aynılık-başkalık kavramlarına gereksindiği belirtilerek, Platon’un Sofist’te ortaya koyduğu temel formlar bakımından Kant’çı süreç eleştiriye tabi tutuldu. İkinci bölümde Aristoteles’in ve Leibniz’in zaman üzerine düşünceleri açılanmaya çalışıldı. Burada özellikle Aristoteles’çi anlamda ortaya konulan an-zaman ilişkisinin mahiyeti üzerinden zamanın tam olarak kuşatılma olanağı sorgulandı. Aristoteles’in zamanı “önce ve sonraya göre devinimin sayısı” olarak ele almasının, kendisinin kaçtığı Platon’cu çerçeveyi başka bir yoldan tekrar ürettiği ya da ona gereksindiği ortaya konuldu. Leibniz’de ise, Newton’un, daha sonra Kant’çı çerçeveye de ilham verecek olan mutlak zaman formülüne karşı zamanın göreliliğini ve yeter neden ilkesi ile nedensellik olan bağıntısını ortaya koyması irdelendi. Bu iki filozoftaki ortak tema olan “tözlerin değişimleri önceden içermesi” (Aristoteles’te *telos*’a yönelen bir tür potansiyel, Leibniz’de ise mümkün dünyaların en iyisi bağlamında seçilen olarak) düşüncesinin, bu tözlerin içinden geçecekleri anları önceden içeren ve bu anların ardışık kopuşlarıyla zamanın kuruluşunu sağlayan bir ilk hafızanın varlığına gereksinim duyduğu vurgulandı. Ek olarak Leibniz’in

deneyimin kuruluşunda hafızayı esasa almasının, onu bir tür hatırlama imiş gibi kurgulamasının akla Platon’cu düşünceyi getirdiği, ancak Leibniz’in “monadın temsillerin farklı düzeylerde açık ve seçik hale getirildiği deneyimlerin toplamından ibaret olması” düşüncesinin “ben”i yine deneyimlenene, yani Platoncu bir çerçeve içerisinde söylersek duyusal olanda imgelemin canlandığına tabi kılması bakımından ben’i deneyimlerin toplamına indirgeyen Kant’a daha yakın olduğu da belirtildi. Son bölümde ise Platon’un *Timaios*’ta ortaya koyduğu zamanın kuruluşu düşüncesi açılmaya çalışıldı. *Timaios*’taki mitos anlatısının zamanın ve deneyimin kuruluşu bakımından nasıl ele alınabileceği araştırılarak Platon’cu çerçevenin zamana öncelediği sonsuzluk ve sayı kavramları zamanla ilişkileri bağlamında tartışıldı. Bu anlatı ışığında zamanın deneyim dışı bir alanda nasıl kuşatılabileceği, düşüncemize nasıl konu edilebileceği sorusunun önemi ortaya konuldu.

Çalışmanın izlediği temel hatları yeniden gözden geçirirsek: Kant’ın zamanın düşünülüş biçiminde bir dönüm noktası olduğunu biliyoruz. Kant, zamanın çözümlenmesinde kendinden önceki metafizikçilerin yaşadığı güçlükleri – ki benzer güçlükler uzay için de geçerli-, zamanı duyumlama yetisinin formu olarak almakla aşmaya çalışır. Uzam ve zaman, kendi başına varlıkları olmayan, bize *a priori* olarak verilen biçimlerdir, sırasıyla dışsal ve içsel duyunun biçimleri. “Ben”, zamana ve uzaya birliğini veren bir fiilin, aşkınsal tamalgının neticesinde kurulur. Kant kavramların kuruluşu sürecinde zamanın anlarının ayırt edilmesine öncelikli bir işlev yükler. Bu yolla da zamansal olanı ontolojik bakımdan düşünsel olana öncelikli bir konuma getirir. Bu kavrayış felsefe açısından önemli bir değişimi işaret eder ve kendinden sonraki filozofların zamana bakışını da büyük oranda belirler. Kant’tan önceki düşünsel çerçeve bundan oldukça farklıdır: Elbette burada, Parmenides’i anımsayıp düşünsel olanla varlığın (ya da “olma”nın) bir tutulduğu metafiziksel bir çerçeveyi anmamız gerekiyor. Kendisi zamansal olmayan, zamanı aşan, bu itibarla da değişime tabi olmayanın esas olduğu bir çerçeveden, böyle bir varlık alanını kurucu olarak almayan, her varolanın sadece zamana tabi bir kuruluşu sahip olduğu bir çerçeveye geçmiş oluyoruz. Daha sonraları Heidegger, Kant’ı üç katlı bireşimdeki zamansallığı keşfedip bunun radikal sonuçlarına felsefeyi vardırmamakla itham edecek ve metafiziksel olandan tam olarak kurtulabilmenin yolu açılmışken kendini yine bir tür metafiziğe kaptırmakla suçlayacaktır.

Buna karşılık Platon, *Timaios*'ta zamanı Parmenides'in varlık anlayışıyla uyumlu bir biçimde ele alır ve ezeli-ebedi olanın bütünüün imgelem (*Demiurgos*) vasıtasıyla canlandırılan imgesi olarak ele alır. Dolayısıyla Platon'da deneyim zamana önceliği olacak biçimde muhafaza edilenin imgelem marifetiyle canlandırılması olarak karşımıza çıkar. Platon'un burada, anların ayırt edilmesinin, anların içeriğinde canlandırılana önceliği olan bir zemine dayanmasının zorunluluğuna vurgu yapar. Anların ayırt edilmesi ise aynılık-başkalık kavramlarına gereksinir. Dolayısıyla zamanın ve eş zamanlı olarak ben'in kurulması sürecinde aynılık-başkalık kavramlarının iş gördüğünü, bunlar olmadan aşkınsal tamalğının gerçekleşemeyeceğini söyleyebiliriz. Yani, Kant'ın zamanı içsel duyunun biçimi olarak alıp ben'in kuruluşunun arka planına yerleştirmesi yoluyla metafiziğe açılan kapıyı sıkı bir biçimde kapatabildiğini söylemek oldukça güç görünüyor.

Öte yandan, Kant'çı çerçevede anların ayırt edilmesi süreci, anların tutulduğu bir yer olarak bizi hafıza sorunuyla baş başa bırakır. Aristoteles'in *Peri Psykhes*'indeki çerçevede ortak duyuya yüklenen işlevler, Kant'çı çerçevede tamalğı-imelem-kavrama yetisi üçlüsüne yüklenir, fakat Aristoteles'in çerçevesinde fazladan *eidōs-telos* kavramları da bulunur ve bunlar, yine aynı çerçevede yer verilen töz kavramıyla birlikte, neden belli bir şeyin bireysel bir bütünlüğe sahip olduğunun ve neden kavramsal cins-tür ayrımları üzerinden düşünülebildiğinin olanağını verirler. Ancak, Kant'ın yaptığı gibi, hafıza dışarıda bırakılırsa zamanın ve ben'in nasıl kurulabileceği ve kuşatılabileceği sorusu açıkta kalır. O halde Kant'ın zamanı esasa alan çerçevesinin yeniden sorgulanması gerekir.

Bu tür bir sorgulamanın öncelikle ele alması gereken konu ise Kant'ın ortaya koyduğu paradoksların açılması olacaktır. Kant'ın uzayı ve zamanı imgelemin canlandırma etkinliğinden kurtarıp duyumlamanın formu olarak yorumlamasının yanlış ya da eksik olabileceği görülüyor. Ancak söz konusu yanlışın gösterilebilmesi, uzay için eşlerin örtüşmezliği paradoksunun, zaman için de, belki de McTaggart'ın formüle ettiği ve zamanın gerçek olmadığını göstermeye çalıştığı paradoksun yeniden yorumlanmasını gerektiriyor. Bu ele alış içerisinde, örneğin, Kant'ın söylediğinin aksine sağ ve solun ayırt edilmesinin düşünme ile bağıntı içerisinde nasıl olanaklı olabileceği, ya da McTaggart'ın A-, B- ve C-serileri içinde ele aldığı

zamansallık kavramının zamanı ne derece kuşatabildiği araştırılmalıdır. İkinci olarak “ben”in kuruluşunun uzay ve zamana birlik verilmesine ve “ben”in kalıcılığının uzayda tezahür edenin kalıcılığına ve dolaylı olarak “kendinde-şey”e bağlanması da sorunlu gözüküyor. Düşünen, sonlu ben’in uzayda ve zamanda beliren görüngünün belirliğini koşullaması süreci tam anlamıyla açıklanamıyor. Yani, benim için beliren, benim beliriş koşullarıma nasıl ya da neden uyuyor? Buradaki uyumun doğasının ortaya konulması gerekiyor.

Bir çağrı ile bitirmek yerinde olacak. Zamanla ilgili çalışmalar günümüzde daha çok fiziğin alanında yoğunlaşıyor, bu da ister istemez, zamana fiziksel bir bakışı, zamanın fiziksel bir boyuta ya da sanal bir biçime indirgenmesini beraberinde getiriyor. Fiziğin dışına çıkıldığında ise dinin ve teolojinin zamana “el koyma” çabasıyla karşılaşıyoruz. Ancak, zamanda ve bizim zamana ilişkin tüm kaygılarımızda her iki alanın da kuşatamayacağı, doğrudan bizim varlığımızı ilgilendiren bir değer var. Özellikle bizim zamana ilişkin deneyimimizin tek olanağı olarak ortaya çıkan şimdiki-an’ların çözümlenmesi, fizikten öte felsefenin müdahalesine ihtiyaç duyuyor. Zira, Einstein’in de belirttiği üzere, “şimdiki-an” tamamen insana dair bir kavram ve evrenin matematiksel tanımı içinde anlamlandırılması olanaklı görünmüyor: “Şimdi’de, bilimsel gerçekliğin dışında, başka bir temel var.”¹⁶¹ Bu sözler Levinas’ın “şimdi” çözümlemesini çağrıştırıyor: “Şimdi bize verili olduğunda, bize verili olan, sürenin çizgisel bir dizisinde yer alan zamanın bir uzamı ya da bu dizinin bir noktası değildir. Çoktan oluşmuş bir zamandan koparılmış bir şimdi veya zamanın bir ögesi değildir söz konusu olan, şimdinin işlevidir; onun, varolmanın öznesi belirsiz sonsuzluğunda icra ettiği yırtılmadır. O, adeta ontolojik bir şemadır.”¹⁶² Bu da zaman hakkında felsefi bir çabayı zorunlu kılıyor. Zamanı tam olarak anlamak için onun gerek dışsal deneyimimizin, gerekse içsel olarak “ben”in kuruluşundaki rolünün ve şimdiki-an’lar üzerinden zamanla olan ilişkimizin ortaya çıkarılması gerekli gözüküyor. Dolayısıyla zaman burada, dünyadaki varlığımızın ve dünya ile ilişkimizin anlaşılmasında kritik bir noktada duruyor.

¹⁶¹ J. J. O’Connor and E. F. Robertson, a.g.m.

¹⁶² E. Levinas, Les temp et l’autre. Türkçe’de: Zaman ve Başka, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Ö. Faruk Akyol, “Demiurgos veya Mimar”, etik-estetik, İstanbul: Yapı Yayın (2004), ss. 116-121.

Taylan Altuğ, “Yargı ve Bilinç, Kant’ın Özne Felsefesi Üzerine”. Deleuze’ün Kant’ın Eleştirel Felsefesi’nin Türkçe basımına önyazı, İstanbul: Payel Yayınevi, 1995.

L. Alweiss, “Heidegger and ‘The Concept of Time’” History of the Human Sciences, Vol. 15, No. 3 (2002), ss. 117-132.

Julia Annas, “Aristotle, Number and Time”, The Philosophical Quarterly, Vol.25, No.99 (1957), ss. 97-113.

Aristoteles, Fizik, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Aristoteles, Peri Psykhes. Türkçe’de: Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2000.

K. Emerson Ballard, “Leibniz’s Theory of Space and Time”, Journal of History of Ideas, 21/1 (1960), ss. 49-60.

Ursula Coope, Time for Aristotle, London: Oxford Scholarship Online Monographs, October 2005, ss. 99-111.

Ursula Coope, “Why Does Aristotle Say That There is No Time Without Change?”, Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 101 Issue 3 (2001), ss. 359-367.

Gilles Deleuze, La Philosophie Critique de Kant, Presses Universitaires de France, 1963, Paris. Türkçe’de: Kant’ın Eleştirel Felsefesi, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınevi, 1995.

Gilles Deleuze, Leibniz Üzerine Beş Ders, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2006.

Norbert Elias, Über die Zeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. Türkçe'de: Zaman Üzerine, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

L. P. Gerson, "Plato on Identity, Sameness and Differences",
http://individual.utoronto.ca/lpgerson/Plato_On_Identity_Sameness_And_Difference.pdf

Nicholas Jolley, "Introduction to Cambridge Companion to Leibniz", Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006.

B. Jowett, "Introduction and Analysis" for English Translation of Timaeus.
<http://ebooks.adelaide.edu.au/p/plato/p71ti/introduction.html>

Aleksandre Koyre, From the Closed World to the Infinite Universe, Harper, 1958, New York. Türkçe'de: Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.

Aleksandre Koyre, Newtonian Studies, Chapman & Hall, 1965. Türkçe'de: Bilim Devrim ve Newton, çev. Nur Küçük, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006.

Immanuel Kant, Kritik der Reinen Vernunft, 1787 (İkinci yayım). Türkçe'de: Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.

G. W. Leibniz, Monadologie, 1714. İng: The Monadology, trans. By R. Lata, 1898.
<http://ebooks.adelaide.edu.au/l/leibniz/gottfried/1525m/>

Emmanuel Levinas, Le Mort et le Temps, Türkçe'de: Ölüm ve Zaman, Çev: Naci Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Emmanuel Levinas, Les temp et l'autre. Türkçe'de: Zaman ve Başka, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

W. von Leyden, "Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle" The Philosophical Quarterly, Vol. 14, No. 54, Plato and Aristotle Number, (1964). ss. 35-52.

J. M. E. McTaggart, "The Unreality of Time", Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy, 17, (1908), ss. 456-473.

J. J. O'Connor and E. F. Robertson, "A history of time: 20th century time". http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/HistTopics/Time_2.html

G. Ryle, "Plato's Parmenides", Mind 49 (1965), ss. 97-147.

Platon, Parmenides, çev. Saffet Babür, İstanbul: İmge Kitabevi, 3. Baskı, 2001.

Platon, Sofist, çev. Cenap Karakaya, 251d-e, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.

Platon, Theaitetos, çev. Macit Gökberk, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Platon, Timaios, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

ÖZGEÇMİŞ

Aykan Karademir 1972 yılı Artvin Şavşat doğumludur. 1994 Orta Doğu Teknik Üniversitesi Çevre Mühendisliği Bölümü mezunudur. 1995 yılından beri Kocaeli Üniversitesi Çevre Mühendisliği Bölümü'nde çalışmaktadır.