

MODERN FELSEFEDE ZAMANIN ZAMANSALLAŞTIRILIŞI*

Die Verzeitlichung der Zeit in der modernen Philosophie

Mike Sandbothe

Çeviren:

Seyit Coşkun

Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

20. yüzyılda bilim ve kamuoyunu sürekli meşgul eden 'zaman' konusu, son yirmi yıldır yeniden özel önem ve güncellik kazandı. Günümüzde zaman konusuna duyulan ilgi doğa bilimlerinden insan, toplum, tarih, yazın, medya, dil bilimleri ve bilişsel bilimlerden, tıp hukuk, mühendislik ve ekonomi bilimleri gibi farklı disiplinlere kadar uzanır¹. Heterojen zaman kavramlarının bir çoğulculuğuyla nitelendirilen bu durum zaman sorunuyla ilgili felsefi tartışmalara özel bir anlam kazandırmaktadır². Çağdaş zaman felsefesinin temel sorunu, tek tek bilimsel disiplinler içinde gelişen, farklı zaman kavramlarının birbiriyle ilişkilendirmektir. Aşağıdaki düşünceler, bu plana, kuramsal bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, ilk kısımda, farklı zaman kavramlarının disiplinler üstü bir ilişkisinin olduğunu vurgulayan ve farklı çözüm stratejilerini temsil eden üç eğilimi açıklamaktadır. İkinci kısımda, mevcut sorunun çözümünü taşıma yeteneğine sahip görünen bu üç eğilimden birinin, felsefi-tarihsel olarak Kant ve Heidegger'e geri giderek açığa çıkarılması ve temellendirilmesi denmektedir.

1) Çağdaş Zaman Felsefesinin Üç Temel Eğilimi

Modern zaman felsefesinin ilk temel eğilimi, zaman anlayışımızı *birörnekleştirme eğilimi* olarak nitelendirilebilir. Birörnekleştirme eğiliminin öncüleri, zamanın geçerliliğinin, yeni bir Arşimet noktası olarak, benliğin ve dünyanın gündelik deneyimlerini insana ve dünyaya ilişkin akademik kuramlarla birleştirdiğine inanmaktadırlar. Bunun savunucuları bu birleşme noktasının, felsefede (örneğin Baader, Schelling, Bergson veya Whitehead tarafından) sürekli biçimde vurgulanmasına rağmen, doğa bilimi ve teknoloji tarafından çok uzun süre görmezlikten gelindiğini öne sürmektedir. İlk olarak, yüzyılımızın ikinci yarısında, ortalama olarak fizik, kimya ve biyoloji alanında "bağımsız olarak işlenen teorilerin"³ çerçevesinde küresel bir zaman kavramının geliştirilmesi ve matematiksel olarak işlenmesi, doğa-zamanına ve tarihsel-zamana ilişkin eski ikiliğin aşılmasını olanaklı kılar. Böylelikle, yirminci yüzyıl başlarının zaman felsefesi için karakteristik olan fiziksel ve felsefi zaman düşüncesi arasındaki çelişkinin aşılması belirginleşir. Bu anlamda, örneğin Hermann Lübbe, "Heidegger ve onu izleyen hermeneutik teoriye göre, özel olarak öznenin anlam kurucu öz-ilişkisinden hareketle anlaşılan tarihselliğin zamansal yapısı olarak sayılanın, gerçekte bütün açık ve dinamik olan sistemin nesnel alana ilgisiz olan bir yapısı olduğunu" (Lübbe, 1992: 30) felsefi perspektiften hareketle ortaya koyar.

Lübbe'nin yakınsama-savı (Konvergenzthese), bağımsız olarak düzenlenen teorik zaman araştırmasının kurucularından birinin düşüncelerine dayandırılabilir. 1973 yılında kimya-fizikçisi ve Nobel ödülü sahibi Ilya Prigogine, geliştirdiği tersine çevrilemez süreçler teorisine dikkat çekmekle birlikte şunu not etmekteydi: "Bana öyle geliyor ki, bu düşüncelerin geleceği ne olursa olsun, yeni bir temelde fizik ve doğal felsefe arasında yeni bir diyalog başlayabilir. Zaman sorununun, özellikle bir tarafta fizik diğer tarafta psikoloji ve epistemoloji arasındaki ayırım olduğunu belirterek abarttığımı sanmıyorum. (...). Fiziğin, bu engellerin üstesinden gelmek için başlangıç olduğunu görüyoruz"⁴ (Prigogine, 1973: 590f). Ve Prigogine, 1984'de yazılmış olan *Vom Sein zum Werden* kitabının sonuç bölümünde şunu ifade

* Mike Sandbothe, *Die Verzeitlichung der Zeit in der modernen Philosophie*, <http://www.sandbothe.net/186.html> - 25.10.2004.

Yazarın bu metnin Türkçe'ye çevirisi için verdiği izin için teşekkür ederiz.

¹ Krş. Macey, 1991.

² Krş. Buna ilişkin olarak, Wood, 1989; Baumgartner, 1993; Burger, 1993; Le Poidevin/McBeath, 1993; Zimmerli/Sandbothe, 1993; Sandbothe/Zimmerli, 1994; Mainzer, 1996.

³ Krş. Buna ilişkin olarak, Griffin, 1986 ve Krohn/Küppers/Nowonty, 1990.

etmektedir: "Bazı yeni (doğa biliminin-M.S.) sonuçların, Bergson, Whitehead ve Heidegger gibi filozoflar tarafından önceden ne oranda kestirilebildiği dikkate değerdir. Tabiri caizse, doğa bilimsel araştırmadan ortaya çıkan bu görüşlerin yetişmesini gözlemlediğimizde, temel fark, sadece onların doğa bilimine karşılık böylesi sonuçlara ulaşabilmesinden oluşur" (Prigogine, 1988, 262)⁵.

Standartlaştırma eğiliminin merkezinde bulunan yakınsama-savı, şimdiki zamana ilişkin felsefi tartışmada hiçbir şekilde tam bir onay bulmaz. Bu anlamda, Fransız fenomenolog Paul Ricoeur, tarihsel zaman ve doğa zamanından hareketle indirgenemez bir ölçülemezliğe ilişkin kendi teşhisiyle, bu sava karşı çıkmaktadır. Ricoeur'ün yaklaşımı, geçerli zaman felsefesinin belirlenimi aracılığıyla iki temel eğilimi açıklamaktadır: Zamanın bölünmesine yönelik eğilim, heterojen zaman kavramının birbiriyle ilişkisinin sağlanamadığı bir çeşitlilik içindedir. Bu çoğulculuğu eğiliminin temsilcisi olarak Ricoeur, "bir yanda fenomenolojik zaman, diğer yanda astronomik, fiziksel ve biyolojik zaman arasındaki epistemolojik kırılmayı" (Ricoeur, 1991: 154) aşılmaz görür. Ricoeur, "(doğa zamanının-M.S.) (Ricoeur, 1991: 148) şimdizsiz bir zaman ve (tarihsel zaman-M.S.) şimdisiyle bağlantılı bir zaman" arasında bulunan temel süreksizliğin arka planında, bir yakıştırma türü olarak, "tahmini tarih kavramının, insani faaliyet alanından doğa alanına kestirimsel biçimde" (Ricoeur, 1991: 147) aktarılmasıyla her iki zaman anlayışının sözde uyumunu betimler.

Ricoeur'ün bakış açısından, "değişim (veya evrim) ve tarih kavramlarının alanlarıyla ilgili karşılıklı iddiaların" (Ricoeur, 1991: 147) gerçekte hiçbir temeli yoktur ve bu yüzden "reddedilmelidir" (Ricoeur, 1991: 148). Çünkü Ricoeur'ün temellendirmesine göre, "şimdiyle ilgili bir zaman ve şimdizsiz bir zaman arasında, yani onları düşünsel olarak nitelendiren konuşma-merci tarafından belirlenen herhangi bir şimdi ve bir şimdiki zaman arasında sürekli ilkesel bir ayrımı varsayan girişimler de olabilir" (Ricoeur, 1991: 149). Bu çerçevede Ricoeur, "fenomenolojik zamanın, kuantum mekaniği veya termodinamiksel, galaksi döngüsellığı veya türlerin evrimiyle ilgili zamanın da söz konusu olabildiği doğa zamanı içinde bütünüyle açıklanabilmesinin, ona olanaksız görüldüğünü" vurgular (Ricoeur, 1991: 148). Ricoeur'e göre, fenomenolojik zamanın gelecek, geçmiş ve şimdide boyutlandırılan zaman yapısı, yalnızca anlatı aracılığıyla açılır ve zaman, belli bir dereceye kadar sadece bizzat anlatsal olarak "yeniden-biçimleme"de (Refiguration) anlaşılabilir (Ricoeur, 1991: 294f, Karş. Ricoeur de: 1988). Son olarak, Ricoeur için zaman, varoluşumuzun (Dasein) düşünmeyi ulaşamaz biçimde kuşatarak gösterimi engellenen düşüncemizin "gizemini" ima etmektedir (Ricoeur, 1991: 436). Ricoeur'ün bu zaman teorisinin olumsuz özelliği, başka bir biçimde Emmanuel Levinas (Levinas, 1984, 1996) ve Michael Theunissen'in (Theunissen, 1991) zaman felsefesi düşüncesinde de bulunur.

Çağdaş zaman felsefesinin üçüncü temel eğilimi, eğer doğa-zamanın ve tarih-zamanının içsel uyumluluk-tezi ve onların kavranamaz biçimde ayrı olduğuna ilişkin karşı-tezi birleştiren ortak temel koşulun bilincine varılırsa, en iyi bakış elde edileceği yönündedir. Zaman, her iki durumda da, tarihsel olumsuzluk ve kültürel değişimden yoksun bırakılan evrensel temel yapı olarak kavranır. Bu anlamda, standartlaştırma eğilimini savunanlar, "zamansallık-görünüşünün ontolojik evrenselliğini" (Lübbe, 1992: 31), tarihsel zamanın kılavuzluğunda yeniden yorumlanan doğa-zamanının birlikliliği yardımıyla gösterdiklerini sanırlar. Teorik olarak zamanın karşılaştırılmaz ya da ölçülemez olduğunu savunanlar, bütünüyle başka bir tanıtlama olmasına rağmen, benzer bir sonuç elde ederler. Onların görüşüne göre, zamanın çokluğu, gerçi temel nedenlerden dolayı bizzat temsilden yoksun olan zamanın olumsuz birliğini gösterir; ama aynı zamanda temsil-edilemez deneyimi içinde apaçık olgu olarak görünür. Bu anlamda Ricoeur, tarihsel zamanın anlatsal olarak "bütünselleştirilmesini" anlar (Ricoeur, 1991: 401) ve böylece "tarihsel düşünmenin meta-tarihsel kategorilerinin bağlı olduğu evrensellik iddiasını" (Ricoeur, 1991: 347), zaman deneyimimizin fenomenolojik "temel-katmanının" (Ricoeur, 1991: 436) özsel kavranamazlığı ya da ulaşılabilirliği aracılığıyla onaylar.

Çağdaş zaman felsefesinde merkezi bir öneme sahip olan zamanın üçüncü temel eğilimi, daha önce zamanın evrenselliği ve tarih-dışılığı bakımından tartışılmış olan iki eğilimden ayrılmaktadır. Zamanın tarihselleştirilişi ve göreceleştirilişine yönelik bir eğilimin söz konusu olduğu üçüncü temel eğilimin temsilcileri, zamanın insani kendilik ve dünya anlayışına yönelik oynadığı rolün, dünya ilişkisinin pratik bilgisinden kaynaklanan bir kültür içinde, kültürel olarak ayrılan ve tarihsel olarak değişen bir ağız görünüşü olduğu düşüncesinden hareket ederler. Bu kabul, felsefi olarak zamanla ilgili buradan ortaya

⁵ Krş. Buna ilişkin olarak düzenlenen ciltte Prigogine'in makalesi ve de Coveney/Highfield, 1992 ve Sandbothe, 1994).

çıkan sonuçlar tamamlanmaksızın, Amerikalı pragmatist Richard Rorty tarafından savunulur⁶. Rorty'e göre, radikal bir zaman düşüncesi, insanda zaman ve sonsuzluğun birleştiği teolojik olarak temellendirilen tasarımla sonuçlanmak durumundadır. Bunun yerine, Rorty, "her şeyimize, dilimize, bilinçli varlığımıza, toplumumuza zaman ve rastlantının ürünü olarak davranmamıza, bundan böyle artık tapınmadığımız, adeta tanrı gibi davranmadığımız noktaya ulaşmayı tecrübe etmemiz gerektiği"ni talep eder (Rorty, 1989: 50). Rorty'ye göre, biz bunu sadece, 'zamanı' daha fazla mistikleştirmesek, aksine farklı alanlardaki yaşamımızı farklı biçimlere göre belirleyen somut yaşam ilişkisini, radikal bir dönüşümle rastlantının çocuğu olarak anlarsak başarabiliriz⁷.

Şu anda bilimlerde tartışılan zaman kavramıyla ilgili süreç problemi, ayrıca bilimsel zaman kavramları ve bizim gündelik zaman anlayışımız arasındaki ilişki açısından sorun, arka planda pragmatik olarak Rorty tarafından savunulan göreceleştirme ve tarihselleştirme eğilimini işletmelidir. Rorty'nin bakış açısından, standartlaştırma eğiliminin temsilcileri tarafından ortaya konulan farklı zaman sözcükleri arasındaki yakınsama, hiçbir şekilde doğa ve tarih zamanı arasındaki gerçek bir örtüşmeyi göstermez. Şimdiye kadar bizim kendi kendimizi tanımlamaya yarayan söz konusu tarihsel zaman sözcüğünün, doğa alanına yönelik matematiksel olarak işletilmesi ve başarılı biçimde aktarılması, yalnızca tarihsel dönüşümü, söz konusu fizik veya matematik gibi çok sofistike sözcüklerin içsel esnekliğini ve bağlamsal olan arka bağlantısını ifade eder⁸. Buna göre, farklı amaçlara ve bağlamlara yönelik olarak kullandığımız değişik zaman sözcükleri ne gerçek anlamda yakınsama olarak ne de fenomenolojik anlamda özsel karşılaştırılmazlık olarak anlaşılmalıdır. Onlar daha ziyade, farklı tarihsel durumlarda her defasında değişik biçimde, onları birbiriyle ilişkiye sokan ve birbirinden ayıran zamansal bir değişime tabidir.

Zamanın, düşünümsel olarak bu düşüncelerde ifade edilen zamansallaştırılışını, Robert Musil, önceden edebi olarak özetledi. O, *Der Mann ohne Eigenschaften* romanında şöyle yazar: "Zaman treni, öncesinde raylarının serildiği bir trendir; zaman nehri, kıyılarını beraberinde götüren bir nehirdir. Gezgin, sağlam duvarlar ve sağlam yer arasında hareket eder; ama yer ve duvarlar, canlı olarak hissedilmeyecek biçimde gezginlerin hareketlerinde taşınır" (Musil, 1978: 445).⁹ Felsefede, Musil'in burada ifade ettiği, her biri farklı şekilde Kant ve Heidegger tarafından temellendirilen modern zaman anlayışının radikal düşünümselliği vardır. Düşüncelerimin ikinci bölümü, zaman anlayışımızın göreceliği ve evrenselliği arasındaki çelişkinin merkezinde bulunan bu çifte zeminle uğraşmaktadır.

2) Kant ve Heidegger'de Zamanın Düşünümsel Olarak Zamansallaştırılışı

Kant tarafından *Transzendentalen Ästhetik der Kritik der reinen Vernunft*'ta ortaya konulan aşkınsal-felsefi zaman teorisi, modern zaman felsefesinin Magna Charta'sı olarak kabul edilir. Burada Kant, zamanı, düşünümsel biçimde, diğer deyişle, insansal özneliliğin temel durumuna başvuruyla "duyusal sezginin saf biçimi" olarak belirledi (Kant, 1983: 79 (B 47)). Kant'ın, duyusal sezginin saf biçimi olarak zaman belirlemesi gibi böyle sıkça yanlış anlaşılan çok az felsefi teori vardır. Standart yanlış anlayış, Kant'ın teorisiyle, zamanın gerçekliğini çürüttüğü ve onu salt öznel bir yanılsama ya da kuruntuya indirgediği biçimindedir. Bu yanlış anlayış, sadece filozoflarda değil, aynı zamanda ve özellikle doğa bilimcilerde de oldukça yaygındır.

Yanlış anlayışın felsefede yerleşmiş olan önemli bir örneği olarak burada, İngiliz filozof ve dil-analitik zaman felsefesinin kurucusu John M.E. Mctaggart'tan alıntı yapıldı. O, *Die Irrealität der Zeit* adlı ünlü

⁶ Rorty'nin kendisi, evrenselleştirme ve göreceliğe muhalif olmanın ötesinde, "karşı-temsili" düşünme içindedir (karş. Bununla ilgili olarak örnek: Richard Rorty, *Relativismus: Finden und Macherfa* ilişkin düzenlenen ciltte, s. -). Ayrıca O, 'görecelik' adı altında, hakikatin 'bulunması'ndan hareket eden gerçekçi tasarımı, hakikatin 'yapılması'ndan hareket eden kurmacı modeli karşı karşıya getiren bir bilgi-teorik pozisyonu sunar. (Kurmacılığın zaman teorisiyle ilgili okumalara da bakınız: Humberto Maturana, *Die Natur der Zeit*'a ilişkin düzenlenen ciltte, s.-). Buna karşılık, görecelik kavramı, bilgi-teorik olarak saptanılan bir anlamda kullanılamaz, o zaman "temel argümanı (...) amaçla ilgili betimlemelerin görecelik olduğuna" (s.) ilişkin Rorty'nin pragmatizmi, karşı-temsili görecelik olarak anlaşılabilir. 'Görecelik' ve 'göreceleştirme', tarafımdan, hem pragmatik hem de kurucu pozisyonu kuşatacak biçimden geniş anlamda kullanıldı.

⁷ Bu temelden hareketle, muhtemelen zamanın açıklayıcı hiçbir teorisini geliştirmeyen Rorty, meta-felsefi anlayışla işbirliği yapar, "öyle ki romanlar, teori olarak belirli bir ortamdır (...). Çünkü romanlar, çoğunlukla genel düşünceler ve belirli söz dağarcığından daha farklı olarak, olası olanın bir dokusu içinde bütünüyle öz-anlaşılar biçimde zamana bağlı ve etrafıca örülmüş olan şeyleri ve kişileri ele alır" (Rorty, 1989, s. 180). Krş. Bununla ilgili olarak da Sandbothe, 1996.

⁸ Krş. Bununla ilgili olarak, Richard Rorty, *Science as Solidarity*, in: ders, 1991a, 35-45.

⁹ Musil'deki bu güzel bölüme dikkatimi çektiği için Wolfgang Welsch'e teşekkür ederim.

makalesinde şöyle yazıyor: "Felsefede zaman, Spinoza, Kant, Hegel ve Schopenhauer tarafından gerçek-dışı (irreal) olarak yeniden ele alınır" (McTaggart, 1993: 67). Albert Einstein veya Kurt Gödel gibi doğa-bilimcileri, bu önyargıyı izlerler. Bu anlamda Gödel, Einstein tarafından kanıtlanmış olan "eşzamanlılığın göreceliği" (Gödel, 1956: 406) anlayışı nedeniyle, zamanın, "nesnel anlamını" (Gödel, 1956: 406) yitirdiğini yazar: "Kısaca, değişimin nesnelliğini yadsıyan ve bunu, algımızın özel bir tarzına borçlu olduğumuz bir yanılısma veya bir görünüş olarak kabul eden Parmenides, Kant ve modern idealistler gibi filozoflar için açık bir kanıt sayıldığı görünüyor" (Gödel, 1956: 406). Einstein'ın çalışmasını, zamanın gerçek-dışılığının sözde Kant tarafından formüle edilen görüş için fiziksel kanıt olarak öven Gödel gibi o da kendi çalışmasını, zamanın, Kant tarafından iddia edilen gerçek-dışılık kanıtının dil-analitik varyantı olarak över. Bu anlamda McTaggart şöyle yazar: "Zamanın gerçek-dışı olduğuna inanıyorum. Ama bunu, bahsettiğim filozofların hiçbiri tarafından değerlendirilmediğini düşündüğüm nedenlerden hareketle yapıyorum" (McTaggart, 1993: 67).

Bu noktada, McTaggart'ın kanıtını ayrıntılı biçimde göstermek çok uzun sürer¹⁰. Ama özet olarak, McTaggart'ın kanıtladığı şeyin, uzun zaman önce bizzat Kant'ın göstermiş olduğu şeyden başka bir şey olmadığı söylenebilir: Yani, zamanın genelleştirici gerçek-dışılığı –McTaggart'ın inandığı gibi- değil, aksine zamanın öznenen bağımsız hiçbir gerçekliği olmadığıdır. Bu, önemli bir ayrımdır. Eğer zamanın öznenen bağımsız hiçbir gerçekliği yoksa bu, onda yalnızca gerçekliğin belirli bir tarzının –ve kesinlikle gerçeklik değil- söz konusu olduğunu ifade eder. O halde bu, onun genelleştirici anlamda gerçek-dışı olduğu ve salt bir yanılısma ya da kuruntu olduğu anlamına gelmez. Ayrıca, öznenen bağımsız hiçbir gerçekliğe sahip olmama, hiçbir şekilde diğer şeylerin varlığı karşısında zamanın varlık-statüsünü azaltan bir noksanlık değildir. Ve çünkü bu, 1960'lı yıllarda Michael Dummett'in, zamanın gerçek-dışılığına yönelik, McTaggart'ın kanıtıyla ilgili makalesinde var. Ortaya konulmuş olan savunma (Dummett, 1993), öznenen bağımsız, bütünüyle betimlenebilir bir gerçeklik tasarımının bizzat bir yapıntı ya da kurgu olduğudur. Bir yapıntı, kendisi aracılığıyla bizim sonlu bilgi koşullarından bağımsız olarak saf, yarı-tanrısal özün-görüşü anlamında varlığın içselliliğiyle bağlandığımız dünyaya erişebileceğimizi varsayar. Kant'ın son verdiği, bu yapıntıdır.

Fakat kullanılmış atıflarda McTaggart ve Gödel'den daha farklı olarak, zamanın nesnelliğini sorgulamada, zamanın bir 'yapıntı' ya da salt 'görünüş' olarak düzlenmesi hiçbir şekilde Kant'ın amacı olmadı. Skolastik geleneğe, hem Newton hem de Leibniz tarafından öznenen bağımsız dünya-yapısı olarak aşkınsal öznenen kavranan zamanın Kantçı yeniden-bağlantısı, daha çok sadece Leibniz-Newtoncu gelenek karşısında Hume tarafından haklı olarak girilen kuşkuyu dikkate alarak, zamanın nesnelliğinin yeni aşkınsal-felsefi biçimiyle temellendirilmesinin tersi denemedir. Kant'ın düşünce işleyişinin ana fikri, eğer zaman kendinde bilginin olanaklılığının öznelarası zorunlu koşulu olarak kanıtlanırsa, zamanın sonra ve ancak ondan sonra indirgenemez ve a priori –diğer deyişle onun için genel geçerli ve gerekli- olabileceğine dayanır.

Ancak Kant, bütün insani bilginin temeli olarak –ve gerçi Leibniz ve Newton'a kadar geleneğin hâkim bilgi kavramına karşılık, bilginin sadece anlaksal olanın gerçekten konusu olabileceği- duysal görüşü vurgular. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk cümlesi, onun temel tezini içerir. O şöyledir: "Bir bilginin, her zaman hangi tarz ve hangi araç aracılığıyla nesnelere ilişkili olabileceği, onun aynı şekilde doğrudan ilişkili olmasıyla ve tüm düşünmeyle amaçlanan sezgidir" (Kant, 1983: 69 (B 33)). Bütün insani bilginin olanaklılığının temel koşulu olarak sezginin öncelikli olduğuna ilişkin bu temel tez, zamanın kendisinde "duysal sezginin saf biçimi"nin (Kant, 1983: 79 (B 47)) söz konusu olduğu ve aynı zamanda onun nesnelliğinin ve evrenselliğinin güvence altına alındığı, Kant tarafından yürütülen kanıtlamayı anlamak için dikkate alınmalıdır.

Kant'ın zaman teorisiyle tartışmada, Gödel ve çoğu diğer fizikçiler tarafından onun dikkate alınmayan tezi şöyledir: Biz insanlar için –ve diğer deyişle de, biz insanlar, eğer bilim (ör. Fizik) yapıyorsak- ulaşılabilir olan bütün bilgi, duysal, daha doğrusu zamansal bilgidir. O halde Kant, zamanın nesnelliğini ve evrenselliğini doğrudan aşkınsal öznelleşmeyle sağlaştırmayı dener. Bu bağlantıyı, *Transzendentel Ästhetik*'ten aşağıda alıntılan bölümler ortaya koyar. Öncelikle Kant, aslında zamanın bütün gerçeklik olduğunu kabul etmiş gibi görünür. O şöyle yazıyor: "Zaman, doğrudan doğruya bizim (insani) sezgimizin (her zaman duysal olan, diğer deyişle nesnelere etkilenmemizle sağlanan)

¹⁰ Detaylandırılan bir yeniden-inşa için krş. Bieri, 1972, s. 19-78.

öznel bir koşuldur ve özne dışında, kendinde hiçbir şeydir" (Kant, 1983: 82 (B 51)). Ama çoğunlukla alıntı yapılmayan sonraki tümce belirleyicidir: "Bununla birlikte, o, tüm görünüşler, böylelikle deneyimlediğimiz bütün şeyler açısından da zorunlu olarak neseldir" (Kant, 1983: 82 (B 51)). O halde bu anlamda Kant, zamanın "ampirik gerçekliğinden", diğer deyişle, "herhangi bir zamanda duyularımıza verilebilen bütün nesnelere açısından, onun nesnel geçerliliği"nden söz eder (Kant, 1983: 82 (B 52)).

Kantçı zaman teorisinin kabulü, gerçek-dışıyla ilişkin yanlış anlama yanında, ikinci önemli bir açığa işaret eder. Bu açıktaki, bir anlayış-olmamasından, diğer deyişle kabulde bir bakış-daralmasından daha ziyade bir yanlış anlama söz konusudur. *Transzendental Ästhetik*'in zaman teorisine birlikte Kantçı zaman teorisinin Schopenhauer (Schopenhauer, 1977: 31-41, 522, 537-554) ve Hegel'de (Hegel, 1971: 339ff) önyargılı biçimde eşitlenmesiyle birlikte, Kant'ın zaman düşüncesinin önemli yönü tekrardan gizlendi. Bu olguyu, Klaus Düsing, Heidegger'in *Kant und Das Problem der Metaphysik* (1929) kitabında ortaya konulan görüşler çerçevesinde, *Kants Zeittheorie und Zu Ihrer Modernen Kritischen Rezeption* (Düsing, 1980) üzerine araştırmasında gösterdi. Bu anlamda Düsing, araştırmasının başlangıcında şunu vurgular: "Kant'ın zaman teorisi, hiç kuşkusuz sadece *Transzendentalen Ästhetik der Kritik der reinen Vernunft*'ta çok eksik biçimde içerilir; bu teorisinin gerekli sürümleri, aşağıdaki bölümlerde bulunur (...)" (Düsing, 1980: 2). Benzer şekilde, Heidegger'in Kant kitabı (§10), zaten şunu ifade eder: "Aşağıdaki yorum, zamanın, metafiziğin temelini bazı aşamaları sayesinde gittikçe merkezde nasıl yer aldığını ve ancak bundan, aşkınsal estetikte onun geçici olarak nitelenen kendi özünü kökensel olarak nasıl açtığını gösterir" (Heidegger, 1973: 46).

Kant'ın zaman teorisinin *Transzendental Ästhetik* üzerinden işaret edilen yönlerini bastırma, Düsing tarafından artık ele alınmayan, derinde bulunan bir bakış daralmasını ortaya koyar. Bu daralma, zamanın Kant tarafından aşkınsal olarak yürütülen evrenselleştirilmesinin açıkça göreceli olduğu konusuna dikkat edilmemesidir. Sonlu-yönelimsel özneye (Husserl) veya aynı zamanda saf, akan sürenin yaşayan Ben'yle (Bergson) bağlantılı olarak zamanın Kantçı öznelleşmesinin yeniden-bağlantısı, -Gödel'e karşı- bizzat öznenin öznelliğini kurucu boyutlardan biri olarak evrenselliğe yapışırken, Kant, zamanın ilk olarak bizzat kendisi tarafından öngörülen evrenselliğini zaten sorgulamıştı. Böylelikle o, Heidegger tarafından daha geniş biçimde tespit edilen ve zamanın tarihselleştirilmesine ve göreceleştirilmesine yönelik mevcut eğilimler için felsefi-tarihsel bağlamı gösteren bir tartışma alanı başlattı.

Kant'ın, zamanın *Transzendentalen Ästhetik*'te yerine getirilen evrenselleştirmesinin göreceleştirilmesi, *Transzendentalen Ästhetik*'te kendini bulmaz, aksine onun tarafından *Transzendentalen Logik* bağlamında daha ayrıntılı olarak geliştirilir. Ayrıca Kant'ın, "sezginin biçimi" (Kant, 1983: 154 (B 160)) ve "biçimsel sezgi" (Kant, 1983: 154 (B 160)) olarak zaman arasındaki *Transzendentalen Deduktion*'un B-baskısına ilişkin dip notunda ortaya koyduğu fark merkezidir. Özünde ayırım, dip notun ilgili olduğu ana metinde yerleştirilir. Ana metin şöyledir: "Biz, zaman ve mekân tasarımlarında a priori olarak hem dış hem de iç duysal sezginin biçimlerine sahibiz ve görünüş, bizzat yalnızca bu biçime göre olabileceğinden, onun çeşitliliğinin kavranışının sentezi, uygun olarak her zaman bunlarda olmalıdır. Ama mekân ve zaman, sadece duysal sezginin biçimleri değil, aynı zamanda bizzat -bir çeşitliliği kapsayan- sezgiler olarak, bu çeşitliliğin birliğinin belirlenimiyle birlikte onları da a priori olarak tasarılar (bak. *Transz. Ästhet.*)" ((Kant, 1983: 154 (B 160))). Kant'ın anlayışına göre, *Transzendentalen Ästhetik*'in konusu, sezginin biçimi olarak böyle bir şey değil, aksine adeta nesnel bir inşadır: Biçimsel sezgi olarak zaman.

Bu, öncelikle mekânla ilgili notunda açıktır: "Nesne olarak tasarlanan (gerçekte geometride gerek duyulduğu kadarıyla) mekân, salt sezginin biçimi, yani sezgisel bir tasarımda duysallığın biçimine göre verilmiş olan çeşitliliğin bir araya toplanmasından daha fazlasını içerir; öyle ki sadece çeşitlilik sezginin biçimi ama tasarımın birliği, biçimsel sezgi olur" (Kant, 1983: 154 (B 160f)). Ve bu notta, mekân ve zamana bakış açısıyla daha geniş olarak ifade edilir: "Bu birliği, *Ästhetik*'te, gerçi mekân ve zamanın bütün kavramlarının öncelikle olanaklı olması nedeniyle, duylara ait olmayan bir sentezin gerekli olup olmadığından önce kavramda gerçekleştiğini görmek için, salt duysallık olarak ele aldım. Çünkü sezgi olarak mekân ve zaman onun aracılığıyla (anlama duysallığı belirleyerek) verildiğinden, bu sezginin birliği, anlamının kavramına değil, a priori olarak zaman ve mekâna aittir" (Kant, 1983: 154 (B 161)). "Zaman kavramının aşkınsal yorumunda" (Kant, 1983: 79f (B 48f)) aynı zamanda "genel hareket-öğretisi" (Kant, 1983: 80 (B 49)) için temel olarak kullanılan, *Transzendentalen Ästhetik*'te birlik olarak

tasarlanmış zaman, bizzat zamanın nesnelleştirilmiş, bu yüzden kavramsal, daha doğrusu kategorik bir sentezi, varsayılan tasarımı olur. Bu, "analojiler yardımıyla" (Kant, 1983: 81 (B 50)) "sonsuzca süren bir çizginin" (Kant, 1983: 81 (B 50)) kılavuzluğunda betimlenebilir olan ve Kant tarafından genelleştirilen ve "ampirik gerçekliği" (Kant, 1983: 82 (B 52)) içinde –en azından Newton fiziği görünümünde– meşrulaştırılan, içeriksel-çizgisel zaman kavramıdır.

Ama aynı zamanda, zamanın aşkınsal-felsefi açıklamasının ortaya konulan ikinci 'kavramı', nesnelleştirilmiş zaman kavramının gerisine çekilir. Çünkü tam anlamıyla sezginin biçimi olarak zaman, Kant tarafından *Kritik der reinen Vernunft*'ta, içerisinde zamanın öncelikle biçimsel sezgi olarak ele alınabildiği, aydınlanmamış ufku oluşturur¹¹. *Transzendentalen Ästhetik*'in nesnel zamanının evrenselliği, bu ufkun kendisinden hareketle aşkınsal-felsefi olarak yeniden geri alınabilir olmayan boyutu nedeniyle merkezlesizleşir ve böylece sistemli olarak göreceleşir. Bu anlamda Heidegger, *Phänomenologische[n] Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* §9'da, Kant'ın perspektifinden hareketle "biçimsel sezginin kökensel değil, aksine türetilmiş bir tasarım olduğunu" vurgular (Heidegger, 1977: 132). Böylelikle aynı zamanda, Heidegger'in kendi zaman teorisinin üzerinde hareket ettiği alan ima edilir.

Heidegger, zamanla ilgili kendi analizini *Sein und Zeit*'in (1927) ilk bölümünün ikinci kesiminde geliştirir. Heidegger'in, erken döneminin parçalar halinde bulunan temel yapıtı göz önüne alındığında, iki farklı biçimde ayrılmalıdır: Temel-ontolojinin gerçekleştirilmemiş, aksine sadece yorumlanmış olan bütünsel kuruluşu ve edimsel olarak yapılan Dasein analizi. Ben aşağıda, *Sein und Zeit*'in *Dasein und Zeitlichkeit* başlığını taşıyan ikinci kısmına yoğunlaşarak, zamansallık analizini geliştirdim. Yapıtın temel-ontolojik bütünsel perspektifi, doğrudan doğruya zamansallık analizi açısından dikkate alınır.

Zaman teorilerinin doğrudan Kant'la ilişkisi olmayan Husserl ve Bergson'dan farklı olarak, Heidegger'in zamanla ilgili erken dönem düşünmesi doğrudan doğruya Kant'la tartışmada gelişir. Bu, hem *Sein und Zeit*'in ortaya çıktığı yılda düzenlenen *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* dersinde ve 1929'da yayınlanan *Kant und das Problem der Metaphysik* kitabında hem de bizzat *Sein und Zeit*'ta bulunan Kant pasajlarında ortaya konulur. Heidegger'in doğrudan doğruya Kant'la giriştiği tartışma, önceden *die Kritik der reinen Vernunft*'ta belirlenmiş ve Bergson ve Husserl tarafından sürdürülmüş olan zaman problemine ilişkin teorik ele alış tarzının kırılmasına yol açar. Duyusal sezginin saf biçimi olarak Kant'ta açık kalan zaman sorusu, Bergson ve Husserl tarafından yeniden formüle edilen öznelliğin içsel zamansallık sorusu, Heidegger'de, gerçekte insani varoluşun zamansal öz-tasarımının pratik biçimine yönelik soru olur.

Heidegger'in kavramı 'Dasein', Kant'ta 'özne' veya 'Ben düşünüyorum'la ifade edilen şeye karşılıktır. Heidegger, Kant'ın aşkınsal özneyi, 'Ben düşünüyorum' biçiminde yerleştirerek, teorik bilgi görünüşüne indirgediği düşüncesindedir. Heidegger'e göre insan, öncelikle mevcut olanın bilgisiyle ulaşılacak bir varlık değildir. O, daha çok Dasein olarak, her zaman 'orada' varlığa fırlatılmış olan, dış dünya ile bilgi ilişkisi üretmeye yapay ya da sonradan başlamayan, aksine her zaman kendi somut dünyasıyla, "el-altında-bulunanla" (Heidegger, 1979: 69) somut bir ilişki içinde olan bir varlıktır¹². Bu anlamda Heidegger, Kant'a karşılık şunu vurgular: "Ben, yalnızca 'Ben düşünüyorum' değil, aksine 'Ben, bir şeyi düşünüyorum' olur" (Heidegger, 1979: 321). O, şöyle açıklar: "Kant, gerçi düşünceden hareketle Ben'in sıkıştırılmasından kaçınır; bununla birlikte, bizzat 'Ben düşünüyorum' bütün temel bileşenleri içinde 'Ben bir şeyi düşünüyorum' olarak yerleştirmez ve her şeyden önce kendiliğin temel belirlenimi olarak 'Ben bir şeyi düşünüyorum' için ontolojik 'koşulu' görmez". Bu koşul, Dasein'in dünya-içindeki-varlığıdır. Ancak Kant, "dünyanın fenomenini [görmediğinden]" (Heidegger, 1979: 321), Heidegger'in temel anlayışı, ona uyarlanmalıdır: "Ben-söyleminde Dasein, dünya-içinde-varlık olarak ifade edilir" (Heidegger, 1979: 321).

Gerçi Kant gibi Heidegger de, olanaklılığın koşullarını sorgular. Ona göre, soyut olarak bilginin olanaklılığının koşulları değil, aksine somut olarak dünya-içindeki-varlığımızın olanaklılığının koşulları söz konusudur. Heidegger, *Sein und Zeit*'in ilk kısmında belirttiği Dasein'in endişe-yapısının temelinde yatan temel-boyut olarak, ikinci kısımda "zamansallığın" (Heidegger, 1979: 326) varoluşsal temel

¹¹ Yargı Gücünün Eleştirisinin zaman teorisine ilgili pasajları, estetik perspektiften hareketle bu ufka değinmek için yorumlanabilir (Bununla ilgili olarak krş.: Wohlfart, 1982; Lyotard, 1993).

¹² Bu açıdan Heidegger'in Dasein analizi, iyi bir pragmatik işaretir: bununla ilgili olarak krş. Okrent (1988).

yapısını ortaya koyar (Kierkegaard, 1993: 34). O, Kierkegaard'a geri giderek, Dasein'in 'orada' varlığa götürüldüğü, yani çifte zamansal bir meydana gelme olarak kendi kendisine ve dünyaya açılan "çifte-hareketi" betimler. Bu meydana gelmenin ilk hareketi, gelecek beklentisinde oluşur. İkinci hareket, karşılaşılan dünyaya yönelik olarak geçmiş veya Heidegger'in söylediği gibi "Gewesenheit" (unutma/hatırlama/saklama) (Heidegger, 1979: 326) tarafından belirlenen bir açıklık olarak şimdiki zamana geri gelmedir. Özet olarak Heidegger şöyle yazar: "Geleceğe dönersek, mevcut durumu belirlemeye neden olur. *Gewesenheit*, gelecekte ortaya çıkar, o kadar ki olan (daha iyi olan) gelecek, şimdiye kapalıdır. Olan-şimdiki gelecek olarak böylesi birleşik fenomene, zamansallık diyoruz" (Heidegger, 1979: 326).

Fakat olanaklılığın koşullarının varoluşsal alanında, kesin içeriksel amaçlarla belirlenen somut gelecek değil, aksine tam olarak kendisinden bahsedilen gelecek söz konusudur: "'Gelecek', burada henüz 'gerçek' olmamış olan, yalnızca bir kez olacak olan bir şimdiki değil, aksine içinde Dasein'in kendi olma-olanaklılığına yaklaştığı geleceği ifade eder" (Heidegger, 1979: 325). Dolayısıyla Heidegger'in, "aşkınsal" (Heidegger, 1979: 38, 363ff u.ö.) olarak Dasein'in bu ekstatik temel yapısına ilişkin nitelmesi, burada teolojik içerimler çerçevesinde okunmalıdır. Heidegger, ilk andan itibaren böylesi okumalara karşı kendini savundu. O, ilk defa 1924'te Marburg teolojisi karşısında, zaman analizinin temel düşüncesini formüle ettiği *Der Begriff der Zeit* konferansında, tümüyle Kant anlamında vurgular: "Filozof, inanmaz. Filozof, zamanı sorgular, o halde o, zamandan hareketle zamanı anlamaya karar vermelidir" (Heidegger, 1989: 6). Zamandan hareketle anlaşılan zaman, zamansal olarak zamanı düşünmeyi, yani zamanın zamansallaştırılışıyla ilgili tartışmaları ifade eder. Bu, tamamen Heidegger tarafından ortaya konulan seküler programdır ve bu çerçevede "geleceğin" belirlenimi de, "içinde Dasein'in kendi olma-olanaklılığına yaklaştığı gelecek" (Heidegger, 1979: 325) olarak anlaşılmalıdır.

İnsani varoluşun çifte hareketi, eğer tanrıya iman bilincinde yerine getirilirse, yalnızca o zaman hiçbir ümitsizliğe neden olmayacağını ifade eden Kierkegaard'dan farklı olarak, Heidegger, tanrısal bir aşkınsallığa referans olmadan zamansal olarak sağlanan bir kendini gerçekleştirimin olanaklılığını varsayar. Gerçi Heidegger de -Kierkegaard'ın *An einem Grabe* (Kierkegaard, 1981) konuşmasında yapmış olduğu gibi- kendi geleceği beklentisiyle "ölüme-doğru-varlık" olarak betimler (Heidegger, 1979: 235ff), ama o, bu beklentinin, ölümü ifade eden "varoluşun ölçsüz olanaksızlığının bu olanaklılığı" (Heidegger, 1979: 262) içinde 'gerçek' varoluşun bir tarzına izin verdiğini düşünür.

Varoluşun bir tarzını, radikal sonluluk-bitimlilik deneyimini, Kierkegaardcı umutsuzluk sağlamaz, aksine daha çok asıl olanaklı-karakterinin bilincinde olmaksızın günlük Dasein'imizin içerisinde organize olduğu, çeşitli olanakların ufkunu açan ve tasarımlara izin veren varoluşun bir tarzı sağlar. Bu nedenle, Heidegger, kendi ölüm beklentisi anlamında "kendine özgü, indirgenemez, aşlamaz ve belirli olanaklılık" (Heidegger, 1979: 265) olarak 'geleceğe' bu radikal bakışı, kendi kendinin öz belirlemesi olarak da kavrar: "kendi kendisi-olabilme" olarak (Heidegger, 1979: 267).

Heidegger, insani zamansallığın ayırt edici bu temel biçiminde, kendisince ifade edilmiş olan "gündelik-kaba zaman anlayışına" (Heidegger, 1979: 235) olumsuz görüntü olarak karşı çıkar. O, kaba zaman görüşünün, insani Dasein'in kökensel zamansallığından türevsel olarak nasıl ortaya çıktığını göstermeyi dener. Başka türlü formüle edilirse: Heidegger'in amacı, saat ve takvimlerimizde okuduğumuz ve öznenen bağımsız bir gerçeklik gibi bize karşı duran nesnel zamansallığın, bizim öz-yapımızın zamansal süreçliliğinden, yani insani varoluşun çifte hareketinin gerçek-otantik zamansallığından nasıl ve niçin ortaya çıktığıdır. Heidegger'in tasarımı, bizim, her zaman otantik zamansallık içinde sadece geçici, başka bir deyişle Dasein'imizin nitelendirilen anında belirli ölüm beklentisi olarak bulunabileceğimizi ifade eder. Genellikle ve normal durumda biz, içeriksel olarak somut gereksinimimiz ve planlarımız aracılığıyla belirlediğimiz ve bu nedenle ölümün nihai-ufkunu göz ardı ettiğimiz bir geleceğe yol alırız. Çifte-hareketin, bu indirgenen, olağan gündelik pratik ve rahat biçimini Heidegger, "otantik-olmayan zamansallık" olarak adlandırır (Heidegger, 1979: 329).

Otantik-olmayan zamansallık, bir kez daha Heidegger'in "kaba (vulgär) zamansallık"la (Heidegger, 1979: 17) ifade ettiği şeyden ayrılır. Otantik-olmayan, gündelik-pratik zaman biçiminde, "zamansallığın ekstatik durumunun bir yansıması" (Heidegger, 1979: 408) hissi kalırken, kaba zaman kavramında, insani Dasein'in zamansallığından ortaya çıkan zamanın zamansal kökeni gizli kalır. Heidegger, bu ayrımı saatle ilişkimizde gösterir. Gerçi, bütün zaman idarecilerinin ve zaman iktisatçılarının başarısız olduğu bir paradoks vardır. Bu paradoks, "sadece zamanı hesaba katan, saatle yaşayan Dasein'in

[sürekli ifade ettiği] şeyde bulunur: Hiç zamanım yok" (Heidegger, 1989: 20). Aynı zamanda, neden sadece büyük zaman-stratejisi büyük zaman stresi altındadır? Heidegger'in cevabı şöyledir: Sistemli zaman-stratejisinde zaman, değiştirilebilir saniyeler, dakikalar, günler, haftalar, aylar ve yıllardan saf bir şimdi-dizisi olarak aktığından, nesnel bir dış zaman-gücü olarak, sonsuzca bölünebilir, sonsuz bir çizgi olarak onun önünde durmak, onu tamamen doldurmak gerçekte hiçbir zaman başarılmaz. Nesneleştirilen zaman, ellerinin altından geçip gider. Uсталıklı zaman yönetimi aracılığıyla biriktirdiği zaman, kendini ona, hemen boş, yani işle doldurulan zaman olarak kabul ettirir. Onun zaman planını belirleyen somut alışveriş ve gereksinimler artık yoktur, aksine yeni gereksinimleri oluşturan ve onları kendi sermayesine dönüştüren boş zamanın kendisi vardır. Uzun zamandan beri, bugünkü zaman ilişkisinin bu tarzı normal olmuşken¹³, Heidegger, kaba zaman anlayışını, kendisinden hareketle otantik-olmayan zamansallığın bir kez daha açıkça betimlenebileceği uç bir örnek olarak görebildi. Gündelik kaygının pratik bağlamlarında zaman, sadece dış, fiziksel olarak belirlenecek saat-gücü ve "doğa-zamanı" (Heidegger, 1975: 370) değil, aynı zamanda gündelik kaygılarımız içinde kurulan ve bunlardan hareketle belirlenen "evrensel-zaman" olarak görünür (Heidegger, 1975: 370).

Heidegger, kaba zaman görüşü karşısında otantik-olmayan zamansallığın zamanını nitelendiren üç merkezi özellik olarak, tarihlendirilebilirlik, gerilim ve kamusal yönlerini ortaya koyar. Heidegger'in hangi konudan söz ettiği, tarihlendirilebilirlik örneğinde gösterilebilir. Kaba zamanda, şu ana özgü şimdi-noktası, sadece diğer şimdi-noktalarıyla içkin ilişkiden hareketle, yani daha önce/daha sonranın soyut ilişkisinde tanımlanırken, gündelik kaygının şimdisi, her zaman gündelik işlerin ya da faaliyetlerin tarihlendirilmesine yarayan bağlarla bütünleşir: "...orada, bir şimdi" bulunur (Heidegger, 1979: 408). Bu anlamda Heidegger, şunu ortaya koyar: "Eğer biz saate bakıyor ve 'şimdiyi' söylüyorsak, böylesi bir şey olarak şimdiye yönelmiyoruz, aksine niçin ve neden hala şimdiki zaman olduğuna yöneliyoruz; bizi meşgul edene, kuşatılmış olduğumuza, kendi zamanı olmasını istediğine, zamana niçin sahip olmak istediğimize yöneliriz" (Heidegger, 1975: 365). O, şöyle tamamlıyor: "Mevcut 'şimdi' 'o zaman' ve 'o sırada' tasarımlarıyla tarihlendirilebilirlik yapısını gerektiren, kendi yorumsal zamansallığından hareketle tasarlanmış olanın kökeni için temel kanıt olur. 'Şimdi'-diyerek biz, her zaman zaten onu ifade etmeksizin, '-o esnada bu ve bu...' diye anlarız. Neden? Çünkü 'şimdi', var olanın bir şimdisedir. Şimdiki zamanın ekstatik karakteri, o esnadaki şimdidedir. 'Şimdi'nin, 'o zaman'ın ve 'o sırada'nın tarihlendirilebilirliği, zamansallığın ekstatik durumunun yansımasıdır ve bu yüzden de bizzat konuşulmuş olan zaman için var olur" (Heidegger, 1979: 408).

Özet olarak şöyle söylenebilir: Heidegger'in otantik zamansallık, otantik-olmayan zamansallık ve kaba zamansallık arasında yaptığı ayırım, Kant tarafından 'biçimsel sezgi' ve 'sezginin biçimi' olarak zaman ayırımı aracılığıyla başlatılan nesnel zamanın göreceleştirilmesinin, insansal dünya-içinde-varlığın somut koşulları altında devam ettirilmesidir. Ve gerçi bu, iki şekildedir. İlk olarak, Heidegger, kaba zaman anlayışının altında yatan nesnel zaman görüşünü, pragmatik olarak otantik-olmayan zamansallığın gereksinimler bağlamında girilen zaman-ilişisine başvuruyla göreceleştirir. İkinci olarak, Heidegger, hem kaba zaman anlayışı altında yatan nesnel zaman görüşünü, hem de otantik-olmayan zamansallıktan ortaya çıkan pragmatik zaman görüşünü, otantik zamansallıkta ifade edilen ve onun bakış açısına göre temel olan zaman biçimine başvuruyla göreceleştirir. Bu temel zaman-biçiminden hareketle Heidegger, Dasein analizinden temel ontolojiye geçişi gerçekleştirebileceğine inanır. Böylelikle aynı zamanda o, Heidegger'in, *Sein und Zeit*'in temel-ontolojik perspektifinden insani Dasein'in zamansallığının fenomenolojisini elde edildiği ve biçimlendirildiği içsel dönüm noktasını vurgular.

Rorty Heidegger-eleştirisinde, onun düşünmesinin bu sonuncu yönünü, -ikinci aşamanın bir teorik zaman evrenselciliğine temel-ontolojik olarak dönüşü ön planda tutar. Rorty, *Kontingenç, Ironie und Solidarität* adlı kitabında şöyle yazar: "Görünüşe göre, Heidegger *Sein und Zeit*'i yazdığı anda, aşkınsal bir çalışmayı yürüttüğüne, yani sadece 'ontik' hallerin olanaklılığının 'ontolojik' koşullarının tam bir listesini verdiği ciddi olarak inandı. (...). Görünen o ki, tıpkı Kant'ın, *Kritik der reinen Vernunft*'unun ifade etmiş olduğu insani bilgi yetisinin sınırlarına rağmen, kendisi açısından kitabın yazıldığı 'aşkınsal konum'a sahip olmasının nasıl olanaklı olduğunu kendine sormaması gibi, bu dönemin Heidegger'i de, metodolojik öz-referans sorusuna asla değinmez. O, ulaştığı sonuçlara rağmen, kendisinin ortaya koyduğu bir 'ontoloji'nin gerçekte nasıl olanaklı olduğunu hiçbir zaman sorgulamaz" (Rorty: 1989,

¹³ Bununla ilgili olarak krş. Rinderspacher, 1985.

183f). Ve Rorty, şöyle tamamlıyor: "Bu erken dönem safdilliği konusuna dikkat etmekle birlikte, Heidegger'in erken döneme ait (kendinde tutarlı olmayan, çok çabuk yazılmış, takdire değer orijinal) kitabını küçümsemek istemiyorum. Neticede Heidegger, kendi tinsel durumunu, bir insan olmakla ifade edilen şeyin özü olarak kabul eden ilk filozof değildi" (Rorty, 1989: 184).

Kantçı zaman teorisi, yukarıda, Kant'ın *Tranzdentalen Logik*deki zamanın göreceleştirilmesi aracılığıyla açıklanmış olan Rorty eleştirisinden kısmen etki almış olabilir. Benzer şekilde, sonuçta Heidegger için de gösterilebilir. Bu amaçla, öncelikle Heidegger'in temel yöneliminden hareketle Rorty'nin olumlu okumaları alıntlandı. Bu bağlamda Rorty, *Sein und Zeit*'in başlangıcını, aşağıdaki gibi özetliyor: "Heidegger, kapsayıcı bir bağlamda bizi içermeyen ve açıklamak için ihtiyaç bir saplantı haline gelmeden, sonsuzluğun büyüüne düşmeden önce zaman duygusunu ele geçirmek ister (...). Başka bir şekilde söylemek gerekirse: O, herhangi bir insan projesinin kırılabilirlik ve risklilik, olasılık duygusunu yakalamak ister (...)" (Rorty, 1991b: 34).

Temelde bütünüyle haklı olan bu eleştiriye, Heidegger'in, dasein-analitik zamansallık teorisinin temel-ontolojik yeniden şekillendirmesinin sadece proje olduğu, ama gerçekte gerçekleştirilmediği biçiminde itiraz edilebilir. Aynı zamanda, erken dönem Heidegger'in zaman düşüncesinde, zamansal çifte-hareket modelini göreceleştiren, diğer deyişle modelin onun tarafından zamansal olarak anlaşıldığı ilkesel girişimler bulunur. Birkaç noktada Heidegger'in analizince önerilen bu adım, zamanın nihai sonuçlara kadar düşünsel olarak yürütülen bir zamansallığının özelliğini vurgular. Dolaylı olarak radikal bir zamansallaşmanın bu adımı, her şeyden önce Heidegger'in, *Sein und Zeit*'in §77'inde bulunan düşüncelerini, "Grafen Yorck'un fikirleriyle" (Heidegger, 1979: 397) çatışmaya götürür. Orada o, olumlu biçimde vurgular: "Ve Yorck (...) nihai sonucu, Dasein'in tarihselliği anlayışından çıkarmaktan tereddüt etmez" (Heidegger, 1979, 401). Heidegger, kanıt olarak, Yorck ve Dilthey arasındaki yazışmalardan alıntı yapar: "Öz-tutum ve tarihsellik, solunum ve hava basıncı gibidirler –ve -bu bir ölçüde paradoksal gelebilir- felsefe yapmanın tarihselleştirme-olmaması, yöntemsel ilişkide bana metafiziksel kalıntı olarak görünür"¹⁴. Açıkça Heidegger, *Der Begriff der Zeit*'a ilişkin ilk derste, zamanın düşünümsele zamansallaşmasını talep eder. Orada, Heidegger, şöyle vurgular: "Burada konu olanın varlık karakterini karşılamak için, zamandan zamansal olarak söz etmeliyiz. Biz, zamanın ne olduğu sorusunu tekrar etmek istiyoruz. Zaman, öyledir. Zamanın ne olduğu tekrar sorulursa, o zaman aceleyle her zaman bir ne olduğunu ifade eden bir yanıt (bu ve bu, zamandır) eklenmemelidir" (Heidegger, 1989: 27). Ve Heidegger, şöyle tamamlıyor: "Zaman, anlamsızdır; zaman, zamansaldır" (Heidegger, 1989: 27).

Bu noktada Heidegger'in sözü temel olarak alınırsa, 'otantik zamansallık' olarak betimlenen geçicilik-yapısının nitelendirilmesini gerekçelendirmesi gereken temel-ontolojik içerimler aracılığıyla Dasein'in geçicilik-biçimlerinin yüklenilmeyen bir betimlemesi yapılabilir. Ayrıca, zamansal çifte-hareketin biçimsel yapısı içinde pragmatik zamansallığa yeniden bağlanma, Heidegger'in, kendisinin ortaya koymuş olduğu zaman biçimleri arasına yerleştirdiği hiyerarşi kabul edilmeden korunabilir. Bu değişiklik, Heidegger'in zamansallık analizinin radikal bir çoğulcülüğüne amaçlar¹⁵. Bununla, aktüel zaman felsefesinin ikinci temel eğilimi için karakteristik olan basit çoğulcülüğü aşan bir çoğulculuk düşünülür. Bu, aktüel zaman felsefesinin, olumsuz olarak tasarlanan bir birliğin spekülative görünüş-apaçıklık aracılığıyla zamanın çoğulcülüğünü daha fazla gidermeyi denemeyeceği içindir. O, yukarıda dikkate alınan Musil'in metaforundan konuşmak için, zaman-nehirinin kıyısını beraberinde götürerek, zamanın birliğini karmaşık bir ağ, diğer deyişle çoğul tekil zamanların geçişken iç içe geçmişliği ve ufuksal ilişkisi olarak tasarlamaya izin verir.

Heidegger üzerinden bakışla dile getirilen radikal zaman çoğulculuğunu, iki görünüme sahiptir. İlk olarak o, Heidegger tarafından ortaya konulan zaman biçimlerinin hiyerarşik ve normatif içerimlerle (otantik/otantik-olmayan) sağlanan bir temel-bağlamda artık anlaşılacak içsel bir çoğulcülüğe neden olur. Bu temelde, Dasein'in zamansal çifte-hareketi içerisinde pragmatik olarak belirli içeriksel gelecek tasarımlarıyla belirlenen zamansallığa bağlanma, kendisinden hareketle gelecek tasarımlarının sadece somut deneyimlenebilir ve olumsuzlukları içinde bağlayıcı olarak anlaşılır olacakları bir ufukta oturtulmaları olarak anlaşılmalıdır. İkinci olarak, zamansal çifte-hareketin görünümündeki değişiklik, dışsal bir çoğulculukla bağlantılıdır. O, artık sadece Heidegger tarafından betimlenen birbiriyle ilişkili

¹⁴ York'un Heidegger alıntısı, 1979, 402. Bununla ilgili olarak da krş. Rorty (Rorty, 1991b, 41).

¹⁵ Medya-felsefi perspektif açısından bununla ilgili olarak krş.: Sandbothe, 1993.

zaman biçimlerinin içsel bir ilişkisiyle ilgili değildir, aksine *Sein und Zeit*'ta Heidegger tarafından varsayılan "geleceğin önceliğinin" (Heidegger, 1979: 329) koşulları açısından artık anlaşılacak olan alternatif zaman biçimleri görünümünü de alır. Fakat Kant'ın 'düşünümsel yargı yetisi' ve Freud'un 'serbest çağrışım'ından, Proust'un 'istemsiz hatırası'nı Benjamin'in 'şimdiki-zamanı'nı ve Newman'ın 'an'ını aşır, Lyotard'ın 'geçip-gitme' veya Derrida'nın 'ayrımı'na kadar uzanan farklı zaman biçimlerinin çeşitliliği, felsefi perspektiften hareketle anlaşılmalıdır. Felsefi olarak temellendirilen disiplinlerarası bir zaman araştırmasının görevi, betimlenen farklılıkların arka planındaki hem bilimsel disiplinlerde hem de bizim gündelik kendilik ve dünya anlayışımızda pragmatik olarak farklı roller oynayan çoğulcu zaman kavramları arasında bulunan iç içe geçişleri ortaya koymak olabilir.

Kaynaklar

- Baumgartner, Hans-Michael (Ed.) (1993): *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Alber, Freiburg/München.
- Bieri, Peter (1972): *Zeit und Zeitfahung. Exposition eines Problembereichs*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Burger, Paul, (1993): *Die Einheit der Zeit und die Vielheit der Zeiten*, Königshausen&Neumann, Würzburg.
- Coveney, Peter / Highfield, Roger (1992): *Anti-Chaos. Der Pfeil der Zeit in der Selbstorganisation des Lebens*, Reinbek, Rowolth (İlk olarak İng.: London 1990).
- Dummett, Michael (1960): *McTaggart's Beweis für die Irrealität der Zeit. Bir savunma olarak: Zimmerli/Sandbothe (Ed.), a.a.O., 120-126 (ilk olarak İng.: Philosophical Review, Cilt LXIX, 1960, 497-504)*
- Düsing, Klaus (1980): *Objektive und subjektive Zeit. Kant-araştırmaları içinde: Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption*, Cilt 71, 1-34.
- Gödel, Kurt (1956): *Eine Bemerkung über die Beziehungen zwischen der Relativitätstheorie und der idealistischen Philosophie*, Paul Arthur Schlipp tarafından yayınlanan çalışmada: *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*, Stuttgart, Kohlhammer, 406-412.
- Griffin, David Ray (Ed.) (1986): *Physics and the Ultimate Significance of Time. Bohm, Prigogine, and Process Philosophy*, New York, State University of New York Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, adı geçen eserlerde: Cilt 20, Frankfurt a.M., Suhrkamp (ilk olarak: Berlin 1832).
- Heidegger, Martin (1973): *Kant und das Problem der Metaphysik*, genişletilmiş 4. baskı, Frankfurt a.M., Klostermann (ilk olarak: Bonn 1929).
- Heidegger, Martin (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, adı geçen eserlerde: *Gesamtausgabe, II. Bölüm: Dersler 1923-1944*, Cilt 24, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Heidegger, Martin (1977): *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, adı geçen eserlerde: *Gesamtausgabe, II. Bölüm: Dersler 1923-1944*, Cilt 25, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Heidegger, Martin (1979): *Sein und Zeit*, 15. Baskı, Tübingen (ilk olarak: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Cilt 8, yay. E.Husserl, 1927), Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1989): *Der Begriff der Zeit. Marburg teolojisine karşı konferans (Temmuz 1924)*, yay. H.Tietjen, Tübingen, Niemeyer.
- Kant, Immanuel (1983): *Kritik der reinen Vernunft*, altı cilt halinde adı geçen yapıtlarda, yay. W.Weischedel, Bd. 2, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kierkegaard, Sören (1981): *Vier erbauliche Reden 1844. Drei Reden bei erdachten Gelegenheiten 1845*, adı geçen toplu eserlerde, yay. E.Hirsch/H.Gerdes, Gütersloh, GTB Siebenstern.
- Kierkegaard, Sören (1993): *Furcht und Zittern*, adı geçen toplu eserlerde, yay. E.Hirsch/H.Gerdes, 4. Bölüm, 3. Baskı, Gütersloh, GTB Siebenstern (ilk olarak Danca: Kopenhagen 1843).
- Krohn, Wolfgang/Küppers, Günter/Nowyny, Helga (Ed.) (1990): *Selforganization. Portrait of a Scientific Revolution*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- Le Poidevin, Robin/McBeath, Murray (1993): *The Philosophy of Time*, Oxford, Oxford University Press.

- Levinas, Emmanuel (1984): Die Zeit und der Andere, Hamburg, Benimki (ilk olarak Fran.: Grenoble 1974).
- Levinas, Emmanuel (1996): Gott, der Tod und die Zeit, Wien, Pasajlar (ilk olarak Fran.: Paris 1993).
- Lübbe, Hermann (1992): Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart, Berlin/Heidelberg/New York, Springer.
- Lyotard, Jean-Francois (1993): Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen, München, Fink.
- Macey, Samuel L. (1991): Time. A Bibliographic Guide, New York/London, Garland.
- Mainzer, Klaus (1996): Von der Urzeit zur Computerzeit, München, Beck.
- McTaggart, John M.E. (1908): Die Irrealität der Zeit, Zimmerli/Sandbothe (Ed.), a.a.O., içinde, 67-86 (ilk olarak İng.: Mind, Bd. XVII, 1908, 457-474).
- Musil, Robert (1978): Der Mann ohne Eigenschaften, Reinbek, Rowolth (ilk olarak tek kitaplar halinde: Berlin, 1930/1933 und Lausanne, 1943).
- Okrent, Mark (1988): Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics, Ithaca, N. Y und London, Cornell University Press.
- Prigogine, Ilya (1973): Time, Irreversibility, and Structure, in: Physicist's Conception of Nature, hrsg. von Jagdish Mehra, Dordrecht/Boston, Reidel Pub. Comp., 561-593.
- Prigogine, Ilya (1988): Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, 5. Baskı, München, Piper (ilk olarak: München 1979).
- Ricoeur, Paul (1988): Zeit und Erzählung, Cilt 1: Zeit und historische Erzählung, München, Fink (ilk olarak Fran.: Paris 1983).
- Ricoeur, Paul (1991): Zeit und Erzählung, Cilt 3: Die erzählte Zeit, München, Fink (ilk olarak Fran.: 1985).
- Rinderspacher, Jürgen P. (1985): Gesellschaft ohne Zeit, Individuelle Zeitverwendung und soziale Organisation der Arbeit, Frankfurt, Campus.
- Rorty, Richard (1989): Kontingenç, Ironie und Solidarität, Frankfurt a.M., Shurkamp (ilk olarak İng.: Cambridge 1989).
- Rorty, Richard (1991a): Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Paper, Cilt 1, Cambridge u.a., Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991b): Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers, Cilt 2, Cambridge u.a., Cambridge University Press.
- Sandbothe, Mike (1993): Zeit und Medien. Postmoderne Medientheorien im Spannungsfeld von Heideggers 'Sen und Zeit', Medien und Zeit. Forum für historische Kommunikationsforschung, Cilt 8, Fasikül 2, 1993, 14-20.
- Sandbothe, Mike (1994): Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitphilosophie und die aktuelle Wiederentdeckung der Zeit, Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft, Cilt 7, 108-133.
- Sandbothe, Mike (1996): Mediale Zeiten. Zur Veränderung unserer Zeiterfahrung durch die elektronischen Medien, Synthetische Welten. Kunst, Künstlichkeit und Kommunikationsmedien, yay. Eckhard Hammel, Essen, Blaue Eule, 133-156.
- Sandbothe, Mike/Zimmerli, Walther Ch. (Ed.), 1994: Zeit-Medien-Wahrnehmung, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schopenhauer, Arthur (1977): Die als Wille und Vorstellung. Birinci ve İkinci Cilt, adı gegen eserde: Zürcher Ausgabe. On ciltlik eser, Cilt 1 ve 2, Zürich, Diogenes (ilk olarak: Leipzig 1819).
- Theunissen, Michael (1991): Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a.M., Shurkamp.
- Wohlfart, Günter (1982): Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche ve Hedegger mit einem Exkurs zu Proust, Freiburg, Alber.
- Wood, David (1989): The Deconstruction of Time, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press.
- Zimmerli, Walther Ch./Sandbothe, Mike (Ed.) (1993): Klassiker der modernen Zeitphilosophie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.