FELSEFEDE ZAMANIN ARAÇSAL ANLAMININ İRDELENMESİ

Ece Saraçoğlu
171150101

DOKTORA TEZİ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Danışman: Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Ocak 2021

FELSEFEDE ZAMANIN ARAÇSAL ANLAMININ İRDELENMESİ

Ece Saraçoğlu
171150101
Orcid: 0000-0001-5699-9763

DOKTORA TEZİ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Danışman: Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Ocak 2021



JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli "*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*" ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli "*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*" ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

TEŞEKKÜR

Zamanın insan hayatı için hem bilgibilimsel hem de varlıkbilimsel manada son derece önemli ve gerekli olduğu bu dünyada, beni dünyaya getirerek bana hayatlarını açan, bu dünyadaki en büyük destekçim ve en büyük hazinem olan annem Gönül SARAÇOĞLU ve babam Sezin SARAÇOĞLU'na öncelikli olarak teşekkürlerimi iletmek istiyorum. Sonrasında kıymetli zamanını bana ayıran, düşünceleriyle bilgime bilgi katan ve bu çalışmamda bana karşı ilgi ve alakasını hiçbir zaman esirgemeyen güler yüzlü, iyi yürekli değerli danışman hocam Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY'a, çalışma sürecinde beni hiç yalnız bırakmayan hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Dilek ARLI ÇİL ve Doç. Dr. Çiğdem YAZICI'ya, tez serüveninin bitiş çizgisi olan savunma mülakatıma katılmayı kabul edip beni onurlandıran hocalarım Prof. Dr. Sevgi ŞAHİNTÜRK ve Prof. Dr. Kaan Harun ÖKTEN'e teşekkürü bir borç bilirim. Aynı zamanda lisans eğitimimde altı akademik dönem boyunca verdiği "Yaşama Felsefesi" dersleriyle düşünsel ufkumu aydınlatan hocam Prof. Dr. Attilla ERDEMLİ'ye, doktoraya giden yolu açan yüksek lisans eğitimimde dersleriyle ve danışmanlığıyla katkı sağlayan hocam Prof. Dr. Ayhan BIÇAK'a ve bu yaşıma kadar edindiğim bilgi ve ahlak birikiminde emeği olan, burada isimlerine yer veremediğim tüm hocalarıma teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca en yakın arkadaşım ve felsefe yoldaşım Öznur KÖSE'ye de varlığı için teşekkür ediyorum. Ve elbette en önemlisi, bu ülkede kadınların her alanda eşit, çağdaş ve demokratik bir şekilde söz sahibi olabilmelerinin imkanını yaratan Gazi Mustafa Kemal ATATÜRK'e en içten saygı ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Çalışmanın öncelikle felsefe literatürü olmak üzere, tüm düşünce dünyasına bir ışık yakması dileğiyle.

Ece Saraçoğlu

Ocak 2021

ÖZ

FELSEFEDE ZAMANIN ARAÇSAL ANLAMININ İRDELENMESİ

Ece Saraçoğlu
Doktora Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Danışman: Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy
Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021

Zamanın varlığı ve neliği sorunu, Antikçağdan günümüze farklı düşünürler tarafından tartışılmış temel meselelerden biridir. Bu sorunu doğuran en önemli neden, kuşkusuz ki devinim ve değişimin var olmasıdır. Bu çalışmaya kadar olan zaman soruşturmaları, özellikle öznel ve nesnel zaman ayrımı temel alınarak yapılmıştır. Zamanı konu edinen bu çalışmanın öncekilerden farklı olarak iki önemli amacı vardır. İlki, zamanın varlığı ve neliği sorununu aydınlatabilme uğraşısında, bu ayrımın meseleyi nasıl daha da karmaşıklaştırdığını gösterebilmektir. Bu düşünceden hareketle zamanı ayıran değil, zamanı bütünleştiren bir bakış açısı önerilmektedir. İkinci ve en önemli amaç ise, tür olarak insandan hareketle tüm evren üzerinde zamanın hem ontolojik hem de epistemolojik yönden nasıl araçsal bir anlama sahip olduğunu göstermektir. Çalışmada aktarıldığı üzere zaman bu özelliğini, "araç" sözcüğünün anlamlarından biri olan "yapıcı ve kurucu" olma ifadesinden alır. Bu anlam, özellikle zamanın neliği sorununu açıklayabilmede yol gösterici olmaktadır. Buna paralel olarak evrende zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsal anlamını bulabilen yalnızca tür olarak insandır. İnsan, bu araçla kendine bir yaşama dünyası kurar. Dolayısıyla zamanın araçsallığı insanı doğadan ayırmaz, aksine doğayla ve beraberinde evrenle bütünleştirmektedir.

Anahtar Sözcükler: Zaman, Zaman Felsefesi, Araçsal Anlam, Araçsallık, Devinim, Değişim, Varoluş, İnsan Doğası

ABSTRACT

AN INVESTIGATION OF INSTRUMENTAL MEANING OF TIME IN PHILOSOPHY

Ece Saraçoğlu
PhD Thesis
Department of Philosophy
Philosophy Programme
Thesis Advisor: Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy
Maltepe University Graduate School, 2021

The problem of existence and essence of time is one of the main matters has been discussed by different thinkers since Ancient ages. The most important reason that exposed this problem is existing of movement and change undoubtedly. Time reviews that before this study have been done especially based on subjective and objective time difference. This study has got two important purpose distinctly from others. The first one is that can be demonstrate to this difference how to be complicate to the problem of existence and essence of time. From this point of view we suggest a holistic view about time issue instead of dualist comments. The second and the most important purpose is demonstrate how to be instrumental meaning of time in terms of both ontological and epistemological with reference to the human race. This characteristic comes from "constitutive and constructive" statement that one of the meanings of "instrument" word. This meaning is a guide in order to be explain particularly the problem of essence of time. Correspondingly, only people can be find "constitutive and constructive" instrumental meaning of time in universe. The people establish a lifeworld themselves with this instrument. Accordingly, an instrumental meaning of time does not separate the human from nature; on the contrary, this meaning integrate with nature and universe.

Keywords: Time, Philosophy of Time, Instrumental Meaning, Instrumentality, Movement, Change, Existence, Human Nature

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI ii
ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI iii
TEŞEKKÜR iv
ÖZ v
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER vii
ÖZGEÇMİŞ viii
BÖLÜM 1. GİRİŞ 1
BÖLÜM 2. ARAÇSALLIK KAVRAMI ÜZERİNE 8
2.1 Araçsallık Kavramının Kısa Tarihi 8
2.2 Araçsallığın Temel Unsurları: Araç ve Yöntem 26
2.3 Zamanın Araçsallığına Eşlik Eden Düşünme Tarzları 35
BÖLÜM 3. FELSEFE TARİHİNDE ZAMANIN ARAÇSALLAŞTIRILMASI 65
3.1 Aristoteles ve "Devinimi Ölçme Aracı" Olarak Zaman 69
3.2 Aurelius Augustinus ve "Zihnin Yayılım Aracı" Olarak Zaman 78
3.3 Immanuel Kant ve "Görüleme Aracı" Olarak Zaman 90
3.4 Henri Bergson ve "Sürekli Yaratmanın Aracı" Olarak Zaman 101
3.5 Martin Heidegger ve "Var Olma Aracı" Olarak Zaman 110
BÖLÜM 4. ZAMANIN ARAÇSALLIĞININ TEMELLENDİRİLMESİ: "YAPICI VE KURUCU" ARAÇ OLARAK ZAMAN 124
4.1 Zamanın Varlığı ve Neliği Sorunu 124
4.2 Zamanın "Yapıcı ve Kurucu" Araçsallığını Oluşturan Temel Etmenler 136
4.2.1 Art Ardalık ve Eş Zamanlılık 137
4.2.2 Devinim, Değişim ve Oluş 142
4.2.3 Geçmiş, Şimdi ve Gelecek 149
4.2.4 An 155
4.3 "Yapıcı ve Kurucu" Araç Olan Zamanın Farklı Yanlarının Belirlenmesi 158
4.3.1 "Ölçülen Zaman": Fiziksel Zaman 160
4.3.2 "Ritimsel Zaman": Biyolojik Zaman 171
4.3.3 "İnsan Türüne Özgü Zaman": Kişisel Zaman 177
4.3.4 "Kurulan Zaman": Tarihsel Zaman 185
4.4 Zamanın "Yapıcı ve Kurucu" Araçsal Anlamının Belirleyicisi: İnsanın Doğası 194
BÖLÜM 5. SONUÇ 204
KAYNAKÇA 212

ÖZGEÇMİŞ

Ece Saraçoğlu

Felsefe Anabilim Dalı

Eğitim

Derece	*Yıl*	*Üniversite, Enstitü, Anabilim/Anasanat Dalı*
Y.Ls.	2014	İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı
Ls. 1	2011	İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı
Pd.Forms.	2019	Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi
Ls. 2	2017	Anadolu Üniversitesi İşletme Fakültesi İşletme Anabilim Dalı
Lise	2006	Özdemir Sabancı Emirgan Lisesi
İlköğretim	2003	İstek Vakfı Özel Kemal Atatürk İlköğretim Okulu

İş/Staj

Yıl	*Görev*
2018-19	Felsefe Grubu Öğretmeni (stajyer). Mehmet Beyazıt Anadolu Lisesi
2015-18	Serbest Araştırmacı Yazar. Çeşitli basılı yayın organları
2009-10	Yazı İşleri. Doğuş İletişim Yayın Grubu. National Geographic Dergisi

Alınan Burs ve Ödüller

Yıl	*Burs/Ödül*
2011	Felsefe Bölüm Birincisi ve Yüksek Onur Öğrencisi. İstanbul Üniversitesi
2017	İşletme Fakültesi Yüksek Başarı Belgesi. Anadolu Üniversitesi

Yayınlar ve Diğer Bilimsel/Sanatsal Faaliyetler

"Kant Felsefesinde Özgür İstemenin Olanaklılığı". **Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar.** 14(1):1-13, 2021.

"Ahlakın ve Etiğin Ortak Paydası: Değer Problemi". **Düşünbil.** 74:32-35, 2018.

"Kant'ın Etik Tartışması Doğrultusunda Özgür İstemenin Olanaklılığı". **Parrheisa.** 10:11-14, 2019.

"Dil Felsefesine Ontolojik Bakış". **Düşünbil.** 72:6-8, 2018.

"İnsan Olmaya Çağrı: Özgürlük ve Ahlak Yasasının Kant Felsefesindeki Yeri". **Düşünbil.** 71:48-51, 2018.

"Zihin Felsefesinin Temel Sorunu: Zihin ve Beden Tartışması". **Düşünbil.** 70:33-35, 2018.

"Zamana Felsefi Gözle Bakabilmek". **Düşünbil.** 68:12-14, 2018.

"Bir Varoluş Sorunu Olarak Ölüm". **Düşünbil.** 66:14-15, 2018.

"Hannah Arendt Felsefesinde Kötülük Problemi". **Düşünbil.** 61:14-15, 2017.

"Mitostan Felsefeye". **Bütün Dünya.** 100-102, 2016.

"Henri Bergson'da Bilinç ve Zaman Problemlerinin İrdelenmesi". **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.** Danışman: Prof.Dr. Ayhan Bıçak. Y.Lisans Tezi, 2014.

"Restorasyon Sabır İster". **National Geographic Türkiye.** 101:32, 2009.

Kişisel Bilgiler

Doğum yeri ve yılı : İstanbul, 1989 Cinsiyet: K
Yabancı diller : İngilizce (iyi); Yunanca (Başlangıç)
E-posta : ecesaracoglu@gmail.com

BÖLÜM 1. GİRİŞ

> İnsanın en gerçek bilgisi ömrünün bir defalık olmasıdır ve ölüm, zaman boyutlarının bilinçte bir anda düğümlendiği en etkili olaydır. İnsan, ömrünün biricikliğini anlamlarla süslemezse, zamanda ve mekânda an'ı ve yeri olmayacağını bilir (Nutku, 2008: 5).

Duvarda asılı olan saat karşısında bütün insanlar eşittir. Her kişinin bir günde şu ya da bu şekilde yaşayacağı 24 saati veya 86400 saniyesi vardır. Diğer bir deyişle doğanın ve bedenin ritminden hareketle her insanın, bir yılda 365 gün 5 saat 48 dakika 46 saniyesi bulunur. Böyle bakıldığında zaman ya çok uzundur ya da çok kısadır. Uzun ya da kısa olması bir yana, öncelikli olarak önemli olan insanın saniyelere, dakikalara, saatlere, günlere, aylara ve yıllara kendisi olarak nasıl baktığı ve onlara nasıl anlam yüklediğidir. Bu noktada evrende, devinim ve değişimin de var olduğunun dikkate alınması gereklidir. Devinimi ve değişimi doğası gereği kendinde taşıyan evren, içinde var olan canlı ya da cansız her varolana da zorunlu olarak bu özelliği sunmuş durumdadır.

Zaman üzerine düşünme etkinliği, yaklaşık olarak MÖ 3000'lere dayanmaktadır. Zaman başlı başına, dünyanın genelinde çağlar boyunca insanı meşgul etmiş, fizik bilimcilerin ve filozofların varlığını ve neliğini soruşturduğu, sanatçıların, edebiyatçıların ve müzisyenlerin eserlerinde konu edindiği, iktisatçıların üretim ve ekonomi kapsamında ele aldığı, kısacası hemen hemen tüm insan ve toplum bilimcilerinin işleyişini kavramaya çalıştığı bir meseledir. Bununla beraber felsefe, tıp, psikoloji, fizik gibi çeşitli alanlar, zaman üzerine birbirinden farklı sorular ortaya koymaktadırlar. Bunlardan en dikkat çekenleri "Zaman var mıdır?", "Zaman nedir?", "'Zaman' kavramına insan nasıl ulaşır?", "Zaman yalnızca insana mı aittir?", "Bilinç olmadan zamandan söz edilebilir mi?", "Zaman insan zihnine gelen bir şey midir?" ve "Zaman ölçülebilir mi?" vb. gibi sorulardır. Bu sorulardan hareketle zaman tartışmalarında üç temel sorun ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, zamanın duyulur bir varolan olmamasına rağmen, dilbilimde isim olarak kullanılmasından yola çıkılarak, zamana bir tür nesne muamelesi yapılıyor olmasıdır. İkincisi, zamanın yalnızca insan zihninin kurguladığı bir tasarım olup olmadığı sorunudur. Üçüncüsü ise, zamanın ölçülmesinden söz edilirken, aslında tam olarak ölçülenin ne olduğu ve saat ile

takvimlerin gerçekte neyi gösterdikleri meselesidir. O halde tartışma çerçevesince çeşitlendirilebilecek tüm bu problemler, tek bir sorun altında toplanmaktadırlar. Bu sorun, zamanın varlığı ve neliği sorunudur.

Zaman felsefesi, felsefe tarihinde doğrudan öne çıkmasa da, Antikçağdan günümüze her zaman varlığını sürdürmüş bir tartışma alanıdır. Zamanın varlığı ve neliği sorununun aydınlatılmasında, zamanın araçsal bir özellik gösterdiği görülmekte olup, insanın da zamanın bu özelliğinden hareketle ona "yapıcı ve kurucu" araçsal bir anlam yüklemesi söz konusudur. Dolayısıyla zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığının, irdelenmeye değer bir mesele olduğu düşünülmektedir. Literatürde kısa bir araştırma yapıldığında, doğrudan zamana ve zaman felsefesine odaklanan sınırlı sayıda kaynak olduğu fark edilmektedir. Örneğin Türkiye'de Kasım 2020 tarihine kadar, felsefe alanında yazılmış akademik tezlerin yalnızca on iki tanesi (sekizi yüksek lisans, dördü doktora tezidir) doğrudan zaman konusunu ele almaktadır. Bu tezlerle birlikte yayımlanan kitap ve makalelerin büyük çoğunluğu, ya fizik bilimlerin yol ve yöntemlerine ağırlık vermekte, ya tek bir dönem ve düşünür odaklı olmakta ya da iki düşünürün görüşlerinin karşılaştırmasını içermektedir. Hâl böyle olunca, zaman felsefesi terminolojisine katkı sağlaması beklenen özgün çalışmalara olan ihtiyaç da her geçen gün artmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın da her bir başlığı, kendi içinde bütünlüklü ve özgün bir araştırma alanı olduğu kabul edilerek, yerli ve yabancı birçok kaynaktan yararlanılarak, öncelikle zaman felsefesi alanının zenginleştirilmesi isteği dikkate alınmıştır. Çalışmada bulunan çeşitli disiplinlerdeki düşünürlerin doğrudan birincil kaynaklarının ele alınmasına da ayrıca özen gösterilmiştir.

Bu çalışmanın temel sorunu, zamanın varlığı ve neliği meselesidir. Zamanın nasıl ve ne şekilde var olduğu ile yine zamanın ne olduğunun açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olacak özgün fikirler ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda zamanın hem var olduğu hem de onun tüm varolan âlemi için, "yapıcı ve kurucu" bir araç olduğu savı temellendirilmek istenmektedir. Bu savı temellendirebilmek için, "araçsallık" kavramının incelenmesiyle çalışmaya başlanmıştır. Zamanın araçsal olabilme olanağının gösterilebilmesi, "araç" kavramının terminolojik olarak kaç farklı anlamının olduğunun çözümlenmesiyle mümkündür. Bu sebeple aracın hangi anlamı üzerinden çalışmada ilerleneceğinin açık bir biçimde ortaya

konması gerekmektedir. Buradan elde edilen bilgiler ışığında, felsefe tarihinde zamanın ne yönden araç olarak kabul edildiğinin irdelemesi yapılır. Bu sayede zamanın aslında tüm bu yönleri kuşatan "yapıcı ve kurucu" bir araç olduğunu temellendirebilmenin de önü açılmış olmaktadır.

Çalışmanın daha başında vurgulanması gereken bir husus vardır. Bu da, çalışmada odaklanılan noktanın daha çok tür olarak insanın zamanla olan ilişkisi doğrultusunda olmasıdır. Bununla birlikte özellikle hayvanların, yaşama bağlamında biyolojik ve fiziksel zaman ekseninde yapılanmış olmaları ve yine kendi toplulukları çerçevesinde kendi bireysel ve yaşama geleneklerinin var olduğu kabul edilmektedir. Fakat zamanın hayvanlar ve bitkiler üzerindeki "yapıcı ve kurucu" anlamdaki araçsallığı tartışması, başka bir çalışmanın konusu olacak niteliktedir. Bu şekilde bir yaklaşım tercih edildiğinden, bu çalışma ağırlıklı olarak insan merkezli bir ilerleyiş göstermektedir.

Bu çalışma, zaman felsefesi alanına yönelik bir incelemedir. Burada çalışmanın seyri açısından, "zaman" sözcüğü ile neye işaret edildiğinin açıklanması gerekmektedir. Gündelik yaşamda zaman denildiğinde, genellikle akıllara saat veya birtakım süre ölçer aletler gelir. Aslında bu olağan bir akla geliştir çünkü zamanla ilgili soruların, özellikle günlük hayat söz konusu olduğunda saatle yanıt bulduğu görülür. Fakat mesele terminolojik açıdan incelendiğinde, "saat (İng. *clock*)" ve "zaman (İng. *time*)" sözcükleri birbirinin yerine kullanılmamaktadır. Örneğin, "Saat kaç?" sorusu yerine "Zaman kaç?" sorusunu sormak uygun değildir. Dolayısıyla bu farklılığın ardında yer alan ve dikkat çekilmesi gereken bir neden bulunmaktadır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu konu üzerinde daha etraflıca durulmasına karşın, meseleye şimdiden açıklık getirmek gerekir. Zaman felsefesi, temelinde sayma işi yapan saati, bir diğer söylemle belirlenmiş birtakım art ardalıklarla işleyen bir aleti mesele edinen bir alan değildir. Tam da bu noktada sayma işi yapan saatle ilişkilendirilen ve ortaya çıkan "süre[1]" ile sürenin yanında başka bir anlam ifade eden "zaman" arasında doğan ayrım göz önüne çıkar.

[1] Burada Fransız filozof Henri Bergson'un (1859-1941), zamanı yorumlarken ortaya koyduğu ve kendi felsefesinde özel bir anlama sahip olan "süre" (İng. *duration*, Fr. *dureé*) kavramından

Her şeyden önce saat, bütün insanların belli bir düzen içinde yaşayabilmeleri, diğer bir deyişle ortak bir yaşama dünyası oluşturabilmek için zorunlu olarak yaratıp kullandığı bir alettir. Saatin ortak bir düzen için kullanılmasının zorunlu olması, her bir insanın bilinç halleri yani bilinç yaşantılarının birbirinden farklılık göstermesi nedeniyledir. Kullanılan bir alet olması ise, onun bir "iş yapması" veya "iş görmesi" (İng. *transact*) açısından meydana getirilmiş olduğuna işaret etmektedir. Bu açıdan hem bu çalışmada hem de genel olarak saatin, başlı başına zamanın kendisi olmadığı düşüncesi ile zamanın da yalnızca saatle bağlantılı olarak ilişkilendirilmemesi gerektiğini vurgulamak kaçınılmazdır. Diğer bir ifadeyle saat, insanın bir icadıdır ve zamanın bizzat kendisi değildir; onun yalnızca gündelik hayattaki yapay bir düzen oluşturucu obje olduğu söylenebilir. Buna karşılık zaman ise, özellikle insanın varolmasıyla ilişkili olarak temelinde ontolojik bir yan taşımaktadır. Dolayısıyla zamanın, sayma işi yapan bir saatin çok ötesinde, varlığın kendisiyle ilişkili olarak varoluşsal bir özellik de gösteren çok kapsamlı bir oluşum olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Bütün canlı varolanlar gerek bilinçli gerekse bilinçsiz olsun, bir şekilde zaman algısına sahiptir. Bu durum canlı varolanların daha çok, Dünya'nın Güneş çevresindeki dairesel hareketlerinden meydana gelen mevsimlerin periyodik değişimine adapte olabilmeleri gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla canlı varolanlar ile evren arasında iç içe geçmiş sıkı bir bağ bulunur. Bu bağın temel kurucusu ise, zamandır. Çünkü en küçük canlı varolandan Dünya'ya, Dünya'dan gezegenlere, oradan da tüm evrene doğru uzanan oluş ve yok oluş süreçleri, bir bütün olarak zaman temelli işleyişlerdir. Bu noktada zamanın varolanlar üzerindeki etkisi çok daha önem kazanmaktadır. Bu çalışmanın asıl amacını da, işte bu husus meydana getirmektedir. Daha açık bir söylemle zaman, tür olarak insanın da dâhil olduğu tüm varolanlar üzerinde hem ontolojik hem de epistemolojik yönden araçsal bir anlama sahiptir. Zaman bu özelliğini, "araç" sözcüğünün dildeki anlamlarından biri olan yapılandırıcı özelliğine işaret eden "yapıcı ve kurucu" ifadesinden almaktadır.

---

bahsedilmemektedir. Bergson'un öne çıkardığı "süre" kavramı niteliksel anlamda olup, yukarıda işaret edilen "süre" (İng. *period*) ise niceliksel anlamdadır.

Felsefe tarihi üzerinden yapılan araştırmalarda “araç” sözcüğünün, özellikle araç ve amaç arasındaki ayrımdan kaynaklı olarak, genellikle olumlu olmayan yanıyla öne çıkarıldığı görülmektedir. Bunun böyle olmasında, özellikle felsefe tarihindeki bazı görüşlerde ortaya çıkan örneğin “araçsal akıl”, “insanın araçsallaştırılması” ya da “araç değerler” gibi ifadelerin zihinlerde yarattığı olumsuz koşullamaların da etkisi olduğu düşünülmektedir. Bu durum elbette inkâr edilmemekle birlikte, bu türden bir olumsuz koşullanmadan gerektiğinde uzaklaşılabileceği de unutulmamalıdır. Bunun için şüphesiz ki, “araç” kavramının kaç değişik anlamda kullanıldığının detaylı bir şekilde ortaya konması gerekmektedir. Çalışmada ayrıntılı olarak inceleneceği üzere, “araç” sözcüğünün sahip olduğu anlamlardan biri, zamanın nasıl “yapıcı ve kurucu” bir misyonda araçsal olabileceğine ışık tutmaktadır. Diğer bir deyişle bu anlam, söz konusu olan zamanın araçsallığının temellendirilmesi meselesinin de hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda “araç” kavramının olumlu yanına odaklanmak, diğer bir ifadeyle yapılandırıcı bir araçsallığı da düşünebilmek, zamanın varoluşsal anlamda da nasıl yapılandırıcı bir araç olabileceği meselesini de anlaşılır kılmaktadır. Buradan hareketle özellikle zamanın neliği sorununu irdeleyebilmek amacıyla, zamanın son derece önemli bir özelliği olan, onun “yapıcı ve kurucu” araçsallığını aydınlatabilmek, bu çalışmanın birincil hedefini oluşturmaktadır.

“Yapıcı ve kurucu” özelliğinden hareketle zaman, araçsal bir anlama sahip olur ki bu anlamın temel belirleyicisi de insanın doğasıdır. Çünkü evrende, en azından şu an bilindiği kadarıyla, zamanın “yapıcı ve kurucu” araçsal anlamını keşfedebilen yalnızca tür olarak insan bulunmaktadır. İnsan, zaman aracı sayesinde kendi türüne özgü bir yaşama dünyası meydana getirmektedir. Zamanın araçsallığı bu noktada insanı doğadan ayırmamakta, aksine tür olarak insanı diğer canlılarla, doğayla ve beraberinde tüm evrenle bütünleştirmektedir. Zamanın varlığını ve neliğini, insanı ve doğayı bir arada ele alan bütüncül bir bakış açısıyla irdelemenin daha aydınlatıcı olduğu açıktır. Dolayısıyla bu bütüncül bakışın olanaklılığını gösterebilmek, çalışmanın ikincil hedefini oluşturmaktadır.

Yukarıda bahsedilen amaçlardan yola çıkılarak, zamanın araçsallığının irdelenmesine başlamadan önce, çalışmanın ikinci bölümünde (2.1) araçsallığın ne olduğu üzerine kısa bir bilgi verilerek başlanmaktadır. Hemen ardından gelen başlıkta

(2.2) araçsallığı meydana getiren iki temel yapı olan araç ve yöntem üzerinde durulmaktadır. Özellikle çalışmanın üçüncü bölümünde yer verilen zamana "yapıcı ve kurucu" araçsal anlam yüklemiş olan düşünürler, zamanın araçsallaştırılması doğrultusunda bu uğraşlarını, benimsedikleri düşünme yöntemiyle gerçekleştirmişlerdir. Örneğin zaman Aristoteles'te duyulur varolanın bizzat doğasında bulunan "devinimi ölçme aracı" olarak öne çıkarken (3.1), Kant'ta bilen öznenin doğuştan sahip olduğu bir "görüleme aracı" (3.3), Heidegger'de ise insanın varoluşsal olarak yapısında bulunan ve yine insanın dünyaya gelmesinden itibaren onun bir "var olma aracı" olarak (3.5) dikkat çekmektedir. Bunların yanında Augustinus'ta zaman doğrudan insanın geçmişten geleceğe uzanan "zihninin yayılım aracı" olurken (3.2), Bergson'da zaman, evrim sürecine dâhil olan tüm canlı varolanlar için "sürekli yaratmanın aracı" olması bakımından (3.4) araçsal bir anlam kazanmaktadır. Düşünürlerin geliştirdikleri tüm bu görüşlerin ortak olan noktası, zamanı "yapıcı ve kurucu" araçsal bir anlamla ele almaları ve genel olarak felsefi yaklaşımlarının zeminini zaman düşüncesi üzerine oturtmuş olmalarıdır.

Doğada gözlemlenen devinim ve değişim, insanın zaman düşüncesi oluşturabilmesine zemin hazırlamıştır. Evren açıklanmaya çalışıldığı ölçüde, genel olarak canlı varolanlar ve beraberinde insan yaşamı da anlaşılmaya başlanır. Bu açıdan evren ve canlı yaşamı arasında doğrudan bir ilişki olduğunu belirtmek gerekir. Dış dünyaya bakmadan ve onu kavramadan, insanın dünyasını keşfetmeye çalışmak kendi içinde zorluklar taşımaktadır. Belki de bu nedenle insanın gözleri dış dünyaya doğru bakmaktadır çünkü ayna dahi olmadan insanın kendi yüzünü görebilmesi olanaklı değildir. İlkçağlarda dış dünya veya doğa, insana her anlamda rehber olmuştur. Bu açıdan tarihte insan felsefesinden önce doğa felsefesinin doğmuş olması tesadüf değildir. İnsanın "zaman" olarak adlandırdığı, doğada var olan devinim ve değişim süreçleri, evrendeki tüm canlı varolanların "yaşamasına" aracılık eden "yapıcı ve kurucu" bir oluşumdur. Bu doğrultuda oluşturulan çalışmanın dördüncü bölümü, zamanın araçsallığının, daha açık bir söyleyişle zamanın yapıcılığının ve kuruculuğunun temellendirilmesini konu edinmektedir.

Çalışmada zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığının temellendirilmesi, yine bu çalışmada öncelikle zamanın varlığı ve neliği sorununun irdelenmesiyle başlar (4.1).

Ardından zamanın “yapıcı ve kurucu” araçsallığını oluşturan temel etmenlerin neler olduğunun gösterilmesi gerekmektedir. Bu açıdan bir sonraki alt bölüm (4.2), bu gerekliliği takip ederek meydana getirilmiştir. Zamanın “yapıcı ve kurucu” özelliğini keşfedip bu bağlamda ona araçsal bir anlam yükleyen insan, bu araçsallık fikriyle evreni, canlı doğasını ve kendi yaşama dünyasını anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Bu anlama ve açıklama süreci insan için ancak, bir bütün olan zamanın farklı görünümlerinin varlığıyla kavranır olmaktadır. Buradan hareketle “yapıcı ve kurucu” bir araç olan zamanın farklı yanlarının neler olduğunun belirlenmesi, izleyen bölümde (4.3) ayrıntılarıyla incelenmektedir. Bundan sonra gelen bölüm (4.4) ise tamamen, zamanın “yapıcı ve kurucu” araçsal anlamının belirleyicisi olan yani “zaman”a araçsal anlam yükleyen tür olarak insanın, bu anlam verme çabasının nasıl onun kendi doğasından kaynaklandığının ve “zaman” kavramı ile “zaman” fikri olmadan yaşamanın neden mümkün olamayacağının ifade edilmesine ayrılmıştır.

Zamanın varlığı ve neliği ile ilgili soruşturmalar, her zaman felsefenin ilgi alanı içine girmiştir. Söz konusu zaman olduğunda, fizik bilimlerinin sıklıkla uğraştığı zamanın ölçülebilir niceliksel özelliklerini ele alıp incelemeden önce, onun neliğinin ortaya konabilmesinin hem genel olarak evrenin hem canlı doğasının hem de insanın dünyasının aydınlatılması maksadıyla çok daha önem taşıdığı düşünülmektedir. Bu açıdan zaman irdelemelerinde, her zaman olduğu gibi yine felsefeye büyük görevler düşmektedir.

BÖLÜM 2. ARAÇSALLIK KAVRAMI ÜZERİNE

Günümüz dünyasında insan, her türden araçla kuşatılmış haldedir. Cep telefonları, bilgisayarlar, ayakkabılar, kıyafetler, defterler, kalemler, felsefi yöntemler, matematik ilkeleri, otobüsler, vapurlar, mutfak fırınları, oksijen tüpleri, mantık ilkeleri, saatler, bilimsel yöntemler, bahçe sulama hortumları, bisikletler ve daha binlerce araç. Belirli bir sıra gözetmeksizin sıralanan bu araçlar içerisinde zamanın bir araç olup olmadığı meselesi, özellikle de çalışmanın konusu açısından büyük önem taşımaktadır. İlk bakışta zaman, duyumsanan somut bir nesne olmadığı için araç olması konusunda şüpheye düşülebilmektedir. Fakat özellikle felsefi açıdan irdelendiğinde, zamanın insan hayatına ait üç temel uğraş alanı için gerekli olduğu görülür. Bu uğraşlar betimleme, açıklama ve anlamlandırmadır. İnsan doğası gereği en küçük bir varolandan, bir bütün olarak evrenin ve özel olarak insan hayatının kendisine kadar birçok şeyi betimleyebilmek, açıklayabilmek ve tüm bunlara bir anlam yükleyebilmek için farkında olmadan çoğu kez hatta daima zamanı bir araç olarak kullanmaktadır.

Zamanın nasıl araç olduğunun ve bu aracın insana hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda neler sağladığının daha iyi irdelenebilmesi için bu bölümde sırasıyla şu konular ele alınmaktadır. Öncelikli olarak "araçsallık" kavramının nasıl bir anlama sahip olduğundan hareket edilerek, felsefe tarihi rehber alınarak araçsallığın kısa bir geçmişi verilmektedir. Tarihsel serüvenin hemen ardından gelen başlıkta, araçsallığı meydana getiren iki temel unsur olan araç ile yöntemin ne anlama geldiği ve "zaman"ın araçsal bir anlama sahip olmasını sağlayan "araç" kavramının ilgili anlamının öne çıkarılabilmesi için, "araç"ın farklı sözlük anlamları gösterilmeye, tartışmayla ilgili olan asıl manası belirlenmeye çalışılmaktadır. Son olarak "zaman"a "yapıcı ve kurucu" araçsal bir anlam yükleyen filozofların görüşlerinin daha iyi kavranabilmesi için, öne çıkan belli başlı düşünme yöntemleri üzerinde durulmaktadır.

2.1 Araçsallık Kavramının Kısa Tarihi

İlk insan kalıntılarına kesin olmamakla birlikte, yaklaşık olarak 7.000.000 yıl önce Güney Afrika'nın Victoria bölgesinde (bugünkü Kenya, Etiyopya ve Tanzanya'nın yer aldığı bölgede) rastlanmıştır. Yapılan kafatası ve kemik yapısı incelemelerinden hareketle insanın henüz gerçek anlamda insan olma özelliklerini (örneğin dik

yürüyemediği) taşımadığı görülmüştür. Tam anlamda insana doğru gelişim sürecinin başlangıcı ancak 2.500.000 yıl öncesine dayanmaktadır (Özbek, 2019: 79-81). İnsanın günümüzdeki gibi olmasa da en azından büyük ölçüde modern davranışlar göstermeye başladığı tarihler için ise 60.000 yıl öncesine gitmek gerekmektedir. Yaklaşık 800.000 yıl önce Doğu Afrika'da yaşadığı bilinen tür olarak insanın, yine yaklaşık 60.000 ile 26.000 yıl önce ilk olarak Güney Afrika'ya, sonrasında tüm Afrika'ya, oradan da giderek tüm dünyaya yayılmış olduğu kabul edilmektedir (Tattersall, 2000: 57-58).

İnsanın biyoloji bilimindeki adı, *homo sapiens sapiens'*tir. "*Sapiens"* sözcüğü, *sapere*'den gelir ve "bilen" demektir. "*Homo"* sözcüğü ise, insan anlamına gelmektedir. O halde birleşimi olan *homo sapiens*, "bilen insan", *homo sapiens sapiens* ifadesi ise "bildiği üzerine düşünen insan" anlamını taşır. Bu tanım tür olarak insanın en yalın ifadesi olmasının yanında, insanın diğer varolanlar arasındaki özel yerini[2] de göstermektedir.

İlk insanın genel olarak altı temel aşama[3] üzerinden gelişim gösterdiği söylenmektedir. *Homo Sapiens*'e kadar bu aşamalardan daha çok ikisine dikkat çekmek gerekir. Bunlardan ilki, *homo erectus*'tur. *Homo erectus*, "dik duran insan" demektir. Bunun manası, insan varlığının fiziksel yapısına vurgu yapıyor olmasıdır. Bu özellik aynı zamanda diğer canlılara göre, insanın mahiyetçe özel yerini de belirlemektedir. Bir diğer aşama ise, *homo habilis*'tir. *Homo habilis*, "becerebilen, yetenekli insan" demektir (Şimşek, 2017: 72). İnsanın gerçek anlamda diğer varolanlardan farklılığını ortaya koyan bu özellik, insanın bir şeyler becerebilen, yapan, üreten ve ortaya ürün koyabilen bir canlı olduğunu kavramak için önemli bir ipucu sunmaktadır.

Homo habilis'ten başlayarak insan türünün en dikkat çeken yanı üretebilmesidir. Bundan yaklaşık 2.000.000 yıl öncesi için yapılan arkeolojik kazılarla *Habilis'*in ancak

---

[2] Burada yazılan "özel yer" ifadesi, insanın diğer varolanlar ile arasındaki derece farkını değil, sadece mahiyetçe farkını belirtmek için kullanılmıştır.

[3] İlk insanın geçirdiği gelişim evreleri 2.500.000 yıl öncesinden başlayıp 50.000 yıl öncesine kadar sürer. Bunlar sırasıyla *Australopithecus Afarensis, Australopithecus Robustus, Homo Habilis, Homo Erectus, Homo Sapiens Neanderthalensis* ve *Homo Sapiens*'tir. Bu evreler arasında *Homo Sapiens*'e gelene kadar çok fazla bir ayrım yapılamasa da, *Homo Habilis* ve *Homo Erectus*'un tür olarak insana özgü özelliklerinin gelişmesinde öne çıkan evreler olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tattersall, Ian. "Homo Sapiens". **The Encylopedia Britannica.** www.britannica.com, 11.01.2019, 16.25.

taş aletler yapabildiği görülmüştür (Özbek, 2019: 85). Bunun yanında genel olarak *Habilis*'ler (tür olarak insan) için üretebilmek ve bir ürün ortaya koyabilmek demek, sadece pratik anlamda işe yarayacak bir alet üretmek demek değildir. İnsanın "bildiği üzerine düşünebilen" bir canlı olması, ona kendi kendini insanlaştırabilmesinin olanağını da vermiştir.

19. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri olan Karl Marx (1818-1883) insan hayatının dayandığı maddi unsurları (toplumun ekonomik üretim yapısı), "altyapı" olarak ifade eder (Marx, 2011: 15 ve Resnick, 2016: 56). Bunun yanında insanın bir de başta kültür geliştirmesi olmak üzere çok yönlü "üstyapı" unsurları (hukuk, siyaset, sanat, eğitim vs.) bulunmaktadır. Teoman Duralı'nın deyişiyle "insanın beşerleşmesi" (İng. *homonisation*) yukarıdaki gelişim aşamalarında da bahsedildiği gibi, biyolojik (dirimbilimsel) bir olaydır; "insanın insanlaşması" (İng. *humanisation*) ise, biyoloji alanının ötesinde bir olaydır (Duralı, 2006a: 65). İnsanı araştırma ve açıklama işi, çoğu zaman fizyoloji ve gen bilimi gibi çeşitli biyoloji ve tıp bilimlerine aittir. Buna karşılık insanın insanlaşması konusunda insanı anlamak, bilimin ötesinde ve onu aşan, daha çok felsefi özellikle de etik tartışmaların konusuna dâhildir.

İnsanın insanlaşma süreci hem toplumsallaşma hem de dili kullanabilme özelliğini yansıtır (Duralı, 2006a: 74-75). Toplum, en yalın ifadeyle insanın ayakta durmasını sağlayan sistemler bir bütünüdür. Toplum sadece tek bir insanı değil, var olan bütün insanları insanlaştıran ve sonradan dünyaya gelecek olan insanların tümünü insanlaştıracak olan bir yapıdır. Bu yapıyı kuran ise, yine insanın kendisidir. Antik Yunan filozoflarından Aristoteles'in (MÖ 384-MÖ 322) de ifade ettiği gibi, insan ancak kendi yarattığı yapay bir ortamda (toplumsal, siyasal ortam) insanlaşabilir ve insan doğası gereği buna zorunlu olarak bağlıdır (Aristoteles, 1975: 1252a-1260a).

İnsanın dili kullanabilme süreci ise, insanın düşünme yetisiyle kendisini dışındakilere iletebilmesiyle ilgilidir. Maddi ya da manevi her türlü malzemeyi işleyerek kültürü inşa eden bireylerin, bu süreçte birlikte yol aldıkları en temel araç, dildir (Duralı, 2006b: 31-32). Dil, yalnızca tür olarak insana aittir. İnsan dışındaki diğer canlıların çıkardıkları seslerle insanın dilini birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Dil, birine bir şey bildirmenin de ötesinde aklın yönetiminde gelişen, insanın türe özgü yanını kurmasını sağlayan en önemli yetidir.

Dili kullanmasıyla insan, zanaatı diğer bir deyişle tekniği geliştirmeye ve alet yapmaya başlamıştır. İnsanın kültür ve medeniyet tarihi açısından birçok ilk olayla, Sümerlerde (MÖ 4000-MÖ 2000) karşılaşılır. Bu icatların ilki, yazının meydana getirilmesidir. Yazının medeniyetleri genel olarak Mezopotamya, Mısır ve Sümer medeniyetleridir. Yazının geliştirilmesiyle birlikte kültürel veriler kalıcılık kazanmış ve yine kültürel birikimin gelecek nesillere aktarılması kolaylaşmıştır. Sümerlere borçlu olunan bir diğer icat ise, yelkenin bulunuşudur. Yelkenin yapılmasıyla, açık denizlere ulaşılarak deniz ticareti konusunda gelişim sağlanmıştır. Ardından su değirmenlerinin icadı gelir. Son olarak Sümerler ilk defa okul kurmuşlardır. Her ne kadar bu okul, günümüz eğitim kurumlarından farklı bir yapı ve işleyişe sahip olsa da, burada en temel sayılabilecek etkinlikler arasında okuma, yazma, hesap yapma vb. çeşitli eğitimler yer almaktadır.[4]

Her şeyden önce insan canlı bir organizmadır ve duyumsama yetisine sahiptir. Doğar, beslenir, büyür, gelişir, hayatta kalmak ve türünün devamı için içgüdülerine göre hareket eder. Buraya kadar insan, diğer canlılarla neredeyse aynı özellikleri taşımaktadır. Fakat asıl mesele, insanın doğa karşısında savunmasız bir yapıya sahip olarak dünyaya gelmiş olmasıyla baş gösterir. Tür olarak insanı, diğer canlılardan farklı kılan yanı da buradan doğar. İnsan, örneğin hayvanlara oranla fiziksel anlamda birçok açıdan zayıftır. Bu zayıflıktaki bir hayvanın, hayatta kalmasını sağlayacak başka bir yetkiye sahip olmadığı takdirde yaşamını sürdürebilmesi pek mümkün değildir. Dolayısıyla asıl üzerinde durulması gereken husus, insanın yaklaşık beş milyon yıldır bunu nasıl başarabildiğidir. İnsanın tür olarak, hayatta kalma becerisinin ve gerçekleştirdiği tüm icatların arkasında olan önemli bir gelişme vardır. Bu gelişme, insanın bir akıl varlığı olduğunun farkına varmasıdır.

İnsanın bir akıl varlığı olduğunun ne zaman farkına vardığı bilinmezken, bunun şüphesiz ki bir süreç olduğu tahmin edilebilir. Fakat konunun arkasındaki en temel etken, güdüler ve ölüm bilincidir (Özdemirci, 2005: 12). Merak, endişe ve güvensizlik gibi temel güdüler, insanı araştırmaya, irdelemeye, açıklamaya ve anlamlandırmaya

[4]Özellikle Platon'un Akademia'yı kurarken Sümerlerin "okul" kavramından etkilendiği düşünülmektedir. Sümerlerde eğitimle ilgili bkz. Oktay Özgül. "Sümer Sosyal Hayatında Eğitimin Yeri ve Önemi". **Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.** 2:401-413, 2008.

götürür. Aynı zamanda insanın, ölümlü bir varlık olduğunun bilincinde olan tek canlı olması, biraz daha fazla yaşayabilmek ya da ölümsüzlüğü bulmak için sürekli düşünüp yeni bir şeyler (tıbbi keşifler gibi) yaratma isteğiyle dolup taşımasına neden olmaktadır.

İnsanın akıl yetisine bağlı olarak ortaya çıkan ve genel olarak tür olarak insana ait olan, beş temel özellikten söz etmek mümkündür. Bunlar J. M. Bochénski'nin vurguladığı şekliyle teknik, kültür, gelişme, kendi türüne ait düşünme becerisi ve bizzat kendisine dönük düşünmedir (Bochénski, 1996: 74). Bu özelliklerin hepsi bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlıdır. Hayvanların bazılarında belli ölçüde alet kullanma yeteneği olsa da, uzun uğraşlar sonucunda belli bir amaç için karmaşık bir alet üretebilme becerisi, sadece insan türüne özgü bir yetidir. Bunun yanında tekniğin gelişebilmesinin en önemli sebeplerinden biri, insanın toplumsal bir varlık olmasından kaynaklanır. "İnsanın toplumsal bir varlık olması", ezbere söylenmiş bir ifade değildir. Çünkü insan, toplum içerisinde gelenekle ve belli bir kültürle yetişen bir varlıktır. Bunun yanı sıra insan, kültürle birlikte gelişmeye de açıktır. Kültürden hareketle geleneği öğrendikçe hem bireysel anlamda kendine hem de tüm insanlar için ana kültüre katkı sağlamaktadır. Bu açıdan geleneği öğrenen tek bir birey değil, toplumdur ve bütün bir insanlıktır (Bochénski, 1996: 75).

İnsanın bu üç özelliğinin (teknik, kültür ve gelişmeye açıklık) bağlı olduğu bir diğer özellik ise, insanın hayvanlardan farklı bir düşünme yeteneğine sahip olmasıdır. Bu başka türlü düşünme yeteneği genel anlamda insanın genele yönelebilmesi, bütüne bakabilmesi ve her şeyden önemlisi somut düşünmenin ötesine (felsefe, etik, bilim ve din alanları gibi) işaret edebilmesidir. İnsanın bilme etkinliği ve amacı oldukça farklıdır. İnsan kendisine hiçbir pratik ve hayati yararı olmayan meseleleri ve nesneleri, gerektiğinde sadece bilgi uğruna ve bilmek için araştırabilmektedir. İnsan, sadece dış dünyaya dönük (hayvanlarda olduğu gibi) değildir. Aynı zamanda düşünen, kendini sorgulayan, ölüm olgusunu kavramaya çalışan ve kendi yaşamının anlamını irdeleyen insan, kendine dönük düşünebilme becerisine de sahiptir (Scheler, 2012: 113-114). İnsanı insan yapan tüm bu özellikler dünyanın kendisine ait değil, yalnızca tür olarak insana aittir. Fakat bahsedilen bu beş temel özelliğin arasından teknik, konumuz açısından üzerinde ayrıca durulması gereken önemli bir yetidir. Çünkü ister düşünsel

olsun ister somut bir nesne olarak olsun, sadece insan araç geliştirebilen bir canlıdır. Bu meselenin ilişkili olduğu bir üst konu ise, tekniktir.

İnsanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan temel ihtiyaçlarını (barınma, beslenme ve güvenlik) karşılayabilmesi ve genel olarak güdüleri uyarınca araştırma ve üretme isteği, bunları gerçekleştirecek aletler geliştirmesini sağlamıştır. Genel anlamda insanın kendine ve türüne yönelik üretici aletler yapıp bunları kullanmasına, "teknik" denir. "Teknik" sözcüğü Grekçede iş, beceri ve uğraş anlamına gelen "*tekhne*" (Yun. *τέχνη*) kelimesinden gelir. Diğer bir deyişle *tekhne*, el becerisi gerektiren bir işi ustalıkla yapmak ve belirli bir amaç için yeni bir şey ortaya çıkarmak demektir (Ulaş, 2002: 1406). Yine Grekçe bir sözcük olan "*tekhnos"*[5] sözcüğü de "işle, başarıyla ve beceriyle ilgili olan" demektir (Eyüboğlu, 1991: 652). Tam olarak eserlerinde düzgün bir tanımına rastlamak kolay olmasa da Platon'a göre *tekhne*, çalışma yaptığı alanın her ayrıntısına hâkim olan ve bunların akılcı bir açıklamasını yapabilen sanatçının işine karşılık gelmektedir (Platon, 1996d: 500e-501c). Buna karşılık Aristoteles'te ise daha ayrıntılı olarak ele alınmış ve kelimenin tam manası öne çıkarılmıştır. Aristoteles'te *tekhne* eylemle (Yun. *πράξις, praksis*) değil, yapma ve üretmeyle (Yun. *ποιητική, poietike*) ilişkilendirilir. Bunun nedeni onun, nasıl eyleyeceğini bilme meselesi ile nasıl yapacağını ve üreteceğini bilme meselesi arasında bir ayrım yapmış olmasıdır. Bu ayrıma göre *tekhne*, yapmayla ve üretmeyle ilgili belli bir deneyime ve yeterliliğe sahip olan kişiye özgü bir yetidir (Aristoteles, 2015: 1140a-b).

Teknik her şeyden önce, bir araçtır. Diğer bir deyişle ihtiyaç duyulan şeyleri yapmaya yarayan bir araçtır. Teknik tam da buradan hareketle, ancak tür olarak insanın bir etkinliğidir (Anğ, 2006: 109). İnsan etkinliği olmasından dolayı teknik, insanın daima gelişen bilgi birikimine paralel olarak tarih içinde gelişim ve değişim göstermektedir. İnsanın bir şeyler üretmesi ve ilk olarak ortaya somut bir ürün çıkarması, yaklaşık olarak 2 milyon yıl öncesine dayanır. Dünyanın bilinen en eski taş aletlerine, Etiyopya'nın Güney Kanjera kazı alanında rastlanmıştır (Pobiner, 2019: 1). Basit taş aletlerin kullanımı dışında, insanın tarihteki en eski icadı ise 1,5 milyon yıl öncesine dayanan "ateşin bulunmasıdır". Ateşin bulunması, çok önemli sonuçlar

[5]Bu sözcük zamanla batı dillerine geçerken ve yeni bilim kavramları türetilirken anlam değişikliğine uğramıştır.

yaratmıştır. Daha öncesinde ilk insanların çiğ et yiyip yemedikleri tam olarak bilinmese de, insanın ilk defa pişmiş et yemesi, bedensel ve zihinsel yapının gelişimi açısından dikkate değer bir etki yaratmıştır. Pişmiş etin ağızda çiğnenme kolaylığı sebebiyle, tür olarak insanın çene ve kafatası yapısında değişimler meydana getirdiği gibi, farklılaşan kafatasından dolayı beynin hacminde de değişiklik yaşanmıştır. Aynı zamanda ateş dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı koruma sağlarken, geceleri uzun ve derin uyku uyuyabilme imkânı doğurarak, insan için gündüzleri dinlenmiş bedenle daha iyi avlanma olanağı yaratmıştır (Morin, 2019: 58-59).

Yıllar içinde vücuda alınan sağlıklı protein (pişmiş et), şüphesiz ki beynin çalışmasında önemli bir rol oynamıştır. Çünkü alet üretmek ve bir şeyler geliştirmek için sadece fiziksel kuvvet yeterli değildir. Aynı zamanda insanın düşünme yetisini kullanabilmesi ve beynin çalışabilmesi, büyük oranda beslenmeye bağlıdır. Bu durum beraberinde insanın akıl varlığı olduğunun farkına varmasını ve aklını kullanarak üretim yapabilmesinin olanağını sağlamıştır. Bilim, felsefe ve sanatın ortaya çıkmasında birçok etken rol oynasa da, dolaylı da olsa içlerinden bir etkenin de ateşin bulunması olduğunu söylemek çok da yanlış bir söylem olmamaktadır.

MÖ 600 ile 400 yılları arası, "bilgelikler dönemi" olarak adlandırılır. Mitoslardan felsefeye geçişin yaşandığı bu dönemin en bilinen ismi olan Thales'in (MÖ 624-MÖ 546) önemi, sadece felsefe ya da felsefece düşünmede değil, aynı zamanda bilim ve bilimsel düşünmede de kendini göstermektedir. Thales'in en önemli özelliği, bilginin kendisiyle ilgilenmesi ve yalnızca bilmek için bilmek anlayışıyla (pratik fayda yerine teori) hareket etmesidir (Erdemli, 2015: 153-155).

Bugünkü Batı kültürü ve biliminin arka planında Thales'in etkisi büyüktür. Bunun nedeni, yukarıda ifade edilenlere ek olarak, Thales ve devamındakilerin (özellikle Miletos Okulu) ilk defa içsel olan, efsanevi ve gerçeklikle ilgisi kopuk olan açıklamaları bir kenara bırakmaları ve sadece doğaya yönelmeleridir. Thales'ten önce Hesiodos da var olan çeşitliliğin arkasındaki birliğin ne olduğunu sormuştu ve cevabı arama yolu hep mitolojik temellerden geçiyordu. Buna karşılık Thales'i diğer

düşünürlerden ayıran nokta, soruya *logos*la[6] yanıt verme çabasıdır. Diğer bir ifadeyle bir tür akıl yürütme kullanmış olmasıdır. Fakat bu akıl yürütme kişinin kendini sorgulaması, ben neyi bilebilirim veya bilen özne kavramı üzerine inşa edilen bir düşünce sistemi değildir. Buradaki akıl yürütme, dış dünyayı gözlemleme yani tek tek duyulur varolanları gözlemle anlamaya çalışma şeklindedir.

*Mitos*tan *logos*a geçiş, bilimsel arka planlı düşünüşe atılan ilk adım olduğu için, felsefe ve bilimin ortaya çıkıp gelişmesinin de önünü açmıştır. Hem felsefeyi hem de bilimi başlatan bu tutum, salt bilme isteğine dayanmaktadır. Felsefe ve bilim birbirini besleyen iki alandır ve birinin gelişmediği yerde, diğerinin gelişmesi beklenmemektedir (Erdemli, 2015: 154). Her iki alanın da gelişmesini sağlayan temel unsur, özgürlüktür. Bunun anlamı sadece ele alınan konuyu sınırlamak meselesi değil, aynı zamanda felsefeyi ve bilim yapan insanın da özgür olması gerektiğidir ki, Miletos Okulu temsilcileri bu özelliklere sahiplerdi. Aristoteles konuyla ilgili olarak, özgür olan insanın başkası için değil ancak kendi amacı için var olduğunu belirterek, felsefeyi de ancak kendi amacı için var olan bir bilim olarak ele almak gerektiğini vurgular (Aristoteles, 1996: 982b 25-30). Bu açıdan "bilmek için bilmek" anlayışı felsefenin, bilimin ve devamında sanatın hareket kaynağıdır.

Tüm bu bahsedilenler ışığında kendini gösteren önemli bir mesele bulunmaktadır. Bu mesele insanın doğayı, kendini, yaşamı ve genel olarak evreni sorgulamasına eşlik eden düşünme tarzlarıdır. Çünkü gerek felsefede gerekse bilimde üretilen düşünsel veya maddi ürünlerin kaynağını, o alanın metodolojisi oluşturur. Diğer bir deyişle örneğin felsefede ortaya konan görüşlerin oluşum sürecinde, her filozofun kullandığı bir düşünme tarzı vardır. Hangi alana ve hangi konuya yönelik olursa olsun, tüm bu düşünme tarzları en açık ifadeyle, "araçsallık" başlığı altında irdelenebilir.

---

[6] *Logos* sözcüğü, Grekçedeki "akılla kavrama" anlamına gelen *leg* kökünden gelir ve "düzenleme, toparlama" manasını taşıyan *legein*'den türetilmiştir. Düşünce, us, anlam ve yasa gibi çok çeşitli anlamlara sahip olan bu sözcüğün felsefi bir terim olarak öne çıkışı, Antik Yunan düşünürlerinden Herakleitos'a dayanır. Ona göre *logos*, evrenin temelinde yer alan düzenleyici ussallıktır. "Akıl (Yun. *νους, nous*)" sözcüğü de "birleştirme, bir araya getirme" anlamındaki *akala'*nın "akl" kelimesine dönüşmesinden türemiştir. Bu açıdan *logos* ve "akıl" sözcükleri, birbirine çok yakındır. Bkz. Ulaş, Sarp Erk. **Felsefe Sözlüğü.** 1. Basım. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. 2002, *logos* sözcüğü için s. 899. Ayrıca bkz. Ayhan Bıçak. **Felsefe ve Tarih.** 1. Basım. İstanbul: Dergah Yayınları. 2004, s. 85.

Araçsallık en genel söylemle, bir şeyin (örneğin "zaman"ın) araçsal nitelikte ya da durumda olması, yani bir başka şeyi (örneğin devinimi ölçmeyi) açıklamada ve anlamlandırmada aracı (vasıta, vesile) olma rolü üstlenmesi anlamına gelmektedir. Bu tanım son derece yalın bir ifade olmasına rağmen, içerisinden araçsallığa dair iki önemli unsur çıkar. Tanımda geçen "bir şey" (örneğin "zaman"), düşünülür ya da duyulur bir varolanı ifade eder. Diğer bir ifadeyle her türlü araca karşılık gelir. Bir şeyin araçsal olması ise, o aracı araçsal yapan bir şeyin var olduğuna dikkat çeker. Aracı araçsal yapan ya da araçsal kılan yapı ise, yöntemdir. Yöntem, ister düşünülür isterse duyulur olan her türlü aracı işlevsel kılmaktadır. Demek ki "araçsallık" bir üst kavram ise, bu üst kavramın tanımından yola çıkarak zorunlu olarak, iki alt unsurun varlığından söz etmek gerekir. Araçsallığı meydana getiren bu iki unsur, araç ve yöntemdir.

Araçsallıkta yöntemin uygulanması, duyulur bir varolanın etkinliği (örneğin yazı yazmak için kalem kullanmak gibi) şeklinde olabileceği gibi, düşünce üretimi tarzında da olabilmektedir. Her kullanım amacına yönelik olarak, farklı araçsallıklar bulunur. Dolayısıyla buradan hareketle temelde iki tür araçsallıktan söz etmek mümkündür. Biri, mantık ve matematik gibi düşünsel araçsallıklar, diğeri ise somut nesne tarzında bir aleti anlatan duyulur araçsallıklardır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Sanayi Devrimiyle birlikte, bu iki araçsallık türünü kapsayan üçüncü bir araçsallık daha ortaya çıkmıştır. O da, insanın araçsallaşması konusudur. İnsanın araçsallaşması, insanın bir bütün olarak hem düşünsel hem de duyulur bir araç olarak araçsallaştırılması anlamına gelmektedir. Bu temaya özellikle 20. yüzyıldaki Eleştirel Teoride sıkça rastlanmaktadır. Özellikle çalışmanın ilerleyişi bakımından, tarihte dikkat çeken düşünsel ve duyulur araçsallık meseleleri üzerinde kısaca durmak gerekmektedir.

"Araçsallık" kavramının ilk olarak ne zaman ve kim tarafından kullanıldığı hakkında kesin bir bilgi bulunmaktadır. Buna karşılık, felsefi düşünüşe yol ve yöntem kazandıran, düşünmenin belli bir tarzda ilerlemesi gerektiği üzerine atılan ilk adımlar için İlkçağa doğru uzanmak gerekir. Antik Yunan'dan başlayarak günümüzde çok çeşitli yapı ve işleyişle ortaya konan düşünce üretimi meselesinde araçsallığın ne kadar önemli olduğu, temelde Sofistlerin açtığı tartışmalarla kendini gösterir. Sofistlerin başlatmış olduğu tartışmalar, bilgelik merkezli hemen hemen bütün kabulleri bir kenara bırakıp, büyük ölçüde felsefenin çalışma mekanizmasını harekete geçirici tarzda bir

etkiye sahip olmuştur. Zamanında çeşitli eleştirilere maruz kalmış olsalar da, onları eleştiren filozoflarca felsefe açısından çok önemli başlangıçlar meydana getirilmiştir. Sofistlerin en açık eleştiricisi olan Sokrates ve sonrasında gelenler, bilgeliği de güçlendirmek için felsefi bilinç ve felsefi düşünme tarzını ortaya çıkarmışlardır.

Sofistlerin ele aldıkları konularda, meseleye ilişkin hakikatin ne olduğu değil, mesele hakkındaki görüşlerini insanlara nasıl kabul ettirebilecekleri noktası üzerinde durdukları görülür. Bir görüşü başka bir kimseye kabul ettirebilmek için Sofistler, ikna etme yöntemini geliştirirler. İkna etme yönteminin aracı olarak da hitabeti (söylev, retorik) kullanırlar. Hitabetin ne olduğu ve bu aracın nasıl kullanılması gerektiğinin öğretilmesi konusunda önemli fikirler ortaya koyan Yunan filozofu ve Sofisti, Gorgias'tır (MÖ 483-MÖ 376). Gorgias, sanatının söylev olduğunu belirterek, kendisine "hatip" denmesini uygun görmüş ve Sokrates'le olan diyaloğunda bu işle övündüğünü de belirtmiştir (Platon, 1996d: 449a-d). Hitabet aracı ona göre, ürünlerini nutuklarda yani söylevlerde ortaya koyan bir sanattır. İnsanla ilgili işlerin en büyükleri ve en mükemmelleri hitabetin en temel konularıdır. Çünkü bu sanatın Gorgias'a göre çok önemli bir işlevi vardır. Hitabet sanatı insanlara özgürlük sunar, ülkedeki insanlara hükmetme ve onları yönetme imkânı sağlar (Platon, 1996d: 452d). Dolayısıyla bu imkâna sahip olan bir kişi, hem toplum içinde hem de toplumu yönetmede en iyi konuma gelmektedir.

Sofistlerin hitabet sanatı, dönemin düşünürleri tarafından çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bunlardan Antik Yunan filozofu Platon (MÖ 427-MÖ 347), Sofistlerin hitabet sanatının hem yararlı hem de zararlı olabileceğini savunur. Platon, insan bedenine her türlü iyiliğin ve kötülüğün ruhtan geldiğini söylemektedir. Göz organı ve görme duyusu Platon'a göre çok önemli olduğu için, baştan gözlere sızan iyilik ve kötülükler, ruhtan da bedene geçer. Bu açıdan başın sağlığı için öncelikle ruhun tedavi edilmesi gerekir. Ona göre ruh ancak, büyü sözleriyle yani güzel söylevlerle tedavi edilebilir. Bu söylevler ruhta bilgelik (ölçülülük) doğurur ve bilgelik ortaya çıkınca da baş ile bedenin sağlığı da böylece sağlanmış olmaktadır (Platon, 1986c: 157a-c). Bu konu, hitabetin yararı meselesi üzerinedir. Platon hitabetin zararlı olabileceğini ise, sanat konusu üzerinden açıklar. Ona göre hitabet Sofistlerin savundukları gibi bir sanat değildir. Hitabet ancak bir tür zevk ve neşe veren dalkavuklukla benzer bir iştir (Platon,

1996d: 462c-e, 463a-c). Söylemlerini güzel konuşma ve hitabet üzerine kuran retorikçileri eleştiren bir diğer önemli isim olan Antik Yunan filozofu Sokrates (MÖ 469-MÖ 399), gerçeğe ulaşabilmenin yolunun mitoslar, efsaneler ve söylencelerden değil, akıl yürütmeden ve *logost*an geçtiğini düşünür. Çünkü hitabet sanatıyla her türlü yalan yanlış bilgi, kolaylıkla doğru ve gerçekmiş gibi gösterilebilmektedir. Hitabetteki asıl amaç gerçeği kavramak ve bilmek değil, onun yerine önemli olan insanları ikna etmektir.

Görüldüğü gibi ilk düşünsel araçsallık olarak öne çıkan Sofistlerin hitabeti (retoriği), zamanla eleştirilse de, felsefi düşünmenin metodolojisinin oluşması bakımından önemli bir başlangıç oluşturmuştur. Araçsallık açısından ilk ciddi atılım ise, Aristoteles'le birlikte gerçekleşir. Aristoteles sadece felsefi yöntem bakımından değil bilimsel metodolojinin kurulmasına da öncülük etmiş bir filozoftur (Duralı, 2006c: 81). Bunun önemli nedeni onun ontoloji merkezli bir düşünüşü benimseyip, tek tek duyulur varolanlardan hareket ederek evreni anlamaya çalışmasıdır. Aynı zamanda geliştirdiği klasik mantık ve bilgi öğretisinde öne çıkardığı tasım (*syllogism*) düşünme metodu, yine ileriki zamanlarda bilimsel düşünüşe katkı sağlamıştır.

Aristoteles'in varlık öğretisinde doğa, sürekli gelişmeye ve değişmeye açık, daha yalın olandan daha karmaşık ve daha yetkin olana doğru ilerleyen tekil varolanların toplamıdır (Denkel, 2003: 130). Dolayısıyla bu durum aynı zamanda tekil varolanlar üzerinde deney ve gözlem yapmayı da olanaklı hale getirir. Bu bakış, Ortaçağdaki tümeller tartışmasında, evrende asıl gerçekliğin tek tek varolanlar olduğunu söyleyen ve bunlara karşılık gelen adların yalnızca sesten ibaret olduklarını belirten Nominalistlerin (adcılar) çıkışıyla yeniden gündeme gelir. Ockhamlı William'ın (1300-1350) öncülüğündeki adcılara göre tekil varolanları ele alabilmenin yolu, iç ve dış deneyimden geçmektedir. Adcılar, deney ve gözleme önem vermeleri ve nominalist ontoloji temelli görüşlerinden dolayı, keşif çağı olan Rönesans'ın da başlatıcısı olurlar. Rönesans, araçsallık açısından belki de en çok ürün ve fikrin geliştirildiği bir dönem aralığıdır. Galilo Galilei'nin (1564-1642) teleskobuyla ortaya çıkan en önemli yenilik, insanın yaptığı bir şeyin ilk defa Tanrı'ya üstün gelmiş olmasıdır (Bunch, 2004: 171). İnsan eliyle yapılan bir araç veya bir ürün, o yıllarda ilk defa kilisenin spekülasyonlarına karşı doğru bir şey söylemiş olmaktadır. Bu nedenle modern dönemi Galilei ile başlatmak,

yanlış olmasa gerek. Beraberinde pusulanın icadıyla birlikte Dünya üzerinde yepyeni bir kıta keşfedilmiştir. Kristof Kolomb'un (1451-1506) başarısı, Johannes Gutenberg'in (1397-1468) matbaayı icat etmesiyle devam eder. Matbaayla birlikte sadece kilisenin bildiğini, artık daha geniş bir halk kitlesinin de bilebilmesinin önü açılır. Bu durum doğrudan kilisenin halk üzerindeki baskısını zayıflatan bir yenilik olmuştur (Ronan, 2005: 304-305). Ardından gelen reform (kiliseye el koyma hareketi), bireysel mülksüzleşmeyi öne çıkararak, kilisenin maddi gücünün toplumun ortak malı olduğu fikrini yaygınlaştırmaya çalışır. 14. ve 16. yüzyıllar arasında yaşanan bu tür bilimsel gelişmeler, İngiliz filozof Francis Bacon'ın (1561-1626) da önemli ölçüde dikkatini çekmiştir.

Rönesans zihnin, bedenin ve doğanın yeniden keşfedilmeye başladığı bir dönemdir. Kilisenin ekonomik anlamda gücü zayıfladıkça, kentli orta sınıfın ticaretle zenginleşmeye başlamasıyla, kilise otoriteli eğitim anlayışı da önemini yitirmeye başlar. Kuşkusuz ki bu değişimler, felsefe ve bilimde de etkili olur (Topdemir, 1999: 51-53). O döneme kadar hâkim olan Aristoteles mantığı ve fiziği, eleştirilmeye ve yerine yeni görüşler geliştirilmeye çalışılır. Özellikle Bacon, yukarıda kısaca değinilen icat aletleri şeklinde olmasa da bunlardan etkilenerek, insanın düşünmesinin mutlaka bir yöntem dâhilinde işlemesi gerektiğini savunup, metot anlayışını başlatır (Bunch, 2004: 142).

Bacon'la başlayan yeni bilim ve felsefe çağı, İlkçağ ve Ortaçağ felsefelerinde öne çıkan klasik dünya görüşünün ve teleolojik evren anlayışının giderek geride kalmaya başladığının sinyalleridir. Bunun asıl anlamı, özellikle Platon ve Aristoteles'te karşılaşılan "idea" veya "*eidos"* gibi kavramların işaret ettiği "bir şeyi o şey yapan şey" anlamının ve bunun gibi ezeli ve ebedi özlerin oluşturduğu ontolojik düzenin yerine yeni bir inşanın yapılacağıdır (Cevizci, 2009: 445). Bilgi ya da bilim o zamana kadar hakikatle özdeş durumda ele alınırken artık, insanın ihtiyaçlarına cevap vermek için vardır. Bacon'ın, "bilginin güç için olduğunu" belirtmesiyle işaret ettiği nokta da budur (Bacon, 2012: 120). Burada öne çıkan en önemli husus, bilginin insandan hareketle, özne temelinden ele alınmasıdır. Çünkü yeni dönemdeki anlayışa göre bilgiyi oluşturan kesin önermeler nesneden değil, öznenin idaresinde meydana getirilmektedir (Cevizci, 2009: 446). Bunun yolu da insanın rasyonel ve *apriori* beceri ve faaliyetlerinden (matematik, geometri) geçer. Ancak bu şekilde insan aklı dış dünyayı bilebilir, oradan

aldığı verileri kendi içinde işleyip geri yönelterek, doğanın kontrolünü kendi eline alabilir. Modern düşüncenin oluşumu, bu sürecin işlemeye başlamasıyla yani büyük ölçüde semavi aklın yerini, insanı akıl almaya başladığında kendini göstermiştir. İşte bu doğrultuda Bacon, öne çıkardığı tümevarım yöntemiyle mantığa, felsefeye ve bilime yararlı katkılar yapmaktadır.

"Bilimsel yöntem", evreni anlamak ve doğa kuvvetlerini denetlemek yolunda kullanılan zihinsel ve eylemsel uğraşların genel adıdır. Bu yöntem bilimsel probleme ilişkin deney, gözlem, hipotez, teori, yasa ve bunlarla ilişkili betimleme, açıklama ve tahmin aşamalarını kapsayan sistemli bir yollar bütünüdür (Yıldırım, 2016: 356 ve Timofeevich, 1984: 267). Bu sistemli yol alış, gerçeğin elde edilmesi ve kanıtlanması için kullanılan rasyonel bir bütünlük içinde gerçekleşir. Rönesans dönemi dâhil, icatların hemen hepsi sezgisel kavrayışla, kurallı bir düzen içinde değil, çoğu zaman düzensiz anlık sezişlerden doğmuştur. Sezginin verileri çoğu zaman yanıltıcı da olabildiğinden, tek başına bilimin aracı olamamaktadır. Bu açıdan rasyonel temelli bilimsel yöntemin, bir tür eleştiri ve denetleme aracı olarak iş görmesi gerekmektedir. Aklın ve beraberinde bilginin araçsal kullanımı, ancak belli bir yöntem ışığında gerçekleşecektir. İşte Bacon bu sebeplerden ötürü yöntem ve daha genel anlamda düşünsel araçsallık merkezli bir bakış açısı geliştirmeye çalışır. En önemli eseri olan **Novum Organum** (İng. *The New Organon*) yeni yöntem çağının sesi olmaktadır.

Bacon'ın öne çıkardığı tümevarım (İng. *induction*, Yun. *ἐπαγωγή*) yöntemi dar anlamıyla, birtakım örneklerden veya olaylardan genel bir ifadeye varma yoludur. Geniş anlamda ise, birçok durumun ortaklaşa olarak bir yerde buluşmasıyla ulaşılan sonuç yargısının, önceki durumlarda iddia edilenin ötesinde bir kural haline gelmesidir. Diğer bir ifadeyle tümevarım, belirli tek tek durumlardan yola çıkarak, aslında bilinen bir şeyin anlamının genişletilmesiyle (İng. *ampliative inference*) ortaya konan bir çıkarımdır (Audi, 1999: 425). Analojinin argümanları, tahmini çıkarımlar, belirti ve işaretlerden doğan nedenlerin meydana getirdiği çıkarımlar ve onaylanmış bilimsel kural ile teoriler bunun en iyi örneklerini oluşturur (Audi, 1999: 426).

Bacon'ın felsefesinde savunduğu temel görüş, tümevarıma dayalı bilimsel metotla doğayı tüm hatlarıyla bilebilmek ve böylece ona egemen olabilmek üzerinedir. Bu doğrultuda bilgiye ulaşabilmek için önceki anlayışlardan uzaklaşıp yeni bir mantık,

yeni bir araç (*Novum Organum*) oluşturmak gerektiğini düşünür. Bunun nedeni Aristoteles'in tasımsal mantığını, 17. yüzyıl için yeterli görmemesidir. Bu görüşten Bacon'ın Aristoteles mantığını tamamen reddettiği fikri çıkmamalıdır. Her iki düşünür de bilimi, deney ve gözlemlerden genel ilkelere ve tekrar gözlemlere dönen bir süreç olarak görür (Topdemir, 1999: 54). Bacon'ın farkını ortaya koyan ise, bu süreç içerisinde tümevarım yöntemini öne çıkarmış olması ve yöntemini uygularken deneyin kullanılmasının ve adım adım listeleme yapmanın önemine dikkat çekmiş olmasıdır. Bacon endüktivist/tümevarımsal metodolojiyi (tümevarımı bir yöntem olarak) geliştirirken, Descartes da dedüktivist metodolojiyi (tümdengelimsel akıl yürütmeyi bir yöntem olarak) geliştirmektedir. 17. yüzyıl "yöntem çağı" olarak anılırken bu iki düşünür savundukları yöntem anlayışlarıyla öncü olmaktadırlar.

Felsefeye sağlam bir dayanak bulmak ve bilgide kesinlik arama çabası sebebiyle, Descartes'ın önerdiği yönteme, şüphe (kuşku) yöntemi denir. Yalnız Descartes'ın şüpheciliği, kendisinden önceki şüphecilerden farklılık göstermektedir. Önceki şüpheciler, bilginin ve bilmenin olanaksız olduğu sonucuna varırken; Descartes, bilginin ve bilmemin olanağını ortaya koymaya çalışan yöntemli bir şüphecilik kullanmaktadır (Jaspers, 2003: 47). Bilginin olanaklı olduğu meselesine yani kesin bilgiye ulaşıncaya kadar Descartes, yöntem gereği geçici olarak her şeyden (Dünya, Tanrı, Beden vb.) şüphe eder. Onun "kesinlik" kavramıyla ifade etmeye çalıştığı, açık ve seçik bilgiye ulaşabilmektir. Bilginin *açık* (Lat. *chiaro*, İng. *clear*) olması, onun doğrudan sezgiyle kavranması; *seçik* (Lat. *distinto,* İng. *distinct*) olması ise, onun sınırlarının belli olması ve o şeyin diğerlerinden ayırt edilip çekilip alınabilmesi demektir (Audi, 1999: 224-225 ve Ulaş, 2002: 7). Seçik olmakla özellikle neden sonuç ilişkisi de yakalanmaktadır çünkü bir şey bilimsel olarak ancak, seçik şekilde inceleme alanı haline getirilebilmektedir.

Descartes'a göre zihnin özü düşünmedir (düşünen şeydir); beden (madde) ise özü gereği yer kaplamaktadır (uzamlı şeydir) (Descartes, 1946: 77). Zihin ve beden, yapıları gereği farklılık göstermektedir. Descartes **Felsefenin İlkeleri** eserinde şunları söylemektedir:

> Sırf düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça biliyoruz ve dolayısıyla zihinden edindiğimiz kavram, bedenden edindiğimizden önce gelir; çünkü dünyada herhangi bir cismin bulunduğundan şüphe ettiğimiz halde, kesin olarak biliyoruz ki düşünüyoruz (Descartes, 1946: 38).

Buradaki kesinlik, insanın düşünüyor olmasıdır. Çünkü bir tek, düşünüyor olma durumu ben'den koparılamaz. Çünkü düşünen ben düşünmeyi bıraktığı an, var olmaktan da vazgeçmiş olmaktadır. İnsan var olduğunun farkındalığına, yer kaplayan bir beden sayesinde değil (çünkü bedenimiz ister bir kafede oturuyor olsun, ister denizde yüzüyor olsun, isterse de yatağında uyuyor hatta rüya görüyor olsun), öncelikli olarak bedenin yer kapladığının farkında olan zihin sayesinde varır. Var olmaktan şüphe duymak, düşünüyor olmaktan kaynaklanır. Zihin özü gereği düşündüğünden, düşünen ben'in varlığı açık ve seçik olarak bilinen ilk kesin bilgidir (Descartes, 1946: 37 ve 1947: 41). "Düşünüyorum öyleyse varım" ifadesi, bütün diğer gerçekleri kendisinden türetebileceği ilk, yalın, açık ve seçik bir ifadedir. Hem Tanrının varlığına ilişkin hem de dış dünyanın gerçekliğine ilişkin fikirler, onun düşüncesiyle bu kesin ifadeden türetilmektedir.

Descartes, aklın belli bir düzende işleyebilmesi ve kesin bilgiye ulaşabilmesi için, belli bir metodun olması gerektiğini söyler. Akıl belli bir metot dâhilinde işlerse, doğruyu yanlıştan kolaylıkla ayırabilmektedir. Böylelikle gereksiz çabalar içine girmeden, ulaşabileceği her şeyle ilgili kesin bilgiyi elde etmeye çalışır. Burada önemli olan sıra ve düzendir. Platon'un *Demiurgos*'undan ve Ortaçağ düşüncesindeki Tanrı, evrende düzenin sağlayıcısı olduğu fikrinden etkilenen Descartes farklı olarak, "düzen" kavramını zihnin etkinliğine bağlamaktadır. Kesinlik incelemesinde daima en kolay ve en basit şeylerden başlayarak, başlarda kesinliğinden emin olunan şeylerden sırayla ve bir düzen içinde sonrakilere geçilmelidir. Bu uğraş, Descartes'ın tümdengelimsel yöntemini şekillendirmiştir.

Descartes'ın sıra düzenini önemseyerek geliştirdiği metot, şüphe etme ve matematik üzerine kuruludur. Descartes gerçeği keşfetmek ve artık kuşku duymamak için şüphe duyar. Bu bir tür metodik şüphedir. Oldukça basit ve yalın olduğunu söylediği ve genel olarak dört kuraldan oluşan metoduna Descartes, **Metot Üzerine Konuşma** eserinin ikinci bölümünde yer verir. İlk kural, apaçıklık kuralıdır ve bu henüz sezgi aşamasıdır. Apaçık kavrandığında sezgi durdurulur ve ikinci kural olan

çözümleme (analiz) aşaması devreye girer. Sonrasında eldeki tüm veriler ile üçüncü kurala yani sıralama basamağına geçilir. Basitten karmaşığa doğru sıralanan veriler, son aşamada doğrulama (denetleme) ile gözden geçirilir ve belli bir çıkarsama gerçekleştirilmiş olur (Descartes, 1947: 23-24). Bu şüphe metodunun da dört temel özelliği bulunur: Birincisi, kesinlik (yanlış tehlikeleri ortadan kaldırır). İkincisi, kolaylık (her türlü emek kaybını önler). Üçüncüsü, verimlilik (bilimini yavaş yavaş arttırır) ve dördüncüsü ise, bilgeliktir (zihni bilime götürür) (Descartes, 1947: 102). Bu akıl; emin olmak için şüphe duyar, daha iyi görebilmek için böler (parçalar), adım adım ilerleyebilmek için en basitten başlar ve hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığına emin olmak için denetler. Böyle işleyen bir akıl, kesin bilgi yolunda araçsal bir akıl olmaktadır.

Bacon'ın tümevarımsal ve Descartes'ın şüphe temelli tümdengelimsel yöntemleri, 16. ve 17. yüzyılların yeni bilimsel metot ortaya koyma çabalarının birer ürünüdür. Yeniçağ sonrasında 20. yüzyıla gelindiğinde felsefede araçsallık, sadece yöntemle ilişkili olarak aklın belirli bir düzende yol alması şeklinde öne çıkmaz. Araçsallık meselesi artık insanın yaşamasını etkileyen, toplumsal ve siyasal bir konu olarak tartışılmaya başlanır. Çünkü bilimsel gelişmeler, Rönesans'taki gibi mutluluk verici buluşlar veya icatlarla sınırlı değildir. İnsanın teknolojiye yönelmesi ve onu bir problem olarak ele almaya başlaması, onun sosyal yapı açısından bir sorun oluşturmasından doğmaktadır.

Bilimsel gelişmenin en önemli olgusu olan teknoloji, Aristoteles'in *tekhne*'si gibi bir erdem değildir. Bu açıdan teknik ile teknoloji farklı anlamlara işaret etmektedir. Teknik, tür olarak insanın yapısında olan bir olanaktır ve değerler arasında yer alan bir değerdir. Bu açıdan teknik, hem etik hem de antropolojik niteliklidir. Teknoloji ise, bilimsel gelişmelere bağlı olan tarihsel bir oluşumdur. Diğer bir ifadeyle bitmek tükenmez bir hayal gücünün ürünü olarak evrimleşme sürecinden itibaren ortaya çıkmıştır (Basalla, 2000: 88-89).

Teknolojinin özü tekniktir fakat teknolojinin kendisi teknik değildir. Dolayısıyla insan teknolojiden vazgeçebilmektedir fakat doğasında olan teknikten vazgeçememektedir. O halde insanın doğal yapısında olan bir şey (teknik), nasıl olur da 20. yüzyıl insanının karşısına sorun olarak çıkmıştır. Bu sorunun yanıtı tek bir neden gösterilerek verilemez ve bunun için elbette tek bir neden aramak da doğru değildir.

Mesele sadece teknolojinin geldiği bugünkü nokta da değildir. Asıl mesele insanın giderek doğaya, kendi varlığına ve genel anlamda hayata yabancılaşması ve uzaklaşmasıdır. Sorgulamayan, önüne verileni doğrudan kabul eden itaatkâr insan, Frankfurt Okulu temsilcilerinden Herbert Marcuse'nin (1918-1979) deyimiyle adeta tek boyutlu bir yapı haline gelmiştir. Bu türden bireylerin oluşturduğu toplum da ancak, mantık dışı olarak nitelendirilebilmektedir (Marcuse, 1968: 14). Dolayısıyla sadece akıl değil, zamanla insan bir bütün olarak araç haline gelmiştir.

Yine aynı okulun temsilcilerinden Max Horkheimer (1895-1973), amaç ve araç ayrımı üzerinden konuya bakmaya çalışır. Tartışmanın odak noktasında akıl olduğu için, içinde bulunulan sorunun nedenini, aklın amaçsal ve araçsal olması arasındaki ayrımda ortaya koyar. Amaçsal aklı, "nesnel akıl"; araçsal aklı da "öznel akıl" olarak ifade etmektedir. 20. yüzyıl kapitalizminin ortaya çıkardığı en dikkat çeken konu, araçsallaşan akıldır. Horkheimer buradaki araçsal aklı, kapitalist teknolojik gelişmelere araç olan akıl olarak tanımlamaktadır (Horkheimer, 2016: 60-63). Amaçsal akıl[7] ise toplumun ortak amacını hedefleyen akıldır ve ancak bu şekilde birey ile toplum arasındaki çatışmanın giderilebileceğini düşünür. Çünkü araçsal akıl, nesnel bağlamdan diğer bir deyişle amaçsal akıldan giderek uzaklaşmıştır. Horkheimer bu görüşünü şöyle açıklamaktadır:

> Aklın bugünkü bunalımının temelinde, düşüncenin belli bir noktadan sonra böyle bir nesnelliği ya hiç kavrayamaması ya da bir sanrı olarak reddetmesi yatmaktadır. Bu süreç giderek bütün rasyonel kavramlara yayılmış, sonunda hiçbir gerçeklik kendi başına akla uygun olarak görülemez olmuştur; içerikleri boşalan bütün temel kavramlar biçimsel kabuklara dönüşmüştür. Akıl özneleşirken, biçimselleşmektedir de (Horkheimer, 2016: 62).

Frankfurt Okulunun veya Eleştirel Teorinin bu söylemleri, yazının başında değinilen araçsallık türlerinden düşünsel ve duyusal araçsallığın bir ölçüde karması olan insanın araçsallığının eleştirilmesi ve sorgulanmasıdır. Ve Yakınçağdan beri günümüzde de en çok tartışma konusu olan araçsallık tarzı, insanın araçsallığı olmuştur. Bu araçsallığın daha başka araçsallıklar doğurup doğurmayacağına tabii ki bilimsel ve tarihsel gelişmeler karar verecektir. Çünkü içinde yaşanan siyasal, sosyal ve ekonomik

[7] Burada Horkheimer'ın bahsettiği "amaçsal akıl" kavramıyla, J.J. Rousseau'nun "ortak iyi" veya "ortak irade" kavramının benzerlik gösterdiği görülür. Bkz. J.J. Rousseau. **Toplum Sözleşmesi.** Çev. Vedat Günyol. İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları 2017, s. 15-18.

atmosfer ister istemez bilimsel çalışmaları etkilediği gibi, bilimsel yenilikler de doğrudan toplumsal yaşamı etkilemektedir. Bu açıdan örneğin günümüzde oldukça ilerleme kaydeden yapay zekâ çalışmalarının özellikle de savaş teknolojisinde[8] kullanılmasının, ileride ne gibi olumlu ya da olumsuz sonuçlar doğuracağı kesinlik taşımamaktadır. Fakat bu durum, tamamen karamsarlık tablosu yansıtmamalıdır. Çünkü tür olarak insan hem zihinsel hem de duyusal bir varlıktır ve yüzyıllar önce Kant'ın vurguladığı gibi insan teorik olduğu kadar pratik bir yana da sahiptir. İnsanın aynı zamanda etik yanı ve buna bağlı olarak eylemlerinin öngörülemezliği, bu karamsar tablonun önüne geçmektedir. Bu açıdan araçsallık konusu her açıdan tartışılmaya devam edilse de, insanın etik bir varlık olduğu gerçeği bu durumun yanında her zaman var olmaya devam edecektir.

Buraya kadar üzerinde durulan düşünürlerin görüşleri, genel hatlarıyla "düşünsel ve duyusal araçsallık" kavramının ne anlama geldiğinin anlaşılabilmesi içindir. Fakat araçsallık konusu gerek düşünsel gerekse duyusal olsun, tek başına kolay anlaşılır bir kavram değildir. Diğer bir deyişle araçsallık daha çok üst bir kavramdır. Bir şeyin araçsallık özelliği gösterebilmesi için, ortada bir araç ve bu aracı işler kılacak da bir yöntemin olması gerekmektedir. Dolayısıyla araçsallık, daha önce de vurgulandığı gibi temelde iki unsurdan meydana gelmektedir. Bunlar araç ve yöntemdir.

Araç ve yöntem bir bütün olarak araçsallık bağlamını oluşturmaktadır. Yöntem aynı zamanda araçsal bir özellik taşır ve aracı da araçsal yapan bir unsurdur. Bunun için araç kadar, yöntem de önem teşkil etmektedir. Felsefe tarihine bakıldığında bu çalışmanın konusu olan zamanın "yapıcı ve kurucu" bir araç olmasını sağlayan, çeşitli düşünme tarzları yani yöntemler öne çıkmaktadır. Yöntem en açık şekilde kendini düşünme tarzlarında göstermektedir. Zamanı araç olarak gören filozoflar, bunu kendi düşünme tarzlarından yani felsefi yöntemlerinden bağımsız olarak ele almamışlardır. İşte tüm bu sebeplerden ötürü bir sonraki başlıkta, araçsallığın iki temel unsuru olan araç ve yöntemin ne anlama geldikleri ve zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsal anlamının çıkış noktasının daha iyi anlaşılabilmesi için, "araç" kavramının kaç farklı anlamda kullanıldığı irdelenmektedir.

[8] 14. yüzyılda barutun ateşli silahlarda kullanılmasından başlayarak, ileriki dönemlerde geliştirilen atom bombası ve günümüzde de insansız hava araçları, savaş teknolojisinin en belirgin ürünleridir.

2.2 Araçsallığın Temel Unsurları: Araç ve Yöntem

Felsefenin ele aldığı temel konular, soruşturma alanlarından ziyade bu soruşturma alanlarından elde edilen çeşitli bilgiler üzerinden şekillenmektedir. Genel olarak felsefenin ve bilimlerin temel amacı, evreni anlamaktır. Bunun için bilimler evreni araştırır, olguları betimler ve açıklamaya çalışır. Bu çerçevede felsefenin işi de, en genelde evren hakkında ileri sürülen bilgileri ele alıp tartışmak, belirli temellendirmeler ışığında insanla olan ilişkisini ortaya koymaktır. Felsefe tarihi boyunca düşünürler, mevcut bilgileri irdeleyerek yeni fikirler üretmişlerdir. Bu bağlamda aynı zamanda bir düşünme ve görüş geliştirme alanı olan felsefe de, birçok meseleyi kendisine konu edinmektedir.

Felsefenin içeriğini oluşturan meseleler, hem insanın varoluşuyla hem de insanın bilme yetisiyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bilgi ve varlıkbilim sorgulamaları felsefenin iki önemli ayağını oluşturmaktadır. Buradan hareketle insan zihninin nasıl işlediği meselesi yani tüm bilme sürecinin genel yapısı ile insanın bilme yetisinin ürünü olan bilgiler ve düşünceler de felsefenin başlıca konularıdır. İnsanın en temel günlük yaşantısından hareketle, temel ihtiyaçların karşılanması ve sorunların çözümlenmesi insanın ortaya koyduğu bilgiler üzerinden gerçekleşir. Bunun neticesinde oluşan toplumsal ve kültürel yapı, yine felsefenin başlıca uğraşı alanı olmaktadır. İnsanın dış dünyayla, hayatıyla ve genel olarak evrenle olan ilişkisi ile beraberinde gelen, ölümlü bir varlık olmasından kaynaklanarak ölümsüzlük fikriyle bir yaratıcıyla olan bağının kurulması, felsefenin alanını en uzak noktalara kadar genişletmektedir.

İnsanın tüm bilme ve varlık yapısının tartışılmasına zemin oluşturan, felsefi bilinçtir. İnsanın felsefi bilince ulaşması, kendi varlığının bilincinde olup yine kendi varlığını sorgulayabilecek duruma ulaşabilmesi, tartışma konularına felsefi bakış açısıyla bakabilmesine bağlıdır. Diğer bir deyişle insan kendini, genel olarak varlığı, dış dünyayı ve evreni felsefi bilinçle felsefeye dâhil ederek irdeler. Felsefe bu açıdan evrenin bütününe yönelik olarak alınan bir tavrın, gelişen varlık bilincinin kavramlara ve beraberinde fikirlere dönüşen bir ilişkiler ağını ifade etmektedir (Heimsoeth, 2007: 16).

Felsefenin ele aldığı ve kendisine tartışma konusu yaptığı meseleleri kendisine dâhil etmesi, o konuları temellendirirken takip ettiği yolla yakından ilgilidir. Çünkü bir konuyu felsefeye dâhil etmek demek, o konuyu felsefenin yöntemiyle işlemek demektir. Dolayısıyla felsefe, felsefi yöntemden bağımsız düşünülemeyeceği gibi, felsefi yöntem de kendi başına rastgele işlememektedir. Her araştırma disiplininde kullanılan yöntem, incelediği konuya göre farklılık gösterir. Sayıca fazla soruyla karşı karşıya olan felsefe, bu soruları yanıtlayabilmek için kavramlardan ve ilkelerden hareket etmek zorundadır. İnsandan evrene uzanan konuların kapsam genişliği, kullanılacak yöntemin de felsefi olarak irdelenmesini gerektirir. Dolayısıyla felsefi yöntemin araştırılması, felsefi bilinç ve felsefi yöntemin unsurlarıyla birlikte yapılmalıdır.

Yukarıda da belirtildiği gibi her disiplinde kullanılan yöntemler farklılık gösterse de, genel olarak "yöntem" kavramının belirli bir anlamı ve yapısı vardır. "Yöntem" sözcüğünün tanımını yapabilmek için, öncelikle sözcüğün etimolojik yapısını gözden geçirmek gerekmektedir. Türkçe sondan eklemeli bir dil olduğundan, "yön" kelimesine eklenmiş olan "-tem" ekinin manası, genel olarak sözcüğün anlamına gönderme yapar. Dildeki "-tem" ekiyle onun yumuşamış hali olan "-dem" eki "... ile ilgili olan" anlamını taşır ve hangi kelimeye eklenirse, o şey ile "ilgili olan" ifadesini vermektedir. Dolayısıyla "-tem" ekinin "yön" kelimesine eklenmesiyle oluşan "yöntem" sözcüğü, "yön ile ilgili olan" demektir (Eyüboğlu, 1991: 766).

Yöntem (İng. *method*), diğer adıyla "metot" en yalın ifadeyle herhangi bir amaca ulaşmak için izlenen yol ve sistem demektir. Bilimlerde de yine belirli bir sonuca ulaşabilmek maksadıyla bir plana göre gidilen yol, yöntemdir (**TDK**, 2009: 2196). Yöntem aynı zamanda araçsallığı oluşturan iki temel unsurdan biridir. Bir önceki başlıkta ifade edilmeye çalışıldığı gibi, her yöntem mutlaka belli bir araçla yol almaktadır. Araç ve yöntem, bir araya gelerek bir üst kavram olan araçsallığı oluştururlar. Bu iki unsur, tek başına bir anlam ifade edemedikleri gibi, tek başlarına bir işlerlik de gösteremezler. Örneğin Antik Yunan'da Sokrates, karşısındaki kişinin doğuştan bildiği fakat hatırlamadığı bilgileri, konuyla ilgili sorular sorarak kişinin zihninde uyandırmaya çalışır. Sokrates'in gerçekleştirdiği etkinliklerinde kullandığı yöntem, "doğurtma" olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte doğurtma yönteminde kullandığı araç ise, sorulardır. Doğurtma olmadan soru araçlarının bir işlerliği, soru

araçları olmadan da doğurtum yönteminin bir işlevi bulunmamaktadır. Örnekte verilen doğurtum yöntemi ve araç soruları birlikte araçsallık konusunu meydana getirirler. Bu açıdan bu iki unsurun bir arada ele alınması gereklidir.

Felsefede yöntem, bir konu hakkında yargıda bulunabilmek için, düşünce üretirken aklın çalışma kurallarıyla yol alması demektir (Audi, 1999: 700). Tanımdan hareketle yöntem konusunda öne çıkan iki temel kurucu öğe olduğu görülmektedir. Bu öğelerden ilki, planlı yoldur. Hangi alanda kullanılırsa kullanılsın, bir yöntemden söz edilebilmesi için yöntemin mutlaka belli bir plan doğrultusunda işlemesi gerekmektedir. Plan, bir yöntemin yapılma tarzını, yöntemin nasıl olması gerektiğini söyler. Planın içeriği, kullanıldığı disiplinin nesnesine bağlı olarak belirlenir. Her yöntem, sistemli bir etkinliktir. Dolayısıyla araştırma, düşünme ve bir etkinlik sırasında yürünen yolu ifade etmektedir (Kuçuradi, 2009: 146).

Planlı yolun yanında yöntemin ikinci temel kurucu ögesi ise, amaçtır. Amaçsız bir yöntem olamayacağı gibi, amaçsız kurulan bir plan da olması gerektiği gibi işlemez. Bir soruşturma öncesinde mutlaka incelemenin bir yapılma nedeni vardır. Bu neden, doğrudan tartışma konusuyla ve konu üzerindeki amaçla ilişkilidir. Örneğin Alman filozof Immanuel Kant'ın (1724-1804) felsefesinin altında yatan temel sorun, David Hume'un (1711-1776) septisizm tartışmalarında yer alan nedensellik meselesidir. O halde nedensellik sorununun açıklığa kavuşturulması, Kant'ın epistemolojisinin birincil amacını oluşturur. Bu amaç doğrultusunda Kant'ın izlediği eleştirel felsefe yöntemi, planlı yolun kendisidir. Bunun neticesinde vardığı transandantal özgürlük fikri ve ahlak öğretisi, izlediği yolun belirli bir amaç doğrultusunda ilerlemenin bir sonucudur. Benzer şekilde bir biyofizikçi ve kristalograf olan Rosalind Franklin'in (1920-1958) DNA örnekleri üzerinde yaptığı çalışmalarında temel amacı, DNA'nın yapısını görüntüleyebilmektir. Bu amaç için izlediği X ışını kristalografisi yöntemiyle hareket edip, bir dizi bilimsel çalışma neticesinde 1953 yılında çektiği *51. Fotoğraf* ile DNA'nın çifte sarmal yapısını göstermiş olur (Nightingale, 2019: 68-73). Görüldüğü gibi hangi araştırma disiplininde olursa olsun, bir yöntem mutlaka bir amaç ve bir planlı yoldan oluşmaktadır.

Hangi disiplinin hangi metotla yol alacağı üzerine çalışan alan ise, "metodoloji (İng. *methodology*)" olarak ifade edilir. Diğer adıyla "yöntembilim", özellikle bilim ve

felsefe alanında yöntem araştırmak ve yeni yöntemler yaratmak için ilkeler geliştiren bir alandır (Audi, 1999: 701). Felsefe metodolojisi olduğu gibi bilim metodolojisi de vardır. Her iki alanın metodolojisindeki ayrım, yöneldikleri nesne alanlarının farklılığından doğar. Bilim genel olarak doğa ve doğaya ait her şey ile insan yaşamındaki gözlemlenebilen olguları hem betimleme hem de açıklama yoluyla kendine konu edinip bunları inceleyip araştıran ve belli genellemelere varıp doğrulayan insan ürünü sürece denir (Yıldırım, 2016: 356 ve Collingwood, 1999: 11). Bu açıdan bilimin metodolojisi, bizzat bilimden de başka bir uğraştır. Herhangi bir bilimin yöntemi üzerine düşünmek nesne üzerine düşünmek değil, nesneyi düşünme üzerine bir düşünmedir. Bu yüzden bilimin ve felsefenin metodolojisi arasındaki ayrım buradan doğar. Bir olguyu düşünmek ile olguyu düşünme üzerine düşünce üretmek birbirinden farklı uğraşlara karşılık gelmektedir.

Yöntemin genel yapısını oluşturan planlı yol ve amaç, yalnızca bağlı olduğu alanın metodolojisini ifade etmektedir. Yöntemin işler hale gelebilmesi, ancak bir araçla birlikte ele alındığında mümkün olmaktadır. Çünkü araç ancak, yöntemle birlikte araçsal olma özelliği kazanır. Önceki başlıkta da vurgulandığı gibi, aracı araçsal yapan en temel unsur yöntemin kendisidir. Araç her ne olursa olsun her zaman, zorunlu olarak bir yönteme bağlıdır. Duyulur nitelikteki somut bir araç veya örneğin dil gibi düşünsel bir aracın birlikte yol aldığı yöntemi vardır.

Felsefe tarihindeki düşüncelere bakıldığında, "amaç" ve "araç" kavramları arasındaki ayrım bağlamında ortaya çıkan yaygın bir önyargının bulunduğu görülür. "Araç" kavramı, amaç konusuyla kıyaslandığında sadece olumsuz bir anlam ifade ediyormuş gibi kabul edilir. Bunun yanında bir şeyin amaçsal olması yani amaç için yapılması ya da tercih edilmesi, olumlu ve iyiymiş gibi düşünülür. Hâlbuki bir şeyin amaçsal ya da araçsal olarak ele alınması yere, zamana, duruma ve olaya göre değişiklik gösterebilmektedir. Amaçsal olmanın yanında araçsal olmanın hep eleştiriliyor olması, "araç" kavramının en fazla bir ya da iki anlamıyla kullanılıyor olmasından kaynaklanır. "Araç" kavramının aslında olumlu, "yapıcı ve kurucu" (İng. *constitutive and constructive*) bir anlam taşıdığı ancak, "araç"ın tüm anlamlarının irdelenip doğru bir şekilde ortaya konmasıyla idrak edilebilmektedir. Bu gereklilikten dolayı özellikle araç

ve araçsallık meselelerinin felsefedeki olumlu anlamının aydınlatılabilmesi için, kelimenin kaç farklı sözlük anlamının olduğunun belirlenmesi gerekmektedir.

"Araç" (İng. *instrument*) kavramı terminolojik olarak incelendiğinde, hem Türkçede hem de İngilizcedeki kullanımlarında, dört ayrı anlama karşılık geldiği görülmektedir (**TDK**, 2009: 112 ve Warren, 1998: 341, 696). "Araç" sözcüğünün ilk anlamı, bir işi yapabilmek ya da sonuçlandırabilmek için gücünden yararlanılan nesne demektir. Daha yalın bir ifadeyle, doğrudan somut, duyulur bir varolana veya daha açık anlamıyla bir cisme karşılık gelir. Buradan hareketle araç, "alet" kelimesiyle aynı anlamda kullanılır. Örneğin "Yeni laboratuvar araçları dünkü seminerde tanıtıldı." cümlesinde yer alan "araç" sözcüğü, doğrudan aletle benzer bir anlamı ifade eder. Örnekten yola çıkarak laboratuvar deneyleri için kullanılan araçların yani aletlerin, belirli bir iş görme maksadıyla gücünden yararlanılmaktadır. Başka bir örnek vermek gerekirse, "Birinci kattaki müzik aletlerinin hepsi ikinci kata taşınacak." cümlesinde geçen "alet" sözcüğünün, yine doğrudan "araç"ın birinci anlamının yerine kullanıldığı görülür. Burada dikkat edilecek nokta "araç"ın birinci anlamının, tür olan insandan bağımsız bir şeyi işaret ettiği konusudur. Dolayısıyla "araç"ın bu ilk anlamı, tamamen maddesel bir nesneye ve olguya karşılık gelmektedir.

İkinci anlama göre araç, bir şeye ulaşabilmek ve onu elde edebilmek için faydalanılan veya yararlanılan kişi demektir. "Araç" sözcüğünün bu ikinci anlamı, birinci anlamıyla benzerlik gösterse de aralarında önemli bir fark bulunur. Yukarıda da işaret edildiği gibi birinci anlam bir cisme karşılık gelirken, ikinci anlam sadece insanı gösterir. İkinci anlamıyla araç, bir kimsenin başka bir şey için kullanılır olmasını anlatır ya da kısaca o kimsenin bir iş için kullanılmasını ifade etmektedir. Örneğin kilitli olan ve anahtarı olmayan bir kapının açılması için iki şeye ihtiyaç vardır. Bunlardan ilki kapıyı açmak için gücünden yararlanılacak bir açıcı anahtar, diğeri ise kapıyı açma amacına ulaşmada yararlanılacak kimse olan çilingirdir. Bu şekilde bakıldığında kapıyı açacak alet olan anahtar, "araç" sözcüğünün birinci anlamına, kapıyı açma işinde araç olan çilingir ise "araç" sözcüğünün ikinci anlamına karşılık gelmektedir. Buradaki temel ayrım, aracın yani örnekteki çilingirin bizzat aletle aynı şey olmadığıdır.

Bir ev satın almaya ya da kiralamaya karar verildiğinde, satış ya da kiralama işi için yararlanılan emlakçı veya satış işlemini yapan tapu memuru, "araç"ın ikinci

anlamında araç olurlar. Satın almak veya kiralamak için kullanılan belli miktardaki para ise, "araç"ın birinci anlamını karşılamaktadır. Her iki örnekte de görülen iki ayrı türdeki araç yani birinci ve ikinci anlam, her ne kadar ayrı şeylere karşılık gelseler de, amaca yönelim bakımından birlikte iş görürler. Çünkü bir aletin kullanımı için birden fazla aletin varlığına ihtiyaç duyulsa bile ilk hareket ettirici neden, tüm bu aletlerin üreticisi olan insandan gelmektedir.

Aristoteles'in varlık öğretisinde ortaya koyduğu, duyulur varolanların dört nedeninden biri olan "hareket ettirici neden", aynı zamanda duyulur varolanın formel ve ereksel nedenini de kendinde barındırır. Örneğin bir su testisi aracının (alet anlamında araç) formu ve tasarımının bilgisi, "araç"ın ikinci anlamı olan çömlekçi insanın zihninde yer almaktadır. Dolayısıyla çilingir örneğindeki araç olan çilingir, araç olmasının yanında kilitli kapının nasıl açılacağı bilgisine sahiptir. Aynı şekilde emlakçı da satış veya kiralama için paranın nasıl kullanılacağının fikir yolunu taşır. Demek ki "araç"ın ikinci anlamının bizzat insana karşılık gelmesinin dışında, birinci anlamdan ayrıldığı bir diğer nokta ise, onun aynı zamanda aracı işler hale getiren yöntemin bilgisine de sahip olmasıdır. Bu açıdan "araç"ın birinci anlamı için daima bir başka araca (aracın ikinci anlamına) da ihtiyaç vardır.

"Araç" sözcüğünün ikinci anlamı için vurgulanması gereken çok önemli bir konu vardır. Bu anlam doğrudan insanla ilgili olduğundan, kolaylıkla farklı anlamlarla ilişkiliymiş gibi ele alınabilmektedir. Diğer bir deyişle, bu duruma birinci anlamda rastlanmamasına rağmen, ikinci anlam çok kolay bir şekilde anlam kaymasına uğrayarak olumsuz bir manaya dönüşebilmektir. Bunun en önemli sebebi ise, ikinci anlamın doğrudan insanla ilgili olmasıdır. Felsefe tarihi başta olmak üzere, "araç"ın ikinci anlamında meydana gelen olumsuzluğun çeşitli örneklerine ve eleştirilerine siyasi, ekonomik ve sosyal birçok alanda rastlamak mümkündür.

İnsanın bizzat "araç"ın birinci anlamı olarak yani alet gibi görülüp bunun üzerinden yapılan meşrulaştırmalar, insanlık tarihinde etik açıdan birçok kötü sonuç doğurmuştur ve anlam karmaşasından dolayı günümüzde de doğurmaya devam etmektedir. Felsefe tarihinde 17. yüzyıl İngiliz empirizminin öncülerinden olan Thomas Hobbes (1588-1679) güvensizliğin, rekabetin ve şanın (şöhret) insanın doğasında bulunduğunu belirterek mutlak otoriter bir devlet olmadıkça, herkesin herkesle savaş

halinde olacağını vurgulamaktadır (Hobbes, 2010: 100-101). Bu görüşten hareketle insanın eylemlerini haz ve acının belirlediği fikri doğar ki bu durum da, insanın rahatlıkla araç olarak kullanılabilmesinin olanağının ortaya çıkması demektir.

Sonraki yüzyılda Kant, bu görüşlere dikkate değer eleştiriler yöneltmiştir. Hiç kimseyi her ne sebeple olursa olsun[9] araç olarak kullanmamak gerektiğini vurgulayan Kant, kişinin içine düştüğü bu araç olma durumdan ancak kendi aklını kendi iradesiyle kullanıp çıkabileceğini belirtir (Kant, 2010: 263). Çünkü başka kişilerin yönlendirmesine körü körüne bağlanmak, gerektiğinde araç olmayı da kabul etmek demektir. Bu açıdan bir eşyanın ya da aletin dışında, özellikle de kişiler arası ilişkilerde bir insanın araç olarak kullanılması son derece farklı sorunları beraberinde getirmektedir. Bu bakımdan kavramın ne için ve ne anlamda kullanıldığı büyük önem taşımaktadır. Bunların yanında "araç"ın tıpkı birinci anlamı gibi somut bir varolana işaret eden üçüncü bir anlamı da vardır. "Araç"ın dildeki bu üçüncü anlamı ise, "taşıt" veya "araba" sözcükleri ile eş anlamlıdır. Örneğin "Yol boyunca çok sayıda araç park edilmiş." ifadesinde yer alan "araç" sözcüğü, otomobil yani taşıt anlamını yansıtmak için kullanılır.

"Araç" kelimesinin bu üç anlamının dışında, özellikle "zaman"ın nasıl "yapıcı ve kurucu" araçsal bir anlama sahip olduğunun kavranmasına yardımcı olması bakımından önem arz eden bir anlamı daha vardır. Bu anlama göre "araç" kişiler, olaylar, durumlar ve fikirler üzerinde yapılandırıcı rol üstlenmeyi ve ilişki kurmayı sağlayıcı manasına gelmektedir (Hanks ve Sinclair, 1994: 757). "Araç"ın yapılandırıcı ve kurucu olmasını belirten bu dördüncü anlamı bir şeyin yapılanmasında, oluşmasında, var olmasında rol oynayan ve o şeyle doğrudan etkileşimde olan, hatta gerektiğinde onunla bütünleşen bir yapıya karşılık gelmektedir. Örneğin "Günlük konuşma dili, düşüncelerimizi aktarmak için kullanılan bir araçtır." (Ural, 1995: 13) ifadesindeki "dil" sözcüğü, insanlar arasında iletişimi sağlayan bir araç olma özelliğine sahiptir. Burada kastedilen dil ister jest ve mimiklerle ifade edilir (beden dili) olsun isterse kurallı,

[9] Burada, "kişiler arasındaki ilişkiler"ifade edilmek istenmiştir.

anlamlı ve mantıksal bir yapıda kurulmuş lisan şeklinde olsun, her durumda insanların[10] birbirleriyle anlaşmalarını sağlayan bir araçtır.

Aristoteles'e göre "Zaman, devinimi ölçmeye yarayan bir araçtır." (Aristoteles, 2012: 219b 5) yargısında yer alan "zaman" sözcüğü, hareketi ölçme görevini yapan bir araç olarak ifade edilmektedir. Benzer şekilde "Henri Bergson'a göre zaman, yaratıcı evrim sürecinde ve bilinç hallerindeki sürekli yaratmanın aracıdır." ifadesinde geçen zaman, canlı türlerinin yaratım sürekliliğini ve insanın belleğinde yer alan anıların şimdide yeniden yaşanabilmesini olanaklı kılmaktadır. Bunların dışında örneğin "Martin Heidegger'in düşüncesine göre zaman bir var olma aracıdır." cümlesinde işaret edilen zaman ise, insanın varolmasının yani onun deyimiyle *Dasein*'ın zaman içinde kendini varedebilme imkânına nasıl sahip olduğunu ve bir gün geldiğinde karşılaşacağı o ölüm olgusuna doğru ilerlemesine aracılık ettiğini belirtmek istemektedir. Aristoteles örneğinde zaman aracı, epistemolojik anlamda araç olma özelliği gösterirken, Heidegger'de ise ontolojik hatta daha ziyade varoluşsal bir araçsallık olarak öne çıkmaktadır. Her ikisine karşılık Bergson'da ise zaman aracı, bilinç hallerindeki akışa eşlik ettiği için hem epistemolojik, evrim sürecindeki sürekli yaratmaya aracılık ettiği için hem de ontolojik bir anlam taşımaktadır.

Örneklerde genel olarak ifade edilmeye çalışıldığı gibi zaman, "araç" sözcüğünün dördüncü anlamında vurgulandığı gibi doğrudan "yapıcı ve kurucu" bir araç olma özelliği göstermektedir. Düşünürler kendi felsefelerinde "zaman"a araçsal bir anlam yüklerken, bunu elbette kendi düşünme yöntemlerinden ayrı bir şekilde yapmamışlardır. Yöntemin bilgisine sahip olan düşünürler, zamanı bu yöntemlerle işler hale getirip onu araçsallaştırmışlardır. Bu açıdan zaman aracının, hem varlıkbilimsel hem de bilgibilimsel olarak, yapılandırıcı ve kurucu öğe anlamında anlaşılması gerekmektedir.

Gündelik dilde sıkça kullanılan "araç" sözcüğünün dört ayrı anlamı, gerek pratiklikten gerekse ayrımlara önem vermemekten gerekse bilinmemesinden kaynaklı olarak çoğu zaman birbiriyle karıştırılmakta ve birbirinin yerine kullanılmaktadır.

[10] İnsan dışındaki diğer canlıların da kendi aralarında kullandıkları bir iletişim dili vardır. Fakat bu örnekte sadece insanların iletişim diline işaret edildiği için, "insanların" ifadesi kullanılmıştır.

Günlük dildeki bu karışıklık sıradan bir insan yaşantısında büyük bir öneme sahip olmasa da, belirli bir yöntem dâhilinde işleyen, düşünce üretme ve temellendirme alanı olan felsefe için son derece önemli bir sorundur. Çünkü kavramları doğru ve yerinde kullanmak, bir bilme ve bilgi üretme etkinliğinin temel görevidir. Buradaki irdeleme neticesinde görülen "araç" sözcüğünün birinci ve üçüncü anlamları, doğrudan somut bir nesneye karşılık gelmektedir ve araştırma konumuzla da bir ilgisi bulunmamaktadır. Üzerinde durulması gereken konu, "araç" sözcüğünün diğer kullanımlarıdır.

Araç ve araçsal olma durumunda ortaya çıkan karışıklık, ikinci anlam ile dördüncü anlam arasındaki ayrımın açık bir şekilde yapılmamış ve anlaşılmamış olmasından doğmaktadır. Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi, ikinci ve dördüncü anlamlar doğurdukları sonuçlar bakımından birbirinden ayrıdır. İkinci anlam yukarıdaki Hobbes örneğinde görüldü gibi, rahatlıkla anlamı dışında ele alınabilmekte ve beraberinde olumsuz sonuçlar doğuran durumlara neden olabilmektedir. "Araç"ın dördüncü anlamı ise, bu ikinci anlamdan tamamen farklıdır. Dördüncü anlamında "araç", vasıta ve vesile olma gibi manalar içerdiğinden, son derece "yapıcı ve kurucu" bir özellik taşımaktadır. İçeriğinde olumsuz bir mana barındırmayan "araç" sözcüğünün bu anlamı, özellikle de tür olarak insan için hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda, yapıcı bir rol üstlenerek olumlu bir etki yaratır. Hem araştırma konumuz olan zaman felsefesi hem de genel olarak felsefe tartışmaları için asıl önemli olan, "araç" sözcüğünün dördüncü anlamının ne ifade etmeye çalıştığıdır. Bu sayede ileriki bölümlerde ele alındığı gibi, konunun bel kemiğini oluşturan zaman aracının, insan için de nasıl "yapıcı ve kurucu" bir özelliğe sahip olduğu meselesi de daha iyi kavranmış olmaktadır.

İşte tüm bu kaygılardan dolayı "araç" kavramının ne tür anlamlara sahip olduğunun belirlenmesi, felsefenin temeli olan yöntem meselesinin kavranmasında da önemli bir rol oynamaktadır. Az önce değinildiği gibi herhangi bir araç olmadan yöntemin kullanılması, yöntem olmadan da bir aracın işlerlik kazanması mümkün olmamaktadır. Özellikle de felsefi yöntem sorunu çerçevesinde araç konusu, "araç" sözcüğünün dördüncü anlamıyla yakından ilişkilidir. Çünkü felsefe en yalın ifadeyle dil, düşünme ve dış dünya arasındaki ilişkileri inceleyen bir disiplindir (Çotuksöken, 1998: 26). O halde felsefi bir yöntemle kullanılacak olan araç, hem ontolojik hem de

epistemolojik anlamda dil, düşünme ve dış dünya arasında bağ kurma görevi de üstlenecektir.

Yukarıda ana hatlarıyla araçsallığın temel unsurları olan ve araçsallığı oluşturan "yöntem" ve "araç" kavramlarının anlamları irdelenmeye ve açıklanmaya çalışılmıştır. Bundan sonraki başlıkta, felsefede zamanın araç olarak nasıl işlerlik kazandığını daha iyi anlayabilmek için, felsefe tarihinde öne çıkan belli başlı düşünme tarzları üzerinde durulacaktır.

2.3 Zamanın Araçsallığına Eşlik Eden Düşünme Tarzları

Felsefe tarihinde her filozofun kendine özgü geliştirmiş olduğu bir düşünce yapısı vardır. Bu yapının temelini, filozofun ele aldığı felsefi yöntem oluşturur. Dolayısıyla bu şekilde bakıldığında, düşünür sayısı kadar yöntemden de söz etmek gerekir. Fakat her ne kadar böyleymiş gibi görünse de, genel olarak bir sınıflama yapıldığında, öne çıkan belli başlı düşünme yöntemlerinin olduğu görülmektedir. Kimileri benzer yöntemleri kendilerine yol haritası olarak belirlerken, kimileri ise mevcut herhangi bir felsefi yöntemin üzerine kendi özgün katkılarını yaparak yepyeni bir yöntem ortaya koymayı başarmıştır. Ne şekilde olursa olsun yöntem çeşitliliğinin varlığı, düşünce zenginliğinin de ön koşulunu oluşturmaktadır.

Genel olarak ele alınmak istendiğinde, felsefede çok çeşitli yöntemlerle karşılaşılmaktadır. Bu yüzden bu başlıkta her felsefi yönteme değil, sadece bu çalışmanın konusuna bağlı olduğu düşünülen, özellikle de çalışmanın üçüncü bölümünde irdelenen, "zaman"a "yapıcı ve kurucu" araçsal bir anlam yükleyen filozofların düşünme yöntemlerine yer verilmektedir. Filozofların zamanı, felsefelerinde ne şekilde araç olarak ele aldıklarını kavrayabilmek için, öncelikle kullandıkları yöntemi anlayıp fikirlerini neyin üzerine nasıl inşa ettiklerinin ortaya konması gerekmektedir. Bu nedenlerden hareketle burada, öncelikle ilk düşünme tarzlarından olan Sokratik yöntemden kısaca bahsedilip, ardından da özellikle Aristoteles, H. Bergson, E. Husserl ve Heidegger'in düşünme yöntemleri ile bu yöntemleri önceleyen filozofların felsefeleri üzerinde durulmaktadır.

Felsefe tarihinde yöntemden söz açıldığında akıllara gelen ilk etkinlik, şüphesiz ki Antik Yunan filozoflarından Sokrates'in kullandığı metotta öne çıkmaktadır.

Sokrates'i ve kullandığı yöntemi özgün kılan, onun doğrudan herhangi bir bilgi içeriğine doğru yönelmemesi ve kendisi de dâhil herkesi düşünmeye sevk etmesidir. Bununla beraber o, düşünmeyle ortaya çıkan yargıların, bilimsel dayanağı olan kanıtlara doğru yönlendirerek irdelenmesini sağlar. Bu şekilde Sokrates, Sofistlerde olduğu gibi karşısındakine hazır bilgi vermek yerine, kişilerin gerçeği kendiliklerinden bulmalarının önünü açar (Vorlander, 2017: 90-91). Sofistler herkes için genel geçer kesin bir bilginin olamayacağını savunurken Sokrates bu görüşün tersine, genel bir bilgiye ve genel tanımlara ulaşılabileceğini düşünmektedir.

Sokrates'in yöntemine bakıldığında, onun başlı başına eleştirel bir metot olduğu görülür. Bu metot, kalıplaşmış olana ve doğru ya da yanlış olduğu bilinmeden kabul edilen fikirlere karşı sorgulayıcı bir duruş niteliği taşır. Sokrates'in büyük bir başarıyla kullandığı yöntemi, eleştirel bir yapıda olmasının yanında, bir tür karşılıklı konuşma metodu tarzındadır. Daha çok sorularla ilerleyen bu karşılıklı konuşma ve irdeleme tekniği, aslında ilk olarak Sokrates'le birlikte ortaya çıkmış bir tarz değildir. Ondan önce Elea Okulu temsilcilerinden Zenon bu türden bir diyalog şekli kullanır, hatta Sokrates'in de bu tekniği bir ölçüde ondan öğrendiği bile söylenmektedir (Burnet, 1950: 135). Zenon'un yönteminde, hali hazırda kesin olan sonucun farklı açılardan kanıtlanması uğraşısı varken, Sokratik Çürütmede kesin bir iddia ya da kesin bir sonuca varmak gibi bir mesele söz konusu değildir. Çürütmedeki temel amaç, kişinin hatasını görmesini sağlamak ve kişiye savunduğu fikre eleştirel gözle bakabilmesinin olanağını sunmaktır (Robinson, 1941: 7-8).

Sokratik Yöntem, genel yapısı itibariyle iki temel aşamadan meydana gelmektedir. İlk aşama kişinin yanlış olan görüşlerinin çürütülmesi (Yun. *ἔλεγχος*, *elenkhos*[11]), ikinci aşama ise kişinin zaten doğuştan bildiği bilgileri hatırlamasına dayanan doğurtmadır (Yun. *μαιευτική, maieutike,*[12] İng. *maieutics*). Sokrates öncelikle,

[11] Yunanca bir sözcük olan *elenkhos*, İlkçağ Yunan felsefesinde "ince eleyip sık dokumak", "çapraz sorgulama" ve "çürütme" anlamlarında kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ulaş, Sarp Erk. **Felsefe Sözlüğü**. 1. Basım. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 465.

[12] *Maieutike* sözcüğü Grekçede "ebelik" ve "doğurtma sanatı" anlamını taşıyan *maieutike tekhne* ifadesinden gelir. Doğruyu buldurma ve doğruyu düşündürme uğraşısı, yöntemin temel amacıdır. Diğer bir deyişle amaç, kişiye akıl yürütmeyi, sorgulamayı ve eleştirmeyi öğretmektir. Bkz. Ulaş, Sarp Erk. **Felsefe Sözlüğü**. 1. Basım. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 425.

karşısındaki kişiye sorular yönelterek, o kişinin bilgisinin sağlam bir temele oturup oturmadığını sınar. Eğer görüş sağlam değilse, çürütülür. Doğurtmada ise yine sorularla kişinin zaten kendisinde olan bilgiyi ortaya çıkarması sağlanır. Bu noktada yöntemin en temel dayanağı ise, anımsama (Yun. *ἀνάμνησις, anamnesis*) öğretisidir (Höffe, 2008: 39). Kişi, doğuştan bildiği fakat anımsamadığı bilgileri, soruların yardımıyla hatırlamış olmaktadır.

Sokratik Çürütme[13], Platon'un diyaloglarında sıkça göze çarpan Sokratik Yöntemin bir başka aşaması olan doğurtmanın temelinde yer alan önemli bir aşamadır. Özellikle Antikçağda bir kimsenin saygın ve eğitimli olabilmesinin birinci şartı, o kişinin tüm kalıplaşmış yargılarından çürütme yoluyla arınması ve söz konusu yargılarının tartışma süzgecinden geçmesi gerektiğidir (Platon, 1986a: 230e). Çürütme yönteminin işleyişi, karşıdaki kişiyi belli bir konudaki hatalı veya yanlış görüşünden vazgeçirmeye dayanmaktadır. Bunun için öncelikle kişinin hatalı görüşüyle çelişen çeşitli sonuç yargıları ortaya konur. Ardından bu sonuç yargılarıyla yüzleşen kişinin, bunu tam manasıyla görmesi sağlanır (Stace, 1920: 177-178). Örneğin Platon'un **Protagoras** diyaloğunda geçen tartışmada, Protagoras'ın iddiası adeta didiklenir, erdemin parçaları tek tek sorgulanıp birbiriyle ilgili olup olmadıkları anlaşılmaya çalışılır ve diyaloğun sonuna doğru iddianın çürütüldüğü gösterilir (Platon, 1986b: 361 b-d).

Sokratik Yöntemin ikinci ayağı olan Sokratik Doğurtum aşaması ise, Platon'un geçiş dönemi eserlerinden olan **Menon** diyaloğunda dikkat çekmektedir. Sokrates bu diyalogda, bir köleye daha önce hiç bilmediği bir geometri problemini çözdürmeye çalışır. Sokrates'in sohbetteki temel iddiası, doğurtumun arkasında "belirsiz anımsama (yeniden hatırlama)" ilkesinin olmasıdır. Doğurtma yönteminin ilk aşamasında Sokrates, kendine güvenmediğini ve konuyla ilgili hiçbir şey bilmediğini belirterek tartışmayı başlatır. Bunun hemen ardından, öğrenmenin aslında bir hatırlama olduğunu belirtir (Platon, 1996c: 81 d-e). Üçüncü aşamaya gelindiğinde Sokrates, çağırdığı bir köleye peşi sıra sorular yöneltir ve sorularını hep "değil mi?", "olamaz mı?" gibi

[13]Çürütme yöntemine, ağırlıklı olarak Platon'un ilk dönem eserlerinde görülse de, sonraki diyaloglarında da rastlamak mümkündür. Çürütmenin en çok görüldüğü başlıca diyaloglar **Sofist**, **Ion**, **Protagoras**, **Menon** ve **Euthyphron**'dur. Bkz. Richard Robinson. **Plato's Earlier Dialektic.** New York: Cornell University Press, 1941, s.7.

ifadelerle tamamlar (Platon, 1996c: 82c-d). Dördüncü aşamada ise köle, Sokrates'in sorularla yönlendirmesiyle adım adım bir geometri problemini çözer ve daha önce duymadığı geometri biliminin bir ifadesi olan "köşegen" terimini kendinden doğurtur.

İnsanın kendine ve daha ziyade arkasında durduğu görüşlere eleştirel bir bakış açısıyla bakmasını sağlamak, özellikle çürütme yönteminin en önemli başarısıdır. Bu yüzden genel olarak Sokratik Yöntem, öğretici bir metot olarak önem arz eder (Robinson, 1941: 12). Çürütme ve doğurtma kendi aşamalarıyla bir arada düşünüldüğünde, tümevarımsal yöntem dikkati çekmektedir. Aristoteles, bu çerçevede Sokrates'i tümevarım yönteminin bulucusu olarak görür (Burnet, 1950: 134). Buna karşılık onun kullandığı yöntem, tam anlamıyla sistemli bir şekilde tek tek durumlardan hareket ederek yol alınan bir metot değildir (Gökberk, 1993: 49). Yine de Sokrates'in genel yöntemi, Sokrates-öncesi düşünürlerle ve özellikle de Sofistlerle kıyaslandığında, üzerinde önemle durulması gereken bir yöntem modeli çizmektedir.

Sokrates'in yönteminde var olduğu sezilen tümevarım tarzı, Aristoteles'le özgün hâli inşa edilen tümdengelim metodunun önemli bir aşamasını oluşturur. Felsefe tarihinde yöntem ve yöntemle ilişkili olarak araçsallık sorunu söz konusu olduğunda akla gelen ilk sistemli metotlar, "tümdengelim (dedüksiyon)" ve "tümevarım (endüksiyon)" olarak anılır. Bu yöntemlerle birlikte ortaya çıkan mantık çalışmaları süreci Antik dönemde başlamış, Ortaçağ Avrupa ve İslam medeniyetlerinden geçerek, özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda matematiksel mantığa doğru bir gelişim göstermiştir. Bu açıdan buradaki araştırma çerçevesinde, geniş bir tarihe yayılan tümdengelim ve tümevarım yöntemleri konusunda öncü olmuş ve konuya özgün katkılar sağlamış olan iki temel filozof üzerinde durmak gerekir. Bu isimlerin ilki Antik Yunan'dan Aristoteles, diğeri ise 16.-17. yüzyıldan Francis Bacon'dır. Fakat burada çalışmanın konusu çerçevesinde daha çok Aristoteles'in düşünme yöntemi üzerinde durulup, belirli noktalarda Bacon'a gönderme yapmak yerinde olmaktadır.

Klasik mantığın ortaya çıkmasına büyük katkıları olmuş olan Aristoteles, modern dönemde de hala başvurulan bir kaynaktır (Stace, 1920: 260). Aristoteles'in yöntem hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, felsefesiyle ilgili olarak dikkat edilmesi gereken iki önemli nokta vardır. Öncelikli olarak Aristoteles'in bilgi edinme süreci içinde geliştirdiği söz konusu iki yöntemin temeli, onun varlık anlayışına dayanır.

Özellikle de tümevarım yöntemi, tamamen tek tek varolanlardan yani tekillerden hareket ederek oluşturulmuş bir metottur. Dolayısıyla Aristoteles'in ontolojisini ele almadan, onun bilgi görüşünü kavrayabilmek güçtür.

Aristoteles'in öne çıkardığı tümdengelimi ayrıntılı olarak incelediği altı kitap[14] kendisinden sonra **Organon** (bilimin aleti) başlığı altında toplanırken, bunların arasında da konuyla ilgisi bakımından en çok **Birinci Analitikler** ve **İkinci Analitikler** dikkat çekmektedir. Aristoteles'in "akıl yürütme aracı" olarak ifade ettiği "analitik", onun deyimiyle "kıyasın şekillerine ayrıştırılması"dır (Aristotle, 1991a: 46b 26-30). Bu ayrıştırma şüphesiz ki önermeler ve terimler üzerinde gerçekleşir. Analitik Aristoteles için kelimelerin değil, işaretleri oldukları düşüncelerin incelenmesidir. Diğer bir ifadeyle analitik, varolanların doğasını meydana getirenlerin değil, kavramada rol alan düşüncelerin araştırılmasıdır (Ross, 2011: 47). Aristoteles'in tümdengelimi önemsemesi, tümevarım veya diğer akıl yürütme tarzlarını (diyalektik, retorik gibi) dikkate almadığı anlamını taşımaz. Bu yöntemi önemli yapan iki etken vardır. Birincisi, onun doğa bakımından daha önce gelmesi, daha rasyonel ve daha zorlayıcı olmasıdır. İkincisi ise bu yöntemin diğer akıl yürütme tarzlarının temelini oluşturmasıdır (Ross, 2011: 73)

Tümdengelim (*syllogism,* Yun. *συλλογισμός,* İng. *deduction*), öncül olarak alınan bir ya da birden fazla önermeden, ön kabul cümlelerinden veya aksiyomlardan, bunların zorunlu sonucu olan bir önermeyi çıkarmaya yarayan akıl yürütme tarzıdır (Audi, 1999: 211). Tümdengelim bir çıkarımdır fakat her çıkarım tümdengelim değildir. Tümdengelimsel çıkarım, önceden gözlemlenmiş durumlardan, benzer olan fakat henüz gözlemlenmemiş durumlar hakkında da bir sonuca varabilmeyi anlatır (Audi, 1999: 426). Bu çıkarım her zaman "tümelden tekile/tikele" ya da "en genelden en özele" şeklinde tanımlanması gereken bir akıl yürütme değildir. Özellikle Aristoteles'te

[14]Aristoteles'in mantık eserlerini, üç ana bölümde toplamak mümkündür. Bunlardan ilki Aristoteles'in bütün akıl yürütmelerde temel aldığı tümdengelimi (kıyas) ortaya koymaya ve tümdengelimin bütün farklı formel biçimlerini göstermeye çalıştığı eseri olan **Birinci Analitikler**'dir. İkincisi, hem bilimsel hem de tutarlı olmak isteyen bir akıl yürütmenin sahip olması gereken özelliklerini incelediği eseri olan **İkinci Analitikler'**dir. Üçüncüsü ise, tümdengelim için doğru olan fakat bilimsel düşüncenin bazı koşullarını yerine getirmeyen akıl yürütmeleri araştırdığı eserleri ise **Topikler** ve **Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine'dir**. **Kategoriler** ve **Yorum Üzerine** eserleri ise bu sayılan eserlere bir tür giriş niteliği taşır. Bkz. David Ross. **Aristoteles.** 1.basım. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011, s.46-47.

görüldüğü gibi, bilme sürecinde genellemeler üzerinden yol alır. Ve bu genellemeler tam bir genellik ifade etmeyip, çoğu zaman tekillik de içerirler. Bu açıdan tikel bir önermenin yanlışlığından, bu önermeye karşılık gelen tümel önermenin yanlışlığı da çıkabildiği gibi; benzer şekilde tikel bir önermenin doğruluğundan, bu önermenin karşılığı olan tümel önermenin yanlışlığı da çıkabilmektedir (Tokatlı, 1973: 322).

Aristoteles felsefesinde tümdengelimin ayrı bir öneme sahip olduğu yukarıda belirtilmişti. Peki bu yöntem, onun incelemelerinde nasıl bir işleve sahiptir? Bu işlevin anlaşılması, tümevarım yönteminin de kullanım yerini görebilmekte yardımcı olmaktadır. Bunun için de Aristoteles'in bilgi anlayışına daha yakından bakmak gerekmektedir.

Bilgiye ulaşma konusu her düşünürde olduğu gibi, Aristoteles'te de dikkati çeken bir meseledir. Bunun en genel ifadesine onun, "tüm insanlar doğaları gereği bilmek isterler" (Aristoteles, 1996: 980a 21) sözünde rastlanmaktadır. Aristoteles'te bilmek demek, üç ayrı konudan bahsetmek demektir. Bilmek öncelikle varolanlara yönelik olarak ilk ilke ve ilk nedenleri bilmektir. Bilmek ikinci olarak, "bir şeyi o şey yapan şeyi", diğer bir ifadeyle bir şeyi benzerlerinden ve türdeşlerinden ayıran şeyi, bilmek anlamına gelir (Aristoteles, 1996: 1028a 10-15). Üçüncü olarak da, bir şeyin doğasını yani yapısını bilmek demektir. Kısacası bilmek, bir şeyin hem ayırt edici özelliğini hem de onun ne için olduğunu bilmektir. Bu yüzden bir şeyin formel bilgisine ulaşmak, onu bir tümelin altına yerleştirmek anlamına gelmektedir.

Aristoteles, "insanlar doğaları gereği bilmek isterler" derken insanın, insanı diğer canlılardan ayıran özelliği merak edip bilmek istediğini vurgulamak istemektedir. Aristoteles'e göre varolanları bilmek konusunda insana ilk bilgiyi veren yeti görme duyusudur. Görme duyusu, Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de varolanları ayırt etmek için var olan önemli bir yetidir. Bununla birlikte genel olarak duyumsama, hayvanları bitkilerden ayıran da bir özelliktir. Ona göre bazı hayvanlarda (insanda) duyumsama, bellek oluşturur ve bu bellek de hatırlama yetisini öne çıkarır. Bellek varsa, imgeleme yetisi de ortaya çıkacağından, bellekte yer alan anılardan deneyimin[15]

[15] Aristoteles'in eserlerinde geçen "deney" sözcüğü ile modern dönemde kullanılan "deney" kavramının anlamı birbirinden farklıdır. Aristoteles'te "deney", tekin bilgisidir. Bilim ve sanat, tekin bilgisiyle olur. Tekin bilgisinden genellemelere varılır ve bu genellemelerden akıl yürütme yoluyla bilimsel bilgiye

bilgisine varılır. Dolayısıyla yalnızca insanlar deneyim bilgisinden akıl yürüterek, bilimin ve sanatın bilgisine ulaşabilmektedir.

Duyumsama, Aristoteles'e göre bilme sürecinin ilk basamağını oluşturur. Duyumsama olmadan, bilgi konusunda başka bir şeyin gerçekleşebilmesi de mümkün değildir. Duyumsama, her zaman bir şeyin yani bir varolanın duyumsanmasıdır. Son derece basit bir duyumsamanın gerçekleşebilmesi için, üç temel unsurun olması gerekir. Bunlar duyulur bir şey (maddi varolan), duyumsama organı (duyumsama yetisi) ve ortamdır (aracı). Örneğin bir pastanın kokusunu alabilmek için gerekli olan unsurlar sırasıyla çikolata kokusu veya pastadan gelen kokuya aracılık eden hava, bir koku alma organı olan burun ve maddi varolanın yani pastanın yaydığı kokudur. Tüm bunlar bir araya geldiğinde, koku alma duyumsaması gerçekleşmiş olur. Duyumsamanın meydana gelmiş olması, bilgi edinmenin de yolunu açmış olması demektir.

Aristoteles her ne kadar doğuştan ideler fikrini (Platon'da olduğu gibi) savunmamakla birlikte, bu sürecin hem deneyim hem de akla dayanması gerektiğini düşünür. Diğer bir deyişle o, bilme sürecinin bir tür bilinenden başlaması gerektiğine dikkat çekmektedir (Özcan, 2016: 367). Aristoteles'in burada "bilinen" derken neyi ne şekilde kastettiğini incelemek gerekir. Ona göre her bilgi ediniş süreci, birtakım ön bilgilere dayanır. Bu gibi önceden ele alınıp kabul edilmiş önermelerden, yeni birtakım başka önermelere varmaya tasım (tümdengelim, kıyas) denir (Aristoteles, 1952: 105a 10-11). Buna karşılık tümevarım (*epagôgê,* Yun. *ἐπαγογή,* İng. *induction*) ise, tek tek varolanların bilgisinden yola çıkarak yapılan bir akıl yürütmedir. Her ikisinde de yapılan akıl yürütmelerde, ön bilgilerden hareket edilmektedir.

Aristoteles'e göre ön bilginin iki tarzı vardır. Bunlardan ilki "Neler vardır? (*Ti esti*?, Yun. *τι εστι;*)" sorusuna verilen yanıtla gelen ön bilgidir. Diğeri ise "Bu varolan nedir? (*Ti esti to*?, Yun. *τι εστι το;*)" sorusuyla ulaşılan ön bilgidir (Kuçuradi, 2009: 151). Felsefede, var olabilen her şey varolandır ve buradaki "her şey"den kasıt, bir bütün olarak ister nesne, ister nitelikleri ya da ilişkileri olsun, her şeydir. Her varolanda

ulaşılır. Dolayısıyla "deney"in bu anlamı, modern dönemde sıkça kullanılan laboratuvar ve doğa deneylerinden ayrıdır. Bu tezin tamamında anlam karışıklığına yol açmamak için "deney" yerine, duyumsama temelli "deneyim" sözcüğü kullanılmış; onun dışında doğada bilimsel anlamda yapılan etkinlikler için "deney" kelimesi aynen bırakılmıştır.

ikili bir yan ortaya çıkar. İlki, varolanın ne olduğu yani doğasıdır (özü veya neliği); diğeri ise, var olması olgusu çerçevesinde varoluşudur (Bochénski, 2008: 11). Bilgi edinme sürecinin başlaması, ancak bu iki soruya verilen cevaplarla elde edilen ön bilgilerle mümkündür. Fakat yine de ön bilgiler dışında da bir bilmenin olduğunu kabul etmek gerekir. Aksi halde Platon'un **Menon** diyaloğunda karşılaşılan, Sokrates'in daha önce hiçbir şey bilmeyen bir köleye geometri problemi çözdürme etkinliğini açıklamak güçsüzleşirdi (Özcan, 2016: 368). Her ne kadar ön bilgilerle ulaşılan bilgi varsa, ön bilgi olmadan da bir şeyleri bilebilmek olanaklıdır.

Bilimde yöntem ve kesinlik arayışı varsa, Aristoteles için üzerinde durulması gereken üç tür akıl yürütme tarzı vardır: Tümevarım, tümdengelim ve sezgi. Sezgisel kavrayış, kesin bilgiye ulaşma yolunda ilk sırada gelmektedir. Kesin olmamakla birlikte kesinliğe yakın olan genellemeler, tümevarımın sunduğu bilgilerdir. Bu üç akıl yürütme tarzının sağladıkları kesinlik bakımından farklılık gösterseler de, aralarında önemli bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi şu şekilde açıklamak mümkündür. Aristoteles'te bilme süreci, duyumsama ile başlar. Duyu organlarıyla duyumsananlar, imgeler ve anılar olarak bellekte yer almaya başlarlar. Ardından deneyim ile tekil varolanlardan elde edilen bilgiler çerçevesinde yapılan akıl yürütmeyle bir genellemeye varılır. Bu varılan genelleme, tümevarımsal bilgiyi gösterir. Fakat asıl bilme süreci, bundan sonra başlar. Varılan genellemelerden akılla (*nous*) ve sezgisel bir kavrayışla ilk ilke ve ilk nedenler bulup çıkarılır (Aristoteles, 1996: 1012b 35-1013b). Elde edilen bilgi, tanıtlanmış bilgidir (*episteme apodeiktika,* Yun. *ἐπιστήμη ἀπόδειξις*). Bu, aynı zamanda tasımdır (*syllogism,* Yun. *συλλογισμός*). Bilimsel bilginin kökeni de, bu türden bilgidir. İlk ilkelerden oluşturulan ilk önermeler, birer öncül olarak alındığında, bir ön bilgi olur ve bu ön bilgilerden hareketle tanıtlamaya dayalı bilimsel bilgi elde edilmektedir.

Genel olarak belirtmek gerekirse, yukarıda bahsedilen üç akıl yürütme tarzı da birbirini takip etmektedir. Duyumsama ve deneyim (deneyin ya da tekin bilgisi) olmadan bilme süreci başlayamayacağı için, tümevarıma geçilememektedir. Tümevarım olmadan da ön bilgileri ortaya koymaya yarayan genellemelere ulaşmak olanaksızdır. Bu açıdan tüm bu aşamalar olmadan da, tümdengelimden söz etmek mümkün olmamaktadır (Aristoteles, 2015: 1139b).

Aristoteles bilimde ilk ilkelerin duyular yoluyla veya tümevarımla anlaşıldığını belirtmekle, bunların farklı yöntemler olduklarını ima etmek istememektedir (Aristotle, 1991b: I, 78a 30-38 ve 2015: 1098b 3). Genel anlamda hem tümdengelimde hem de tümevarımda, aynı kavrama eylemi (bilgi edinme) devrededir. Sadece bu kavrama eyleminin nasıl işlediği konusunda Aristoteles iki ayrı yol sunmuş olur. İlk görüşüne göre ruhun bir parçası olmayan fakat ruhun içinde olan, ruha dışarıdan gelen bir aklın (*nous*) ürünü şeklindedir (Aristotle, 1991c: II, 736b 21-28). Diğer tanımlamasına göre ise, duyumsama ile başlayıp bellek ve deneyimden geçerek sürekli bir gelişmenin en son aşaması tarzındadır (Aristoteles, 1996: A-I). Aristoteles'te genellemelere (tümevarımsal bilgiler) ulaşabilmek için duyumsamadan başlamak gerekiyorsa, tümevarımın deneyimle ilişkili olarak duyumsama algılarına dayandığı açıktır. Tümevarımsal bilgi aynı zamanda varolanın ne (nelik) olduğunu değil, nasıl bir şey olduğunu ifade eder (Özcan, 2016: 370). Nelik açıklaması ise ancak *nous*'la yani sezgisel kavrayışla, genellemelerden ilk ilke ve ilk nedenler bulunup elde edilir. Aristoteles'e göre bu süreç, tümevarımla tek başına gerçekleştirilememektedir (Aristoteles, 1996: 1064a 5).

Tümdengelimin bilme sürecindeki rolüne değindikten sonra, konuyu daha iyi kavrayabilmek için, mantık konusundan da söz etmek gerekmektedir. Genel anlamda verilen bir veya birden fazla önermeden bir veya daha çok yeni önerme elde etmeye "çıkarım yapmak" denir (Ural, 1995: 73). Doğrudan ve dolaylı olarak iki tür çıkarım vardır. İlki, tek bir önermeye dayanarak bu önermeye eşdeğer olan bir başka önerme elde edilerek yapılan çıkarımdır; diğeri ise, birden çok önermeye dayanarak yapılan çıkarıma denir. Bu ikinci tür (dolaylı çıkarım), kendi içinde de ikiye ayrılır. Eğer iki önermeden çıkarım yapılıyorsa bu, tümdengelimdir yani tasımdır (kıyastır). Buna karşılık ikiden fazla önermeden yapılan bir çıkarım söz konusuysa, bu da zincirleme tasımdır (Ural, 1995: 80).

Genel olarak tasım, Aristoteles mantığının temelini oluşturur. Ona göre bu yöntem, birtakım belli ön kabullerden hareket ederek, zorunlu olarak bir sonucun

kendisinden çıktığı akıl yürütmedir.[16] Ona göre bir tasımda, önceden verili olan ön kabullerin her biri öncüldür ve bu öncüllerden zorunlu olarak çıkan önerme ise sonuçtur (Aristotle, 1991a: 24a 10-16 ve 1989a: 5). Aristoteles mantığına göre düzenli bir şekilde kurulmuş her tasımda, en az üç terim bulunur. Terimlerden ilki olan büyük terim (P), sonuç önermesindeki yüklemdir. İkincisi olan küçük terim (S), yine sonuç önermesindeki konudur. Üçüncüsü ise orta terimdir (M). Orta terim, küçük ve büyük terimler arasında bağ kuran bir terimdir. Diğer bir deyişle orta terim, bir kavramdan diğerine geçişte aracı rol üstlenir ve iki terim arasında bir ilişki kurulmasını sağlamaktadır (Cevizci, 2009: 121). Orta terim, öncüllerde yer alır fakat sonuçta yer alamaz. Terimlerin dışında, her tasımda en az üç önerme yer alır. Takımdaki terimler ikişerli olmak üzere bir araya gelerek önermeleri oluştururlar. Öncüllerde orta terim, küçük ve büyük terimle; sonuçta ise küçük terim, büyük terimle tekrarlanır. Öncüllerden, içinde büyük terimin olduğu önermeye "büyük öncül"; küçük terimin olduğu önermeye ise, "küçük öncül" denir. Kabul edilen öncüllerden zorunlu olarak çıkan bir diğer önerme ise sonuçtur (Ural, 1995: 81-82). Örneğin:

Bütün böcekler zehirlidir.

Bütün örümcekler böcektir.

Bütün örümcekler zehirlidir.

Yukarıdaki örnek, basit bir tasım örneğidir. Örnekteki "zehirli" büyük terim, "böcek" orta terim ve "örümcek" küçük terimdir. Görüldüğü gibi orta terim bir tür aracı rolü görür ve öncüllerde yer almasına karşın sonuç önermesinde bulunmaz. Aristoteles tümdengelimi ifade ederken, bütün için doğru olan bir şeyin, onun parçaları için de doğru olabileceğini vurgulamaktadır:

> Konunun bütünü hakkında tasdik edilenden ben, bu konunun ne herhangi bir haline yükletip başka bir haline yükletilmemiş olanı, ne de herhangi bir anda yükletilip başka bir anda yükletilmemiş olanı kastediyorum. Mesela hayvan, her

[16] Bu yöntem (tasım), özellikle modern dönemde açık ve seçik bilgi arayışı içinde olan düşünürlerin (Descartes ve Spinoza), matematiğin temel ispat yolu olarak sağlam bilgi elde etmek maksadıyla önem görmüştür.

> insan hakkında söylenmişse ve bunun bir insan olduğunu söylemek de doğrudur. Birinci önerme doğru ise, öbürü de aynı zamanda doğrudur (Aristoteles, 1989b: 13).

Aristoteles'teki bilmenin basamakları konusu, modern dönemde tümevarım yöntemiyle birlikte yorumlanmıştır. Bilim, eksik tanıtlamalı bir bilgidir. Çünkü tümevarım demek, aslında hiçbir zaman kesin olarak tümele ulaşmak demek değildir. Bu noktada her zaman genellemeyi bozabilecek bir deney ve gözlem deneyimleyebilmek mümkündür. Böyle bir durumda da tam bir tümellikten söz edilemez. Bu açıdan Aristoteles, tek bir yöntemle değil, birden fazla yöntemin işbirliğiyle yol almayı, bilme sürecinde daha elverişli ve tutarlı bir imkân olarak görmüştür.

Aristoteles'ten yüzyıllar sonra yani 17. yüzyıl, felsefe tarihinde "akıl çağı" olarak adlandırılır ve Bacon'la başlayan bu yeni bilim ve felsefe çağı, İlkçağ ve Ortaçağ felsefelerinde öne çıkan klasik dünya görüşünün ve teleolojik evren anlayışının geride kalışını ifade etmektedir. Bunun asıl anlamı, özellikle Platon ve Aristoteles'te karşılaşılan "idea" veya "*eidos"* gibi kavramların işaret ettiği "bir şeyi o şey yapan şey" anlamının ve bunun gibi ezeli ve ebedi özlerin oluşturduğu ontolojik düzenin yerine yeni bir inşanın gerçekleşmesidir (Cevizci, 2009: 445).

Bilgi ya da bilim o zamana kadar hakikatle özdeş durumda ele alınırken, artık insanın ihtiyaçlarına cevap vermek için vardır. Bacon'ın, "bilginin güç için olduğunu" belirtmesiyle işaret ettiği nokta da bu olmaktadır (Bacon, 2012: 120). Burada öne çıkan en önemli husus, bilginin insandan hareketle, özne temelinden ele alınmasıdır. Thales'le doğanın gözlemlenmesiyle başlayan ilk bilimsel hareketler, 16. yüzyıla gelindiğinde insanın asıl gerçekliği keşfetmesi ve en önemlisi ona hâkim olmayı düşünmesine kadar uzanır. Bacon'ın ortaya koyduğu en önemli yenilik, insanın doğaya hâkim olabilme becerisinin olduğunu vurgulamasıdır. İnsan, doğayı doğru şekilde okuyabilirse kendisinin nasıl eylemesi gerektiğini ve mevcut bilgisini nasıl geliştirebileceğini de görür. Ona göre eğer doğaya uygun olarak hareket edilirse, ona egemen de olunabilir. Artık insanın iradesine bağlı olan bir doğa anlayışı modeli öngörülür olmaktadır. Çünkü yeni dönemdeki anlayışa göre bilgiyi oluşturan kesin önermeler nesneden değil, öznenin idaresinde meydana getirilmektedir (Cevizci, 2009: 446). Bunun yolu da insanın rasyonel, *apriori* beceri ve faaliyetlerinden (matematik, yani aritmetik ve geometri)

geçer. Ancak bu şekilde insan dış dünyayı bilebilir, oradan aldığı verileri kendi içinde işleyip geri yönelterek, doğanın kontrolünü kendi eline alabilir. Modern düşüncenin oluşumu, bu sürecin işlemeye başlamasıyla yani büyük ölçüde semavi aklın yerini, insani aklın almaya başlamasıyla kendini göstermiştir.

Bu dönemde hemen hemen bütün filozoflar, bilginin tüm alanlarında bilimsel çalışmalarıyla öne çıkar (Hampshire, 1956: 17). Bacon tıpkı Descartes'ta olduğu gibi, yeni bir bilimsel metot ortaya koymaya çalışır. Fakat onun özellikle de Descartes'tan farkı, sadece *apriori* öğelerle hareket edip kesin bilgiye ulaşmak değil, tek tek varolanlar üzerinden deneyim yoluyla elde edilen bilgileri adım adım genişleterek, genel ifadelere ulaşabilmektir (Hampshire, 1956: 20). Bacon, tümevarımsal mantığa (İng. *inductive logic*) ve deneyimsel metoda katkıda bulunması bakımından felsefe tarihinde kalıcı bir yer edinmiştir.

Bacon bilgiye ulaşabilmek için önceki anlayışlardan uzaklaşıp yeni bir mantık, yeni bir araç (*novum organum*) oluşturmak gerektiğini düşünür. Bunun nedeni Aristoteles'in tasımsal mantığını, 17. yüzyıl için yeterli görmemesidir. Fakat bu görüşten Bacon'ın Aristoteles mantığını tamamen reddettiği fikri çıkmamalıdır. Her iki düşünür de bilimi, deney ve gözlemlerden genel ilkelere ve tekrar gözlemlere dönen bir süreç olarak görmektedir (Topdemir, 1999: 54). Bacon'ın farkını ortaya koyan ise, bu süreç içinde tümevarım yöntemini öne çıkarmış olması ve yöntemini uygularken deneyimin kullanılmasının ve adım adım listeleme yapmanın önemine dikkat çekmiş olmasıdır. Bacon'a göre doğaya egemen olmak, ancak doğaya sadık kalarak onu yorumlayabilmekle mümkündür. Bunun için bir bilim insanının öncelikle kendi aklında ve duyularında yarattığı önyargılardan[17] (idol, put, hayalet. Lat. *idola*) kurtulması gerekmektedir.

İdollerin zihinden uzaklaştırılması, Bacon'ın üzerinde durduğu yönteminin işleyebilmesi için zorunlu bir uğraş olmaktadır. Özellikle ısrarla savunduğu kendi tümevarım yöntemini kavrayabilmek için onun tarzını, bilinen tümevarım uygulamasından ayırmak gerekir. Bacon incelemelerinde bilinen tümevarım tarzı olan,

[17] Soy (Kabile, Tür, Lat. *Idola tribus*) idolleri, Mağara (Lat. *Idola specus*) idolleri, Çarşı-Pazar (Ortam, Lat. *Idola fori)* idolleri ve Tiyatro (Yazınsal alan, Lat. *Idola theatri*) idolleri. Bkz. Francis Bacon. **Novum Organum**. 1. Basım. Çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları, 2012, s.127-129.

"basit saymalı tümevarım" (İng. *enumeration*) uygulamasının eksikliğine dikkat çekmeye çalışır (Bacon, 2012: 146). Ona göre basit saymaya dayanan tümevarım, bazı yanıltıcı sonuçlar ortaya çıkarır ve her zaman bizleri doğru noktaya ulaştıramayabilmektedir. Bacon'a göre yapılan her deney ve gözlemde elde edilen ve örnek niteliği taşıyan veriler, mümkün görünen iki kuram arasından hangisinin seçilmesi gerektiği için ipucu sunar. Ona göre eğer elde edilen veriler doğru şekilde sıralanırsa, doğru bir varsayıma ulaşabilmek de mümkün olacaktır. Çünkü varsayım, olguların derlenmesi konusunda gerekli bir unsurdur. Aksi halde sadece olguların salt niceliksel çoğunluğuna bağlı kalmak yanıltıcı olur. Bu nedenle Bacon, bilimsel incelemelerde basit saymalı yerine kendi tümevarım yönteminin kullanılmasını uygun görmektedir.

Bacon'a göre Aristoteles mantığında göze çarpan temel yanılgı, bir türe ait olan varolanların birkaçı için geçerli olan özelliklerin, türün bütününe yansıtılıyor olmasıdır. Bacon ortaya koyduğu yöntemle aslında, Aristoteles mantığında dikkat çeken birtakım düşünce eksikliklerini gidermeyi düşünür (Topdemir, 1999: 57). Aristoteles, mantığında tümdengelime önem verse de, tümevarımı tamamen reddetmemiştir. Bu önemli bir noktadır çünkü Bacon, tümdengelimsel ifadelerin sadece uygun tümevarım dayanağına sahipse bilimsel değerinin olacağını biliyordu. Bu açıdan Bacon'ı Aristoteles'in görüşlerine tamamen karşı biri gibi görmek doğru olmaz. Bacon'ın eleştirisi, bir ölçüde Aristoteles'in eserlerinin Ortaçağdaki hatalı yorumlarından oluşmuş olan Skolastik düşünceden ileri gelmektedir. Skolastik düşünüş Bacon'ın gözünde, bilgi yolunda doğaya yönelip deney ve gözlem yapmak yerine, Aristoteles'in görüşlerini yorumlayıp tamamen tümdengelime dayanan bir anlayış geliştirmiştir (Topdemir, 1999: 56). Dolayısıyla Bacon'ın eleştiri yöneltip yeni bir mantık geliştirme gayreti içinde olmasının sebebi de Aristoteles'in kendisinden değil, büyük ölçüde Aristoteles yorumcularından kaynaklanır. Çünkü yorumcular tarafından Aristoteles'in önemsediği deney ve gözlem bir kenara atılarak, mantığın yalnızca tümdengelime indirgendiği görülür. Buna karşın Aristoteles mantığı, Skolastik düşünceden ve Bacon'dan uzaklaştırıldığında ve kendi içinde yorumlandığında tümevarım ve tümdengelim yöntemlerinin bir arada işleyişinin ilk örneğini sunar (Yıldırım, 2016: 99). Dolayısıyla eleştirilere rağmen Aristoteles mantığının kendi bilim anlayışıyla uygun bir yapıya sahip olduğu görülmektedir.

Aristoteles, diyalektik[18] (*dialektike*, Yun. *διαλεκτική*) yöntemi de yine tasım yani tümdengelim konusu çerçevesinde ele alır ve Zenon'un özdeşlik fikrinden hareketle, formel mantığı geliştirir. Aristoteles'e göre diyalektik en yalın ifadeyle, sanılara (olasılık taşıyan öncüller) dayanan bir akıl yürütme metodudur (Aristoteles, 1952: 4). Bu metoda göre diyalektiği kullanan kişi, akıl yürütme sonucunda ortaya çıkan verilerin kurallara (mantık) uygun olup olmadığını tespit eder. Dolayısıyla kişi, öncüller üzerine oturup tartışmaz. Bu noktada Aristoteles'in, Platon'dan ve Sokrates'ten ayrıldığı görülür. Çünkü onlar diyalektiği, gerçeğe[19] yani hakikate (hakikatin bilgisi) ulaşmak için bir yöntem olarak görüyorlardı. Diyalektik yöntemle eleştiri süzgecinden geçirilen sanılar, tartışma sonunda kesin bilgi olarak kabul edilir. Fakat Aristoteles Platon'un bu türden diyalektiğinin kesin bilgiler değil, ancak olasılık taşıyan öncüller doğurabileceğini düşünür. Bu nedenle de diyalektiği şöyle açıklamaktadır:

> Karşımıza çıkan bir problem üzerine genellikle kabul edilen kanılara dayanarak ve bir kanıt ileri sürdüğümüz zaman, ona ters düşen bir şey söylemeden akıl yürütme yoludur (Aristoteles, 1952: 5-6).

Burada önemli olan nokta, başta kabul edilen sanıların kesin bilgiler olmamasıdır. O halde diyalektik akıl yürütmenin iki amacı vardır. İlk amaca göre bu metot bir temellendirmedir, ikincisine göre ise kontroldür, diğer bir deyişle bir yoklamadır. Temellendirme ve kontrol, ilk başta kabul edilen sanılar üzerinden yapılır. Buna göre ya eldeki hipotez yani iddia temellendirilir, ya da yine eldeki bilginin doğruluğu eleştirilir. Temellendirme anlamında kullanılan diyalektik, herhangi bir ilk önermeyi temellendirmek için mantıksal çelişkilere düşmeden yapılan akıl yürütmedir. Buna karşılık kontrol veya yoklama anlamında kullanılan diyalektik ise, herhangi bir soruya verilen farklı yanıtlar arasından seçim yapabilme imkânı veren bir akıl

---

[18] Türkçe felsefi terminolojide sıkça kullanılan "diyalektik" sözcüğü, Grekçede yer alan konuşmak, tartışmak ve görüşmek anlamındaki "*dialegein*" kelimesinden türemiş olan *dialektike'*den gelir ve bu yüzden bazen sıfat bazen de isim olarak kullanılabilmektedir. Diyalektik düşünme tarzı ilk olarak, Antikçağda Sokrates'ten önce Elealı Zenon'da görülen bir tür tartışma sanatı olarak kullanılmıştır. Bkz. Selahattin Hilav. **Diyalektik Düşüncenin Tarihi**. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997, s.11.

[19] Sokrates'in diyalektik yöntemi kullanmasındaki amaç, ahlak konusunda birtakım kesin tanımlara ulaşabilmektir. Platon'da ise bu yöntem, ideaların bilgisine ulaşabilmenin yolu olarak öne çıkar.

yürütmedir (Kuçuradi, 2009: 105). Aristoteles'e göre diyalektik yöntem, olası öncüllerden sonuç çıkaran bir tasımdır ve bu nedenle de, her soruşturma alanının ilk ilkeleriyle ilgilidir (Aristoteles, 1952: 3). İlkeler, soruşturma alanına yönelik her şeyi açıkladıklarından dolayı, ilkeye dayalı tasım yapılamamaktadır. Diyalektik yöntem soruşturan bir yapıya sahip olduğu için, tüm araştırma alanlarının ilkelerine ulaşabilme olanağını verir. Bu noktada diyalektiğin Aristoteles'in formel mantığında ikincil bir akıl yürütme olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Aristoteles'e göre diyalektiğin üç temel işlevi vardır. Diyalektik ilk olarak, bir tür zihinsel pratik yapmak için kullanılır. Diğer bir ifadeyle sadece tartışma zevki için işlev görmektedir. İkinci olarak, insanların kendilerinin ortaya koyduğu düşünceleri, başka insanların karşısında savunmaları için kullanılır. Üçüncü olarak ise daha çok bilim açısından işlev görür ve nesnellik için ele alınır (Aristoteles, 1952: 6). Bilimde herhangi bir konu hakkındaki bir yargının doğru ya da yanlış olmasının gösterilmesi için diyalektik önemli bir rol oynar. Aynı zamanda bilimin ilk ilkeleri, bilimsel olarak kanıtlanamadıklarından, bu ilkelere yönelim ancak diyalektikle kanıtlanmış genel sanılarla mümkün olmaktadır.

Genel olarak belirtmek gerekirse Aristoteles diyalektik yöntemi, kendisinden önceki öğretileri dikkate alarak ve yeni bir görüş olarak temellendirilen öğretinin genel yapısını meydana getirmek için kullanılmaktadır. O kendisinden önceki öğretileri diyalektik yöntemle incelemiş ve elde ettiklerini de diyalektiğin bir tür fonksiyonu olarak görmüştür (Smith, 1993: 335-358). Bu açıdan Aristoteles'te diyalektiğin, daha çok mantıkla (analitikler) ilişkili olduğu görülür. Yine onun felsefesinde öne çıkan retorik (hitabet) de, diyalektiği destekleyen ve tamamlayan bir yol olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla "oluş" ve "değişim" kavramlarıyla Aristoteles diyalektiği arasında bir bağ yoktur. Bu bağın yapılanması ve diyalektiğin temelde oluş fikrine dayandığı görüşüne sonraki yüzyıllarda rastlanır. Bunun en belirgin örneklerinden biri, G. W. Friedrich Hegel'in (1770-1831) diyalektiğidir. Gerçek anlamda diyalektik, çelişkinin ta kendisidir ve bu durum ancak dinamizmin, değişimin ve oluşun varlığıyla anlamlandırılabilir.

Hegel'in diyalektiği, mantık üzerine kurulu olmasının yanında en açık biçimde "içkin ve kesintisiz" (İng. *an immanent and incessant*) bir yapı çizmektedir (Turner, 1903: 563). Ona göre akıl, tarihin gelişiminin de temel yürütücüsüdür. Aklın

özgürleşmesi diyalektik süreçle olacağından, her şeyin meydana gelmesi de bu süreçle gerçekleşecektir. Oluş[20] temelli diyalektik, onun felsefesinde tüm hareketin, tüm hayatın ve tüm gerçek dünyada etkinleşmeyi (aktifleşmeyi) sağlayan genel bir prensiptir (Magee, 2010: 75). Onunla birlikte diyalektik yöntem, özellikle de oluş ve değişim fikirleri temelinde, ontolojiyle ve varlığın bilgisiyle yakından ilgili hale gelmektedir.

19. ve 20. yüzyıllar özellikle de yaşanan teknolojik gelişmeler ve fizik bilimlerde meydana gelen yenilikler sebebiyle, zaman konusundaki tartışmaların artış gösterdiği dönemlerdir. Bu tartışmaların bilimin yanı sıra aynı ölçüde yaşandığı alan şüphesiz ki felsefedir. Fransız düşünürlerinden Henri Louis Bergson (1859-1941) ile Alman düşünürlerinden Edmund Husserl (1859-1938) ve Martin Heidegger (1889-1976), zaman üzerine çalışmış en önemli filozoflardandır. Bir sonraki ana bölümde bu düşünürlerden Bergson ve Heidegger'in "zaman"a nasıl bir araçsal anlam yükledikleri meselesi irdelendiği için, burada yalnızca zaman aracına eşlik eden felsefi yöntemleri olarak sezgi ve fenomenolojinin üzerinde durmak yeterli olacaktır. Yalnız fenomenolojik yöntem bilindiği üzere Husserl'le birlikte sistemli bir yol olarak öne çıkarıldığından ve bir sonraki bölümde Heidegger'e yer verildiğinden, burada bu yöntemin incelenmesinde Husserl'e ağırlık vermek yerinde görünmektedir.

Öncelikli olarak "sezgi" (İng. *intiution*) kavramı, felsefe tarihinde farklı düşünce yapılarında, birbiriyle çok da yakın ilişki bulunmayan anlamlarda kullanılmıştır. Bazı düşünürlerde sadece bir histen ibaret olan sezgi, bazılarında ise bir yöntem olarak ele alınmıştır. Bu nedenle sezginin zihinsel sezgi, psikolojik sezgi, yöntemsel sezgi ve mistik sezgi gibi farklı çeşitlerinden söz etmek mümkündür.

Sezgi bir metot konusu çerçevesinde, önceki başlıkta da ele alındığı gibi daha çok René Descartes'ın şüphe (kuşku) metodunda dikkat çekmektedir. Descartes'ın şüphe metodunun dört temel özelliği bulunur. Birincisi, kesinlik (yanlış tehlikeleri ortadan kaldırır). İkincisi, kolaylık (her türlü emek kaybını önler). Üçüncüsü, verimlilik (bilimini yavaş yavaş arttırır) ve dördüncüsü ise, bilgeliktir (zihni bilime götürür) (Descartes, 1947: 102). Descartes için sezgiyi ve matematiği merkeze alan bu metotla

[20] Hegel'in oluş ve zaman ilişkisi hakkındaki düşüncesi, bu çalışmanın 4. Bölümünde "Geçmiş, Şimdi ve Gelecek" başlığında yer almaktadır.

düşünmek, özellikle de duyu verileriyle kesin bilgiye ulaşabilmenin temel yolunu oluşturmaktadır.

Descartes'ın şüphe metodunun en önemli kısmını, sezgi konusu oluşturur. Açık ve seçik bilgi arayışı içinde olan Descartes, yönteminin ilk aşamasında apaçıklık kuralı çerçevesinde emin olmak için sezgiyi kullanır. Sezgi, onun için apaçık bilgileri elde etmenin yoludur. Bilincin kendi varlığından şüphe edilemeyecek hali, doğrudan doğruya sezgiyle elde edilir. Ona göre benlik fikri, Tanrı fikri, matematiksel ifadeler ve nedensellik ilkesi gibi ideler, doğuştan olduklarından bunlar doğrudan sezgiyle kavranırlar. Buradaki önemli nokta, sezginin bir metot olmadığıdır. Descartes'ta sezgi, hakikat arayışında sadece yönteminin bir aşamasında yer alır ve sezginin nasıl kullanılacağını ancak şüphe metodu göstermektedir.

Descartes'tan sonra Kant'ta "sezgi" kavramı, akılsal bir sezgi olmaktan çok, duyulara bağlı bir yeti olarak öne çıkar. İnsanın bilgi edinme sürecinde ilk basamağı oluşturan saf görü formlarının temel kaynağı sezgiseldir. Zaman ve mekân görü formları, aynı zamanda saf sezgilerdir. Kant'a göre insanın sezgileri iki alana yönelik olarak işlemektedir. İlki olan dış dünyaya yönelik sezgi mekân, iç dünyaya yönelik sezgi ise zamandır (Kant, 1929: B36-37). Dış dünyadan gelen veriler mekânla, içsel olaylardan gelen veriler ise zamanla birlikte gelir. Özetle Kant'ta sezgi, duyarlılığın *apriori* tarzlarından elde edilen verilerden ibarettir.

Sezginin yaygın kullanımlarından diğer ikisi ise, psikolojik ve mistik sezgidir. Psikolojik sezgi, yaşanmakta olan ruhsal olayların insanın kendisi tarafından bizzat yaşanmasıyla beraber gelişen, bir tür bilmeye karşılık gelir. Diğer bir ifadeyle bu, insanın ruhunda herhangi bir olay sürecinin yaşanıyor olmasının doğrudan doğruya kavranması ve bilgisinin elde edilmesidir (Topçu, 2006: 65). Mistik sezgi ise, daha çok "dinsel sezgi" olarak adlandırılır. Mistik sezginin varlığını kabul eden kişiler, ilahi varlığa yani Tanrı'ya, duyularla ya da akılla değil; ancak kalpten ve gönülden iradeyle ulaşılacağını düşünürler. Bunun gerçekleşmesi, bu dünyadaki her şeyden kendini soyutlayarak, içsel yolculuğa çıkarak veya bir tür kendinden geçme haliyle ulaşılacak son nokta olan Tanrı'ya varmakla mümkün olmaktadır.

Sezginin farklı tarzlarının yanı sıra bir yöntem olarak ele alınışı özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Henri Bergson'un görüşleriyle mümkün olabilmiştir. Bu açıdan sezgi konusu daha çok Bergson'un felsefesiyle anılmaktadır. Bergson'un sezgi görüşü, metafiziğin metodu olarak ileri sürüldüğü ve gerçek varlığın bilgisini sunacak bir yöntem olarak öne çıktığı için, kendisinden önce ortaya konmuş olan sezgi tarzlarından ayrılmaktadır (Topçu, 2006: 75). Sezgi, Bergson'un asıl gerçeklik olarak kabul ettiği yaratıcı evrimin oluş ve devinim fikri ile genel olarak metafiziğin bilme alanı olarak öne çıkan, insanın bir bilme yetisidir. Bergson, sürekli oluş halinde olan evrim sürecinin, asıl gerçeklik olduğunu düşünür. İnsan bu gerçekliği ancak, içgüdünün evrimiyle ortaya çıkmış olan sezgi ve zekâyla bilebilmektedir. Diğer bir ifadeyle evrim sürecinde insanın sahip olduğu bu iki yeti, iki ayrı bilgi türü ortaya koyar. Zekâ, bilimi ve buna bağlı olarak bilimsel bilgiyi; sezgi ise, felsefeyi yani felsefi ve beraberinde metafizik bilgiyi ortaya çıkarmaktadır.

Bergson'un, sezginin bir bilme yetisi olması ile ne anlatmak istediğini kavrayabilmek için, bu yetiyi mistik bir his olarak değil, içgüdünün yanında zekâyla da ilişkili olan bir bilme şekli olarak düşünmek gerekir. Çünkü Bergson, sezginin sadece bir his ya da duygu olarak anlaşılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Onun ifade etmeye çalıştığı yönüyle sezgi, düşünceyle yakın ilişkilidir (Bergson, 1959: 108-109). Bunun anlamı, sezginin de bir tür bilgi ortaya koyabildiğidir. İnsanın bilinç hallerinin aralıksız akışını anlatan süre fikrinin yani genel anlamda hayat ve bilinç alanının kavranması, insanda evrilerek sezgi haline dönüşmüş bir tür *empati*yle[21] (içten duyumsama, özdeşleyim, İng. *empathy*) gerçekleşmektedir (Bergson, 1947: 231).

Sezgi, insanda zekânın ve aklın yanında sahip olunan bir başka bilme şeklidir. Bu bilme tarzı, yaratıcı evrimde içgüdü ve zekânın birleşiminden doğmuş ve insana özgü bir bilme yetisidir. İnsanın gerçeği kavrayabilmesi için sezgi, hem içgüdüden hem de zekâdan yararlanır. Bergson'a göre içgüdü, insana yaşam akışını kavratabilecek kapasitede olmasına karşın, bilincin etkin halde olmaması sebebiyle bu bilme işini

[21] Bergson'dan yapılan bazı Türkçe çevirilerde bu kavram yerine "sempati" (İng. *sympathy,* paylaşım, iç içe bütünleşme) sözcüğü kullanılmıştır. Bergson'un bu sözcükle anlatmak istediği, insanın sadece diğer insanlarla değil, diğer varolanlarla da bütünleşebilmesini ve özdeşim kurabilmesini ifade etmektir. Bu açıdan "sempati" sözcüğünün Türkçedeki yaygın kullanım anlamı (sevilen, hoşa giden) sebebiyle, farklı anlam kaymalarına yol açacağı düşünüldüğünden, bu çalışmada Bergson'daki anlama yakın olması nedeniyle "empati" sözcüğünün kullanımına karar verilmiştir.

gerçekleştirecek yeterliliğe sahip değildir (Bergson, 1947: 200). Sezgi, içgüdüdeki bilinci etkin hale getirmek için, zekâdan yararlanır. Daha doğrusu gerçeğin kavranabilmesi için zekâya, gerçeğin doğrudan doğruya kavranabilmesi için de içgüdüye ihtiyaç duyar (Kök, 2001: 44). Bilme tarzı olarak sezgi özünde, hareket ve yaşam özelliklerini içinde barındıran içgüdünün özelliklerini taşır. Böylece kavram ve sembollere bağlı kalmadan insan, yaratıcı evrimin (yaşam akışı) kendi içinde devinim barındıran oluş halini sezgi ve zekâ bilme yetisiyle doğrudan kavramaktadır.

Bergson'a göre zekânın asıl konusu, katı cisimler ve geometrik varlıklardır (Bergson,1947: 185-186). Çünkü zekâ bilme yetisi, atomcu bakış açısına sahiptir. Her şeyi ancak mekân içerisine yerleştirerek insana kavratmaktadır. Bu nedenle zekâ, özellikle Bergson'un önemsediği devinim ve oluş fikrini de mekân içerisine yerleştirdiğinden insan, zekâ aracılığıyla özü yaratıcılıkla dolu olan hayatı kavrayamamaktadır. Ona göre zekânın iki temel işlevi vardır. Bunlardan biri kavramlar üretmek, diğeri ise çözümlemeler yapmaktır. Kavramlar gerçekliğin birer gölgesi veya sembolü olduğundan, gerçeği tam olarak verememektedirler. Kavramlar, adeta gerçeğin bütününden koparılmış bir parça (sinematografik bir görüş) gibidir (Bergson, 1947: 349-350). Zekânın diğer işi olan çözümlemeler de tercümeden ibaret olduğundan, gerçeği tam manasıyla yansıtamazlar. Buna karşılık sezgi, insan ile diğer varlıklar arasında empatik bir birleşme kurar. Böylece bilinci, maddeden alıp hayatın devinimli akışına dâhil ederek, zekânın sınırları ötesine geçirir. Fakat sezgiyi harekete geçiren etki, yine zekâdan gelir. Sezgi, zekâ olmadan yalnızca bir içgüdü olma özelliği taşır. Fakat birbirleri arasında bir derece farkı değil, yöneldikleri konuların ayrılığından dolayı sadece mahiyet farkları bulunmaktadır.

Bergson'a göre sezginin bir yöntem olarak işleyebilmesi, belirli adımlarla gerçekleşir. Diğer bir deyişle bilincin sezgi hareketinin üç temel aşması bulunmaktadır. Birinci aşama, kavramlardır (İng. *concept*). Yukarıda da değinildiği gibi sezgi, zekâyla birlikte işler ve zekânın da iki temel işinden biri kavram üretmek olduğundan, onun da ilk adımı duyulur varolanlardan saf algıyla (İng. *pure perception*) kurulan kavramlardan yola çıkmaktır. Sezginin gelişimi ancak, kavramların varlığına bağlıdır. Çünkü Bergson için insan zihninin işleyişi, önceden bilinenlerin (kavramlar) üzerine yenilerini eklemekle mümkün olur. Fakat kavramlar aşamasında asıl gerçeklik dışarıdan verilir,

gerçekliğin içine tam manasıyla girilemez. Kavramların açtığı yolda gerçekliğe ulaşabilmenin kapısı, ikinci aşama olan hayallerle (İng. *image*) gerçekleşmektedir.

Bergson'un "hayallerle" ifade etmeye çalıştığı şey, saf algı verilerine subjektiflik katan anılarla örülü bilinç hallerindeki ritmik akıştır yani süre (İng. *duration,* Fr. *durée*) fikridir. Bu ritim ancak, kendisini yaşayan bilinç tarafından bilinebilmektedir. Bergson'un yöntem dâhilinde vurguladığı önemli nokta, asıl gerçeklik olan bilinç hallerindeki ve yaratıcı evrimdeki oluş fikrini "yaşayabilmek" için, insanın iç dünyasının olduğu kadar dış dünyanın da sezgisi olduğudur. Onun önemsediği empati fikri tam da burada devreye girer. Duyulur varolanın oluş halini yaşayabilmek için hem zekânın sınırları ötesine geçmek hem de özneyle (kendimizle) objeyi birleştiren devinimin eseri olarak gerçekliğin içine yerleşmek gerekir (Bergson, 2007: 102-104). Bu da ancak Bergson'un dinamik bilgi yani içinde daimi değişimi ve oluş fikrini barındıran bilgi elde etme yolu olarak adlandırdığı sezgiyle, bilenle bilinenin bir arada olduğu, bütünleştiği ve birbirini yaşadığı zaman mümkün olmaktadır. Objeyle bütünleşmek (içselleşmek) demek, objeyi bilinç hallerinin akışı içine yerleştirmek yani bellekteki anılarla buluşturmak demektir. Aksi durumda zekânın ortaya koyduğu statik bilgiyle, Bergson'un anladığı anlamda asıl gerçekliğe ulaşılamaz. Dolayısıyla asıl gerçeklik, kavranmaz (zekâ bilme yetisiyle kavranır) ancak yaşanır (sezgi bilme yetisiyle yaşanır). Fakat bu ikinci aşama, asıl gerçekliğe varabilmede yine tam olarak yeterli değildir. Bunun olanaklılığı da ancak, üçüncü aşama olan, çabayla (İng. *effort*) gerçekleşir. Sezginin en önemli özelliği, onun aktif ve güçlü bir oluş karakterine sahip olmasıdır. İşte bu oluş karakterini canlandıran, asıl gerçekliğe karşı duyulan durdurulamaz isteğin çabasıdır.

Bergson'da süre ve sezgi fikri arasında önemli bir ilişki söz konusudur. Burada dikkat edilecek husus, sürenin yalnızca bilinebilme bakımından sezgiye bağlı olduğu, dolayısıyla sezginin, sürenin varlığını hiçbir şekilde etkilemediğidir. Sezgi de, parçalarla ifade edilemeyen ve daima bir akışa sahip olan sürede keşfedilebilir (Bergson, 1959: 190). Bu açıdan sezgi, insan varlığında süreklilik gösteren bir yetidir. Süre fikri nasıl ki yaşanarak kavranıyorsa, sezgi de yaşam akışı içinde anlaşılır. Bilinç hallerindeki devinimin kendisi olan süre fikri, yaratıcı evrimin temelini oluşturur. Nasıl ki bir tohumun toprakta yeşerip bir ağaç olabilmesini sağlayan her an sürede gizli ise,

yaşam akışı da o ağacın büyümesinde kendini gösterir. Ona göre bu akışı kavrayabilmek için, önce sürenin varlığını kabul etmek gerekirken sonrasında da zekâ gibi bir yetiye değil, tamamen sürede kendini ifade eden başka bir bilme yetisine yani sezgiye ihtiyaç vardır (Saraçoğlu, 2014: 92).

Bir şeyi dolaysız olarak kavrayabilmek için, o şeye nüfuz etmek gerekir. Nüfuz edebilmeyi sezgiye bağlayan Bergson, hareketi içten kavramanın nasıl bir anlama sahip olduğunu, birkaç örnekle somut olarak ifade etmeye çalışır (Bergson, 2011: 41). Örneğin bir roman okuduğumuzda, aynı zamanda o romanın kahramanıyla da birebir ilişki içine girmiş oluruz. Öte yandan bir başkası bize, okumadığımız başka bir romanın kahramanı hakkında bir sürü şey anlatabilir. Bu anlatımı da birçok kavram ve simgeyle, daha doğrusu dilin sınırları çerçevesinde anlatmaya çalışır. Aslında böyle bir anlatımın verdiği bilgi, son derece göreli bir yapı oluşturur. Bergson'a göre o roman kahramanı hakkında bize dışarıdan anlatılan her şeyin içinde çok çeşitli bakış açıları yer alır (Saraçoğlu, 2014: 93). Aynı zamanda bu bakış açıları, insanın o roman kahramanıyla içten bütünleşmesini değil, sadece dışında dolaşıp kahramanı dışarıdan anlamayı sağlayacak bir kısır durum oluşturur. Dolayısıyla bu kısır durum, o kahraman ve genel olarak o roman hakkında asıl gerçeği insanın önüne seremeyecektir. Bu nedenle bu noktada sezginin rolü çok büyüktür. Elde edilen bilgi, her şeyden arınmış ve sadece insanın kendi deneyimini yansıtan bir veri olma özelliği göstermelidir.

Bergson'un eserleri gözden geçirilip irdelendiğinde, sezginin dört temel özelliğine rastlanır. Bunlardan ilki, sezginin zihinsel bir yanının olmasıdır. Sezgi Bergson'a göre, kavramlardan bağımsız değildir fakat onlarla sınırlı kalmayıp ötesine geçebilmektedir. Sezginin ikinci özelliği, onun diğer bilme yetileri olan zekâ ve içgüdü ile arasında bir nicelik (derece) farkı değil, yalnızca bir tür nitelik (mahiyet) farkı olmasıdır. Bergson'un bu noktadaki en dikkat çeken görüşü, sezginin diğer bilme türleri ile eşdeğer olduğudur. Sezginin üçüncü özelliği, bilinçle yakından ilişkili olmasıdır çünkü bilinç, her zaman sezgiye dış dünyayı açar. Bilinç dış dünya ile bağlantı içinde olduğu için, maddi olana sezgiden daha yakındır. Bilinç yardımıyla sezgi, insanın iç dünyasından süreye, oradan da yaratıcı evrimin oluş fikrine yaklaşır. Bilinç, insanın kendi ben'i ile dış dünya arasındaki bağı kurmasının yanı sıra, ruhu da bu sayede bedene bağlar. Sezginin dördüncü özelliği ise, onun bilinçli ve iradeli bir çabanın ürünü,

yaratıcılığın ve buluşların kaynağı olan bir bilme yetisi olmasıdır. Bergson'a göre nasıl ki ruh ve bedeni birbirinden ayrı düşünmek güç ise, sezgi ve bilinci de birbirinden ayrı düşünmek doğru bir bakış açısı değildir. Bir konu üzerinde harcanan iradeli ve bilinçli çaba sonucu, insanın içinden gelen bir aydınlanmayla mesele kendisini açığa çıkarır. Burada ifade edilen aydınlanma, hayat hamlesidir yani Bergson'un deyimiyle "iç itilim"dir (Bergson, 1947: 122). Sezgi, devinimin içine yerleşir ve bizzat hayat akışıyla bütünleşerek, asıl olana ulaşabilme imkânı verir (Bergson, 2011: 79). Diğer bir ifadeyle asıl gerçeklik olan yaşam akışı ve yaratıcı evrimin kavranabilmesi ancak zekânın ortaya koyduğu, adeta sabit noktaları andıran kavramların yanında sezgisel bir bilme yetisi ile mümkündür.

Genel olarak belirtmek gerekirse sezgi, öncelikle iç gerçekliğin bilgisidir. Sezgi yöntemiyle doğrudan doğruya yakalanan, bilince ait verilerdir. Yani saf süre ve yaşam akışındaki oluş, sezgiyle doğrudan "yaşanabilen" hakikatlerdir. Bergson'un sezgiye iki temel işlev yüklediği görülür. Bunlar, yaşamdaki oluş ve devinim ile insanın bilinç hallerindeki akışın kavranmasıdır. Evrimin yaratıcılık özelliğini vurgulayan Bergson, yaşamdaki bu hareketliliği, yukarıda da belirtildiği gibi asıl gerçeklik olarak kabul eder. Bu gerçekliğin kavranışı ancak insanın bilme yetilerinden biri olan sezgiyle gerçekleşmektedir. Bu kavrayış, genel olarak yaratıcı evrimin manasına yöneliktir. Sezginin rol oynadığı bir diğer kavrayış ise, insanın kendi içsel zamanına işaret eden süre fikridir. Sürenin bilgisine ancak sezgi ile ulaşmak mümkündür. İçsel sürenin varlığının inkâr edilmesi, evrimdeki oluş hareketini de anlaşılmaz kılar. Dolayısıyla her iki hareketliliğin, yani hem sürenin akış halinin hem de evrimdeki oluş fikrinin anlaşılması için, sezgiye bir bilme yetisi olarak ihtiyaç vardır.

Buraya kadar incelenen Bergson'un zaman fikrine eşlik eden sezgi yönteminin ardından, şimdi de Heidegger'in görüşlerini daha iyi anlayabilme yolunda, Husserl'in fenomenolojik yöntemine de kısaca bir göz atmak gerekmektedir. Heidegger'in varlık temelli fenomenolojisinin arka planında, önemli ölçüde Husserl ve onun "bilinç" ve "öz" kavramları üzerine irdelemeleri bulunur. Bu irdelemeler de doğrudan fenomenolojik yöntemle gerçekleşmektedir.

"Fenomenoloji" kavramı terminolojik olarak, Grekçede "görünüş" anlamına gelen "*phainomenon"* sözcüğü ile "bilim, akıl yürütme ve düşünce" gibi anlamlara

gelen "*logos"* kelimesinden türetilerek oluşturulmuş bir kavramdır. En genel anlamıyla fenomenoloji ise (görüngübilim, İng. *phenomenology*), bilinç yaşantılarına yönelik özlerin bilgisini edinmeyi amaçlayan felsefi bir yöntemdir. Bu yöntem aynı zamanda betimleyici olduğu kadar, deneyimseldir de (Ulaş, 2002: 611). "Fenomenoloji" sözcüğüne ilk defa Alman fizikçi ve gökbilimci Johann Heinrich Lambert'in (1728-1777), 1764 yılında yazdığı **Yeni Organon (Neues Organon)** eserinde rastlanır. Lambert fenomenolojiyi bir tür görünüşler (fenomenler) kuramı (teorisi) olarak tanımlar (Cevizci, 2003: 156). O duyu yaşantılarının irdelenmesi ve varolanların insan zihnine nasıl göründükleri hakkında bir teori geliştirmeye çalışmıştır. Sonraları özellikle Kant'ın görüşlerinde bu kavram, duyumsama ve anlama yetilerinden hareketle oluşturulan tasarımlar arasındaki ilişkiler üzerine bir araştırma alanı anlamında öne çıkar. Yine Alman düşünür Hegel'in **Tinin Görüngübilimi** eserinde üzerinde durduğu fenomenoloji, bilincin diyalektik süreç içinde deneyimlediği safhaların metafiziksel açıdan anlaşılması çerçevesinde yer alır. Hegel'in "spekülatif felsefe" olarak adlandırdığı düşünce sistemi bağlamındaki temel isteklerinden biri, ruhun öznel yani bireysel olarak duyumsamalarından saf (salt) bilgiye belirli aşamalar neticesinde nasıl ulaşılabildiğini açıklığa kavuşturabilmektir (Turner, 1903: 561).

Hegel'den sonra fenomenoloji konusuna katkı yapan bir isim de, Husserl'in hocası olan Franz Brentano'dur (1838-1917). Brentano'ya göre fenomenoloji, psikolojiyle yakından ilişkilidir ve bilinç olaylarının çözümlenerek betimlenmesini amaçlayan bir düşünmedir. Diğer bir ifadeyle insanın deneyimine doğrudan verilenin dışına çıkmadan, tüm bu deneyimi betimleyebilmek anlamına gelir (Ulaş, 2002: 611). Aynı zamanda Brentano, daha sonra Husserl'in yönelimsellik[22] (İng. *intention*) sorununun saf psikoloji (ruhbilimi) içinde kalınarak çözülebileceğini düşünmektedir. Buna karşılık Husserl ise, yine aynı sorunu önce bilgi öğretisi çerçevesinde, sonrasında da sorunu aşkınsal (İng. *transcendent*) fenomenolojik indirgeme düzlemine taşıyarak ele alır (Husserl, 2010: 66). Bu açıdan Husserl'de ben'in yöneldiği nesneler dünyasını da

[22] Husserl, hocası F. Brentano'dan (1838-1917) edindiği "yönelimsellik" (İng. *intention*, Lat. *intentio*) kavramını, insanın bilinç yaşantılarının temel yapısını ortaya koyabilmek için kullanır. Dış dünyada varolanlar (fenomenler) genelde hep bir şeyin bilinci olarak var olurlar. Buradan hareketle de her zaman bir şeye gönderme yaparlar. Husserl'e göre her bilinç yaşantısı, bir varolanı (nesneyi) içerir. Dolayısıyla bilinç yönelimseldir, denir. Bkz. Edmund Husserl. **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders.** 1. basım. Çev. Harun Tepe. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2010, Ekler s. 73.

bir tür temellendirme çabası vardır. Fenomenoloji, dış dünyadaki varolanların (fenomenlerin), bilinç yaşantılarına açılmalarının koşullarını araştırmaya dayanır; bu bakımdan varoluşçu akımın da ilgisini çekmiştir. Özellikle ileriki bölümlerde üzerinde durulan Heidegger'in[23] görüşlerinin merkezinin, fenomenolojik yöntemde toplandığı görülür.

Felsefe tarihinde düşünürler, fenomenolojik yöntemi ayrı tarzlarda ele alırlar fakat bu düşünme tarzını felsefesinin önemli bir yerine oturtan ilk filozof Edmund Husserl (1859-1938) olmuştur (Bochénski, 2008: 25). Fenomenoloji, Husserl felsefesinde hem bir yöntem hem de bir öğretidir çünkü yöntemi, aynı zamanda onun bütün görüşleriyle iç içe işler haldedir. Bu açıdan fenomenolojiyi bağımsız bir yöntem incelemesi tarzında değil, bizzat Husserl'in görüşleriyle birlikte harmanlayarak ele almak yerinde olmaktadır. Fenomenolojik yöntemin içeriğine geçmeden önce, Husserl'in bu yöntemi kullanırken bir yandan hangi amaçlar doğrultusunda ilerlediğini de kavramak gerekmektedir.

Öncelikli olarak Ahmet İnam'ın tespit ettiği çerçevede, Husserl'in felsefede öne çıkan dört temel amacı olduğu görülür. Onun bu amaçları, beraberinde fenomenolojiye verdiği önemin nedenini de ortaya çıkarır. Bunlardan ilki, felsefeye apaçıklık (İng. *evidence,* Lat. *evidentia*) kazandırmak istemesidir ve apaçıklık aynı zamanda açıklıktır (Husserl, 2010: 3). Bunun nedeni hem bilimde hem de felsefede, dildeki anlam bulanıklıklarını önlemektir. Bunun için dilsel kavram çözümlemelerini, şeylerin kendisine varabilmek için aşmak gerekir. Apaçıklık için aynı zamanda kesin kavramlara ulaşabilmek ve bu kesin kavramları fenomenolojik bir zemine oturtmak gerekir (İnam, 1995: 16). Kısacası Husserl felsefesi için apaçıklık, düşüncede varolanın gerçeklikte yaşanması anlamına gelmektedir. Ona göre her bilimsel bilgi, apaçıklığa dayanmakta ve ancak apaçıklığı sağlanmış bilgilerle kurulan bir bilim en son bilim olabilmektedir. Yine ancak fenomenolojik yöntemle apaçık yani açık olan bir dünya, anlaşılır bir dünya olmaktadır (Husserl, 1969: 13-14).

[23] Fenomenolojik yöntemin kapsamlı kurucusu olarak Husserl anıldığı için, bu kısımda Husserl'in konu ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Heidegger'in varlık temelli fenomenolojisinin ayrıntılı incelemesi, bu çalışmanın "Martin Heidegger ve 'Varolma Aracı' Olarak Zaman" başlıklı kısımda yapılmaktadır.

Husserl'in felsefedeki ikinci amacı, özü ya da özleri görebilmektir. Bu amaç doğrultusunda özü, ancak olgulardan arınmış saf bilince dönerek aramak gerekir. Dolayısıyla özü görebilmek, bilinçle ilişkili bir meseledir. Husserl **Ideas I** eserinde, özlerin de aslında deneyim yoluyla geldiğini belirtir (Husserl, 1983: 5). Nasıl ki dış dünyadaki varolanlar bilince deneyimle yani duyular yoluyla geliyorsa, öz de öz görüsüyle bilince gelir. Bu açıdan özler, metafiziksel unsurlar değildir. Özü görmek, varolanı nasılsa öyle görmektir. Özü görebilmek için belli bir yönteme ihtiyaç vardır. Bu yöntem, tümevarımla ilgili değil, doğrudan bilinçle iş görür ve bilincin bir tür öz çözümlemesini yapar (Husserl, 1994: 91).

Husserl'in üçüncü amacı, varolanların kaynağına ulaşabilmektir. Şeylerin bizzat kaynağını ararken, her türlü felsefi ve bilimsel görüşü bir kenara bırakmak ister. Bu açıdan hep başlangıçtan söz ettiği görülür. Onun başlangıç üzerine çabası, hem şeylerin kaynağı hem de bilince deneyimle gelen verilerin kaynağını anlamak ister. Bu doğrultuda yapılacak araştırma, önceki felsefelerden değil, bizzat varolanların kendilerinden ve sorunlardan ortaya çıkmalıdır. Fizik ve kimya gibi bilim dalları, ona göre her şeyin başlangıcı olan kökeni veremez (İnam, 1995: 21). Bu araştırmanın başlangıç yeri, bilinçtir. Başlangıcı deneyimleyebilmek için öznenin ve öznelliğin incelenmesi ve ben'e yönelmek gerekir. Bu noktada Husserl'de Descartes'ın özne felsefesinden etkiler görülür. "Ben", dış dünyadan ve genel olarak dünyada olan her şeyden önce gelir (Husserl, 1969: 165). Ben'e gelenlerin kaynağı deneyimde gizlidir. Deneyimin ilk formu da algıdır. Algı, varolanı insanın bilincine verir (Husserl, 1969: 232). Dolayısıyla öncelikle her şeyin kaynağı olan ben'i araştıracak olan bir "ben bilim" kurulmalıdır (Husserl, 1983: 58-59). Geliştirilecek yöntem (fenomenoloji), en temel olan duyumsamadan başlayıp, giderek özsel (kategorik) deneyime ulaşabilmeyi sağlamalıdır.

Husserl'in dördüncü amacı ise, özellikle **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe** eserinde anlatmaya çalıştığı üzere, bilimlerin bilimini kurabilmektir. Husserl'in amacı sadece dış dünyadan bilince gelen verilerin kaynağını anlayabilmek ve özü görülemek değildir. Aynı zamanda bilimlerin bilimi olarak felsefeyi ortaya koyabilmektir. Bunun en yalın anlamı, herhangi bir teoriyi (kuram) neyin teori yaptığını inceleyebilmektir (Husserl, 1969: 12-13). Husserl'in ortaya koyduğu yöntemle şekillenen felsefe, bütün

bilimlerin temellendirmelerini yapacak yeni bir felsefe olacaktır (Husserl, 1995: 33-34). Bu açıdan felsefenin temelini sağlam bir şekilde yeniden kurmak isteyen Husserl'in kesin bilimi arama çabası da bu isteğinden ileri gelmektedir.

Husserl'in eserlerinden kavranan bu amaçlar, onun yaşadığı dönemin düşünce atmosferinden (özellikle bilim) de etkiler taşır. Husserl dönemin bilimini, tekniğe ve teknikleşmeye ağırlık verdiği için, aradığı anlamdaki bilgi için yetersiz görür. Ona göre karışıklıkta ve bunalımda olan teknik başarıları içindeki bilim değil, bilimin bizzat kendi temelleridir (Husserl, 1994: 33-34). Bilim, mekanikleştiği ve ona mekanik açıdan bakıldığı için yetersizdir. Aynı zamanda Husserl için bilim artık sadece bir "olgubilim" haline gelmiştir (Husserl, 1994: 79-80). Çünkü bilim yalnızca olgulara yönelir haldedir. Aslında bu noktada bilimin zaten olgularla işi olduğu düşüncesi akıllara gelebilir. Fakat Husserl'in burada belirtmek istediği, bilimin kendisinin gelip geçici olan olgularla açıklanamayacak özelliğinin de olduğunu vurgulamaktır.

Husserl'e göre bilimin bunalımı, aslında Avrupa insanının bunalımıdır. Bu bunalım, insanın varlık nedeninin ve varlık yapısının (İng. *existence*) sarsılmasıdır (Husserl, 1994: 81-83). Bilim, insan düşüncesinden koptuğu için bu durumdadır. Hâlbuki insan, öznellik çerçevesinde anlam kazanmaktadır. İnsan sadece dış dünyadan gelen verileri alan bir mekanik yapı değildir. Bunun yanında insan, bu sürece kendinden de bir şeyler katar. Ben'in anlam veren bir özelliği vardır ve bilgi, bu anlamı verme etkinliğinden doğar. Bilim, tıpkı Bergson'un eleştirilerinde olduğu gibi, insanın ruhsal yanını unutmuştur (Husserl, 1994: 82). Bu sebeplerden ötürü, yeni bir yönteme, yeni bir düşünme yoluna ihtiyaç vardır.

Husserl'in deyimiyle filozoflara insanı anlama ödevi verilmiştir. 20. yüzyıl bu nedenle temel sorun olarak anlam konusuna yönelmiştir fakat asıl adımlar Yeniçağda, özellikle de Husserl'in sık sık göndermeler yaptığı, Descartes'la[24] atılmıştır. Felsefedeki tartışmalar, insanı anlamaya daha çok yoğunlaşır. Husserl'in yukarıda ifade edilen amaçlarından biri olan açıklık görüşünden hareketle, fenomenolojide de adım adım bu

[24] Felsefede kesin bilim olmaya bilinçli yönelmeler ilk olarak Sokrates ve Platon'la birlikte görülür. Çok sonrasında Yeniçağın başlarında, Skolastiğe karşı bilimsel tepkilerin en önemlilerinden olan Descartes'ın çıkışı örnek teşkil eder. Bkz. Husserl, Edmund. **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe.** 2. basım. Çev. Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 36.

apaçıklığı yakalamayı çabalar. Yöntem gereği her çözümlemede yeni bir şeyle karşılaşılacağından, anlam sınırlamaları yerine Husserl, gerektiğinde yeni kavramların da ortaya çıkabileceğini vurgulayarak, yapılacak uğraşın analitik bir çözümleme olmayacağını belirtir. Şimdi bu yöntemin içeriğine daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

Fenomenolojik yöntemde asıl yapılmak istenen, dış dünyadaki varolanların yani fenomenlerin (İng. *phenomenon*) kendilerine, yani verilmiş olanın kendisine dönmektir. Burada "verilmiş olan", fenomenlerdir. Husserl'e göre "fenomen" sözcüğü, görünen ile görünen şey arasındaki özsel bir bağlılıktan dolayı, çift anlamlı bir kavramdır. Fakat Husserl yazılarında da vurguladığı gibi, "fenomen"i öncelikli olarak görünenin kendisi (öznel fenomen anlamında) olarak kullanır (Husserl, 2010: 12). Buradaki "fenomen" sözcüğü, genel olarak felsefedeki anlamından farklı bir şekilde, "bilincin deneyimlediği biricik özler" manasında kullanılır. Dolayısıyla buna bağlı olarak fenomenleri deneyimlemek deneysel bir işlem değil, tamamen *apriori* bir yaşama etkinliği (deneyim, yaşantı) olarak anlaşılır (Ulaş, 2002: 610).

Husserl'in ortaya koymaya çalıştığı fenomenolojik yöntemin iki temel aşaması vardır. Bunların ilki *epokhé* (Yun. *ἐποχή*), diğeri ise indirgemedir (İng. *reduction*) (Husserl, 1994: 55-56). "*Epokhé"* sözcüğü, Eski Yunancada "durmak" ve "kendinde kalmak" anlamına gelen "*epekhein"* sözünden türemiştir. İlkçağ şüphecilerinde de herhangi bir konuda yargıda bulunmaktan kaçınmayı anlatır. İlkçağ şüphecilerinde *epokhé*, mutluluğa (ruh dinginliği, *ataraksia*, Yun. *ἀταραξία*) giden yolda bilgiden tümüyle vazgeçmek için başvurulan bir yoldur (Ulaş, 2002: 477). Aslında "yargıyı askıya almak" demek, tamamen bilgiden vazgeçmek demek değildir. Fakat şüpheciliği ileri götürenler, her türlü bilgiden tamamıyla vazgeçmeyi savunurlar. Husserl'de ise, felsefede saf özneye yönelebilmek için, dış dünyanın varoluşu hakkındaki gerçeklik üzerine yargıyı askıya alma ilkesi kullanılır (Audi, 1999: 665). Husserl'de konu olan *epokhé*, bizzat bilginin özüne ulaşabilmek için kullanılan fenomenolojik yöntemin ilk basamağı olarak ortaya çıkmaktadır.

Husserl'e göre gerçek bir başlangıç için, fenomenolojide kullanılacak ilk aşama *epokhé*'dir. Fakat fenomenolojideki *epokhé*'yi anlayabilmek için Husserl, öncelikle felsefi *epokhé'*nin anlamını ortaya koymaktadır. Felsefi *epokhé*'nin anlamı, önceki

felsefe teorilerini bir kenara bırakmak ve onlar hakkında bir yargıda bulunmaktan kaçınmak demektir (Husserl, 1983: 61). Husserl'in fenomenolojisinde öne çıkan *epokhé* ise, felsefi *epokhé*'nin dışında ve onun üstünde olan bir tavırdır. Fenomenolojinin *epokhé*'*si*, doğal tavrın (İng. *the natural attitude*) dışta bırakılmasıdır (Husserl, 1983: 56). Bunun anlamı, "yargıda bulunmayı askıya alma" manasını taşıyan, "paranteze alma" (İng. *the method of parenthesizing, suspension of judgement*) veya "dışta bırakma" (İng. *excluding*) sözcükleriyle ifade edilir (Husserl, 1983: 57). Paranteze alınan, öznenin dışında olduğu haliyle dış dünyanın tamamıdır. Bu noktada özne, bilinç ve deneyim ortadan kalkmamaktadır. Özne olan ben, dış dünyaya dışarıdan bakmaktadır.

Husserl insanın deneyimsel alanının iki yapıdan oluştuğunu belirtir. Bu yapının ilki "dış dünya fenomenleri", diğeri ise "saf ben'dir". *Epokhé* ile kendi ben'in de içinde yer aldığı deneyim alanının dâhil olduğu tüm dış dünya parantez içine alındığında, geriye yalnızca "saf ben", diğer bir ifadeyle "saf bilinç" kalır. "Saf ben", her bilinç yaşantısında bulunan, her düşünenle düşünülen varolana eşlik eden ve kısacası her bilinç yaşantısında aynı kalan şeydir (Husserl, 2010: Giriş).

Fenomenolojik yöntemin ikinci temel aşaması ise, fenomenolojik indirgemedir (İng. *phenomenological reduction*). Bilindiği üzere ilk aşamada, dış dünyadan bilince gelenlerin kaynağını anlayabilmek için, "saf ben dışındaki her şey paranteze alınmıştı. Şimdi ise bu paranteze alınmanın ardından" saf ben'e" yönenilir. Diğer bir deyişle gözler "saf ben'e" çevrilir ve "saf ben'e" doğru gitmek için indirgemeye başvurulur. Burada dikkat edilecek nokta, indirgemenin kelime anlamında olduğu gibi bir tür eksiltme ya da azaltma yapma aşaması olmadığıdır. Husserl fenomenolojik indirgemeyle, "saf ben'in" dış dünyayı her seferinde yeniden kuran bilinç edimlerine gidebilmeyi anlatmak ister (Husserl, 2010: 72). Fenomenolojik indirgemeyle, apaçık olmayan her şey bir kenara konur. Bu irdeleme, saf apaçıklık alanında olduğu için doğrudan saf görmeye dayanır.

Özne duyumsamadan önce, doğrudan dış dünyaya yani kendisine dıştan verili olana doğru yönelir. Bu yönelme, bir tür bilinç yaşantısıdır. Husserl'in bu noktada Descartes'ın *cogito*'suna yönelik göndermeler yaptığı görülmektedir:

> Amaç, kendi kendini kavrayan, saltık gören apaçıklığı kavramaktır. Descartes tarzı kuşku yönteminin tarihsel önemi, tüm bunları keşfetmiş olmasında yatmaktadır. Ancak Descartes için keşfetmek ve vazgeçmek aynı şeydi. Biz bu çok eski yönelimde zaten olan şeyi, saf olarak kavramak ve tutarlı bir biçimde sürdürmekten öte bir şey yapmıyoruz (Husserl, 2010: 7).

Husserl bu eserinde belirttiği üzere, Descartes'ın kuşku yönteminin aslında yerinde bir başlangıç olduğunu fakat onun saf ben'den hareket edip sonrasında bu saf ben'i geride bırakmış olmasına dikkat çeker. Aslında Descartes Husserl'e göre, saf ben'in (onun deyimiyle *düşünen ben'in*) temel başlangıç ilkesi olduğunu keşfetmişti ama yönteminin işleyişi gereği bu gidişi yarım bırakmıştı. Bu nedenle Husserl, Descartes'ın görüşlerini çok önemsemekte ve onun önce keşfedip sonra bıraktığı saf ben'i kendi fenomenolojik yöntemine kalkış noktası yaparak, onun bilinç etkinliklerinde daima bulunması gereken zorunlu bir yapı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Husserl, dış dünyaya yönelik olan öznenin bakışını, bizzat öznenin kendisine çevirir ve bilinç alanını incelemeye koyulur. *Epokhé* ile var olan tüm bilgileri bir kenara bırakıp paranteze aldıktan sonra, insan bizzat özne olarak kendi bilinç yaşantısına yönelir. Yukarıda da belirtildiği gibi bu yönelme, bilincin kendi kendini düşünmesi (İng. *reflection)* anlamına gelir. Bu açıdan fenomenolojik indirgeme, bilincin bilince aldıklarına *epokhé* tavrı içinde anlam vermesi demektir (İnam, 1995: 36). Bu noktada bilinç, kendi saf hali içerisindedir ve Husserl bilincin bu saf durumdaki halini "transandantal ben" (İng. *transcendental ego*) olarak adlandırır (Husserl, 1983: 131-132). "Transandantal ben", tek tek insan zihinlerinden farklı bir şeyi ifade etmektedir. Var olmak ancak "transandantal ben'in" nesnesi olmakla mümkündür. Diğer bir deyişle "transandantal ben" sayesinde, dış dünyadaki varolan olma özelliği kazanılır (Drummond, 2007: 205). Dolayısıyla fenomenolojinin ikinci aşaması olan indirgeme, bilinç ile dış dünya arasındaki bağın kurulmasına da yardımcı olur. Tüm bu sürecin sonunda Husserl, "bilincin aktif eylemi"ni[25] genel olarak açıklamış olmakla birlikte, dış dünyanın yani doğanın nasıl bilinebildiğini de belirtmiş olmaktadır (Husserl, 2010: 11).

[25] "Bilincin aktif eylemi" meselesi, daha ayrıntılı olarak Husserl'in "içsel zaman bilincinin kurulumu" görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Bu konu çalışmanın ana amacına yönelik görülmediğinden, açıklama bu kadarla sınırlı tutulmuştur.

Özetle belirtmek gerekirse Husserl'in fenomenolojiyi bir yöntem olarak öne sürmesindeki en önemli neden, Descartes'ta da olduğu gibi, var olan anlamda bir tür açık ve seçikliğe ulaşabilmektir. Apaçıklığı öne çıkarabilen felsefe de bunu ancak, fenomenolojik bir yöntemle gerçekleştirebilir. Çünkü tüm süreç, fenomenolojik yöntemin iki temel basamağı olan *epokhé* ve indirgemeyle, varoluştan öze doğru bir ilerlemeyle kurulmuş olmaktadır.

Genel olarak bu bölümde, felsefe tarihinde "zaman"a araçsal anlam yükleyen filozofların görüşlerini daha iyi kavramak maksadıyla, belli başlı düşünme yöntemleri düşünürleriyle birlikte ele alınıp incelenmeye çalışıldı. Ele alınan tüm bu yöntemler, bir sonraki bölümde incelenen filozofların özgün zaman görüşleriyle yakından ilişkilidir. Filozofun zaman konusuna bakışı ve zamanı felsefesinde önemli bir yere oturtabilmesi, o filozofun felsefesinde kullandığı düşünme tarzıyla ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle yöntem konusu hakkında genel bir ön bilgi sunulan bu bölümün ardından gelen üçüncü bölümde, felsefe tarihinde "zaman"a "yapıcı ve kurucu" araçsal anlam yükleyen düşünürlerin bu bağlamdaki özgün fikirleri irdelenmektedir.

BÖLÜM 3. FELSEFE TARİHİNDE ZAMANIN ARAÇSALLAŞTIRILMASI

Felsefe tarihi, üzerinde tartışılmış ve günümüzde hâlen tartışılmaya devam eden birçok konu ve sorunla doludur. Bu meselelerin içerisinde var olan tartışmalardan biri, zaman ve "zaman" kavramının irdelenmesiyle ortaya çıkmış olan zaman felsefesi alanıdır. Zaman felsefesi, zamanın varlığı (var olup olmadığı) ve neliği (doğası, özü) soruşturmalarıyla ilerleyen bir felsefe dalıdır. Bu dal, her ne kadar günümüzde öne çıkmış yeni bir alan gibi görünse de, sorunları ve sorularıyla İlkçağdan beri varlığını sürdürmüştür.

"Zaman" dendiğinde akla ilk olarak birçok tarzda kullanılan (asılan, takılan vb.) saat ve takvim gelmektedir. Bunların dışında zihinle ilişkili olarak bellek ve gökyüzüyle özdeşleşmiş olan göksel cisimler hatırlanır. Zamanın bunlarla olan ilgisi şüphesiz ki inkâr edilememektedir fakat "zaman" kavramı felsefi açıdan irdelendiğinde, sözcüğün öncelikle üç ayrı kavramla ilişkili olduğu görülmektedir. Bunların neler olduğunu görebilmek ve meseleyi daha iyi kavrayabilmek için, İlkçağ Yunan düşüncesine doğru uzanmak gerekir.

İlkçağ düşüncesinde zamanla ilişkili olan ilk kavram *khrónos* (Yun. *χρόνος*)'tur. *Khrónos,* Yunanca kökenli bir sözcüktür ve daha çok zamanın niceliksel yani sayısal yanına işaret eder. "Ne miktarda?" ya da "Ne kadar zaman geçti?" diye sorulduğunda, zamanın *khrónos* anlamı vurgulanmış olmaktadır. Örneğin ilk başlarda Pythagorasçıların "sayı" kavramıyla ilişkili olan düşünceleri ve sonrasında da Aristoteles'in zaman görüşü *khrónos* anlamına yönelik örneklerdir (Peters, 2004: 433). Zamanın ilişkili olduğu ikinci kavram, *kairos* (Yun. *καίρος*)'tur. *Kairos,* yine Yunanca bir sözcük olup zamanın niteliksel yanına işaret eder. "Ne zaman?" ya da "Hangi zaman?" diye sorulduğunda, zamanın *kairos* manası öne çıkarılır. Bu açıdan uygun olan zaman, "*kairos*" kelimesiyle ifade edilmektedir. *Khrónos* ve *kairos* dışında zamanla bağlantılı olarak düşünülen üçüncü kavram ise, diğerleri gibi Yunanca kökenli olan "*aiôn"* (Yun. *αιών*) sözcüğüdür. Thales sonrasında evrenin ana maddesi araştırmalarında özellikle Anaksimandros'un görüşlerinde yer alan "*apeiron"* (Yun.

άπειρον) kavramı, zamanın *khrónos* ve *kairos* yanlarının dışında, sınırsız olma durumuna işaret eder. *Aiôn* asır, çağ, ömür ve öncesizlik-sonrasızlık (sonsuzluk) anlamlarına gelir (Peters, 2004: 435). Dolayısıyla hem Sokrates öncesi hem de Sokrates sonrası İlkçağ Yunan zaman tartışmalarının, genel olarak bu üç kavramın etrafında şekillendiği görülmektedir.

Khrónos, zamanın niceliksel yanına işaret ettiği için, ancak sayılabilen ve ölçülebilen özellikteki konularla bağlantılı olarak öne çıkar. Ay'ın hareketleri ve Güneş'in gün içindeki konumları, saymaya ve ölçmeye elverişli en temel zaman kaynaklarıdır. Aylar, günler ve mevsimler bu tür devinimlerin ölçülmesiyle elde edilir. Dolayısıyla *khrónos* anlamındaki zamanın, gökcisimleriyle yakından ilişkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu aynı zamanda, düzenli ve belirlenmiş devinimin de göstergesidir.

Zaman felsefesi üzerine ayrıntılı irdelemeler daha çok Aristoteles felsefesinde görülse de, Sokrates öncesinden bazı filozoflarda ve Platon'da da çeşitli görüşlere rastlamak mümkündür. Örneğin Aristoteles'in metinlerinden anlaşıldığı üzere Pythagoras, zamanı gök küreyle aynı şey olarak görür (Aristoteles, 2012: 218 a). Gök küre (Yun. *Περιέχων, periekhon*), Dünya'yı bütünüyle saran bir yapıdadır. Ona göre zaman tamamen sayılarla ilgilidir ve bu açıdan da gök küredeki düzenli devinimler sayılarla ifade edilir. Zamanın ya da diğer bir deyişle gök kürenin dışında var olduğu düşünülen her devinim ise karmaşık bir yapıdadır (Anar, 1994: 2). Başlangıcı ve sonu olmayan gök küre, sınırsız bir yapı arz eder. Hatta bu sonsuzluktan ötürü yaratılmamış olan Tanrı da, her şeyi ortaya çıkarandır ve tanrısal olan yapının dahi gök küre olduğu düşünülmektedir (Laertios, 2007: 390).

Pythagoras'tan farklı olarak Herakleitos, zamanı *arkhe* (Yun. *αρχη*) olarak gördüğü ateşle ilişkilendirir. Bunun nedeni ateşin her şeyde olan ve genel olarak da tüm evrenin yapısında olup ona ilk devinimi veren unsur olmasıdır. Ateşin bu özelliği, onun aynı zamanda her şeyde olabilmesi bakımından sınırsız olma yanına da vurgu yapar (Anar, 1994: 5). Bu nedenle Herakleitos'ta zaman, *khrónos* ile değil, daha ziyade *aiôn* ile alakalı olarak ifade edilmektedir.

Yukarıda değinilen filozofların yanında Platon, daha kapsamlı bir zaman fikri ortaya koymaktadır. Her şeyden önce Platon, tıpkı Pythagoras'ta olduğu gibi zaman dışında da devinimin varlığını savunur. Pythagoras zamanın dışındaki devinimi, karmaşık yapı olarak ifade ederken beraberinde onun belirlenmemiş zaman olduğunu anlatmak ister. Bunun anlamı düzensiz (Yun. *απείρος, apeiros*) olan fakat zamanın asıl ya da gerçek yanının belirlenmemiş olduğuna işaret ediyor olmasıdır. Onun bu görüşlerinden yararlanan Platon, kendi zaman fikrinde de bu tarz bir iki yanlılık yaratır. Bu iki yanlılık, Platon'un idealar öğretisinden doğar.

Platon'un zaman görüşü, idealar öğretisinde karşılaşılan duyulur alanın bir tür arka planını oluşturan ve asıl gerçeklik alanı olarak gördüğü idealar alanıyla ilişkili çerçevede şekillenmektedir. O halde zamanın gerçekliği, idealar alanının bir kopyası görünümünde olan duyulur alanda değil, idealar alanında aranmalıdır (Köktürk, 2017: 78). İdealar alanı, bilindiği üzere duyulur alandaki varolanların değişmeyen ve bundan dolayı da her zaman aynı kalarak bulunduğu alandır. Zamanın ilişkili olduğu kavramlara değinirken öne çıkan zaman (*khrónos*) ve sonsuzluk (*aiôn*) ayrımı, Platon'un öğretisiyle belirgin olan duyulur ve düşünülür ayrımında kendini gösterir. Her zaman değişen, devinen ve bu açıdan sabit ve mükemmel hâliyle durmayan zaman, duyulur alanla; değişmeyen, devinmeyen ve her zaman tam ve bütünlüklü hâliyle duran sonsuzluk ise, idealar alanıyla ilişkilidir.

Platon'da zaman tıpkı Sokrates öncesi düşünürlerde görüldüğü gibi, göksel varolanların devinimiyle aynı şey olarak ortaya çıkmaktadır. Göksel varolanların döngüsü olan kusursuz devinim, aynı zamanda ideaları kendinde taşıyan ruhun devinimiyle benzer özellik gösterir. Bunun nedeni gökyüzündeki kusursuz devinimin bilgisini edinen yapının ruh olmasıdır. Platon, göksel cisimlerin deviniminde rastlanan mükemmelliği, *nous*la (Yun. *νους*, Tür. akıl) ilişkili düşünen ruha da atfeder. Bu çerçevede görme duyusu son derece önemli bir işleve sahiptir. Ona göre zamanla ilişkili olan sayı konusu aylar, mevsimler ve günler hakkındaki bilgi, görme duyusu sayesinde edinilir. Tüm bunlar zamanın duyulur alanla olan bağını gösterir (Platon, 2001b: 46e-47c). Görme duyusuyla sahip olunan gün, ay ve yıl gibi ifadeler zamanın parçalarıdır ve zaman bu parçalarla duyumsanır (Platon, 2001b: 37e). Göksel varolanların bulunduğu

gökyüzü, zaman hakkında bilgi sahibi olunan parçaların (ay, gün vs.) temel oluşum kaynağıdır.

Platon'da zaman, sonsuzluğun (*aiôn*) bir kopyası olarak ifade edilir. Evrenin yaratıcısı olan Demiurgos, evreni meydana getirdiği anda zaman da başlamıştır (Platon, 2001b: 37 d-e). Dış dünyadaki varolanlar, zaman içinde meydana gelirler ve yine zamanla yok olurlar. Ona göre zaman, devinim ve değişimden ayrı bir şey olarak var olmaz. Duyulur alanda meydana gelen her şey, zaman içinde gerçekleşir. Dolayısıyla içinde devinmeyen ya da duran bir şeyin, zamanda yer alması olanaksızdır (Platon, 2016: 149). Devinmeyen bir şeyin ancak sonsuzlukta olduğu düşünülür. Sonsuzluk duyumsamayla değil, yalnızca akılla kavranır. Fakat bu noktada devinim ile oluş fikrinin sonsuzlukla ilişkili olduğu düşünülmez. Buna karşılık dış dünyayı yani fiziksel zamanı ifade eden *khrónos* ise, duyular aracılığıyla sürekli değişim içinde olan varolanların oluş dünyasında duyumsanmaktadır (Topakkaya, 2017: 109).

Genel olarak belirtmek gerekirse Platon'un zaman fikri, hem onun evren görüşüyle hem de onun idealar öğretisiyle yakından ilişkilidir. Bu açıdan bir arada ele alınıp irdelenmesi, konunun daha iyi analiz edilebilmesini sağlar. İdealar öğretisi, zaman ve sonsuzluk ayrımını doğurduğundan, bu ayrımın öncelikli olarak kavranması meselenin aydınlanmasına ışık tutar. Platon zaman konusu bağlamında gökyüzünde döngüsel[26] (çembersel) bir devinimin olduğunu belirtir. Gerek Platon'da gerekse Aristoteles'te devinimi sayan ruhla birlikte belleğin öne çıkarılması, zamanın döngüsellik fikriyle ilişkili olduğunu anlaşılır kılmaktadır. Zaman, göksel varolanların (örneğin yıldızların) devinimiyle kendini gösterir. Devinim, oluş, değişim, sayma ve ölçme duyulur alandaki gökyüzünde gerçekleşir. Zaman, bu alandaki devinimin ve döngüselliğin duyumsanması ve belirlenmesidir. Dolayısıyla hem Pythagoras hem de Platon'da dikkat çeken belirlenmemiş devinim (sonsuzluk) ile göksel varolanlarda görülen belirlenmiş devinim (zaman) düşüncesi arasındaki ayrılığın, özellikle Aristoteles'le birlikte belirlenmiş devinim ve zaman anlayışı üzerinde toplandığı görülmektedir.

[26] **Menon** diyaloğunda karşılaşılan Sokratik yöntemin basamaklarından olan belirsiz anımsama konusu bu noktaya işaret eder.

3.1 Aristoteles ve "Devinimi Ölçme Aracı" Olarak Zaman

Zaman felsefesinin tarihi, Milet Okulu temsilcilerine kadar geri götürülebilse de, zaman konusu üzerine etraflıca inceleme yapan ve bu doğrultuda zamanın varlığı ve neliğini bir bütün olarak sorgulayan ilk düşünür Aristoteles'tir. Aristoteles zaman meselesini araştırırken öncelikli olarak iki temel sorun üzerinden ilerlemektedir. İlki zamanın var olup olmadığı, ikincisi ise zaman varsa eğer onun doğasının yani özünün ne olabileceği meseleleridir (Aristoteles, 2012: 219b 30). Aristoteles'in felsefesi, genel olarak onun "zaman"a ilişkin görüşlerini kavramada son derece önemlidir. Çünkü zaman, onun felsefesinde başlı başına ele alınıp tartışılan bir konu değildir. Zaman, asıl anlamda varolanların ikincil kategorilerinden biridir yani varolanın bir özelliği olarak ortaya çıkar. Bunun yanında yine "zaman", Aristoteles felsefesinde araçsal bir anlamda kendini gösterir. "Zaman"ın nasıl bir araçsal anlama sahip olduğu ancak, duyulur varolanların yapıları dikkate alındığında ve devinim konusuna giriş yapıldığında ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in zaman üzerine nasıl bir görüş geliştirdiğini irdelemeden önce, felsefesinin ana hatlarını anlamak yerinde olacaktır.

Aristoteles'in özgünlüğü, felsefesini doğrudan ontoloji temeline oturtmuş olmasından kaynaklanır. Bu nedenle öncelikle onun varlık görüşüne kısaca bakmak gerekmektedir. Ona göre felsefe, asıl var olanların ilk ilke ve ilk nedenlerini araştıran bir alan ise, felsefeye ontolojiden başlamak gereklidir. O halde neyin veya nelerin var olduğu ile var olanların cins ve türlerini araştırmak felsefenin birer işidir. "*Ti esti?"* yani "Neler vardır? (Yun. *Τι εστι*;)" diye sorulduğunda Aristoteles, duyulur ve düşünülür olarak iki varlık türü ortaya koyar. Maddi yapıdaki duyulur varolanlar, oluş ve yok oluşa tâbi olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayrılır. Tâbi olanlar, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymazlar, devinirler, değişirler ve bu çerçevede asıl anlamda varolanlar olarak anılırlar. Oluş ve yok oluşa tâbi olmayanlar, örneğin göksel cisimler ise, devinip değişmeyen duyulur varolanlardır (Aristoteles, 1996, 1028b 5-15). Maddi yapıda olmayan düşünülür varolanlar, cins ve tür adları ile kendi kendini düşünen düşünce olarak ikiye ayrılır. Cins ve tür adları, duyulur olanın bilgisini veren epistemik manada asıl varolanlardır. Bunlar daha çok varlığın neliği (özü) hakkında bilgi ortaya koyar. Kendi kendine düşünen düşünce ise, örneğin Tanrı-Doğada olduğu gibi

mutlaktır, yok olmaz, ezeli ve ebedidir. Yukarıda bahsedilen oluş ve yok oluşa tabi olanlar, olmayanlar ve Tanrı-Doğa, Aristoteles'e göre ontik anlamda asıl varolanlardır.

"*Ti esti to?"* yani "Bu varolan nedir? (Yun. *Τι εστι το;*)" diye sorulduğunda Aristoteles, duyulur şeylerin bileşik varolanlar olduklarını ve madde ile formdan (Yun. *είδος, eidos*) oluştuklarını belirtir. Diğer bir ifadeyle varolanın varlığı ve neliğinin, biri ontik diğeri epistemik manâda olmak üzere iki ayrı *ousia*[27] (Yun. *ουσία*) meydana geldiğini anlatır (Aristoteles, 1996, 1043b 30). Aristoteles, bazı olanların ne bir taşıyıcı içinde ne de bir taşıyıcı için söylendiklerini belirtir (Aristoteles, 2002: 1b 5). Bu varolanlar, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, örneğin bir insan, bir kedi gibi tek varolan birincil *ousia*'dır. Bunun hemen ardından Aristoteles, bazı olanların belli bir taşıyıcı için söylendiklerini fakat hiçbir taşıyıcı içinde olmadıklarını vurgular (Aristoteles, 2002: 1a 20). Bu varolanlar ise birincil *ousia* hakkında bilgi veren, onu ifade eden, düşünülür tarzda olan ikincil *ousia*'dır. Aristoteles'in bu ifadelerle vurgulamak istediği asıl nokta, bir şeyin kendisi (birincil *ousia*) ile o şeyin özünün (ikincil *ousia*) birbirinden ayrılamayacağıdır. Bu çerçevede Aristoteles on kategori belirler. Birincil kategori olarak belirlediği, töz anlamında olan birincil *ousia*'dır. Diğer dokuz kategoriyi belirten ve öz anlamında olan ise, ikincil *ousia*'dır. İkincil kategoriler sırasıyla nitelik, nicelik, görelik, uzam (mekân), zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginlik (Aristoteles, 2002: 1b 25). Tüm bu birincil ve ikincil kategoriler, varolanın varlığını ve neliğini ortaya koymaktadır.

Aristoteles'e göre bilimler sınıflamasında yer alana fizik, oluş ve yok oluşa tabi (Ar. tābi, mahkûm, zorunlu) olan, kendi başına var olan duyulur varolanları kendisine obje edinen bir alandır (Aristoteles, 1996: 1025b 25-30). Yine ona göre bir fizikçinin yani bir doğa bilimcisinin öncelikli olarak, devinimin ve değişimin ne olduğunu ortaya

---

[27] Yunanca "*ousia"* sözcüğü, Türkçeye varlık, öz ve töz olarak çevrilir. Çeviri doğru olmasına karşın bunlar, farklı anlamlarda *ousia*'lardır. Varlık, bir kavram değildir, bir terimdir. Terim olduğu için de dilde vardır. Dış dünyada ya da doğada, ancak maddi şeyler vardır, madde yoktur. *Ousia*, öz olarak çevrildiğinde, epistemik anlamda var olanı anlatır. Töz olarak çevrildiğinde ise daha çok, ontik anlamda var olanı hatta kendi başına var olanı anlatır. En genel anlamda "*ousia*" sözcüğü, kendisi başka bir şeye yüklenemeyen fakat diğer her şeyin kendisine yüklendiği şeydir. Bu açıdan hem asıl var olan hem de bir şeyi o şey yapan şey anlamına gelir. *Ousia*'nın doğru anlaşılabilmesi için, ontik *ousia*'dan mı yoksa *epistemik ousia* (Yun. επιστημική ουσία)'dan mı söz ediliyor diye, metne bakılması gerekir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuçuradi, İoanna. "Aristoteles'in *Ousia'*sı ve *Substans* Kavramı". **Çağın Olayları Arasında.** Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

koyması gerekmektedir. Çünkü devinime ilişkin bilgi sahibi olmadan, doğanın bilinebilmesi olanaklı görünmemektedir (Aristoteles, 2012: 200b 5-20). Fakat devinimi bilebilmek için de, birtakım ön bilgilere sahip olunması gerekir. Aristoteles bu ön bilgilerin sırasıyla sonsuzluk, yer (mekân/uzam), boşluk ve zaman olduğunu belirtmektedir. Zamanın var olup olmadığı meselesi, devinimin varlığıyla açık hâldedir. Bunun yanında zamanın doğası yani neliği sorunu çerçevesinde öne çıkan temel sorun ise, zamanın devinim ve değişimle olan ilişkisinde ortaya çıkar (Aristoteles, 2012: 218b 10). Bu önemli bir noktadır çünkü devinim ve değişim, nesnenin kendisinde meydana gelir. Zaman da buna paralel olarak yine nesnede kendini gösterir. O hâlde zaman ile devinim arasında bir farklılık söz konusudur. Aristoteles zamanın, devinimin kendisi olduğu görüşünü bir kenara bırakır ve zaman hakkında dikkat çekilmesi gereken iki konunun olduğuna değinir. Bunlardan ilki, zamanın devinim olmadığı, diğeri ise zamanın her şeye rağmen devinimden bağımsız olamayacağıdır (Aristoteles, 2012: 218b 30).

Herhangi bir devinim söz konusu olduğunda, bu devinime bağlı olarak bir miktar zaman da geçmiş demektir. Benzer şekilde eğer zaman geçiyorsa, ne olursa olsun bir şekilde devinimin gerçekleşmiş olduğu da açıktır. Dolayısıyla devinim ile zaman arasında yakın bir ilişki vardır fakat zaman, bizzat devinimin kendisi değildir (Aristoteles, 2012: 219a 10). Devinim eğer bir önceki durumdan bir sonraki duruma geçiş ise, devinimin var olan önce ve sonra kavramları benzer şekilde zamanda da bulunur. Devinimde süreklilik varsa, zaman da süreklidir denir. Dolayısıyla zaman, devinim olamayacağına göre ancak duyulur varolanın bir özelliği durumunda olabilir. Diğer bir ifadeyle zaman, "yapıcı ve kurucu" bir araçtır. Devinim ve değişime tabi olan varolanların bizzat kendinde bulunan kurucu bir unsur olan zaman, devinimle yakından ilişkilidir çünkü devinen varolan devindiği için aynı zamanda zamansal bir özelliğe de sahip olmaktadır.

Zamanın varlığı ve neliği (doğası), devinim ve değişimle anlaşılır olmaktadır. Doğa bilimcilerinin devinimin ne olduğunu ortaya koyabilmeleri için gerekli olan ön bilgilerden biri, yukarıda vurgulandığı gibi zamandır. Aristoteles'e göre zaman konusu,

yerle[28] (mekân, uzam) sıkı ilişki içindedir. Öncelikle yer, belirli bir cisim değildir. Yerin nasıl bir varolan olduğunun anlaşılabilmesi için, cismin özelliklerinin ele alınması gerekir. Yer, ancak duyulur varolan (cisim) sayesinde vardır. Diğer bir ifadeyle yer söz konusu ise, yalnızca cismin bir yeri vardır denebilir (Aristoteles, 2012: 208b 25-35). Yer, hep bir şeyin yeridir. Buradaki bir şey, sınırlılık ifadesidir ve yer hep bir duyulur cismin yeridir (Aristoteles, 2012: 208b). Sınırlılıktan hareketle biçime yani forma ulaşılır. Aynı zamanda bir şey, başka bir şey için de yer durumundadır. Örneğin masanın üzerinde duran bir kitap düşünüldüğünde, masa kitap için bir yer durumunda olur. Burada sorulması gereken soru, yerin tamamen cisme bağlı olup olmadığıdır. Örneğin Platon, madde ile yeri aynı şey olarak betimler (Platon, 2001b: 51a-52d). Platon'a karşılık Aristoteles, cisimlerin dışında yer diye bir şeyin olduğunu ve her duyulur cismin de bir yerde olduğunu yani bir yerde bulunduğunu söyler. Cismin madde ve formu (*eidos*) ondan ayrılamaz fakat yer ayrılabilir. Dolayısıyla bir cisim kendisi kadar yer kapladığından yer, cismi çepeçevre saran ve onu kuşatan bir şey olmaktadır (Aristoteles, 2012: 210b 30-211a 5). Sarılan ve kuşatılan cisim, yer açısından devinebilen cisimdir. O halde maddi yapıdaki her şey yani her cisim yer kaplar ve bir şekilde devinebilme olanağına sahiptir.[29]

Cisim ve yer ilişkisinde boşluk, önemli bir anlam ifade eder. Aristoteles, bir cismin bir yerden kaldırıldığı zaman, yerde artık cismin değil havanın bulunduğunu belirtir. En yalın ifadeyle, iki cismin aralığı boşluk ise, bu boşluk, cisimden yoksun olan yer anlamına gelir (Aristoteles, 2012: 208b 25). O hâlde hiçbir cismin var olmadığı boşluktan söz edilemez (Aristoteles, 1996: 985b 5-15). Çünkü hava sahip olduğu hacimle cismin bulunmadığı yeri doldurur. Buradan hareketle şu söylenebilir: Yer ve boşluk vardır fakat duyulur cismin varlığıyla anlam kazanırlar ve gökyüzü dışında bir cisim olmadığından herhangi bir yer, zaman ve boşluktan söz edilemez (Aristoteles,

[28] Sadece bu bölümde (3.1) Aristoteles'in **Fizik** eserindeki çeviriye sadık kalınarak mekân yerine "yer" sözcüğünün kullanımı tercih edilmiştir.

[29]17. yüzyıl rasyonalist düşünürlerinden René Descartes, iki türlü töz olduğunu, bunların da madde (beden/cisim) ve ruh (zihin/bilinç) olduğunu belirtir. Bkz. René Descartes. **Felsefenin İlkeleri**. Çev. Mehmet Karasan. Ankara: MEB Yayınları, 2. Basım, 1946, 1.Bölüm, 53. İlke, s.77. Ruhun özü düşünmedir, maddenin ise yer kaplamadır. Aslında Descartes'tan yüzyıllar önce Aristoteles, maddenin yer kaplayan bir şey olduğunu söylemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muttalip Özcan. **Aristoteles**. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2. Basım, 2016, s. 117.

2018: 279a 15). Bunlar, cismin varlığı ve neliği değildir ama cisim olmadan da ne yer ne de boşluk hiçbir şey ifade etmez. Cisim ancak belli bir yerde ve boşluk olduğu müddetçe devinir ve değişir. Bu nedenle Aristoteles devinimin ancak oluş ve yok oluşa tâbi olan duyulur varolanların devinmesinin var olduğunu belirtir (Aristoteles, 2018: 268a-269a). Aksi hâlde duyulur varolandan bağımsız bir devinimden söz etmek güçtür. Boşluk ve yer dışında, varolanın deviniminin ölçülmesi meselesi ise doğrudan zamanla ilgili olmaktadır.

Aristoteles'e göre zaman, devinimle yani hareket konusuyla birlikte ele alınması gereken bir meseledir çünkü zaman, kendi başına var olamayan bir şeydir. Devinim yerde cismin varlığıyla ilgiliyse, zamanın var olması da cismin bir yerde devinmesine bağlıdır. O halde yukarıda da değinildiği gibi devinim sürekli oluyorsa, zaman da süreklidir; devinim ne kadar büyükse, zaman da bir o kadar hızlı geçer. Devinimin büyüklüğü önceki durumundan daha büyük ise, büyüklükler birbirini izler. Diğer bir ifadeyle devinimin büyüklüğü, bir diğer büyüklüğü izliyorsa, zamanda önce ve sonra vardır demektir. Ruh ya da zihin tarafından devinimin deneyimlenmesi, yani önce ile sonranın duyumsanması, zamanın geçmiş olduğuna karşılık gelir. Tam da burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Önce ve sonra sabit anlar olarak ele alındığında, zamanın geçmiş olduğu belirlenemez. Aristoteles'in deyimiyle an, tek bir şey olarak duyumsanırsa geçen bir şey olmaz. O halde zamanın neliğine dair söylenebilecek en açık tanım, onun "önce ile sonraya göre devinim sayısı" (Aristoteles, 2012: 219b) olduğudur. Çünkü ancak önce ve sonrayı bir bütün olarak duyumsayan ruh, zamanın geçtiğini bildirebilir. Devinimin bizzat kendisi bu yüzden zaman değildir. Zaman, devinimin ölçümüyle ilgilidir. Dolayısıyla zamanın, devinimin ölçme aracı olduğu, devinimi bize gösteren bir tür araç görevi üstlendiğini söylemek yerinde olur. Devinimin ne miktarda olduğu, zaman aracılığıyla belirlenir (Aristoteles, 2012: 219b 5). Zaman, bir varlık ya da değişme nedeni değildir. Örneğin bir ağacın meyve vermesi zamandan dolayı değil, devinim ve değişimin gerçekleşmiş olmasından ileri gelir. Oluş ve yok oluşa tabi olan duyulur varolanlarda devinimin ve değişimin nedeni; o varolanın dışından ona verilen bir şey olarak değil, doğrudan onun (örneğin ağacın) doğasında yani onun özünde olan bir şey olarak anlaşılması gerekir. Dolayısıyla öncelikli olan devinim ve değişimdir, zaman bu devinim ve değişimin sayılması ve ölçülmesiyle alâkalıdır.

Aristoteles'e göre zamanın aracılığında, an'ın önemli bir görevi vardır. An, zamanın öncelik ve sonralık çerçevesinde belirlenmesini sağlamaktadır. Bu noktada Aristoteles'te iki tür zamandan söz edilebileceğini belirtmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki, oluş ve yok oluşun (Yun. *γένεσις και φθορά, genesis phthora*) zamanıdır. Bu, tam manâda değişimi anlatır. İkincisi olan devinimin (Yun. *κίνησις, kinesis*) zamanı ise, kısmî anlamda değişimi anlatır (Aristoteles, 2012: 223a 30). Ruhun ölçtüğü zaman, devinimin zamanıdır. Devinimin ölçümünü veren zamanın önce ve sonralığını belirleyen ise an'dır. Aristoteles'e göre sayının da iki ayrı anlamı vardır. İlk olarak sayı, sayılan veya sayılabilen bir şeydir. Bunun anlamı, matematiksel semboller olan rakam ve sayıların dışında sayılabilen her şeydir. Bir diğeri ise, sayının sayıyla sayılan şey olmasıdır. Diğer bir deyişle sayının bizzat rakam ya da sayı olarak ifade edilmesidir. Aristoteles burada zamanla bir şeyin sayılmadığını ve onun sayılan bir şey olduğunu belirtir (Aristoteles, 2012: 219b 10). Zaman, bir rakam ya da sayı değildir. Zaman, anların öncelik ve sonralığıyla, devinimle meydana gelen değişimin sayılmasıdır. Devinimin ölçümü derken bunu anlamak gerekmektedir. Duyulur varolan devinip yer değiştirdikçe, anlar arka arkaya çoğalır. En az iki an'ın öncelik ve sonralık yaratması, değişimi ortaya çıkarır. Bu değişimi deneyimleyen ve devinim ölçüm sayısını ölçen ruh, bu sayma işini öncelik ve sonralıkla kendini meydana getiren zaman aracılığıyla gerçekleştirir. Her ne kadar an'ın kendisi ölçülemese de, önce ve sonra sayılabilir olduğundan, an'ın var olduğu ve ölçülebildiği anlaşılmış olmaktadır.

Aristoteles zamanın üç boyutunun da (geçmiş, şimdi ve gelecek) varlığından söz etmekte fakat bunları öncelik, an ve sonralık olarak ifade etmektedir. "Önce", "daha eski", "az önce" veya "az eskiden" gibi ifadeler, zamanı anlatan en açık söylemlerdir (Aristoteles, 1996: 1018b 15-20). An, yukarıda da belirtildiği gibi ölçülemez bir şeydir ve önce ile sonrayı hem birleştirir hem de ayırır. Bu nedenle bir tür sınır görevi görür. Bu açıdan zaman olmazsa, an'dan söz edilmez; an olmazsa, zamandan da bahsedilemez. An, değişimin ve zamanın kavranmasının temel yapı taşıdır. Aristoteles'e göre an'dan hareket edilerek diğer meseleler de bilinebilir olur (Aristoteles, 2012: 219a 30). Devinen nesne ile devinme zamandaş olduğu gibi, devinen nesnenin ölçüm sayısı ile devinmenin ölçüm sayısı da zamandaştır (Aristoteles, 2012: 220a 5). Bu yüzden zaman, hem an aracılığıyla süreklilik kazanır hem de an'a göre bilinir ve anlaşılır. Bu şekilde zaman, önce ile sonrayı an'ın sınırlamasıyla belirler ve belirlenimiyle de devinimin ölçüsünü

verir. Devinim zamanla ölçüldüğü gibi, zaman da devinimle ölçülür. Bu açıdan aralarında karşılıklı bir belirleme ilişkisi vardır. Her devinim ve değişim, zaman içinde gerçekleşir (Aristoteles, 2012: 223a 15). Zaman, devinimin sayısıdır ve onu belirler. Benzer şekilde devinimle doğan değişim de zamanı ortaya koymaktadır.

Zaman, devinimin ölçüsü olmasından ötürü, bu ölçü hakkında konuşabilmek için bu değişimin bilincinde olan bir öznenin olması gerekmektedir. Aristoteles zamanın varlığını ve neliğini soruştururken, bir yandan da zamanın sayan ruhla olan bağını gündeme getirir. Fakat onun bu incelemesi tam manasıyla bir zaman ile ruh ya da zaman ile zihin ilişkisi araştırması değildir. Öncelikli olarak Aristoteles devinimi sayma işini yapanın yalnızca ruhtaki akıl olduğunu belirtir (Aristoteles, 2012: 223a 20). Ruhun bu ayrıcalığının nedeni önce, daha önce, sonra, daha sonra imalarını ortaya koyabilen sadece ruhun kendisi olmasıdır. Aristoteles her ne kadar sayan ruh olmadığında zamanın da var olamayacağını söylese de, bu konuda tam olarak kesin ifadelerde bulunmadığı görülür. Çünkü devinim, sayan ruhtan bağımsız olabiliyorsa, zamanın da olabilmesi mümkünlük taşımalıdır. Fakat o dönem için henüz zamanın ruhla olan ilişkisi üzerine ayrıntılı görüş geliştirilmemişti. Bu nedenle Aristoteles, önce ve sonraları sayan bir zihin olmadığında zamanın da var olmadığını düşünmektedir.

Sonraki yüzyıllarda Aristoteles'i yorumlayan ve kendilerine temel alan düşünürlerden İbn Rüşd, doğası gereği sayabilen bir varlık olan ruh bulunmuyorsa, zamanın varlığının da imkânsız olduğunu savunmaktadır (İbn Rüşd, 1986: 40-41). Yalnız bu görüşü doğrudan Aristoteles'e yansıtmak doğru değildir. Çünkü bu bakış sonradan, devinimi ölçen ruh sayısı kadar zamanın olabileceği noktasına vardırabilir. Hatta Aristoteles'in zamanı göreceli bir şey olarak ortaya koyduğu gibi hatalı düşüncelere götürebilir. Hâlbuki Aristoteles zamanı, sayan ruha bağlamamaktadır. Onun yerine zamanı doğrudan devinimle ilişkilendirir ve devinimden hareketle duyulur varolanın kendisine bağlar (Aristoteles, 2018: 279a 15-30). Duyulur varolanın devinimini ölçen ruh ortada yok ise, o varolan yine devinmeye devam edebilir. Dolayısıyla devinen varolanın değişiminin ölçülebilmesi doğrultusunda, zaman o varolanda olanak halinde bulunabilir. Diğer bir deyişle zaman, özneye bağlı bir şey değildir. Sayan ruh olmasa bile zaman bir potansiyel anlamında devinime bağlı olarak ortaya çıkma imkânına sahiptir.

Zaman, devinen cismin özünde bulunan ve o cismin devinim ölçüm sayısının belirlenmesini sağlayan bir araçtır. Bu aracı meydana getiren devinim ve devinmedeki önce ile sonra anlarıdır. Ruh, zamanı cisimde olanak hâlinden çıkarır ve sayma işini yaparak zamanı etkin kılmaktadır (Stace, 1920: 293). Eğer zamanın ana kaynağı olan devinim bir kenara bırakıldığında, zamanı zaman diye ortaya koyan ruh olur. Fakat tekrar vurgulanması gereken husus şudur: Zaman, örneğin Ayşe ya da Ahmet devinimi saydığı için var değildir. Zaman, zaten ruhun ya da zihnin dışında, devinime bağlı bir olanak olarak var olmaya devam eder. Aristoteles'in zamanın varlığı ve neliği sorunuyla ilişkili olarak, açıklık getirilmesi gereken bir konu daha vardır. O da zamanın hangi tür devinimi ölçmeye aracı olduğu meselesidir. Bunun için Aristoteles'in belirlediği devinim tarzlarından kısaca bahsetmek gerekir.

Aristoteles kaleme aldığı ilk eserinde altı tür devinimden[30] söz etmektedir. Bunlar oluş (Yun. *γένεσις, genesis*), yok oluş (Yun. *φθορά, phthora*), büyüme (Yun. *αύξησις, aukhesis*), küçülme (Yun. *φθίσις, phthisis*), başkalaşma (Yun. *κατα ποιόν, kata poion*) ve yer bakımından (Yun. *κατα τόπον, kata topon*) devinimdir (Aristoteles, 2002: 15a 15). Oluş ve yok oluş, *ousia* bakımından tam değişimi ifade ederken diğer tarz devinimler ise, kısmî değişimi anlatır. Bu altı devinim bir araya getirilirse, dört ana devinim tarzı ortaya çıkmış olur. Bunlardan ilki, varolanın meydana gelmesi ve yok olmasına karşılık gelen *ousia* anlamında devinim, ikincisi nitelik anlamında, üçüncüsü nicelik yani sayısal manâda, dördüncüsü ise yer değiştirme anlamında devinimdir (Stace, 1920: 292). Peki zaman bunlardan hangisini ölçme aracıdır? Aristoteles'in zaman üzerine düşüncelerinden hareket edilirse, zamanın hem tam manâda değişimden yani oluş ve yok oluştan hem de kısmî değişime karşılık gelen nitelik, nicelik ve yer bakımından devinimin ölçüsü olduğu söylenebilir. Oluş ve yok oluş tek varolanların (tözün) meydana gelmesiyle ilgilidir, kısmi değişime karşılık gelen devinim ise tözün nitelik, nicelik ve yer bakımından farklılaşmasıdır. Aristoteles'in bu ayrıma dikkat çekmesini nedeni oluş ve yok oluş meselesinin devinimden başka bir konu olduğunu açıklamak istemesidir (Özcan, 2016: 214). Oluş ve yok oluş aslında tam manasıyla bir devinim değildir. Oluş ve yok oluş, karşıtlıklar (olumlu, olumsuz) arası gelişen

[30] Aristoteles'in devinim ve değişim hakkındaki görüşlerine, bu çalışmanın 4. Bölümünde ayrıntılı olarak yer verilmiştir.

değişimdir. Devinimde böyle bir durum bulunmamaktadır. Devinim, tek duyulur varolanlar için geçerlidir. Zaman ise duyulur varolanın doğasını açıklarken öne çıkan bir kategoridir. Diğer bir deyişle zaman, duyulur varolan var olduğu için vardır (Aristoteles, 2012: 221a 25). Bu açıdan duyulur varolan meydana gelmeden önce zamandan söz etmek imkânsız olur. Varolanın meydana gelmesinin başladığı andan itibaren zaman, bir olanak olarak devinebilen varolandadır. Varolan yok olduktan sonra da yine zamandan söz etmek mümkün olmaz. Kısacası sadece nicelik, nitelik ve yer değiştirme için değil, aynı zamanda oluş ve yok oluş da belli bir sürece karşılık gelir. Dolayısıyla varolanın kendi özünde olan zaman, varolanla ilgili olan her türlü devinim ve değişimde, bir ölçme aracı olarak var olmaya devam etmektedir.

Farklı tarzlardaki devinimlerde de zamandan söz edilebilmektedir. Duyulur varolan bizzat devinim hâlinde ya da durağan (statik) hâlde de olsa, zamandan söz etmek mümkündür. Örneğin yeşil limonlar belirli bir zaman bekletildiğinde, renklerinin sarıya döndüğü gözlemlenir. Ya da daldaki kirazlar giderek büyür ve olgunlaşırlar. Burada limon ve kirazlar durağan hâlde olsalar da bir değişim geçirdikleri aşikârdır. Devinim, zamana göre ölçülüp ve belirlenmektedir. Zaman dikkate alınarak, devinimin hızlılığından ve yavaşlığından söz edilir. Bu açıdan belirtilmelidir ki zaman ile devinim aynı şey değildir.

Tüm bu bahsedilenler ışığında Aristoteles, zamanın hem varlığını hem de neliğini sorgulayan bir tavır sergiler. Zaman, tek başına bir var olan olmadığı için, varlığı yere ve devinime bağlıdır. Bilinebilirliği ise yine kendi başına değil, bir şeyin deviniminin ölçüsü olarak bilinebilir olmasına bağlıdır. Görüldüğü üzere Aristoteles'te zaman fikri, duyulur varolanın varlığıyla ortaya çıkar. Duyulur varolan devinir ve devindikçe de değişim meydana getirir. Bir önceki durumdan bir sonraki durumu duyumsayıp deneyimleyen ruh, devinen cismin devinim ölçüm sayısını öncelik ve sonralık anlarına göre belirler. Öncelik ve sonralık durumlarıyla beliren zaman, böylelikle duyulur varolanın devinimini saymada ve ölçmede araçsal anlamıyla öne çıkar. Dolayısıyla zaman, duyulur varolanlar var olduğu için vardır. Duyulur varolanların devinim ölçüm sayısı ise, zamanın özünü yani neliğini oluşturur. Kısacası zaman, hem duyulur varolanın bir niteliğidir (kategorisidir) hem de devinimin ölçülebilmesi için gerekli olan bir araç olma rolü üstlenmektedir.

Anlaşılacağı üzere Aristoteles'te zaman doğada var olan duyulur şeyler ile ilgili olarak ortaya konmaktadır. Zaman, kendi başına bir ilke değildir. Oluş ve yok oluşa tabi olmak, varolanın doğrudan zamansal olmasını ifade etmektedir. Bunların yanında onun zaman görüşünde açık olmayan bir nokta vardır. O da, zamanın insan zihniyle olan ilişkisi üzerinde gerektiği gibi durulmamış olması, hatta belki de zamanın bir türü olan kişisel zamanın da olabileceği üzerinde düşünülmemiş olmasıdır. Devinimi ölçmede zaman kadar ruhun da önemini vurgulamış olmasına rağmen, zaman konusunda daha çok duyulur varolanı merkeze alan bir bakış ortaya koyduğu görülür. Ruhun çeşitli psişik durumlarının da olduğu ve bunun zaman konusuyla ilişkili olabileceği meselesi, sonraki yüzyılların tartışması olmaktadır. Zamanın doğrudan insan zihniyle olan ilişkisine vurgu yapan ve modern dönemde sıkça kullanılan "zihinsel zaman" ifadesinin mimarı olan ilk kişi, Augustinus'tur.

3.2 Aurelius Augustinus ve "Zihnin Yayılım Aracı" Olarak Zaman

Zaman felsefesi tarihi, önceki bölümde de ifade edildiği gibi Antik Yunan'da şekillenmeye başlamaktadır. Yazılı kaynakların yetersizliği nedeniyle zamanın varlığına yönelik ilk tartışmalara, Platon'un **Timaios** diyaloğunda rastlanmakta ve onun ortaya koyduğu görüşler sonraki düşünürler için de temel oluşturmaktadır. Platon'da görüldüğü gibi Dünya'nın yaratıcı ustası (yaratıcı baba) olan Demiurgos (Yun. *δημιουργός*) evreni (göğü, bütünü) ilk örneğe yani ideaya bakarak yaratır (Platon, 2001b: 37d). Ezeli ve ebedi olan bu ilk örnek, doğrudan değişim dünyasına aktarılmadığı için, evreni yaratmadan önce günleri, ayları ve yılları yaratır. Bunlar o ilk örneğe benzetilen zamanın birer parçalarıdır (Platon, 2001b: 37e).

Yaratıcı, evreni yarattığı anla birlikte, zaman da göksel kürenin dönmesiyle akmaya başlar. Dolayısıyla zaman, evrenin yaratılışıyla birlikte iki anlamda anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki her türlü devinim ve değişimden yoksun, tamamen ilk örneğe ait ideal zaman; diğeri ise yaratılan evrenle akmaya ve devinmeye başlayan, bu devinmeden dolayı geçmiş ve gelecek olarak iki boyutu olan, değişim dünyasının ontolojik zamanıdır. Her türlü ölçme işlemi, ideal zamanda değil ontolojik zamanda gerçekleşir. Bu açıdan ideal zaman bir kenara bırakılırsa, Platon'da zaman evrenle birlikte yaratılır demek yerinde olur. Buradaki önemli nokta, zamandan önce de devinim

ideasının var olduğudur. Bu düşünce Ortaçağa gelindiğinde özellikle de Aurelius Augustinus (M.S 354-430)'da değişikliğe uğramaktadır.

Antik Yunan zaman düşüncesinin en temel özelliği, çembersel yani dairesel veya döngüsel bir zaman anlayışına sahip olmasıdır. Döngüsel zaman fikrinin yerine yeni bir zaman anlayışı getiren ve zaman felsefesi tarihinde önemli bir kırılma yaratan ilk isim, 5. yüzyıl düşünürü Augustinus'tur. Augustinus'u özgün kılan özellik, dönemin Avrupa'sında gittikçe yaygınlaşmaya başlayan Hristiyan inancından hareketle, Antik dönemin hâkim evren anlayışını değişime götürmesidir. Evrenin zamanla birikte Tanrı tarafından sonradan yaratıldığı düşüncesi ve her şeyin bir başlangıç dahilinde ileriye doğru çizgisel bir şekilde ilerliyor olduğu fikirleri, zamanın doğrusallık gösterdiği düşüncesinin zihinlerde yer etmesini sağlamıştır. Augustinus'un özgünlüğüne katkı sağlayan başka bir mesele ise, özellikle zihin ve bellek konularına yaptığı açıklamalardan ötürü, modern dönemde psikoloji bilimini de etkilemiş olmasıdır (Vorlander, 2017: 253). Augustinus'u, zaman felsefesi adına iki hususta ele almak gereklidir. Bu hususlardan ilki az önce de bahsedildiği gibi, Antik Yunan'ın döngüsel zaman görüşü yerine, "çizgisel (doğrusal) zaman" anlayışının yerleşmesine katkıda bulunmasıdır. İkinci husus ise zamanın insan zihniyle ve bellekle olan ilişkisini araştırmış ve modern döneme yıllar öncesinden kaynaklık etmiş olmasıdır. Her iki konu da düşünce tarihinde birer yeni kapı açmıştır. Bu açıdan Augustinus, zaman felsefesi tartışmalarında genel ve yaygın görüşleri değiştirmiş önemli bir düşünür olarak öne çıkmaktadır.

Augustinus'un zaman görüşlerinin irdelenmesinden önce, onun genel olarak hayata ve insana olan bakışından söz etmek gerekir. Augustinus yirmili yaşlarının başında Cicero (MÖ 106-43), Platon ve Aristoteles'in eserlerini okuyarak ilk düşünsel birikimini oluşturmaya başlar (Augustinus, 2010: III, 4). Bunlara ek olarak kutsal metinlerden okumalar yapan Augustinus, çeşitli inanç yapıları içerisinde tereddütler de yaşar. Yaşadığı düşünsel çıkmazlardan hareketle yaklaşık otuz üç yaşında, o döneme kadar olan hayatını kapsayan, bilinen eserlerinin başında gelen **İtiraflar**'ı (*Confessiones*) yazar. Bu eser Augustinus'un sadece kendi kişisel yaşantılarındaki düşünce çıkmazlarına yer verdiği bir biyografi değildir. Eser önemli bir biyografi olmasının yanında, hem Antikçağ evren görüşlerinden hem de erken Hristiyan

döneminin getirdiği inanç öğretileri arasında sorgulanarak şekillenen felsefi bakış açısının öne çıkan bir ürünüdür (Çotuksöken, 2011: 21). Yıllar süren düşünsel ve ruhsal çıkmazlarının umudu olarak gördüğü Hristiyanlığı kabul etmesinden sonra yazdığı eserlerinde özellikle **İtiraflar** ve **Tanrının Şehri'**nde Tanrı inancını, insanın Tanrıyla ve evrenle olan ilişkisini anlamaya ve anladıklarını aktarmaya çalışır. **İtiraflar** eseri, sürekli soru soran ve bu sorulara yanıt arayan bir insanın aydınlama çabasının güzel bir örneğini oluşturmaktadır.

Augustinus'un genellikle satır aralarında rastlanan felsefi görüşlerinin, eserlerinde belirli bir sistemde işlenmediği görülür. Araştırmalarının geneli, duyulur dış dünyadan ziyade insanın içsel yaşantısına yöneliktir. Özellikle de insanın Tanrıyla olan bağını açıklığa kavuşturabilmek en temel sorgulamalarından birini oluşturur. Ona göre insan, belli bir iradeye sahiptir ve gerçeğin peşinde olan bir yapısı vardır. Nefsin kontrol edilmesinde, insanın iradesi önemli bir rol oynamaktadır. Aynı zamanda insan, duyulardan daha yüksek bir yeti olan akla sahiptir. Akıl, insanın maddi olmayan gerçekleri de görebilmesini sağlayan bir yetidir. Ortaçağ felsefesinde Thomas Aquinas (1225-1274) ile Augustinus'un tartışmaya açtıkları akıl ve iman ilişkisi, aslında farklı iki alanın ortaya konması değil de, bir doğrunun başka bir doğruyla arasında olan ilişkiye dikkat çeker (Gilson, 2003: 16). Augustinus insanın akıl ve iman gibi özelliklerini ortaya koyarken, önemli bir noktaya değinir. Bu nokta, tüm ulaşılmak istenen gerçeklerin Tanrıda olduğu meselesidir. İnsan aklı, hakikate ulaşmak için güçlü bir istek duyar. Dolayısıyla bu isteğin Tanrıdan geldiğini ve hakikate ulaşabilmenin yolunun da Tanrının çizdiği aydınlık yolun çizgisi olduğunu bilmektedir. Çünkü Tanrı, bütün varolanların temel kaynağı olan en iyi, en güzel, en yüksek ve en yetkin varlık konumundadır (Augustinus, 2010: I, 4).

Augustinus özellikle Hristiyan inancını benimsedikten sonra yaşadığı içsel aydınlanmanın yansımalarının, eserlerinde sıkça yer bulduğu görülür. İnsanın irade özgürlüğünden bahsetse de, ifadelerinin sonunda Tanrının iradesini daha çok öne çıkarır (Augustinus, 2010: I, 3). İnsanı geçici heveslerinden kurtaracak olanın ancak Tanrının yolu olduğunu sıkça vurgular ve bu yolun da ancak kilisenin insanlarda kutsallık hissi yaratan ibadetlerden geçtiğini belirtir. Bu doğrultuda insan ne kadar aşağı da ise, Tanrı

da o oranda yücedir yani uludur. Ona göre ilk insan, sınırsız olan iradesini kötüyü[31] seçerken kaybetmiştir. İnsan artık Tanrının yoluna ve mutlak iyiye ulaşabilmek için söz hakkına sahip değildir. Bu noktada insanın istediğini seçmek, Tanrının işidir. Tüm evrim yasası da, önceden Tanrının iradesiyle mutlak ve değişmez olarak belirlenmiştir. İnsan kendi eylemleriyle bu düzenin akışına müdahalede bulunamamaktadır (Augustine, 1909: 27-28). Augustinus aynı zamanda, insanın kendini bilmesi meselesine ayrı bir önem atfeder. Çünkü insanın kendini bilmesi beraberinde, düşünmesinin ve sorgulamasının önemini de ortaya çıkarmaktadır. İnsan, düşünmeye sorumlu hâldedir. İnsanın kendini bilme sorumluluğu, Tanrıyı tanımanın ve onun kudretini keşfetmenin, kısacası insanın Tanrıyla arasında bir bağ kurabilmesinin en açık yolunu oluşturmaktadır (Çotuksöken, 1995: 125-126).

Augustinus aslında Tanrı konusuna, bilgi meselesinden hareket ederek ulaşır. Çünkü onu asıl meşgul eden sorular bilginin olanaklılığı ile sınırlı ve sonlu bir varlık yapısına sahip olan insanın ezeli ve ebedi olan Tanrıyı nasıl bilebildiği sorunudur. Augustinus zihnini kurcalayan kuşkulu sorulardan ve genel olarak her şeyden şüphe duysa da varlığından tereddüt edemeyeceği tek şeyin kendi varoluşu olduğunu belirtir (Augustinus, 2010: XI, 4-5). İnsan ne kadar kuşku duyarsa duysun, kuşku duyduğu zaman varolan biri olarak kendinin bilincinde olur. Kendinin bilincinde olmak, düşünebilmek ve sorgulayabilmek, insanı Tanrı konusuna daha da yakınlaştırır (Cevizci, 2009: 196).

Augustinus zaman tartışmasını yürüttüğü **İtiraflar** eserinin XI. kitabında, meseleye doğrudan zamanın varlığı ve neliği sorgulaması yapmak maksadıyla girişmemiştir. Onun, tüm felsefesini üzerine oturttuğu ana yapı, yukarıda da belirtildiği gibi Hristiyan inancında gizlidir (Babür ve Çotuksöken, 2000: 72-74). Özellikle Hristiyan inancında Tanrı düşüncesiyle birlikte öne çıkan sonsuzluk fikri ile bu dünyada varlığı anlaşılan zaman konusu arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak istemesi en öncelikli sorunu oluşturur. Çünkü Tanrı evrendeki her şeyin zamansız olarak sahibi iken, sınırlı bir varlık olan insan ise sonlu bir zaman içerisinden hem yaşamını

[31] Burada "kötü" kavramıyla, ilk insanın yasak elmayı yemesi kastedilmiştir.

sürdürmeye hem de etrafında olup bitenleri açıklayıp anlamlandırmaya çalışmaktadır. Haliyle Augustinus da karşısında duran bu sorunları açıklığa kavuşturmak istemektedir.

Amerikalı Ortaçağ felsefesi profesörü Roland J. Teske (1938-2015), Augustinus'un **İtiraflar** eserinin XI. Kitabına yönelik olarak kaleme aldığı eserinde irdelediği üç temel sorunun, aslında üç ayrı paradoks yarattığını vurgular. Sorunlarla aynı şey olan bu paradoksların ilki, Tanrının evreni yaratmadan önce ne yaptığı tartışmasıdır. Bu tartışma beraberinde diğer iki sorunu yani paradoksu ortaya çıkarır. İkinci paradoks, zamanın ne olduğu; üçüncü paradoks ise, zamanın zihnin yayılımı olduğu konusudur (Teske, 1996: 1-3). Bunların paradoks olup olmadıkları tartışmaya açık olsa da, zaman incelemesi için son derece önemli noktalara işaret eder. Augustinus'un bu üç soru kontrolünde şekillenerek ortaya koyduğu görüşler, zaman felsefesi açısından Aristoteles'ten sonra ikinci önemli düşünce yapısı meydana getirmektedir.

Zaman meselesi dâhil **İtiraflar**'ın genelinde Augustinus'un öncelikli çabası, insanın Tanrıyla olan ilişkisini anlamaya çalışmaktır. Bu uğraşta karşılaştığı sorulardan kendisini en çok sorgulatan ve zaman tartışmasını başlatan mesele, "Tanrının yeri ve göğü yaratmadan önce ne yaptığı" sorusudur. Onun bu soruyu sorarak irdelemelerine başlamasının asıl nedeni, Eski Ahit'in[32] ilk cümlelerinde yer alan, "Hiçbir şey yokken Tanrı göğü ve yeri yarattı" (Tevrat, 2005: Yar.1) ifadesinden kaynaklanır. Bu ifadenin tartışılmasının tutarlı olmadığını düşünen Augustinus, Tanrının evreni yaratmadan önce zaman diye bir şeyden söz edilemeyeceği için, hiçbir şey de yapamayacağını belirtir. Çünkü Tanrı zaten her şeyden önce vardır. Böylece daha en baştan, önce ne yapıyordu meselesini tartışmanın gereksiz olduğu sonucuna varır. Aslında bu soruyu ortaya atanların asıl eksikliği, sonsuzluk ile zaman arasındaki ayrımın ve bu ayrım arasındaki ilişkinin tam manasıyla kavranmamış olmasından kaynaklanır (Topakkaya, 2017: 123).

[32] Eski Ahit, diğer bilinen adıyla söylenirse **Tevrat** (Tanah, Torah), Hz. Musa'ya indirildiğine inanılan 39 ana kitaptan oluşan kutsal metindir. Bu kutsal metin MÖ 1. Yüzyıla dayanmaktadır. Din tarihçileri metnin, üç ana bölümden oluştuğunu belirtirler. Bunlar **Tevrat** (Kanun Kitabı), **Nebiim** (Nebiler Kitabı) ve **Ketubim** (Yazılar Kitabı) dır. Hz. Musa'ya gönderilen ilk beş kitap, **Tevrat**'tır. **Tevrat** da kendi içerisinde beş bölümden meydana gelir. Bu bölümler sırasıyla Tekvin (Yaratılış, Lat. Genesis), Mısır'dan çıkış (Lat. Exodus), Levililer (Lat. Leviticus), Çölde sayım (Lat. Numerii) ve Tesniye'dir (Yasanın tekrarı, Lat. Deutronomy). Bkz. **Tevrat (Tora Neviim Ketuvim)**. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Yayınevi, 2005, giriş.

Bunların yanında Tanrının evreni yaratmadan önce ne yaptığı sorunu, beraberinde iki önemli soru daha doğurur: "Zamanın ne olduğu ve ne olmadığı meselesi" ile "zamanın insan zihniyle olan ilişkisi"dir. Augustinus'un zaman anlayışını, yukarıdaki ifadeyle birlikte genel olarak bu üç mesele şekillendirir.

Augustinus araştırmasına öncelikle, ezeli ve ebedi akla sahip Tanrının ilk sözüyle her şeyin başladığını, yaratılan her şeyin öncesinde Tanrının iradesinin olduğunu ve tüm evrenin hiçlikten yaratıldığını belirterek başlamaktadır (Augustinus, 2010: XI, 8-10). Daha ilk açıklamasından anlaşılacağı üzere onun, Antik dönem zaman fikrinden uzaklaştığı görülür. Özellikle evrenin doğuşunu anlattığı bölümlerde Augustinus, görüşlerinin büyük çoğunluğunu **İncil**'in yaratılış kısımlarına göndermelerde bulunarak şekillendirir (Russell, 1983: 343). Antik dönemde özellikle Platon'da sıkça rastlanan Demiurgos ve Aristoteles'in oluş ve devinim esaslı yaratıcı fikirleri, daha çok madde temelli bir düşünceyle tasarlanmıştır. *Arkhe'*nin, "ilk madde" ve "başlangıç ilkesi" gibi anlamlarının yerine Ortaçağ düşüncesinde, tek tanrılı dinlerin etkisiyle dünyanın ve genel olarak evrenin maddeden değil, hiçten yaratıldığı inancı yerleşmeye başlar. Tanrı, töz dâhil her şeyin yaratıcısı konumunda yer almaktadır (Russell, 1983: 344).

Antik Yunan'da Platon, zamanın evrenle birlikte meydana geldiğini fakat devinimin zamandan önce var olduğunu belirtir. Ona göre zaman, duyulur varolanlar alanında göksel cisimlerin devinimine karşılık gelmektedir. Gök küre, evrenin oluşumuyla birlikte dönmeye başlamış ve bu sayede de zaman ortaya çıkmıştır. Zaman, sonsuza doğru döngüsel bir yapı çizer. Bu görüşlere karşın Augustinus'un, ezeli ve ebedi olan Tanrının evreni hiçlikten kendi iradesiyle yarattığını söylemesi, hem devinimin hem de zamanın sonradan meydana geldiği görüşünü yansıtır. Ona göre zaman, evrenle birlikte devinimle başlar ve evren yaratılmadan önce ne zaman ne de devinim vardır (Augustinus, 2010: XI, 13). Bu açıdan Tanrının yeri ve göğü yaratmadan önce ne yapıyordu sorusu da, bu doğrultuda tüm anlamını yitirmiş olur. Çünkü zaman Tanrı tarafından sonradan yaratıldığına göre, zamanı yaratmadan önce ve sonra diye bir şeyden söz etmek de mümkün olamamaktadır. Diğer bir deyişle Tanrı, evreni

yaratmadan önce hiçbir şey yapmıyordur çünkü zaman yoktur.[33] Tanrının evreni yaratmasıyla birlikte, devinim ve değişim beraberinde gelmiştir. Zaman geçtikçe, tüm yaratılan varolanlar da değişime katılmışlardır. Bu tabloda Tanrının en temel özelliği, onun devinime ve değişime tâbi olmamasıdır. Çünkü Tanrıdan önce varolan hiçbir şey yoktur (Augustinus, 2010: XI, 5). Tanrı, öncesiz ve sonrasızdır. Dolayısıyla öncelik ve sonralık içermeyen Tanrı, değişimden ve zamandan bağımsızdır.

Zaman sonradan yaratıldığı için, ezeli ve ebedi değildir. Ayrıca zaman ancak, Tanrının yarattıkları için geçmektedir. Tanrı sabit sonsuzluktur ve hep aynıdır. Bu görüş, Augustinus'un zaman ile sonsuzluk[34] (ebediyet) arasında bir ayrım yapmasına neden olur ki bu ayrım, onun zaman anlayışının da temelini oluşturur. Hatırlanacağı üzere Antik Yunan'da da benzer bir ayrım dikkat çeker. Her şeyin ilk maddesi olan *arkhe*, sonsuzluk özelliğine sahiptir yani *apeiron*'dur. "*Apeiron*" (İng. *unlimited, indefinite*, Lat. *indefinitus*) kavramı Anaksimandros'la (MÖ. 610-546) birlikte anılmaya başlar. Sözcük manasına göre sınırsız, sonsuz[35], belirsiz ve çember (küre) anlamlarına gelir (Peters, 2004: 39). Sonsuzluğa işaret eden *apeiron*'un karşısında, sınırlı dünyayı anlatan *khrónos* (zaman) vardır. Zaman gelip geçicidir devinimi anlatır geçmiş, şu an ve gelecek olmak üzere üç boyutlu olarak dikkat çeker. Zaman, evrenin temel düzenleyicisi ve koruyucusu durumundadır. "Sonsuz" kavramında ise bu gibi söylemler ve boyutlandırmalar yer almaz. Buradan hareketle Augustinus, sonsuz olan Tanrı ile Tanrının sonradan evrenle birlikte yarattığı zamanı birbirinden ayırır. Zaman, devinim ve değişimle var olmuştur; sonsuzluk ise, kendinde hiçbir şekilde değişimi barındırmamaktadır (Augustine, 1913: XI, 6).

---

[33] Zaman yokken, "önce" veya "sonra" kavramlarından söz etmenin olanaksızlığına, Aristoteles'in de söylemlerinde rastlamak mümkündür. Bkz. Aristoteles. **Metafizik.** 2. Basım. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, s. 1018b 15-20.

[34] Sonsuzluk ve zaman ayrımını yapan bir başka önemli isim de, Plotinos'tur (MS 203-MS 270). Plotinos **Enneadlar** adlı eserinde sonsuzluğun akılda, zamanın ise ruhta bulunduğunu belirtir. Bunun temel nedeni Bir'den aklın, akıldan ise ruhun ortaya çıkmasıdır. Fakat yine de bu iki kavram arasında keskin bir zıtlık ortaya koymayan Plotinos, zamanın aslında sonsuzluğun bir tür yansıması (İng. *image*) olduğunu belirtir. Bkz. Plotinus. **The Enneads.** Çev. Stephen MacKenna. New York: Larson Publications, 1992, s. 222 (III-7,11).

[35] "Sonsuz" kavramıyla ilgili Aristoteles'in görüşleri için bkz. Aristoteles, **Fizik.** Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, 203b 15-205b 20.

Augustinus'un yukarıda anlatılmaya çalışılan görüşlerinden, zamanın var olan bir şey olduğu, aynı zamanda Tanrıyla ilişkili olarak "sonsuzluk" kavramıyla yaptığı karşılaştırmadan yola çıkarak, "zaman"ın ne olmadığı anlaşılmış olmaktadır. Buradan yola çıkarak "zaman"ın ne olduğunu tartışmaya başlar. "Zaman"ın ne olduğu belirlendiğinde, "zaman"ın nasıl bir araçsal anlama sahip olduğu da, anlaşılmış olur. Öncelikli olarak Augustinus, okumalarda "zaman"ın ne olabileceği konusunda sıkça rastlanan bir çıkarım yapar. Biri kendisine zaman meselesini sormazsa bildiğini, buna karşın biri sorup bunu açıklamaya çalıştığında bilmediğini belirtir (Augustinus, 2010: XI, 14). Fakat her şeye rağmen geçen bir şey olmasaydı geçmiş zaman, gelecek diye bir şey olmasaydı gelecek zaman ve şu an olmasaydı şimdiki zamandan söz edilemeyeceğini vurgular. Dolayısıyla zaman diye bir şey vardır ve bu "zaman" denen şey hem gelecek ve geçmiş gibi şu an var olmayan bir yan hem de varlığı bir türlü yakalanamayıp hemen geçmiş olan şimdi diye bir başka yan içermektedir. İlk bakışta kafa karışıklığı yaratan bu durum, ne olursa olsun zamanın var olduğuna işaret etmektedir.

Augustinus bu çıkarımından hareket ederek zamanın üç boyutunun (geçmiş, şimdi ve gelecek) olduğunu anlar ve zamanın varlığını kanıtlayan bir yanı olduğundan, şimdiki zamanın diğer boyutlara göre daha önemli olduğunu vurgular. Aynı zamanda geçmiş ve geleceğe bölünemeyen an'ı, "şimdiki zaman" olarak adlandırır. Ona göre aslında varolan geçmiş ya da gelecekten ziyade an'dır (Augustinus, 2010: XI, 15). Şimdiki zamanın temel özelliği, onun durmamasıdır. Şimdi, geçmişten geleceğe doğru hızla geçer gitmektedir.

Augustinus zamanın üç boyutunu dile getirirken, her bir boyuta şimdiki zaman vurgusu yapmaktadır. Geçmişe, geçmişte yaşananların şimdiki zamanı; şimdiye, şimdi yaşananların şimdisi; geleceğe ise, gelecekte yaşanacakların şimdiki zamanı tabirlerini kullanır. Bahsedilen bu üç zaman boyutu, insanın zihninde yer almaktadır. Augustinus'un vardığı bu nokta, zamanın ne olabileceğine dair ışık tutmaktadır. Zaman o halde, "zihnin yayılımı"na (İng. *distention*[36] *of mind*) karşılık gelir (Augustinus, 2010:

[36] "*Distention"* kavramı, Latince kökenli bir tıp terimi olup "*distentio"* sözcüğünden türemiştir. "Şişme", "yayılım" ve "germe" anlamlarına gelmektedir. Augustinus zihnin geçmişe ve geleceğe uzanabilmesini, "yayılım" sözcüğüyle ifade etmek istemiştir. Kavram kökeni hakkında ayrıntılı bilgi almak için Bkz. A. Souter- J.M. Wyllie. **Oxford Latin Dictionary.** London: Oxford University Press, 1968, s.559.

XI, 26). Geçmişte yaşananlara ilişkin şimdi, bellektir (hafızadır). Şu an yaşananlara ilişkin şimdi, doğrudan görüdür. Gelecektekilere ilişkin şimdi ise, beklentidir (Augustinus, 2010: XI, 20). O halde zaman bellek, görü ve beklentiler sayesinde insana varlığını gösterir. Bu sayede zihin, zamanı üç boyutlu olarak kavramaktadır. Burada dikkat edilecek olan nokta, zamanın bizzat bellek, görü ya da beklentiden yalnızca biri olmadığıdır. Zaman, Augustinus'un kavramlarıyla söylenirse belleğin, görünün ve beklentilerin bütününü kapsayan zihnin her bir boyuta yayılımı manasına gelir (Augustinus, 2010: XI, 25-26). Zaman, zihnin yayılımının en temel "yapıcı ve kurucu aracı"dır. Zihin adeta zamanla vardır, onun doğası zaman sayesinde anlam bulur. Zihnin bu yayılımına eşlik eden ve zamanın varlığını kanıtlayanlar ise bellek, görü ve beklentidir.

Buradaki asıl mesele, "zaman"ın ne olduğunun yanında, "zaman"ın ne tür bir anlama sahip olduğudur. "Zaman"ın ne tarz bir anlama sahip olduğu ise, devinim konusuyla birlikte açıklığa kavuşur. Önceki bölümde de değinildiği gibi Aristoteles'te ve Platon'da göksel varolanların devinimi, "zaman"ın ne olduğu tartışmasında önemli bir rol oynuyordu. Özellikle de Platon'da bu tür varolanların devinimine karşılık gelen zaman ile idealar alanıyla ilişkili olan sonsuzluk arasında bir ayrım söz konusuydu. Aristoteles'te ise zaman bizzat devinimin hem ölçüsü hem de ruhun devinimi ölçme aracıdır. Zamanın onu her sayan ruh kadar sayıda olmadığının kanıtını ise, göksel varolanların devinimindeki mükemmellikte kendini göstermektedir.

Augustinus, Antik dönem düşünürlerinden farklı olarak zamanın sadece göksel varolanların devinimi olmadığını savunur. Bunun temel nedeni, sadece göksel varolanların değil aynı zamanda diğer tüm duyulur varolanların deviniminin de zamanla ilişkili olabileceği meselesidir. Onun deyimiyle gökyüzündeki varolanların devinimi dursa bile, o esnada bir çömlekçinin çarkı dönmeye devam ediyorsa bu çarkın deviniminin ölçülebileceği bir zaman mutlaka vardır (Augustinus, 2010: XI, 23). Dolayısıyla zaman, devinimin olmadığı yerde de geçebilir. Bunun en açık göstergesi ise, zihnin varlığıdır. Zaman, zihnin yayılımının kendisi ise, bu yayılım sayesinde devinimin ölçülebilme imkânı doğar. Augustinus'a göre zaman yani zihnin yayılımı diye bir şey olmasaydı, devinimden ve değişimden söz etmek mümkün olamazdı. Augustinus her durumda zamanın devinimden önce geldiğini belirtir ve Aristoteles'in

düşündüğü gibi zamanın duyulur varolanın deviniminin ölçüsü olamayacağını düşünmektedir. Zaman, ancak ve ancak zihnin devinimi ölçtüğü bir araç olarak anlaşılması gerekmektedir (Augustinus, 2010: XI, 24). Zamana bu türden bir araçsal anlam veren ise, zihnin yapısında olan yayılma özelliğidir.

Augustinus zihin meselesi çerçevesinde, bir şeyin uzunluğundan ya da kısalığından nasıl söz edilebildiği meselesini de irdeler. Çünkü sürekli olarak akışta olan şimdiki zamanın nasıl ölçüleceği önemli bir sorundur. Augustinus zamanın geçerken yani sözü edilen şeyin yaşandığı sırada ölçülebileceğini söyler. Zihnin yayılımını etkin kılan da, olayın geçtiği zamanın yaşanmasıdır. Ona göre artık olmayan geçmiş ve henüz olmayan geleceği kimse ölçemez, ancak şu anda yaşanırken ölçülebilir. O halde gelecek ve geçmiş zaman sadece şimdiki zaman olarak bulunur. Diğer bir deyişle, mevcudiyetleri ancak şimdiki zamanda var olur. Olaylar olup geçerken, duyular aracılığıyla duyumsananlar zihinde izler bırakır (Augustinus, 2010: XI, 18). Geçmişe yönelik bir şey söylerken ya da anımsarken, bu izlerden yararlanılır. Bu izlere insan, şimdiki zamandan bakar. Aynı durum gelecek zaman için de geçerlidir. İnsan gelecek zamana yönelik sahip olduğu öngörüleri şu andan bakarak şekillendirir. Ne zaman ki o eylem ya da olay gerçekleşir, işte o zaman o eylem ya da olay, tam da o anda gerçekleşir. Dolayısıyla şimdiki zamanda beklenti ya da hayal edilen şey, yine şimdiki zamanda meydana gelir. Augustinus bu yüzden geçmiş ve geleceğin şimdiki zamanda var olduğunu, buna bağlı olarak ortada olmasalar da (biri olup bitmiş, diğeri de henüz gerçekleşmemiş olsa da), onların şimdiki zamanla birlikte bütün zamanı meydana getirdiklerini belirtir.

Zamanın zihinle ve zihnin bellekle etkileşimi, yukarıda vurgulandığı gibi duyulur varolanların ve olayların deviniminin ölçülmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu yüzden Augustinus, devinimin zamanının nasıl ölçüldüğü meselesini bir ses örneği üzerinden tartışmaya açar. Örneğe göre bir ses duyulduğunda, bu ses başladığı andan itibaren var olduğu sürece ölçülür. Ölçülen, sesin başlangıçtan sonuna kadar ki aradır. Çünkü ses akarken bir mekânı olmadığından, belirli bir zaman aralığına yayılır. Asıl önemli olan, ses bittikten ve yok olduktan sonra da sesin uzunluğu ya da kısalığı hakkında nasıl konuşulabildiğidir. Augustinus bu noktada, sesteki hecelerin değil, sesin bellekte bıraktığı izlerin ölçüldüğünü belirtir. Demek ki ses bitip ortadan kaybolsa da,

yine de o sesin ölçüsü hakkında bir şeyler söyleyebilmeye olanak sağlayan bir yapı vardır. Bu yapı, bellekteki izlerdir (Augustinus, 2010: XI, 27). Yani zaman, zihinde ölçülmektedir. Hatırlanacağı üzere Aristoteles zamanı, devinimi ölçme aracı olarak görüyordu ve zamanı daha çok fiziksel dünya açısından ele aldığı için zamandan ziyade duyulur varolanın bir mekândaki deviniminin ölçülmesiyle ilgilenmişti. Buna karşılık Augustinus, bir şeyi ölçebilmek için önce zamanın ölçülmesi gerektiğini söyleyerek zihne başvurmaktadır. Çünkü bir duyulur varolanın devinimi ile o varolanın devinimini ölçmeye yarayan zaman aracı ayrı şeyler anlatmaktadır. Zihnin bellek sayesindeki yayılımı zamanın var olduğunu göstermekte ve yine zihindeki yayılım sayesinde devinimin ve değişimin ölçümü belirlenmektedir.

Zihnin zamanı üç boyutlu olarak duyumsaması, geleceği sürekli bir akış halinde geçmişe taşıması ve en önemlisi zamanın aynen geriye döndürülme imkânının olmaması, Augustinus'un çembersel zaman fikri yerine doğrusal yani çizgisel zaman anlayışını benimsediğini göstermektedir. Zaman hem zihnin yayılımı olur hem de bizzat kendisi zihinde bellekteki izlerle ölçülür. Zihin gerçekleştirdiği işlevleri (hatırlama, dikkat kesilme ve beklentide bulunma) hep zamanın şimdi boyutu sayesinde yapar. Bütün zihinsel işlev süreçlerinde rol oynayan şimdinin anlamı, içsel farkındalıktır (Augustinus, 2010: XI, 27). Augustinus'un bahsettiği içsel farkındalık, aslında günümüzde sıkça kullanılan "bilinçlilik hali" kavramının ta kendisidir. Şimdiki zaman vurgusu, doğrudan zihnin dikkat kesilme işleviyle ilişkilendirdiği içsel farkındalıktır. Zihne ve özneye yaptığı vurgu doğrultusunda Augustinus'un, ileriki yüzyıllarda Descartes'ın *cogito* fikrini önceleğiği de düşünülmektedir (Russell, 1983: 345).

Bahsedilenler ışığında şu noktaları tekrar vurgulamak yerinde olur. Öncelikle Augustinus'un ortaya koyduğu zaman düşüncesi, doğrudan zaman konusunu ele alıp tartışmak ve onu aydınlatmaktan ziyade, daha çok insan ile Tanrı arasındaki bağı anlamaya çalışmak istemesi doğrultusunda yaptığı sorgulamalarla ortaya çıkmıştır. Bu nedenle tartışmanın başı ve sonu hep Tanrıyla bağlantılı olarak şekillenir. İkinci olarak **İtiraflar** eserinin satır aralarından anlaşıldığı üzere, "zaman"ın ne olduğu ve ne türden bir araçsal anlama sahip olduğu ortaya çıkar. Zaman ona göre her ne kadar devinimle ilişkili bir şey olsa da, sadece dış dünyaya bakarak açıklığa kavuşturabilecek bir konu değildir. Çünkü şu anda, ne geçmiş ne de gelecek ontolojik olarak var değildir. Bir

şeylerin geçtiği ve değiştiği inkâr edilemeyeceğine göre, zaman diye üç boyutlu bir şey var demektir. "Zaman"ın ne olduğu ancak, zamanın bütün boyutlarını kapsayan ve yine ancak bu şekilde zamanın tüm boyutlarıyla onu gösterip var edebilen zihinle açıklanabilir. O halde zaman, zihnin bizzat yayılımından başka bir şey değildir. Çünkü zaman, zihnin "yapıcı ve kurucu" aracı olarak yayılımında rol oynamaktadır. Zihin olmadan zamanı, zaman olmadan da zihnin ne olduğunu kavramak zorlaşmaktadır. Üçüncü olarak zihin, kendi yayılımını ifade eden zaman sayesinde devinim ve değişimi ölçer. Ölçen bizzat zihnin kendisi olmaktadır. Bu nedenle Augustinus'a göre zaman, sağladığı yarar bakımından, devinimi ölçme aracı olarak da öne çıkmaktadır.

Önceki bölümde incelendiği gibi Aristoteles'te zaman, devinimin ölçüsü olarak öne çıkar. Diğer bir deyişle "zaman"ın ne olduğu sorulduğunda, zaman devinim ölçüsü olarak anlaşılmaktadır. "Zaman"ın ne tarz bir araçsal anlama sahip olduğu ise, Augustinus'la benzerdir. Aristoteles'e göre de zaman, devinimi ölçme aracıdır ve tıpkı Augustinus'ta olduğu gibi, ölçümü yapan ruhun ya da zihnin kendisidir. Buraya kadar ele alınan iki düşünürün ayrıldıkları nokta, zamanın ne olduğu sorusuna verdikleri yanıtlardaki farklılıklardır. Bunun en önemli nedeni, Aristoteles'in konuyla ilgili olarak merkeze duyulur varolanları alıp oradan hareket etmesidir. Duyulur varolandan yol alındığından dolayı zaman, cismin bizzat bir kategorisi veya bir özelliği olarak anlaşılır. Augustinus ise görüşlerinin merkezine zihni yerleştirir ve Tanrı fikri dâhil tüm konuları zihin odaklı açıklamaya çalışır. Böyle düşünmesinde kuşkusuz ki önceden de belirtildiği üzere, Platon ve Plotinos gibi etkilendiği isimlerin payını her zaman düşünmek gerekmektedir.

Augustinus'un Antikçağın döngüsel zaman anlayışından uzaklaşıp, zihin ve bellekle bağlantılı doğrusal zaman fikrini geliştirmesi, zaman felsefesinde ilk önemli kırılmayı yaratmasını sağlar. Her düşünürde olduğu gibi Augustinus'ta da tartışmalı görünen konular olsa da, zamanın neliği hakkındaki irdelemesinde ortaya koyduğu kavram ve düşünce zenginliği, düşünce tarihinde hem zaman felsefesi hem de zihin felsefesi çalışmaları açısından her zaman için önemli bir kaynak görevi görür. Augustinus'un açtığı yol, özellikle Yeniçağ düşünürlerinden Kant'ın özne temelli düşüncelerinde kendisini açık bir şekilde göstermektedir.

3.3 Immanuel Kant ve "Görüleme Aracı" Olarak Zaman

Zaman felsefesi, Augustinus ile birlikte zihin temalı çizgisel zaman anlayışıyla yeni bir yola girer. Her ne kadar Antik dönemin genel bakışını belirlediği döngüsel zaman fikri geride bırakılmış olsa da, zamana ilişkin tartışmalar çeşitlenerek varlığını sürdürmeye devam eder. Zamanın özellikle zihinle yakından ilgili olduğu düşüncesi sebebiyle, sorgulamaların insana ve daha genel anlamda özneye yönelmesine neden olur.

İlkçağ Yunan felsefesinde öne çıkan temel zaman görüşüne göre, devinimin ölçüsü veya sayısı zamanla tanımlanmaktadır. Bundan dolayı zaman, daima devinime bağlı olarak açıklanır. Devinimin zamandan önce gerçekleştiği düşünüldüğünde, devinim bu doğrultuda zamanı belirler durumda olmaktadır. Devinimin sayısı olarak göksel cisimlerin deviniminin ölçüsünü veren zaman, döngüsel bir özellik ortaya koyar çünkü göksel varolanlar devinerek birbirleriyle aynı konuma geldikleri rutin dolanımlar gösterir. Döngüsel zamanda, birbirine simetrik olan önce ve sonra anları mevcut iken, doğrusal zamanda böyle bir simetrikliğe imkân tanınmaz. I. Kant (1724-1804) döngüsel zaman fikrinin evreni sınırlandıran bir bakış ortaya koyduğunu düşünerek, zamanın evrende doğruca ilerlemesini ifade eden çizgisel zaman anlayışını benimser. Her ne kadar benzer doğrusal zaman düşüncesine yüzyıllar önce Augustinus'ta rastlansa da, Kant bu türden bir düşünüşü bilgi anlayışının temel başlangıç noktası yapar. Kant'ın doğrusal zaman fikri daha en baştan evreni sınırlandıran, ona bir düzen ve ahenk veren mükemmellik göstergesi özelliğinden ayrılmaktadır. Böylelikle zaman artık devinim gibi herhangi bir şeye bağlı olmayıp, dış dünyadaki her şey zamana bağlı hale gelir. İşte bu yüzden Kant, düşüncelerinin temelini bilen özne üzerine oturtur ve zaman felsefesinde zamanı doğrudan özneye ait bir şey olarak tanımlama gereği duyar.

Bilindiği üzere Aristoteles'te zaman ve mekân, kategoriler içerisindedir ve duyulur varolanın kendisine aittir. Peki, neden bu iki özellik, bir anda duyulur varolandan ayrı olarak düşünülmeye başlar? Bunun en olası nedeni Kant'ın, kategorileri deneyimin yüklemleri olan kavramlar ve *apriori* temsiller olarak görmesidir. Zaman ve mekân ise bir kavram ya da herhangi bir *apriori* temsil değildir. Bunlar, bilen özneye hazır verili hâldedir. Burada Kant'ın dikkat çekmeye çalıştığı nokta, hazır verili olan veya sunulan bir şey ile temsil edilen şeyin birbirinden farklı olmasıdır (Deleuze, 2007:

22). Hem zaman ile mekân hem de kategoriler, *apriori* olarak zorunlu ve evrenseldir (Kant, 1929: A34/B51). Fakat bunlar, iki ayrı anlamda *apriori*lik taşımaktadırlar. Zaman ve mekân, fenomenin sunuluş tarzı iken kategoriler ise o fenomenin tasarım tarzlarıdır. Bilgi elde etmede her iki tarz da zorunludur ve tam da bu nedenden ötürü her iki tarz da *apriori*dir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Kant öncesine kadar duyulur olan şeyler zamansaldı, diğer bir ifadeyle devinip değişebilen var olanlardı. Zaman ve mekân, özellikle Aristoteles'in vurguladığı gibi duyulur varolanın yani cismin bir özelliğiydi. Buna karşılık Kant'la birlikte duyulur şeylerin bu özellikleri, bilen öznenin duyumsama biçiminin bir özelliği haline gelir. Bunun anlamı, zaman ve mekânın özneden bağımsız olarak duyulur varolanları değiştirip dönüştüren bir şey olmamasıdır. İnsan zihni, şeyleri zaman ve mekân aracılığıyla görüleyebilmektedir. Kant'a göre zaman ve mekân, saf görü formlarıdır (Kant, 1929: A22-25/B36-40). Bunlar, duyumsama sürecinde dış dünyadaki şeyleri duyumsayabilmeyi olanaklı kılan, öznede bulunan *apriori* öğelerdir. Bu *apriori* öğeler, tüm insanların duyumsama sürecinin ilk adımına eşlik etmektedir.

Kant, Aristoteles'in varlık öğretisinde de benzer şekilde yer alan bir "fenomen" (İng. *phenomenon,* Alm. *Phänomen*) ve "numen" (Yun. *νούμενον*, Lat. ve İng. *noumenon*) ayrımını kabul ettiği söylenebilir (Kant, 1894: 50). Bir şeyin görünür olması demek, onun *apriori* duyu formları altına yerleştirilmesi demektir. Fransız düşünür Gilles Deleuze'e (1925-1995) göre Kant, "fenomen" kavramının anlamını, görünüşten belirişe kaydırır. Diğer bir ifadeyle fenomenler, beliriş anlamında tanımlandığında "görünüş" kavramından uzaklaşılmış olmaktadır. Antik Yunan'da Platon'dan beri kabul gören görünüş ve düşünülen öz ayrımı, Kant'la birlikte ayrıştırıcı bir bakış açısı değil daha çok birleştirici ve bütünleştirici bir beliren ile beliriş koşulları (anlam) ikiliği olarak öne çıkar (Deleuze, 2007: 24). Görünüş ve öz ayrımında öz, görünüşün ardında yer alan ve görüşünü niteleyen bir özellik çizerken, Kant öz yerine belirene odaklanılması gerektiğine vurgu yapar (Kant, 2000: 40-43). Bilen özne bu sayede ne belirenin ne de belirişin kurucusu ya da yapıcısı olur. Özne sadece, belirenin yani görünen fenomenin, kendisine belirdiği koşulların yapılandırıcısı ve kurucusu olur. Bunun gerçekleşmesini sağlayan da, bilen öznenin kendisinin sahip olduğu zaman ve mekân gibi kurucu araçlardır.

Kant'ın zaman üzerine yaptığı yorumlara geçmeden önce, onun transandantal felsefesinin temelini inşa eden transandantal öznenin kurulumundan söz etmek gerekmektedir. Bu kurulumun özel olarak yer aldığı **Saf Aklın Eleştirisi**'nin "Transandantal Dedüksiyon" bölümü, Kant felsefesinin özgün yanını daha da öne çıkarmaktadır. Kant'ın transandantal özne üzerine geliştirdiği düşünceler, sonrasında Alman idealizminden J.G. Fichte (1762-1814), G.W.F. Hegel (1770-1831) ve daha sonrasında da M. Heidegger'in (1889-1976) fenomenolojisine doğru açılan önemli bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.

Transandantal öznenin kurulumunu ve bu kurulumun zaman üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu anlayabilmek için, öncelikle Kant'ın "saf ben" ifadesinden hangi nedenden dolayı bahsettiğini kavramak gerekir. Kant felsefesinde yargı oluşturabilme, bilgiyi elde etme ve geliştirme yolunda ilk adım "saf ben"e dayanmaktadır. Kant'ın görüşleri doğrulturusnda "saf ben"in, dış dünyanın kendisinde kurulduğu, sentetik bir zemin olduğu söylenebilmektedir (Kant, 1929: A124). Bilindiği üzere **Saf Aklın Eleştirisi**'nin "Transandantal Dedüksiyon" bölümünün irdelediği birincil sorun, deneyimle elde edilemeyen anlama yetisinin saf kategorilerinin, deneyim sürecine nasıl etki edebildiği meselesidir. Bunun nedeni anlama yetisi kategorilerine, bilen öznenin sahip olduğu *apriori* görü formlarının yolundan geçerek ulaşılabiliyor olmasıdır. Bunların bir bütün olarak oluşturduğu yapı, "saf ben"e ve onun yanında da transandantal özneye dayanır. Kant'ın transandantal felsefesinde üzerinde durduğu sentetik birliğin anlaşılabilmesi de, yine tüm yolların birlik içinde olduğunu kabul etmekten geçmektedir (Kant, 1929: B133-B134). Tam da bu noktada şu belirtilmelidir ki, deneyimi mümkün kılan şeyin, aslında deneyimin kendisinden çıkmıyor olduğudur. Diğer bir ifadeyle deneyime olanak sağlayan saf görü formları olan zaman ve mekânın kendileri deneyime dayanmamaktadır (Kant, 1929: Bxxvi). Deneyimi mümkün kılan fakat deneyimden gelmeyen bu transandantal yetilerin yani saf görü formlarının birliğini kendinde tutan zemini, "saf ben" olarak adlandırmak mümkündür.

"Saf ben", hem deneyimin hem de akıl yürütmenin temelinde yer alan, sentetik bir birliği temsil eden ve deneyim yoluyla dış dünyadan elde edilemeyen bir zemin anlamında mekândır. Bu noktada sentetik bir birlik olan "saf ben" eğer deneyimle elde edilen bir zemin değilse, bulunuşunun bir dayanağı olması gereklidir. Kant, "saf ben"in

kendi kendini düşünmesiyle varlığını ortaya koyabileceğini, bunun da ancak saf bir temsil yoluyla yani transandantal özneyle gerçekleşebileceğini öne sürer (Kant, 1929: B132-B133). Nasıl ki duyulur bir varolan olarak, bilginin nesnesi olabilecek görünüşün arkasında bir "kendinde şey"in var olduğu kabul ediliyorsa, "saf ben"in de ardında olan şeyin transandantal özne olduğu söylenebilmektedir. Diğer bir söylemle "saf ben", ardında bir "kendinde şey" olarak duran transandantal öznenin etkin olması ve tüm sentetik birliğin bilincine varmış hali olarak anlaşılmaktadır.

Kant'ın tüm deneyim ve akıl yürütmelerin arka planına yerleştirdiği temel dayanak, "transandantal özne" olarak adlandırılır. Transandantal özne, aynı zamanda "saf ben"in zaman ve mekân görü formlarıyla edinilenlerin sentezlenebilmesini sağlayan bir imkândır. Bu imkânın varlığı, zorunlu olarak var kabul edilmektedir. Çünkü sentetik birliği oluşturan ve ayakta tutan "saf ben" ve onun "kendinde şey"i olarak ifade edilebilecek transandantal özne *apriori* yapılardır, bunların sonradan deneyimle elde edilme olanakları bulunmamaktadır. Tam da bu *apriori* yapı olmalarından kaynaklı olarak, onların zorunlu olarak var oldukları söylenebilmektedir.

"Saf ben", kendi kendinin bilincine varabildiği için, deneyim yoluyla elde ettiklerini de belirli bir yapı içerisine yerleştirebilmektedir. Ben bilincinin birliği, aynı zamanda deneyimlenen duyulur varolanın birliğinin de olanağının koşulu, bir tür zemini olmaktadır. Kant bilen öznenin teorik akıl yanında "duyumsama", "düşünme yani akıl yürütme" ve "hayal gücü" olmak üzere üç ayrı transandantal yetisinin bulunduğundan bahseder (Kant, 1929: A94-A95). "Saf ben" kendi bilincine, hayal gücü saf yetisiyle varır. Bu bilinç kendinde hem kendi kendiliğini hem de tüm sentetik birliği taşır. Bu sayede bilen özne kendisini, kendisine nesne edinmiş olmakla birlikte, aynı zamanda da kendi kendini temsil etmiş olmaktadır. Hayal gücü, "saf ben"i etkin kılarak, onun sentetik bir birlik içinde görüleme yapabilmesine de imkân yaratır (Kant, 1929: B154). Deneyim yoluyla edinilen saf görüler, aslında "saf ben"in sağladığı saf görü mekânında canlandırılırlar. Örneğin, "üçgen" kavramı dile getirilirken, üçgen adeta "saf ben"in sunduğu saf mekânda önce çizilir. "Saf ben"in *apriori* görü formları olan zaman ve mekân, bir yandan empirik görünün belirlenmemiş nesnesi olan görünüşleri sentetik bir birlik halinde yakalamaya olanak yaratırken, diğer yandan da kendisi anlama yetisi kategorilerini açığa çıkararak, görünüşleri belirlenmiş bir nesne haline getirerek yargıya

ve bilgiye giden yolu açar. “Saf ben” zaman içinde değişmeyen bir zemindir. Zamanı bir görüleme formu olarak, kendinde açığa çıkarır. Dolayısıyla “saf ben”in birliğinin bilinci, zamanın da genel olarak birliğinin bilincini vermiş olmaktadır.

Kant, öznede bir ayrım ortaya koymaktadır. Bu ayrımlardan ilki, Kant’ın deneyimsel yani “empirik özne” (empirik ben) olarak ifade ettiği duyularına aldanabilen öznedir. Beliren fenomenler hem zaman hem mekân hem de sonrasında kategoriler çerçevesinde bilen özneye belirirler. Bu bilen özne, empirik öznedir. Her fenomen yani her beliriş, fenomenin arkasında olduğu düşünülen bir öze değil, mutlaka bir empirik özneye belirir. Empirik özneyi ifade eden tek özneler dışında, bilen öznenin karşısında beliren fenomenin tüm temsil edildikleri tarzların veya koşulların (zaman, mekân ve kategoriler) bütününü oluşturan ise “transandantal özne”dir. Transandantal öznenin sahip olduğu bu bütünlük, deneyimi mümkün kılmaktadır. Diğer bir deyişle bu özne, “her fenomenin koşullarının bağlandığı bir zemin”dir (Deleuze, 2007: 28).

Kant’ın felsefesi, bilgiden ahlaka uzanan geniş bir düşünce alanı çizmektedir. Bu nedenden dolayı, onun temel sorunu doğrudan zaman değildir. Fakat her şeyin merkezinde bulunan ve öznenin bir özelliği olan zaman, diğer tüm konular kadar Kant’ın felsefesinde geniş yere sahiptir. Bu sebeple meseleyi etraflıca kavrayabilmek için, tıpkı diğer filozoflarda olduğu gibi Kant’ın felsefedeki temel kaygısını anlamak son derece önemlidir.

Kant’tan önce bilgi felsefesinde yaygın olan tartışma, bilginin kaynağı sorununda karşılaşılan deneyimci (empirist) ve beraberindeki kuşkucu (septik) görüşlerdir. Bu iki önemli düşünce sisteminde öne çıkan ve Kant'ı etkilemiş olan düşünürler John Locke (1632-1704) ve David Hume (1711-1776)’dur. Bu iki düşünürden önce René Descartes, kesin bilgi arayışı serüveninde doğuştan idelerin (Tanrı, ben bilinci, nedensellik ve matematik vb.) varlığını kabul etmesiyle kuşku duyulamayacak tek şeyin “düşünen ben” olduğunu belirtir (Descartes, 1946: 37). Buna karşılık doğuştan idelerin varlığını kabul etmeyen Locke ve Hume, kesin bilginin de mümkün olamayacağı sonucuna varır. Dolayısıyla bu türden bir ikilem ve belirsizlik, Kant’ı etkileyen ilk meseleler olur. Fakat onu asıl etkileyen ve kendi tabiriyle onu “dogmatik uyuklama”sından uyandıran şey, Locke’un “birincil ve ikincil nitelikler” ayrımı ile Hume’un “nedensellik” ilkesidir (Kant, 2000: 6-8).

Locke "birincil ve ikincil nitelikler" arasındaki ayrımda, cisimlerin niteliklerinin cismin kendisinde mi yoksa öznede mi bulunduğu sorusuna yanıt aramaktadır. Locke'a göre birincil nitelikler sıvılık, katılık, sertlik, uzam gibi unsurlardır ve bunlar cismin kendisinde bulunur. İkincil nitelikler ise, cisimden duyumsanan duyulabilir niteliklerdir. Bunlar da, öznede yer alan unsurlardır (Locke, 1999: VIII, 9-15). Bu aslında, Kant'ın dikkatini çeken ilk konudur. Hume ise aklın, her şeyi nedensellik ilkesine göre kurduğunu ve bu nedensellik ilkesinin de deneyimden (alışkanlıktan, çağrışım yasasından) geldiğini belirtir (Hume, 2009: 62-63). Diğer bir deyişle aklın, her şeyin neden-sonuç ilişkisine dayandığını söylemesi, hayal gücünün bir ürünüdür. Dolayısıyla nedensellik deneyime dayandığından, zorunluluk da taşımamaktadır.

Kant, bu iki düşünürün görüşlerinden yola çıkarak, öncelikli olarak nedensellik ilkesinin deneyimden edinilemeyeceğini, aksi halde Hume gibi septisizme varılacağını belirtir. Bu açıdan Kant şu şekilde bir akıl yürütme yapmaktadır: Nedensellik ilkesi deneyimden edinilemeyeceğine göre, sadece akılla yani saf akılla düşünülebilir bir şey olabilir mi? Eğer nedensellik saf akılla düşünülebiliyorsa, yine saf akıldan gelen başka ilkelerin de olabileceği sonucuna varır. Fakat bu noktada şöyle bir sorun öne çıkmaktadır. Deneyimden duyumsamayla elde edilemeyen nedensellik, ancak saf akılla yaratılmalıdır ama akıl da bunu tek başına yapamamaktadır. İşte bu sebepten ötürü Kant bu sorgulamadan, felsefesinin bel kemiğini oluşturacak meseleye ulaşmış olur. O da, bilginin kaynağı sorununda ne sadece deneyimin ne de sadece saf aklın yeterli olacağı fikridir. Deneyim ve saf akıl, bilen öznenin fiziksel dünyaya ilişkin bilgi edinebilmesinde ve nesnel yani herkes için geçerli olabilecek bilgilere ulaşılabilmesinde temel kaynaktır. Böylece hem kuşkuculuktan kurtulmuş olunacak hem de genel geçer bilgi elde edilebilecektir. Kant'ın çıkış yolu beraberinde saf matematiğin, saf doğa biliminin ve metafiziğin de yeniden temellendirilebilmesini sağlamaktadır.

Kant'ın temel sorularından biri, fiziksel dünyada sentetik *apriori* yargılarının nasıl mümkün olabileceğidir. Çünkü Hume her şeyi septisizm temeline oturttuğundan, sentetik *apriori* yargıların olanaksız olduğunu belirtir. Sentetik *apriori* yargılar kaynağı akıl olan (*apriori*), bilgimize yeni bilgi katan (sentetik) ve nesnel yani herkes için geçerli (genel geçer) yargılardır (Kant, 2000: 24-25). Kant öncesi düşünürler, analitik *apriori* ve sentetik *aposteriori* yargılarının varlığını kabul ediyorlardı. Fakat sentetik

*apriori*nin varlığını gösterememişlerdir. Kant'a göre eğer bu iki yargı türüne ek olarak, kaynağı saf akıldan gelen (deneyimden bağımsız olan) sentetik *apriori* yargıların varlığı gösterilebilirse saf matematiğin, doğa biliminin ve metafiziğin de olanaklılığı ortaya konulmuş olmaktadır (Heimsoeth, 2007: 82). Peki, sentetik *apriori* yargılar nasıl mümkündür? Bu soru çok önemlidir çünkü Kant'ın zaman tartışması ve genel olarak zaman ile mekânın nasıl bir anlama sahip olduğu tam da burada kendini gösterir. Bunun için Kant'ın bilgi öğretisi, bir kılavuz niteliği taşımaktadır.

Kant'a göre bir şeyin var olup olmadığına işaret eden varoluş soruları sonradan öne çıkan sorulardır. Çünkü o bir şeyin ne olduğunun bilinmeden, onun varlığı hakkında yorum yapılamayacağını savunur. Deneyimle gelen şeyler, her durumda bilen öznenin kendi kişisel hâllerini içinde barındırır ve buna ek olarak deneyime tesadüflük veya rastlantısallık dâhil olur. Dolayısıyla deneyimden de önce gelen bir şeyin yani *apriori* olan bir şeylerin olması gerekmektedir. "*Apriori*" terimi, deneyime dayanmayıp ondan bağımsız olan, zorunlu ve evrensel olarak ifade edilebilecek her türlü şeye karşılık gelir (Deleuze, 2007: 16-17). Bir şeyin *apriori* olması demek, iki konuya işaret etmesi anlamına gelir. *Apriori* olan şey öncelikli olarak deneyimden bağımsızdır, ikinci olarak ise hem zorunludur hem de evrenseldir (Deleuze, 2007: 17). Bir şeyin zorunlu ve evrensel olması demek, o şeyin nerede ise onun doğasında yani özünde bulunması demektir.[37]

Nesnelerin özne tarafından etkilenip, imgelerini yani tasarımlarını almasına "duyumsama" denir (Copleston, 2004: 72). Kant'ın deyimiyle duyulur varolanlar duyumsama aracılığıyla insana verilir ve bu alımların insana başka şekilde bir geliş yolu bulunmamaktadır. Bu noktada insanın duyusal sezgisini tanrısal sezgiyle karıştırmamak gerekir. İnsan zihni ancak duyumsamayla (duyarlılıkla) tasarımlar edinebilir. Duyulur varolan yani nesne, insan zihnini etkilediği sürece, bilen özneye göründüğü sürece, nesnenin tasarım elde etme üzerindeki etkisi "duyum" olarak adlandırılır (Kant, 1929: A19/B34). İnsan zihninin duyumsama yoluyla edindiği ilk varolan yani duyusal sezginin nesnesi, görüngüdür. Kant'a göre görüngü, madde ve form olarak iki unsurdan

[37] Aristoteles ikincil kategorileri sıralarken, bu kategorilerin duyulur varolanın özünde bulunan özellikler olduğunu anlatır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, **Kategoriler**. 2. Basım. Çev. Saffet Babür. Ankara: 2002, 1b 5-25.

oluşur (Kant, 1929: A20). Madde, duyumsamaya karşılık gelirken form, o maddenin biçimini belirtir. Madde olmadan formdan söz edilemez. Madde *aposteriori* olarak insan zihnine görülürken form, bilen özneyle birlikte *apriori* olarak gelir. Bu doğrultuda Kant duyarlılığın, zaman ve mekân formlarıyla işlediğini belirtir. Kant zaman ve mekânı *apriori* olarak, diğer bir deyişle zorunlu ve evrensel olarak bilen öznenin doğasına verilmiş duyarlılık formları olarak görür. Kant'ın belirlediği kategoriler de zorunluluk taşımaktadır fakat kategorilerin dışında zorunlu ve evrensel olan zaman ve mekân onlara dâhil olmamaktadır.

Kant'ın zaman tartışmasında dikkat çeken bir başka mesele de, zaman ve mekânın kavramsal yani kategorik düzleme indirgenemez oluşudur. Genel olarak fenomenler, bilen özneye zaman ve mekânda belirirler. Mekân ve zamanda beliren fenomenlerin niceliksel ve niteliksel çeşitliliği, empirik çeşitliliktir. Bu tür çeşitlilik, belirene yani fenomenin kendisine aittir. Zamanın ve mekânın boyutlarının (her iki formun da sahip olduğu üç boyut) çeşitliliği ise, *apriori* bir çeşitliliktir. Örneğin herhangi bir duyulur varolan ya da herhangi bir olay veya durum, zamanın belli bir anında gerçekleşir. Gerçekleşme ihtimali üzerindeyken geleceğe, gerçekleştikten sonra da geçmiş boyutuna uzanmaktadır.

Kant zamanın an, bölüm ve sınır gibi zaman parçalarını ifade eden anlatımların da, birbirinden farklı zamanlara işaret etmediğini aksine tüm bunların farklı gibi görünse de, zamanın birer bölümü olduğunu vurgular (Kant, 1894: 78 ve 1929: A32/B47-48). Benzer şekilde varolan belli bir mekânda devinir veya bir olay belli bir mekânda gerçekleşir. Dolayısıyla ona göre bunlar zamansal ve mekânsal belirlenimlerdir. Zaman ve mekân görü formlarının bu belirleniminin karşısında ise, kavramsal yani kategorik belirlenim yer alır. Bu nedenle zaman ve mekân, *apriori* olmalarına karşın anlama yetisi kategorilerinden farklılık gösterir.

Zaman ve mekân görü formları veya sezgileri, duyumsama sürecinde edinilen duyumların düzenlenmesini sağlar. Diğer bir ifadeyle duyumların öncelik, sonralık veya ardışıklık gibi yapı içerisine oturtulmasını mümkün kılmaktadır. Bu formlar olmadan duyum elde edilemediği gibi, duyumların düzenlenmesinden de söz edilememektedir. Çünkü duyumların düzenlenmesi bilincin bir sonucu değil, bilincin bir koşuludur

(Copleston, 2004: 76). Zorunlu olmaları da bu yüzdendir. Düzenleme ve duyumların ilişkilendirilmesi, bizzat duyumsamadan ileri gelmektedir.

Görü ile saf görü arasındaki ayrım, duyumsama sürecinin işleyişinin daha iyi anlaşılabilmesi açısından çok önemlidir. Zihin nesneleri duyumsadığı müddetçe görü vardır. Fakat herhangi bir cisim yok ise, yalnızca saf görünün varlığından söz edilebilir. Bunun anlamı şudur: Dış dünyada masanın üzerinde silindir şeklinde bir çay kutusu görüldüğünde, onun çay kutusu olduğunu bilen bilgi ile duyulur varolan arasındaki bağı görü kurar. Eğer bir öğretmen öğrencilerinden boş bir kağıda silindir şekli çizmelerini isterse, herhangi bir nesneden söz edilmediği için öğrenciler silindir şeklini ancak, bilen öznede yani kendilerine *apriori* olarak bulunan saf görü formu araçlarıyla çizebilirler. Saf görü formu, saf biçim ya da saf form demektir. Örneğin üçgen, kare, daire, silindir vb. biçimler saf görü formudur. Bunlar cismin değil, duyumsamanın özellikleridir. Kant'ın özellikle **Saf Aklın Eleştirisi**'nin "Transandantal Estetik" (Duyumsamanın olanağının koşulu) bölümünde üzerinde durduğu, saf geometri ve matematiğin olanağının koşulu, bilen öznedeki bu *apriori* saf görü formlarının varlığına bağlıdır (Kant, 1929: A19/B33).

Özne dış dünyaya görü formlarıyla (zaman ve mekân) yöneldiğinde ilk olarak görünüşle karşılaşır. Görünüş, empirik görünün belirlenmemiş nesnesidir. Kant görünüşün, şeylerin kendisi olmadığını belirtir (Kant, 2000: 36). Buradan hareketle cisimlerde, "kendi başına var olan veya kendinde şey" ve "görünüş" arasındaki ayrımı yapar (Kant, 2000: 31). "Kendi başına var olan", duyusallığa verilmeyen ve bilgi konusu olmayan, görünüşün arkasındaki taşıyıcıdır.[38] "Kendi başına var olan" şeyler ancak duyulara verildiği kadarıyla bilinebilir. Kant'ın bu ayrımı, bir şey ile onun özünün birbirinden ayrılmasına dayanır. Özellikle Ortaçağ sonrası değişime uğrayan Aristoteles düşüncesi, bu yolun önünü açar. Modern dönem düşünürleri, bir şeyin özünü kendisinden ayırıp, özünün de bilinemeyeceği çıkarımına varırlar. Bunun ne kadar doğru olduğu tartışmalı olsa da, Kant bu geleneği sürdürmeye devam eder. Dolayısıyla "kendi başına şey", vardır ama bilinemez bir şey olarak görülür.

[38] Burada "taşıyıcı" derken, Aristoteles'te *hypokeimenon* (Yun. *υποκείμενον*) yani madde anlamında taşıyıcı *ousia* benzeri bir ifade kastedilir.

Duyumsama sürecinde zaman ve mekân görü formlarıyla duyumsanan görünüş, o noktada öznel geçerli bir yargı oluşturur. Ne zaman ki duyumsama sürecine, yine bilen öznede *apriori* olarak bulunan anlama yetisi kavramları (kategoriler) dâhil olur, işte o zaman görünüşler fenomene dönüşür (Kant, 2000: 54). Fenomen, görünüşlerin belirli kavramlar altına yerleştirilmiş, empirik görünün belirlenmiş nesnesidir. Bu şekilde edinilen yargılar da, nesnel geçerli yargılar olur. Dolayısıyla kendi başına var olan, görünüş ve fenomen; aynı duyulur var olanın üç ayrı bulunuşu olmaktadır. Bilen özne ise bunlardan sadece görünüşleri ve fenomenleri bilgi konusu yapabilir. Böylelikle aynı zamanda duyarlılık (İng. *sensibility*) ve anlama yetisi (İng. *understanding*), bilginin iki kaynağı olarak belirlenmiş olmaktadır (Kant, 1929: A15/B29).

Kant temel eseri olarak bilinen **Saf Aklın Eleştirisi** kitabında ortaya koyduğu düşüncelerin temellerini, aslında 1770 yılında kaleme aldığı **Duyulur ve Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri** (İng. *Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and İntelligible World*) adındaki bir başka metninde atmaktadır. Özellikle de temel eserinin "Transandantal Estetik" bölümünün başlangıç konularından biri olan zaman hakkındaki görüşlerinin büyük çoğunluğuna, kendisinin doktora tezinde de rastlanır. Bu açıdan Kant'ın zaman görüşünü irdelerken her iki eseri paralel olarak takip etmek gerekir. **Saf Aklın Eleştirisi**'ni özgün kılan asıl mesele, insanın bilme alanlarının iki yanı olan duyusal ve akılsal yönüne daha çok önem verilir şekilde belirtilmiş ve ortaya konmuş olmasıdır. Yapmış olduğu ayrım, aynı zamanda onun eleştirel bilim ve metafizik anlayışının da temelini oluşturmaktadır (Topakkaya, 2017: 171).

Kant zaman tartışmasını, **Duyulur ve Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri** metninde ilk olarak "zaman" kavramının duyusal alandan edinilmediğini ve bu alanın duyumsanabilmesini sağlayan en temel yapı olduğunu belirtir (Kant, 1894: 44). Metinde vurgulanan bu ilk görüşü Kant, benzer şekilde ana eserin "Transandantal Estetik" kısmında da benzer şekilde ele alır. Zaman ona göre eğer *apriori* bir temele sahip olmasaydı, eş zamanlılık ve art ardalık duyumsama da yer alamazdı. Çünkü bilen özne "zaman" kavramı ile hem art ardalığı hem de eş zamanlılığı kavrayabilmektedir. Zaman, deneyimden türetilen bir ifade değildir (Kant, 1929: B46/A31). Kant'a göre zamanın üç tarzından söz etmek mümkündür. Bunlar süre ya da süreklilik (İng. *duration*, Alm. *Kontinuität*), art ardalık (İng. *succession,* Alm. *Nachfolge*) ve eş zamanlılıktır (İng.

coexistence). Zamanın bu görünümleri arasındaki tüm ilişkiler, bilen öznenin bütün deneyimlerini mümkün kılmaktadır (Kant, 1929: B218-219). Zaman bu tarzlarından hareketle, süreklilik taşıyan bir yapıya sahiptir.

Bilen özne dış dünyaya zaman gözlükleriyle bakarken, bu duyumsama devamlılık gösteren bir yapıya sahiptir. Dış dünyada meydana gelen değişimlerin ve meydana gelen değişimler arasındaki ilişkilerin anlaşılabilmesi, sahip olunan zaman formu sayesindedir. Bu nedenle Kant zamanın bir iç görü formu, mekânın ise bir dış görünüş formu olarak anlaşılması gerektiğini belirtir (Kant, 1929: A34/B50-51). Dışsal sezginin olanaklılığı mekân, içsel sezginin olanaklılığı ise zaman sayesinde olur. Zaman aracılığıyla insanın psikolojik yaşantılarının önceliği sonralığı ve eşzamanlılığı duyumsanır. Dolayısıyla mekân, dışsal görüngülerin doğrudan, içsel görüngülerin de dolaylı koşulu iken; zaman ise dışsal görüngülerin dolaylı, içsel görüngülerin ise doğrudan koşuludur (Copleston, 2004: 77). Her türlü içsel ve dışsal duyumlar bir kenara bırakılsa da, Kant'a göre zaman ve mekân tasarımları varlıklarını sürdürürler. Saf görü formları bu yüzden deneyimden türetilmiş birtakım kavramlar değillerdir. Buna karşın tüm deneyimlenen olgular, zorunlu olarak zamansal ve mekânsal ilişkiler çerçevesinde ele alınır. Zaman ve mekân ancak görüngülerin olanağının koşulu yani fenomenler alanının unsurları olduğu için, "kendinde şey" için geçerli olmamaktadır.

Kant daha en baştan zamanın, duyumsama yoluyla sahip olunan bir şey olmadığını, bu nedenle de onun ancak *apriori* tarzda bir özelliğe sahip olabileceğini vurgular. Bunu önemle belirttikten sonra ikinci olarak, zamanın duyumsama dışında herhangi bir anlama yetisi kavramından ortaya çıkarılmış bir düşünce olmadığını belirtir (Kant, 1894: 46-47). Demek ki zaman, genel anlamda bütün edinimlerin temelinde yer alan zorunlu bir tasarım olması sebebiyle, *apriori* olarak bilen özneye verilmiş bir özelliktir. Zaman, bilen öznenin duyumsama yapabilmesini sağlayan ve duyularında verisi alabilmesini mümkün kılan, *apriori* tarzda verili bir görü formudur (Kant, 1929: A34-35/B51). Zaman, tam da bu özelliğinden dolayı, bir duyumsama veya görüleme için araç görevi görür. Nasıl ki bir duyumsama organı olan göz kendi kendini göremezse, benzer şekilde zihin de her şeyi zaman ve mekân içerisinde görür ama zaman ve mekânın kendilerini idrak edememektedir (Saffet, 1933: 14). İnsanın bütün

kavrayışları, görüleme aracı olan zaman ve mekân görü formları sayesinde başlar. Tüm bilme süreci böylece kategorilerle yoluna devam etmektedir.

Yukarıda bahsedilenlerden hareketle zaman ve beraberinde mekân, öznenin bilme sürecine kaynaklık eden duyumsamanın, doğuştan gelen temel iki kaynağıdır. Kant felsefesinde zaman, bu yüzden son derece önemli bir görev üstlenir. Zamanın varlığı ve neliği tartışması ele alınırsa, Kant'a göre zaman vardır fakat cismin bir niteliği değildir. Zaman tamamen bilen öznenin sahip olduğu bir yetidir ve insan zihnine aittir. Zaman, fiziksel dünyayı bilebilmeyi olanaklı kıldığı gibi; geometrinin, aritmetiğin, doğa biliminin ve metafiziğin olanağını gösteren sentetik *apriori* yargıların da mümkünlüğünü sağlamaktadır. Bu açıdan zamanın Kant'ta, bir görüleme aracı olarak anlaşılması gerekir. Bu araca sahip olan da, insan zihninin kendisidir. Augustinus zamanın insan zihniyle ilişkisini sorgulayarak, zaman felsefesindeki ilk kırılmayı yaratır. Kant ise zamanı doğrudan insan zihnine yerleştirip, onun aracılığıyla dış dünyanın bilinebilir olduğunu belirtmesiyle, ikinci kırılmayı meydana getirir. Onunla birlikte özellikle 19. yüzyıla değin, insan zihni artık zaman felsefesi tartışmalarında ilk başvurulan inceleme kaynağı olarak öne çıkar. Kant'ın kendisinden sonraki soruşturmalarda insan zihninin zamanla ilişkisi ve daha çok da 20. yüzyılda insanın varoluş meseleleri ana sorun haline gelir. Bunun en açık örnekleri ise önce Henri Bergson'da, ardından da Martin Heidegger'in zaman anlayışında görülmektedir.

3.4 Henri Bergson ve "Sürekli Yaratmanın Aracı" Olarak Zaman

Zaman felsefesi tarihinde zamanın hem evrim konusu hem de insan zihniyle olan ilişkisini etraflıca ele alıp irdeleyen düşünürlerin önde gelen ismi Henri Bergson'dur (1859-1941). Tıpkı Aristoteles, Augustinus ve Kant'ta olduğu gibi Bergson felsefesinde de zaman, yapıcı ve kurucu araçsal bir anlama sahiptir. Bilindiği üzere zaman Aristoteles'te duyulur varolanın bir özelliği iken, Augustinus'ta insan zihni ve belleğin işleyiş temeli anlamında ön plana çıkar, Kant'ta ise zaman mekânla birlikte insanın duyumsayabilmesine olanak sağlayan birer yeti olarak betimlenir. Yapılan bu tanımlamalar aslında zamanın bir şekilde, bir şeylerin doğrudan kurucusu veya yapıcısı olduğunu niteler. "Zaman"ın bu yapıcı araçsal anlamı, Bergson felsefesinde daha belirgin şekilde ortaya çıkar. Çünkü zaman, geniş anlamda canlılığın evrim sürecinde ve dar anlamda ise insanın bilinç hâllerinin merkezinde iş gören temel bir yapı taşıdır.

“Zaman”ın bu türden araçsal anlamını daha iyi kavrayabilmek için, öncelikle Bergson’un felsefedeki temel kaygısının ne olduğunun ve temel görüşlerinin kısaca gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Bergson bilimin hızla ilerleme kaydettiği 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın ilk yarısını tecrübe etmiş, sadece felsefede değil kullandığı dil ve üslûp nedeniyle psikoloji ve edebiyat alanlarında da etkili olmuş bir Fransız filozofudur. Yaşadığı dönemin düşünce yapısı itibariyle, eserlerinde bahsettiği şekilde daha çok matematik ve bilimsel metot ağırlıklı bir eğitim görmüştür. Buna karşın zihnini meşgul eden en temel mesele, bilim ve metafizik tartışmasıdır. Özellikle 19. yüzyılda bilimin gördüğü itibar giderek artarken, metafizik konular bu alanın gerisinde seyreder olmuştur (Saraçoğlu, 2014: 64). Bergson’a göre bu durum ilk bakışta sorunmuş gibi görünmese de, bilimin alanını aşan konulara da bilimsel metotla yaklaşılması ve sorunlara sadece bu şekilde yanıt aranmaya çalışılması, çözüm odaklı bir uğraş değildir. Onun temel amacı ilk önce metafiziğe bilimin gördüğü itibarı kazandırabilmektir. Çünkü bu iki alandan biri, diğerinden daha üstün ya da daha önde değildir. Öncelikle kabul edilmesi gereken husus, matematiksel bakış açısının ürünü olan niceliksel bakış açısı yerine, niteliksel bakabilmenin gerçekleştirilmesinin gerekliliğidir. Bu mesele sadece bilim ve metafizik için değil, canlı türler arasında ve genel anlamda evrim sorununa da yerleştirilmesi gereken bir fikirdir. Metafiziğin kendine özgü metodunun sezgi olduğunu belirten Bergson tüm araştırmalarında, bu metottan hareketle hakikatin yani asıl gerçekliğin ne olduğunun, nasıl kavranabileceğini ve “zaman”ın bu gerçeklikteki yapılandırıcı araçsallığını açıklamaya çalışmaktadır.

Bergson’un temel kaygısının ne olduğu belirlendikten sonra, onun temel görüşlerini de özetlemek yerinde bir uğraştır. Bergson’un felsefede ele alıp irdelediği üç ana konu vardır. Bunlardan biri genel olarak yaratıcı evrim süreciyle ilgiliyken, diğer ikisi dar anlamda insan türüyle alâkalıdır. Yaratıcı evrimle ilişkili olan, hayat ve madde ikiliğinin etkinliğidir. Zihin ve beden tartışması ile belirlenmişlik ve özgür irade karşıtlığı konusu ise, insan türüyle bağlantılı olarak ele aldığı sorunlardır (Saffet, 1933: 131). Fakat bu sorunları ayrı olarak ele almaktansa, birlikte tartışmak daha doğrudur çünkü her bir konu birbiriyle doğrudan ilgilidir.

Bergson'un yaratıcı evrim görüşüne göre tüm canlı dünyası, hayat ve madde ikiliğinden meydana gelmektedir. Canlılığı etkin kılan temel unsur hayattır. Hayat yaratıcı gücü, devinimi ve oluşu kendinde barındırır. Hayatın bu etkin oluşunun kaynağı üst bilinçtir. Üst bilinç, Bergson'a göre bir tür yaratma isteğidir ve bu üst bilinç bu isteğini, yine kendinde bulunan hayat hamlesinden yani yaratma enerjisinden alır (Bergson, 1947: 240). Özü oluşa dayanan hayat hamlesi, canlılığın ve dinamizmin ifadesidir. Dolayısıyla yaratma isteğini ve enerjisini kendinde bulunduran yaratıcı hayat, Tanrı olarak öne çıkmaktadır. Tanrı o hâlde evrim sürecini harekete geçiren bir tür canlılık kaynağıdır. Ona göre tüm evrim süreci Charles Darwin ve Herbert Spencer'ın belirlediği gibi bir tür kendiliğinden gelişen mekanik bir yapıda değildir (Bergson, 1947: 465-467). 19. yüzyılın evrim teorisiyle insan sadece, doğa yasalarına tâbi tutulan ve kontrol edilen bir varlık olarak tasvir edilir. Bergson bu görüşün yerine, evrimdeki oluş fikrine odaklanır. Yaratıcı evrimde bir sürüp gitme söz konusudur ve benzeri olmayan yeni şeylerin türediği sonsuz bir akıştır. İşte tam da bu sonsuz akış ve oluş fikrinden dolayı Bergson, yaratıcı evrimi asıl gerçeklik olarak belirler. Hakikat, evrimin bizzat durmak bilmeyen yaratıcı oluşunda gizlidir.

Bergson'un yaratıcı evriminde bulunan yaratma isteğiyle olan üst bilinç, oluş sürecinde üç ana kolda üç ayrı tarzda ilerleme gösterir. Üst bilinç, bitkilerde uyuşukluk bilinci olarak ortaya çıkar ve bu tür bilinçte etkin olan yalnızca içgüdüdür. Bitkilerde zekâ etkin hâlde değildir. Yine üst bilinç, diğer bir canlı türü olan hayvanlarda iradesiz hür bilinç olarak kendini gösterir. İradesiz hür bilinçte, hem içgüdü hem de zekâ etkin durumdadır (Bergson, 1947: 190-192). Diğer canlı türlerinin dışında insan, iradeli ve hür bir bilince sahiptir. İçgüdü ve zekânın yanında, akla ve sezgiye sahiptir. Tüm bunlar insanın bilme tarzlarıdır. Hem hür hem de iradeli bilince sahip olan insan türü, hür bilince sahip olduğunun bilincinde olan bir varlıktır. Çünkü hür olmak demek, her şeyden önce ne yaptığını bilmek demektir. Özgür irade, bu nedenle bilinç sahibi olmakla aynı anlama gelmektedir (Saffet, 1933: 133).

Bilinç, insanın farklı imkânlar arasından seçim yapabilme kabiliyetiyle ilişkilidir. Eğer sadece belirlenmişlik yani determinizm olsaydı, seçim yapmak gibi bir istek de olmazdı. Hâlbuki seçim yapabilmek, çaba ve istek gerektiren bir iştir. Seçim yapabilmek yaratmak ise, yaratmak da çaba göstermek demektir. Buradan hareketle

genel anlamda her canlı türü, üst bilinçten gelen yaratma enerjisiyle doludur. Bergson'a göre bilinçli bir varoluş için var olmak, değişmek ve dönüşmek gerekir (Bergson, 1947: 136-137). Değişmek ve dönüşmek büyümektir. Büyümek ise sürekli gelişmek demektir. O hâlde, evrenle beraber her şey daima sürüp giden bir değişmedir. Sürekli yaratmanın asıl kaynağı üst bilincin yaratma enerjisi ise, bu gelişim ve değişimin akıp giden çoğalmasının yapıcı aracı ise, zamandır.

Zaman, "sürekli yaratma"nın "yapıcı ve kurucu" bir aracı olduğundan sadece evrim süreci için değil, aynı zamanda insanın bilinç hâllerindeki akışın kurulumunun da temel aracı olmaktadır. Konuyu daha iyi anlayabilmek için, Bergson'un yaratıcı evrim ile insan bilinci arasında nasıl bir ilişki kurduğunun anlaşılması gerekir. Öncelikle Bergson, ancak tek bir hakikatten söz edilebileceğini savunur. O da, oluş ve süreklilik fikridir. Yukarıda madde ve hayat ikiliğinde bahsedilen hayat, doğrudan evrim konusuna; yaratma enerjisi olan hayat hamlesi ise, evrim konusuna ve dinamizme işaret eder. Dinamizm ve oluşa sahip hayat, niteliksel anlamda değişmeyi, sabitlik ve durağanlığa karşılık gelen madde ise niceliksel ve mekânsal anlamda bir durumu ifade etmektedir (Bergson, 1947: 343-344).

Asıl gerçeklik olan oluş düşüncesi, sadece zekâ bilme yetisiyle kavranabilecek bir konu değildir. Çünkü Bergson'a göre zekâ bilme yetisi, tek tek duyulur varolanları kendine nesne edinen bir yapıya sahiptir. Zekânın en temel özellikleri her şeyi dış dünyadaki duyulur varolanlar üzerinden ölçmesi ve oluş hâlinde olan her şeyi, olmuş bitmiş gibi yani birbirini ardı sıra takip eden aşamalar olarak görmesidir. Halbuki oluş sürecinde tek anların veya hâllerin ele alınması, asıl gerçekliği karşılamamaktadır. İşte bu nedenle Bergson, hakikat olarak tanımladığı yaratıcı evrim sürecindeki daimiliğin ve yine bu süreklilikle ilişkilendirdiği bilinç hallerinin akışının ancak sezgi bilme yetisiyle doğrudan kavranabileceğini düşünür (Bergson, 1959: 34). İnsanın hakikate ulaşabilmesi için en gerekli bilme yetisi sezgidir. İnsan bilinç hâllerindeki akışı doğrudan sezgiyle kavrar. Birikimli bir şekilde birbirinin üzerine yığılarak ilerleyen bilinç hâllerini Bergson, bu görüşlerinden hareketle "süre" (İng. *duration*, Fr. *durée*) kavramıyla ifade etmektedir.

Bergson'a göre "süre"nin asıl anlamı, yüzyıllar boyunca zamanın mekânla birlikte düşünülmesinden dolayı tam manasıyla anlaşılamamıştır. Kendisi meseleye şöyle dikkat çekmektedir:

> Bütün felsefe tarihi boyunca zaman ve mekân aynı sıraya konulmuş ve bunlara aynı cinsten şeylermiş gözüyle bakılmıştır. Bundan dolayı da mekân incelenmiş, bunun mahiyet ve görevi belirlenmiş, sonra da bundan elde edilen sonuçlar zamana iletilip getirilmiştir. Mekân teorisi ile zaman teorisi böylece birbirlerine takılı ve ekli olarak ola gelmiştir (Bergson, 1959: 8).

Mekânla ilişkili olarak tek duyulur varolanlar, mekânda kendi başlarına bulunur. Bu nedenle mekânda art ardalıktan söz edilemez. Varolanları belli bir düzende, art arda şekilde ahenkli ve bütünlüklü olarak toparlayıp kavrayan bilinçtir (Bergson, 1990: 111-112). Bilinç hâllerinin akışında sentezlenen tüm anlar, süre olarak belirir. Süre, Bergson'un deyimiyle ölçülemez ve niceliksel bir şekilde tarif edilemez. Zamanın ölçülmesi meselesinin, onun öne çıkardığı süre fikriyle bir ilgisi yoktur (Bergson, 1959: 4-5). Çünkü ona göre ölçmek demek, sürüp giden bir şeyi durdurmak ya da kesintiye uğratmak demektir. Bergson daha en baştan zaman konusunda bir ayrılığın olduğunu fark eder. Duyularla duyumsanan zaman, fiziksel zamandır ve her türlü bölünmeye ve parçalanmaya açık olduğu için "mekânsallaşmış zaman" olarak ifade edilir. Mekânsallaşan zaman demek, zamanın bizzat mekân olması demek değildir. Mekânsallaşan zaman, mekâna ait birtakım temel özelliklerin zamana da atfedilmesi anlamına gelmektedir.

Mekânsallaşmış zaman, daha çok fizik bilimlerin ele alıp kullandığı zaman tarzıdır. Her türlü ölçüm ve sayma ancak, niceliksel manaya sahip olan mekânsal zamanla gerçekleşir. Fizik bilimlerde zaman bu yanıyla, mekânın dördüncü bir boyutu olarak görülür ve eş zamanlı olan şeylerin bağımsız hâlde arka arkaya gelmesi şeklinde ortaya çıkar (Topakkaya, 2017: 206). Bergson'un temel meselesi mekânsal zamanın, insanın psikolojik yanını ve bilinç hâllerinin yapısını betimleyebilecek durumda olup olmadığıdır. Çünkü bilinç hâlleri, birbirinden bağımsız olarak bölünerek ele alınıp incelenebilecek yapıda değildir. Bu durumda ortaya iki ayrı zaman tarzı ortaya çıkmaktadır. İlki, insanın bilinç yaşantılarının zamansal tarzıdır. İkincisi ise, mekânın zamansal biçimidir. Mekânsallaşan zamanda herhangi bir bilinç hâli yer almamaktadır. Dış dünyada ise süre yerine sadece eş zamanlılık ve art ardalık vardır. Bilinç

yaşantılarının dikkate alınmadığı bir zaman fikri, Bergson'un önemsediği anlamda yaratıcı ve yapıcı bir şey ortaya koymaz. Onun dikkat çektiği süre fikri, sadece madde ya da duyumlardan değil, bütün olarak mekândan bağımsızdır (McLure, 2005: 38).

Fizik bilimlerin ele alıp ölçüm yaptığı zaman düşüncesi olan mekânsallaşmış zaman Bergson'a göre, bilinç hâllerinin niteliksel yapısını açıklamak için olanaklı değildir. Örneğin tahta çıtalar, renkli kâğıtlar ve kuyruk için kullanılacak parlak şerit jelatin kâğıtlarla hazırlanıp yapılacak bir uçurtmanın tamamlanması için gerekli aşamalar az çok önceden tahmin edilebilir. Bu işlem için çıtaların hazırlanması, kâğıtların kesilmesi ve iplerin bağlanması neticesinde geçen zaman, rahatlıkla ölçülebilir veya sayılabilir, kısacası niceliksel olarak istendiği gibi ifade edilebilir. Buna karşılık uçurtmanın yapılmasını bekleyen küçük bir çocuk için yapım süresi, beklenen bir zamandır. Diğer bir ifadeyle küçük çocuğun bekleyişi sırasında yaşadığı heyecan, mutluluk, uçurtmayı uçururken hissedeceği psikolojik durumu ve yine o sırada kurduğu hayaller, duvarda asılı olan saatle ölçülüp belirlenebilecek bir yapıya sahip değildir. İşte Bergson'un, insanın bilinç hâllerini parçalara ayırmaya, ölçmeye ve saymaya olanaklı görmemesinin nedeni budur. Küçük çocuğun bilinç hâllerindeki akış, gerçek zaman olarak adlandırılır. Süre ile mekânsallaşmış fiziksel zaman arasındaki ayrım, yaşanan zamanla ölçülen zaman ayrılığını ortaya çıkarmaktadır.

Yaşanan yani gerçek zaman olan sürede, herhangi bir bölünme bulunmamaktadır. Zamana anlam katan insan, onu çeşitli kavramlarla ifade ederek parçalara ayırır. Zamanı parçalamak yani onu gün, ay, yıl, gece, gündüz ve akşam gibi sözcüklerle ifade etmek, zamanı mekânsallaştırmayla ve ona niceliksel anlamlar yüklemekle ilgilidir. Hâlbuki süre fikrinde bu türden bir ayrıştırmaya yer yoktur. Geçmiş, şu an ve gelecek olarak ifade edilen boyutlar ise, birbirinden tamamen ayrı olan belirlemeler değildir. Her boyut, şimdi içerisinde birbiriyle iç içe geçmiş hâlde bulunur. Tek başına geçmişten veya tek başına gelecekten söz etmek, Bergson için olanaklı değildir. Süre fikri, parçalanamaz bir bütünlükte akış hâlindedir. Bu akış sadece tek bir doğrultuda geleceğe doğru değildir. Bellekte bir arada bulunan anılar, şimdide her an geçmişe ve geleceğe doğru uzanır. Bu nedenle onun tanımlamasıyla bilinç, "geçmiş ve gelecek arasında kurulu bir köprüdür" (Bergson, 1989: 14-15). Bergson eserlerinde bellek ile bilinci sıkça benzer yapılar olarak görür. Ona göre bilinç hâlleri olmaksızın

belleğin veya bellek olmaksızın bilincin olması olanaklı değildir (Bergson, 1912: 11-12). Bilincin de belleğin de özü, akıştır. Dolayısıyla süre fikri denen zaman düşüncesinin ne olduğu, bilinç ve belleğin varlığıyla anlam bulmaktadır.

Bellekteki her an, birbirinden farklılık gösterir. Bellekte biriken geçmiş anlar yığını, her bir anın oluşturduğu çokluktur. Bunun yanında anlar çokluğu, şu anda bir birlik ve bütün olarak bulunur. Bellekte birbirinin birebir aynısı olan iki an bulunmaz (Bergson, 1990: 182). Normal şartlarda fizik bilimlerde bir bilim insanı, suyun her yüz derecede kaynadığını söyleyebilir. Fakat bu türden kesin bir neden-sonuç ilişkisi durumunu, bilinç olaylarına uygulamak mümkün olmamaktadır. Çünkü meseleye artık insanın psikolojik yaşantısı dâhil olmuştur ve bilinç hâllerinde de, kendine özgülük söz konusudur (Bergson, 1990: 183).

Bergson'un zaman tartışmasındaki asıl mesele, "zaman"ın var olup olmadığı konusu değildir. O "zaman"ın daha çok neliği üzerine sorgulama yapar ve "zaman"ın metafiziksel ya da fiziksel bir özelliğe sahip olup olmadığı konusunu irdeler (Köktürk, 2017: 127). Genel olarak duyulur varolanların devinim ve yer bakımından değişimleri zekâ, yine varolanların varoluşsal yapıdaki sürekliliği, devinim ve değişim bilgisi sezgiyle doğrudan elde edilir. Buradan hareketle ona göre zaman düşüncesinin ikili bir tarz gösterdiği rahatlıkla söylenebilir. Zekâ bilme yetisiyle bilgisi elde edilen mekânsal zaman, rahatlıkla bölünmeye olanaklı olduğundan, Bergson'un anladığı anlamda zamanın neliğine yönelik bir yanıt sunmaz. "Hakikat" ya da "asıl gerçeklik" denen şey, tek bir şeydir. Gerçek zamanın ne olduğunu anlayabilmek için, Bergson'un işaret ettiği süre fikrine yönelmek gerekmektedir (Le Roy, 2002: 116).

Süre fikri, saatin akrep ve yelkovanıyla ilişkili günlük dilde kullanılan süre kavramından çok farklı bir anlama karşılık gelir (Bergson, 1990: 101). Bergson süre fikriyle, duyulur canlı varolanların varoluş süreçlerini gerçekleştirmelerini ve yaratıcı evrimin içinde var olmalarını anlamaktadır. Yaratıcı evrimde varoluş, kesintisiz akıp giden bir oluş düşüncesini ifade eder. Bu kesintisiz oluş süreci, Bergson için hakikatin kendisidir. Hakikat ancak iradeli ve özgür bir bilince sahip olan ve bu bilinçle ortaya çıkan sezgi bilme yetisiyle doğrudan kavranabilir. Tür olarak insanın asıl gerçekliği bilebilmesine olanak sağlayan temel özellikler ise, süre fikrinin bilinç hâllerindeki akış ve oluş fikridir. Diğer bir ifadeyle süre fikri birikimli sürekliliği, oluşu, yaratımı ve

devamlılığı gösteren bir düşünce olduğundan Bergson, yaratıcı evrimde ve insanın bilinç hâllerindeki sürekli yaratımda aynı yapıcı ve kurucu anlamı görür. Zaman tam da bu nedenden ötürü "sürekli yaratmanın aracı" olma anlamına sahiptir. Yaratıcı evrimdeki varoluş sürecinin devamlılığı, bilincin akış hâlindeki tüm yaşanmışlıklarının geçmişe ve geleceğe uzanışı ile doğrudan benzerlik taşır. Nasıl ki canlı varolanlar kendi varoluş süreçlerinde devinip değişiyorlar ve yeni türlerin ortaya çıkmasına olanak sağlıyorlarsa, insan bilincinde deneyimlenen her yeni veri de, bilinç hâllerinin akışına dâhil olur ve yeni tecrübelerin oluşturulmasına (Bergson'un deyimiyle yaratılmasına) katkı sağlar. Dolayısıyla zaman, hem yaratıcı evrimdeki yaratım sürecinin hem de bilinç hâlleri akışının temel "yapıcı ve kurucu" aracı olur.

Bergson'a göre insan, kendisini tamamen yaşamaya bıraktığı anlarda dış dünyadan uzaklaşır ve yalnızca o anları tecrübe etmeye başlar. Örneğin bir kişi yetişkin bir yaştayken sıradan bir günde çay içerken, çayına kurabiye batırıp ağzına attığında duyduğu çaylı kurabiye tadı, onu bir anda çocukluk yıllarında akşamüstleri büyükannesine gittiğinde onun kendisine ikram ettiği çayla kurabiyeyi yediği anlara götürebilir. Kişi çaylı kurabiyenin tadını her aldığında, şu anda deneyimlediği anlarla beraber geçmişte tecrübe ettiği anları da yaşamaya başlar. Bilinç hâlleri tam da bu şekilde akış sürecindedir. Şimdide yaşanan anların, otuz yıl öncesindeki anlarla birlikte yeni anlar inşa etmeye başladığı görülür. Bilinç hâllerinin bu şekildeki akış durumunun süre olduğunu belirten Bergson süre fikrini, "insanın içindeki zaman" olarak adlandırmaktadır (Bergson, 1997: 8-9).

Süre, hayat hamlesi olarak canlı varolanda kendini yapıcı ve kurucu manâda açığa çıkarır. Hayat hamlesini bir tür itilim (itici kuvvet) olarak tanımlayan Bergson, yaratıcı evrimin sürekliliğini süre fikrinde bulur. Hayat hamlesi, her canlı varolanda ayrı bir oluşa neden olur. Varolanlar arasındaki derece farkı yerine nitelik veya mahiyet ayrılığının olması buradan ileri gelir. Sürenin özü yani doğası, oluştur. Bu nedenle doğal olarak yaşanan veya tecrübe edilen akış, sürenin kendisidir (McLure, 2005: 13). Süre niteliksel bir şey olduğundan, niceliksel olarak ifade edilemez. Zamanın ölçümü söz konusu ise artık süreden değil, mekânsallaşan zamandan bahsediliyor demektir. Bergson'a göre eğer zaman, anların tek olarak birbirinden bağımsız sıralanışı şeklinde tanımlanırsa bilinç hâllerindeki akış, süre fikri ve daha da önemlisi yaratıcı evrimin oluş

düşüncesi açıklanamaz. Bu nedenle hem bilinç hâllerindeki hem de evrimdeki varoluş sürecinin devamlılığına işaret eden süre fikri, tüm meydana gelmelerin ana yaratıcısı ve sağlayıcısıdır (Bergson, 1959: 5).

Buradan hareketle Bergson'un yaratıcı evrim görüşünün, ontolojik bir zemine oturduğu görülür. Asıl gerçekliğin bilinç hâllerindeki akış ve yaratıcı evrim düşüncesindeki varoluş süreci olduğunu belirtmesiyle, aslında varlığın varoluşsal yapısına gönderme yapar. Bergson'un eserinde yer verdiği şekerli su örneği, meseleyi daha iyi anlamaya yardımcı olur. Onun deyişiyle şeker ile suyun bir araya getirilerek şekerli şu elde edilmesi için, öncelikle şekerin suda erimesi gerekir (Bergson, 1959: 17). Çünkü varoluşsal değişim gerçekleşmeden, ne sürenin ne de hayat hamlesinin hiçbir anlamı olmamaktadır.

Bahsedilenlerden hareketle şunları söylemek mümkündür. Öncelikle Bergson'a göre asıl gerçeklik, yaratıcı evrimdeki sürekli yaratım ve varoluş sürecidir. Özünde oluş fikrini barındıran bu süreç, canlı varolanların meydana gelmelerinin esaslı kaynağını oluşturur. Zaman, tüm bu sürecin kurucu aracı olarak rol alır. Çünkü canlı türlerin doğalarında yer alan yaratma enerjisi (hayat hamlesi) yani canlı varolanların varoluşlarını meydana getiren içsel itilim, doğrudan zamanla ilişkilidir. Diğer bir ifadeyle var olma enerjisi, zamanla birlikte hareket eder. Canlı türlerine ait olan bu zaman, süre fikriyle ifade edilir. Fakat süre fikrinin bilgisine sahip olabilen tek canlı türü insandır. İnsan, iradeli ve özgür bir bilincin kendisine sunduğu sezgi bilme yetisiyle, süreyi bizzat yaşayarak ve deneyimleyerek bilebilmektedir. Bilinç hâllerinin sürekli olarak akışını, evrim sürecindeki yaratım akışıyla benzer gören Bergson, asıl gerçekliğin uzantısını içsel yaşantının sürekliliğinde bulur. Dolayısıyla içsel süre sezgiyle kavranabildiğinden, evrim sürecindeki oluş fikrine de doğrudan ulaşılabileceğini düşünür. Nasıl ki zaman evrim sürecindeki sürekli yaratmanın aracıysa, bilinç hâllerinin geleceği kurmasına temel oluşturan geçmiş ve şimdinin birikimli ilerleyişinin ve birbiri içine geçebilen niteliksel yapısının "yapıcı ve kurucu" aracı da yine zamandır. Duvara asılan saatin simgelediği fiziksel ya da mekânsallaşan zaman düşüncesi, önceden de vurgulandığı gibi Bergson'un işaret ettiği "yapıcı ve kurucu" araç olan zamandan (süre fikriyle ilişkili olan) farklılık göstermektedir. Tüm bu nedenlerden dolayı Bergson'un öne çıkardığı zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığı

ancak, var olmayla ilişkili olan hem canlı varolanların varoluş süreçlerindeki hem de insanın bilinç hâllerindeki "sürekli yaratma" etkinliğiyle anlaşılmaktadır.

3.5 Martin Heidegger ve "Var Olma Aracı" Olarak Zaman

Zamanın araçsal anlamının, Bergson'un açtığı düşünce çizgisinden hareketle 20. yüzyıla gelindiğinde, özellikle ontoloji ağırlıklı olarak şekillendiği görülmektedir. Bunun çeşitli sebepleri olmakla birlikte, başta modern teknolojik gelişmeler ve bilimsel atılımlar olmak üzere, dünya savaşlarının ülkelerde yarattığı sosyal, kültürel ve ekonomik sonuçlar, yüzyılın ana sorunlarından biri olan insanın kendisine ve topluma karşı yabancılaşma hissini meydana getirmiştir. Özellikle bu dönemde totaliter rejimlerin doğurduğu kitle toplumu, insanların giderek daha çok yalnızlaşmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda kitle toplumunun yarattığı kitle insanı kendi doğasının, dünyaya gelmiş olmanın, bir hayata sahip olmanın ne demek olduğunu ve kendi nasılı ile nedenini sorgulayacak durumdan oldukça uzaklaşmış bir duruma gelmiştir.

Dönemin önemli düşünürlerinden M. Heidegger, doğrudan insanın içinde bulunduğu bu durumu irdeleyerek ve yine insanın var olmasından yola çıkarak, genel olarak varlığın anlamının ne olduğunun sorgulanması gerektiği ve insanın doğasının nasıl kavranabileceği meseleleri üzerinde durur (Yılmaz, 2012: 179-180). Buradan aynı zamanda sorundan daha öncelikli olarak, nasıl bir yol izlenmesi gerektiği sorunu doğmaktadır. Onun yeni düşünüş olarak öne sürdüğü felsefesi, tam da bu soruna önemli bir yanıt niteliği taşımaktadır. Heidegger'in zaman anlayışı da, doğrudan onun varlık görüşüyle iç içedir. Onda "zaman sorunu" dendiğinde, öncelikle insanın varoluşunun yapısal özelliklerini anlamak gerekir. Sonrasında ise onun sonlu bir varlık olmasından hareketle, duyduğu kaygı ve sahip olduğu ölüm bilincinin ancak zamansallıkla anlaşılabileceği meselesi idrak edilmelidir (Johnson, 2013: 47). Zaman, insanın varolmasına eşlik eden onun bizzat "yapıcı ve kurucu" bir "var olma aracı" olarak ortaya çıkmaktadır. Bu araçsal anlam, kendini doğrudan zamansallık veya zamansal olma olarak açığa çıkarır. Bu noktada zamanın ontolojik manada nasıl araçsal bir anlama sahip olduğunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından, öncelikle Heidegger'in varlık görüşünün irdelenmesi ve bununla ne anlatmak istediğinin kavranması gerekmektedir.

Heidegger öncelikle Aristoteles, Augustinus ve Kant'ın zaman fikirlerini önemsemekte ve bu isimlere eserlerinde göndermelerde bulunmaktadır. Fakat kendi zaman görüşünü geliştirirken, bu düşünürlerin ortaya koydukları zaman anlayışlarının, zamanın gerçek anlamını vermekte yetersiz kaldığını belirtir. Çünkü tartışmalar doğrudan varlığı ele alan soruşturmalardan uzaktır. Örneğin ona göre Aristoteles yalnızca mekânda devinim halinde olan bir cismin devinimi üzerinde durduğundan, görüşleri fiziksel zaman konusu çerçevesinde kalmıştır. Augustinus ise, zaman tartışmasını zihinle ilişkilendirerek bir ölçüde insana yönelmeyi başarmıştır. Fakat çağın düşünce yapısı ve yetersizliği nedeniyle, tartışmayı daha ileri götürememiştir. Heidegger'e göre bilimsel ilerlemelerin hızla yaşandığı 20. yüzyılda bile, zamanın ne olduğu tam olarak kavranmış değildir. Çünkü zamanın asıl anlamı, insanın varoluşunda kendini gösteren ve beraberinde yine insanın varolmasının yapılandırıcısı olan zaman fikrinde gizlidir. Ona göre bu anlamı görebilmek için, fiziğin zamanı ölçme meselesinin yanında, sadece ontolojik manada insana ait olan ve onunla açıklanan zaman fikrinin varlığının kabul edilmesi gerekmektedir.

Heidegger'in temel amacının, varlığın hakikatini kavramak ve insanın varlıkla olan bağını ortaya koyabilmek olduğu göz önüne alınırsa, varlığı anlayabilmek için insana bakmak en birincil adımdır. Heidegger'e göre geleneksel metafizik düşünüş, insanın varlıkla olan bağını zayıflatmaktadır. Çünkü mevcut düşünce, varlığa yönelik ortaya koyduğu yargılarda[39] varlığın anlamını açmaktan ziyade, meseleyi daha da bulanık hale getirmektedir. Buradan hareketle Heidegger mevcut metafizik düşüncenin aşılması yani ötesine geçilmesini ve dolayısıyla insanın varlıkla olan bağını güçlendirebilmek, hatta bu bağı yeniden kurabilmek için yeni bir metafizik sorgulamanın yapılması gerektiğini savunur. Geleneksel metafizik anlayışta varlık ve

[39] Heidegger, geleneksel metafizikte varlığa yönelik üç temel önyargının bulunduğunu söyler. Bunların ilki, varlığın cins bakımından en tümel kavram olduğu fikridir. Bu fikirle varlık bize, aslında tümelliği ile açık bir kavram olarak değil; tam aksine en karanlık ve anlaşılması en olanaksız kavram olarak görünür. İkincisi, "varlık" kavramının tanımlanamaz olmasıdır. Heidegger'e göre "varlık" kavramı bir bakıma, boş bir kavram olmaktadır. Daha ziyade bu durum, yani varlığın tanımlanamaz oluşu, bizi varlığın anlamını sormaya daha çok çağırmaktadır. Üçüncüsü ise, varlık zaten açık bir kavram olduğu için, kendiliğinden anlaşılır olduğu fikridir. Ona göre bu üç görüş incelendiğinde, ortaya tek bir şey çıkmaktadır. Bu da varlığa ilişkin soruya bir türlü yanıt verilememiş ve varlığın anlamının anlaşılamamış olmasıdır. Geleneksel metafizik, varlığı kendiliğinde anlaşılır olarak nitelendirirken aslında, kesin olarak belirli bir varlık anlayışı içinde olduğunu göz ardı eder. İşte bu belirli varlık görüşü açık hale getirildiğinde, varlık sorusunu sorabilmenin de yoluna girilmiş olacaktır. Bkz. Heidegger, Martin. **Varlık ve Zaman**. 3. Basım. Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019, s.2-3.

varolan meseleleri tartışılmış fakat hep varlıktan söz ederken, var olan olarak varolan kastedilmiştir. Bu tartışmalardaki asıl eksiklik, varlığın hakikatinin ne olduğunun aslında somut bir şekilde sorulmamış olması ve varlık ile varolan arasındaki ayrımın tam olarak yapılmamış olmasından dolayı ortaya çıkmaktadır (Yılmaz, 2012: 182). Diğer bir ifadeyle Heidegger, geleneksel metafiziğe eleştiri yöneltirken en çok, varlığın tarihinin unutulmuş olduğuna dikkat çeker. Varlık üzerine düşünmeye başlamak, aynı zamanda yeni bir metafizik sorgulamaya girişmek demektir. Yeni metafizik düşünüş, varlığın anlamını bizzat soran insanın, meseleye dâhil olmasıyla somutluk kazanır. Çünkü var olmanın neliği varoluşta ise, varoluş tarzındaki varolan da, insanın kendisi olmalıdır (Heidegger, 2009: 15-16).

Varlığın anlamının unutulmuş olması sorunundan hareketle varlığın açıklığa kavuşturulabilmesinin yolu, varlığın ötesine geçebilmekle ve onun sorgulanmasıyla mümkündür. Bu nedenlerden dolayı temel kalkış noktası, insanın var olmasıdır. Heidegger varlığın anlamını, **Varlık ve Zaman** eserinde insanın var olması üzerinden araştırırken, **Metafizik Nedir?** eserinde ise genel olarak "varlık" ve "hiç" kavramları üzerinden soruşturma yapmaktadır. Bunun için öncelikle o insanın yapısal özelliklerini irdelemeye başlar. Varoluşu gereği zamansal bir yapıya sahip olması, insanın var olmasını sağlayan temel yapılandırıcı aracın zaman olabileceği düşüncesini öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla geleneksel metafizik anlayışın eleştirisiyle başlayan soruşturma, irdelemeyi varlığın anlamının aslında insanın zamansal oluşuyla açıklık kazanacağı noktasına vardırır. Bu açıdan zamanın neliği meselesi, Heidegger'in görüşlerinin merkezinde yer almaktadır.

Heidegger felsefesi en genel ifadeyle, fenomenolojiyi temel almaktadır. Asıl amaçlarından biri, insanın var olması üzerinden varlığı anlamak olduğu için, yöntem (fenomenolojik fundamental ontoloji) gereği insanın varoluşundan yola çıkar (Heidegger, 2019: 37). Heidegger insanın var olmasını, *Dasein* kavramıyla ifade eder. *Dasein*, bir insanın kendi ömrü içerisinde sürüp giden varoluşu demektir. Yani insan varlığı, terminolojik anlamda *Dasein*'dır (Heidegger, 2014: 65-66). Buradan hareketle Heidegger varlığı yani *Dasein'*ı, iki açıdan ele almaktadır. Bunlardan ilki ontolojik, diğeri ise ontik alandır. Ontik alan, insanın varolan olmasına işaret eder. Diğer bir ifadeyle insan, ontik bir varoluşa sahiptir. *Dasein'*ın günlük yaşamında neler yaptığı,

verdiği kararlar vb. gibi durumlar, onun ontik alanını oluşturur. Ortaya koyduğu etik, politika, sanat, Tanrı fikri gibi her türlü insan başarıları yani insanın değerleri, ontik alandan ileri gelmektedir. Kısacası ontik alan, Heidegger'in "hergünkülük" olarak adlandırdığı, insanın gündelik herkes dünyasıdır. Ontolojik alan ise, insanın varlık yanına işaret eder. Diğer bir deyişle ontolojik alan, ontik olana ilişkin yapısal koşulları göstermektedir. İnsanın var olması olan *Dasein*'ın en temel özelliği, onun dünya-içinde bir varolan olmasıdır. İnsan dünya-içinde, başka varolanlar (başka nesneler ve başka *Dasein*'lar) ile karşılaşır. Heidegger'in zaman anlayışının çıkış noktası da, *Dasein*'ın bu ontolojik yanıdır. *Dasein*'ın dünya-içinde (İng. *in the world,* Alm. *In Der Welt*) olması ve başkaları-ile-birlikte var olması, aynı zamanda onun zamansal ve tarihsel bir varolan olduğunu gösterir. Dolayısıyla insanın ontik ve ontolojik yapısı değiştirilememektedir çünkü bunların hepsi, *Dasein*'ın varlık yapısını (konstitüsyonunu) ifade etmektedir ve bu varlık yapısı, varoluşsaldır (Heidegger, 2019: 95).

Heidegger'de zaman sorunu tek başına ele alınabilecek bir mesele değildir. Heidegger'in "varlık" ve "zaman" kavramlarını bir arada ele alıp irdelemeye çalışması, her ikisinin de birbiriyle açıklanabiliyor olmasını düşünmesinden ileri gelmektedir. Einstein'ın 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın başlarında, zamanı evrenin dördüncü boyutu olarak ortaya koyduğu ve evrenin zamanla açıklanabilir olduğunu öne sürdüğü fikirleri, felsefedeki zaman tartışmalarında da dikkat çekmiştir. Heidegger'e göre evrenin yanında özellikle insanın var olması ve genel ifadeyle varlığın anlaşılabilmesinin yolu, öncelikle zamanı anlamaktan geçmektedir. Çünkü varlık anlaşıldığı ölçüde zaman sorunu aydınlanacağı gibi, zamanın neliği kavrandıkça varlığın anlamının sorgulanması daha yerinde olacaktır. İşte bu nedenlerden dolayı Heidegger, zaman sorununa ontolojik bir bakışla yaklaşmakta ve varlığın zamansallığını (İng. *temporality of Being*) anlaşılır şekilde ortaya koymak istemektedir. Bu bağlamda gerçekleşecek zaman incelemesi, *Dasein*'ın ontolojik yanından ileri gelen zamansal olma özelliği ile varlık (İng. *temporality and being,* Alm. *Zeitlichkeit und Sein*) arasındaki ilişkiler çerçevesinde gerçekleşecektir (Heidegger, 1982: 229).

Heidegger bu isteğinden yola çıkarak görüşlerini "varolan olarak insan"la ilişkilendirerek oluşturur. "Var olma" kavramından yola çıkarak "varolan" derken, duyulur varolan olarak değil, "o olmak" olarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 2007: 75). Bu

da yalnızca insana özgü bir varoluşsal özelliği ifade etmektedir. İnsanın neliği yani özü, onun varoluşundadır. Başka deyişle doğası, dünya içinde olmasıdır ki bu, gerçek bir varoluştur. Gerçek varoluşun anlamı, insanın kendi var olmasının sınırlarını aşabilmesi ve varlığa ulaşabilmesidir. Sadece insan varolan olarak kalmayıp, kendi var olmasını kavrayabilecek bir özelliğe sahiptir. Kendi dışındaki şeyleri anlayabilmesinin kaynağı da, onun bu özelliğidir.

Dasein, kendi kendisinin en son olanağı olan ölümünü de kendi içinde taşımaktadır (Heidegger, 2007: 79). Bunun anlamı, insanın bu dünyaya, "olmak" olanağını gerçekleştirmek için geldiği ve bunu gerçekleştirmek için de sahip olduğu sonluluk olmasıdır. Diğer bir deyişle insan, kendini zaman içinde var etmektedir. Ölüm ise, bu olma olanağının sonudur. O halde insanın varlığı sonlu olduğu için, zaman da sonlu bir şeydir denebilir (Heidegger, 2019: 489). İnsan, bu sonlu zamansallıkta var olur. Var olmanın bir aracı olan zaman, anlamını gelecekte bulur. İnsanın sonlu bir varlık yapısına sahip oluşu, onun zamansallıkla olan temel ilişkisini de açığa çıkarır. Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'ın ilk kısmında açıklamaya çalıştığı *Dasein*'ın sonlu olması, herkes (diğer *Dasein'*lar gibi) olması ve hergünkülüğü yaşaması gibi söylemleri, aslında kitabın ikinci yarısındaki zaman sorununu (asıl olarak varlık sorununu) aydınlatabilmede bir giriş niteliği taşıması için açıkladığı görülmektedir. O halde Heidegger'de zamanın insan için var olma aracı olmasının ifadesi olan zamansallığın, ilişkili olduğu üç temel konu öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki *Dasein*'ın sonlu bir yapıya sahip olması, ikincisi onun hergünkülüğü ve üçüncüsü de yine onun tarihsel oluşudur. Dolayısıyla zaman tartışmasını bu konular üzerinden ilerletmek yerinde olacaktır.

Ölüm ve yalnızlık bilinciyle bırakılmışlık hâli, *Dasein*'ı kendine ve kendi imkânlarını anlamaya yöneltir. Kendi imkânlarını ve özelliklerini anladıkça, kendini kendi olmaya yönelik gerçekleştirmelerini gelecek zamanı dikkate alarak oluşturmaya başlar. Gelecek, *Dasein* için kendini inşa etme olanağının temel zeminidir. Bu nedenle kendi imkânlarının farkına varması, *Dasein*'ı geleceğe doğru ilerletir. Yalnızlık, fırlatılmışlık ve bırakılmışlık, *Dasein*'ın bizzat şu andaki mevcudiyetine gönderme yapmaktadır. Çünkü *Dasein* bu dünyaya bırakılmıştır ve şu anda buradadır. Bunların yanında *Dasein* her ne kadar yalnız olsa da, bir yanda da kendi gibi başka *Dasein*'ların arasına bırakılmış haldedir. Dolayısıyla *Dasein* geçmişe doğru da bir yönelim içindedir.

O hâlde *Dasein* doğası gereği sahip olduğu imkânlar veya olanaklar çerçevesinde geçmişe, şu an'a ve geleceğe yönelim gösterir. *Dasein*'ın yalnızlığı, bırakılmışlığı ve şu andaki mevcudiyeti onun hergünkülüğüne vurgu yapmaktadır.

Dasein hergünkülük yaşamında sınırlı olmak veya ölümlü olmak gibi varoluşsal olanaklarının farkına varamamaktadır çünkü bu tür yaşam, sahip olunan gerçekliğin üstünü örtmektedir. *Dasein* kendi varoluşsal gerçekliğinin bilincine varabilen tek canlı türü olsa da, hergünkülük alelade yaşamı, onu bu bilinçten uzaklaştırır. Ne zaman ki başka *Dasein*'ların ölümüyle karşılaşır ve ölüm gerçeğinin farkına varır, işte o zaman yaşadığı korkuyla kısa bir süre de olsa, içinde bulunduğu kendi gerçeğini de anlamaya başlar. Hakikat gizeminin kapısı, bir anlığına aralanır fakat alelade yaşam, çok geçmeden *Dasein*'ı kendi içine çeker ve gerçeği yine unutturuverir. Heidegger bu nedenle, hakikatin farkına varılabilmesi için, yaşanan korku[40] anlarını çok önemsemektedir. Bu gibi anlar, varlığın asıl manasının fark edilebildiği zamanlardır ama hergünkülük yaşamı, ipleri daima kendi elinde tutar. Bu trajiklik de *Dasein*'ın varoluşunun asıl gerçekliğini meydana getirir.

Heidegger'in her günkü zaman ile genel olarak zamansallık arasındaki bağı anlamaya çalışması, özellikle *Dasein*'ın ontik olandan uzaklaşmayıp ontolojik alanın farkındalığına varabilmesiyle mümkün olmaktadır. Hergünkülük diğer yandan başka *Dasein*'ların oluşturduğu herkes gibi olma durumuna da yapılmış bir göndermedir. *Dasein*, hergünkülükte bir yanıyla herkestir. Bu açıdan *Dasein* istediği kadar hergünkülükten uzaklaşmaya çalışsa da mevcut bakımdan şu andan, kendini gerçekleştirme ve bir sonra edineceği deneyimin teşvikiyle gelecekten ve başka *Dasein*'lar gibi bulunuşu bakımından geçmişten kendini tamamen alıkoyamamaktadır. *Dasein* her açıdan zamansaldır ve zamansallık onun varoluşunun en açık ifadesidir. Diğer bir deyişle insan, Heidegger'in deyimiyle ne kadar kendi gibi sahici olmaya çalışsa da, içinde bulunduğu hergünkülük onu sahici olmayıştan çıkaramamaktadır. Zamansallık, başlı başına insanın var olmasını olanaklı kılan bir meseledir (Heidegger,

[40] Heidegger'in, **Metafizik Nedir?** ile **Varlık ve Zaman** eserlerinde rastlanan "korku" sözcüğü, derin endişe anını ifade eder. Endişenin en temel özelliği, onun anlıksal ve nesnesiz bir durum olmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cem Deveci, "İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun: Heidegger'de Kaygının Varlık Bilimsel Değeri", **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, 1999, s.65.

2019: 548). Bu açıdan *Dasein*'ın yapısının bir özelliği olan zamansallık, bir bütün olarak onun hergünkülüğünde, "hergünkülük zamanı"[41] olarak kendini göstermektedir.

Dasein yapısı gereği zamansallığın üç ana boyutunu meydana getiren geçmiş, şu an ve geleceğin birliğini kendinde taşır. Geçmiş, olmuş olmaklıktır ve *Dasein* bu dünyaya geçmişin inşa ettiği bir yaşama gelir. Fırlatılmış olmak, bu nedenle zamansallığın bir ekstazı yani bir uzanımı olarak geçmişle yakından ilişkilidir. Şimdi, *Dasein*'ın şu anda mevcudiyetine, şu ana bırakılmışlığına, herkes oluşundan kaynaklı düşmüşlüğüne işaret eder ve *Dasein* şimdide, şu anda verili olan şeylerle hergünkülükte meşguliyet içindedir. Gelecek ise, *Dasein*'ın varoluşunun inşasıdır. Zamansallık bu üç boyutuyla bütün olarak ontolojiktir ve bizzat *Dasein*'a aittir. Bu çerçevede zamansallık manasında zaman, sadece tek bir insanın dünyaya gelişi değil, tüm insanların ortak varlık belirlenimi olan *Dasein*'ın varoluşunun "yapıcı ve kurucu" aracıdır.

Heidegger zamanın üç boyutundan en çok, gelecek zaman üzerinde durmaktadır. Bunun nedeni, insanın var olma imkânının, gelecekte kendini gösterir olmasıdır. İnsan gelecek zaman sayesinde, kendisini varoluşsal olanaklarına göre gerçekleştirme şansına sahip olmaktadır. Gelecek zaman, bir süreci ifade etmekten ziyade, bir tür olanaklar topluluğunu anlatır. Bunun yanında insan, geleceğini ancak geçmiş sayesinde kurabilmektedir. Heidegger bu konu için, "geçmişe koşu" ifadesini kullanır. Geçmiş, insanın var olmasında olup bitme ya da onun başına gelen, onu değiştiren olaylar toplamı değildir. Geçmiş, bir "ne" değil, bir "nasıl"dır. Yani "benim var olmamın nasılıdır". Her bir tek insan, kendi geçmişine koşabilir ve onun geçmişi, onun var olmasının nasılını meydana getirir.

Geçmişe koşu insanın, kendi var olmasının asıl ve tek geleceğinden başka bir şey değildir (Heidegger, 2007: 83). Yani insan gelecek olabilmek için, kendi şimdiki ve geçmiş zamanına geri dönmek zorundadır. Koşu, bu geri dönmeye karşılık gelmektedir. Geçmişe her koşulduğunda geçmiş, şimdi olarak yakalanır. Yakalanan şey, insanın var olmasının nasılıdır. İşte bu "nasıl", insanın gelecekte kendisi olmayı başarabilmesi için gerekli olan şeydir. Var olmaya aracı olan zaman, esas olarak geçmiş, şimdi ve

[41] Zamansallığın zamansallaştırılmasıyla oluşturulan günlük hayattaki "zaman" kavramıdır. Çalışmanın ilerleyen sayfalarında bu konuya değinilmektedir.

geleceğin birliği olan, insanın zamansallığıdır. Çünkü insanın en özgün şekilde kendini aşması yani kendi kendisinin dışına çıkıp oradan kendisine bakabilmesi, kendi varlığını anlamlandırabilmesi ve bu çerçevede kendini inşa edebilmesi, ancak zamansallıkla gerçekleşmektedir.

İnsan dünya-içinde kendi imkânlarına doğru bir ilerleme içindedir. Bu, geleceğe doğru bir yönelimdir. Fakat insan geleceğe doğru yönelirken, bunu geçmişin izlerinden yola çıkarak yapar. Aynı zamanda bir arada olunan diğer varolanlara doğru da bir yönelim gösterir. *Dasein*'ın kendini inşa ederken geçtiği yollar ile şu andan geçmişe ve geleceğe uzanan bütünlüklü yapı, zamansallığı ifade eder. Zamansallık, aslında *Dasein*'ın zamansallaşmasıdır ve zamansal olma *Dasein* için varlıkbilimsel bir anlam ifade ediyorsa, zaman da başlı başına insanın var olması için "yapıcı ve kurucu" bir araçtır denebilir. Çünkü *Dasein* bu dünyaya fırlatılmasıyla birlikte, her gün biraz daha kendi sonuna doğru yol alır ve bu hergünkülük (İng. *everydayness*, Alm. *Alltäglichkeit*) herkes (İng. *the they,* Alm. *Man*) yaşamında bir şekilde kendini inşa etmek durumundadır (Heidegger, 2019: 626). Her ne durumda olursa olsun *Dasein*'ın varlığının anlamı, bu yüzden ancak zamansallıkla açıklanabilmektedir. Zamanın insan için yapıcı ve kurucu bir araç olmasının ifadesi, zamansallıktır. Bunun anlamı insanın kendisi bizzat zamandır demek değildir (Heidegger, 1982: 234-235). İnsan varoluşsal yapısı gereği ancak zamansal olarak var olur ve dünya-içinde yaşamasını da yine ancak, zamansal oluşla sürdürebilir.

Heidegger zaman konusu üzerine ayrıntılı görüşler sunduğu, 25 Temmuz 1924 tarihinde Marburg'da verdiği "Zaman Kavramı" adlı konferans metninde "zamansal olmak" demenin, "insanın var olmasının temel ifadesi olmak" olduğunu belirtir (Heidegger, 2007: 71). İnsanın var olması, insanın özü gereği insan olmasından kaynaklanan birtakım varoluşsal özellikleri kendinde taşıması anlamına gelmektedir. İnsanın var olmasının bir nevî felsefi ontolojik tabiri olan *Dasein*, ne tür bir varolan olmasından önce, dünya-içinde-var olan bir varlıktır. Heidegger'in görüşüyle *Dasein*'ın temel ontolojik irdelenmesinde öncelikli olarak dikkate alınması gereken husus, onun dünyada olduğu konusudur. Dünyada-olmak, *Dasein*'ın bir varolan olarak olgusallığını ifade etmektedir (Ricoeur, 2016: 133). Çünkü *Dasein*'ın kendi olgusallığının yanında, onun içinde bulunduğu olgusal bir dünya vardır. *Dasein* dünyaya her ne kadar fırlatılmış

veya bırakılmış hâlde olsa da, dünya-içinde tek başına bulunmamaktadır. *Dasein,* dünya-içinde diğer *Dasein*'larla birlikte ve *Dasein* olmayan diğer varolanlarla bir arada yer alır. Diğer *Dasein*'larla kurulan ortak yaşamada, her *Dasein* herkes gibidir ve yine herkes olan her *Dasein* hergünkülükte yaşar. *Dasein*'ın dünya-içinde her günü vardır. Bunlardan başka *Dasein* ben bilincine sahiptir. Kendinin farkındadır, kendisi ve başkaları üzerine düşünür ve fikir ortaya koyar. Dil ve konuşmaya sahip olması bunun en açık göstergesidir (Heidegger, 2007: 73). Ortaya konan bu özelliklerin bir bütün olarak öne çıkardığı noktalar, *Dasein*'ın hem zamansal hem de tarihsel bir varlık olduğu gerçeğidir. Çünkü *Dasein*, dünyaya bırakıldığından beri diğer *Dasein*'ların kurduğu kamusallık içindedir. Bu kamusallığın süre gelen bir kültürü ve yaşam düzeni vardır. Geçmişin bu anlamda var olması, tarihselliği ve varoluşun inşası doğrultusunda geçmişin şimdi ile gelecek arasında yayılımı zamansallığı betimler. *Dasein* için zaman bu yüzden ontolojik bir manaya sahiptir. *Dasein* için zamandan ziyade, zamansal oluş önem arz etmektedir.

İnsanın bu dünyaya bırakılmışlığı, bir yandan onun varolan olarak kendi başınalığını gösterirken, diğer yandan da diğer *Dasein*'ların içine de bırakılmış olduğundan herkes olarak birlikte var olma durumuyla karşı karşıyadır. Bunun yanında *Dasein*'ın sahip olduğu ölüm bilinci ve vicdan, yine onun kendi varoluşunu gerçekleştirme sürecindeki kararlılığını destekler (Heidegger, 2019: 455). Bu açıdan "kararlılık" (İng. *resolution,* Alm. *Entschlossenheit),* zamansallığı anlaşılır kılan temel kavramdır. Burada dikkat edilecek en önemli husus, zamansallığın tarihle ilgili niceliksel bir konuya işaret etmediğidir. *Dasein* bizzat varolan olarak en başta kendisini, sonrasında başka *Dasein*'ları ve diğer *Dasein* olmayan duyulur varolanları anlama süreci içindedir. Her şeyi açık ve anlaşılır hâle getiren bu süreç, zamansallıktan doğmaktadır.

İnsan bu süreçte sadece başka *Dasein*'ları değil, kendi varoluşunu da kavramaya çalışır. İnsan kendisini ve diğer varolanları anlamlandırma ve konumlandırma sürecinde, kendi yaşanmışlıklarından ve deneyimlerinden oluşan geçmişin yanında, bütün *Dasein*'ların temel kavrayışını şekillendiren tarihsel geçmişten de yararlanır (Johnson, 2013: 52). Tüm bu kavrayış süreci, Heidegger için zamansallık demektir.

Heidegger'in eserlerinde rastlanan "*ekstaz*[42] (Yun. *εξτασις*, Lat. ve İng. *ecstasis,* Alm. *Ekstase*)" ve ondan türeyen "*ekstatikon"* kavramları, zamansallığın bir oluş süreci olduğuna dikkat çekmektedir. Bu kavramlarla Heidegger, insanın geçmişten geleceğe, şu andan geçmişe ve şu andan geleceğe uzanımı veya dışa yönelimini ve dışta oluşunu anlatır. Heidegger'e göre insan "zamansallık" kavramını *ekstatik* yani kendi-dışında-var olma olarak anladığında, zaman meselesi de o ölçüde aydınlanmış olmaktadır (Soysal, 2018: 53).

Dasein'ın sonlu oluşu ve hergünkülükte bir varlık olmasının yanında, onun zamansallığına işaret eden bir başka konu ise, tarihselliktir (İng. *historicality,* Alm. *Geschichtlichkeit*). İnsanın her ne kadar dünya-içinde tek başına olduğu düşünülse de, başkalarıyla birlikte oluşu onun varoluşunun bir özelliğidir. İnsan gelecekteki kendi nihai sonu olan ölüme doğru yol alırken, başka *Dasein*'ların kendisine doğarken sunduğu ortamla birlikte ilerler. İnsanın bir kültür ve belli bir toplum içine doğması, onun geçmiş bağlamında zamansal oluşunun göstergesidir. İnsanın toplumsal bir varlık olması, bu nedenle sıradan bir söylem değildir. İnsan ölüm olgusunu tek başına deneyimlerken, doğum olgusunda ise başka insanlarla birliktelik söz konusudur. *Dasein*'ın doğum ve ölüm olgularına bir arada sahip olması, bu iki olgunun arasında kendini gösteren toplumla birlikte yaşamanın ve yaşanmışlıkların bütünlüğü "tarihsellik" kavramıyla açıklanır. Heidegger'e göre *Dasein*'ın bu kaderi, onun kökensel tarihselliğidir. *Dasein* zamansaldır ama aynı zamanda tarihsel bir varoluşa sahiptir. Heidegger bu noktayı şöyle ifade etmektedir:

---

[42] Heidegger "*ekstaz*" sözcüğünü, zaman meselesinin bir özelliğini anlatmak için kullanır. Sözcüğün kökeni, Grekçe "*ekstasis"* kavramından gelir. *Eks*, "dış" demektir ve "öte" manâsına gelen "*transandant"* kavramıyla benzer bir anlam ifadesine sahiptir. Heidegger *ekstatik* durumda olanı ifade etmek için, daha çok "*ekstatikon"* kavramını kullanır. Kendisi bu kavramla, insanın zaman deneyiminden var olan bir tür dışta oluşu anlatmak ister. Diğer bir deyişle zamansallığın üç boyutu olan "geçmiş", "şimdi" ve "gelecek" ifadeleri hep bir şekilde dışa uzanır hâldedir. Örneğin gelecek boyutu kendisi dışına çıkıp kendinden öteye yönelir. Benzer şekilde şimdi de, şu andan çıkıp yine şu anda bulunan bir şeye yönelir. Zamanın bir özelliği olan *ekstaz*, insana ait olan bir dışsallık ve ötelik demektir. Geçmiş, şu an ve gelecek hem insanın varlık yapısının bir özelliği olan zamansallığın boyutları hem de insanın ötesindedir. Bkz. Ahmet Soysal. **Heidegger'de Zaman Üzerine.** 1. Basım. İstanbul: MonoKL Yayınları, 2018, s.24 ve bkz. Jacques Collette. **Varoluşçuluk.** 1. Basım. Ankara: Dost Yayınları, 2006, s.65.

> Fakat eğer dünya-içinde-var olan *Dasein*'ın yazgısı özsel olarak başkaları-ile-birlikte olmak ise, onun yaşanmışlıkları birlikte-yaşanmışlıklardır ve bu *kader* olarak belirlenmiştir. Biz bu adlandırmayla, kişilerin ve toplumların yaşanmışlıklarına işaret ediyoruz (Heidegger, 1996: 352).

Heidegger bu ifadesiyle *Dasein*'ın tarihselliğinin aslında her birimizin ortak tarihselliği olduğuna dikkat çekmektedir. Bu açıdan kültür, gelenek ve görenekler ortak olan tarihselliğin inşasının en önemli yapı taşlarını oluşturur. Bütün *Dasein*'ların varoluşsal yapısı ve bu dünyadaki olgusal yaşamları, hem zamansaldır hem de tarihseldir. Bu durum, insanın var olmasının hakikatidir. Burada dikkat edilecek olan nokta, zamansallığın tarihsellik ifadesiyle olan ilişkisidir. Heidegger'e göre *Dasein,* tarih içinde yer aldığı için zamansal değildir. Tam tersine, kendisi zamansal olduğu için, tarihsel bir varoluşa sahiptir (Heidegger, 2019: 555). Ona göre tarih, *Dasein'*ın zaman içinde meydana gelen ve tamamen ona özgü tüm yaşanmışlıklarıdır (Heidegger, 2019: 559). Diğer bir deyişle tarih, genel olarak insanın diğer insanlarla birlikte var olmasından kaynaklanan, tüm beraber yaşanmışlıklarını ifade etmektedir. Diğer varolanlar içerisinde sadece *Dasein* kendi tarihine sahip bir varolandır.

Kendi tarihini oluşturabilme özelliği, *Dasein'*ın ontolojik yanından ileri gelen tarihsellikten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla zamansallık ve tarihsellik doğrudan, bu ontolojik yanın diğer özellikleriyle yakından ilgilidir. Bu diğer özellikler, dünya-içinde-olmaklık ve dünya-içinde başkalarıyla birlikte bulunmaktır. Heidegger sıkça fırlatılmışlık meselesinden bahseder. Fırlatılmışlık, en nihayetinde bir olgudur. *Dasein* fırlatılmış olduğu için bu dünyaya mahkûmdur ve onun için dünya-içinde-var olan olarak bulunur. Var olma, dünyanın içinde olmak olarak nitelendirilen varolandır. Onun diğer *Dasein'*larla birlikte var olması da buradan doğmaktadır. Aynı dünyaya başkalarıyla birlikte sahip olmak, gerektiğinde birbiri-için-olma meselesini de gerektirir (Heidegger, 2019: 191-192). Bunun yolu da, konuşmaktan geçer. Birbiri ile karşılıklı konuşma yoluyla insan, ortak dünyayı kurmaktadır. Böylece insan, kendini "ben varım" diye tanımlar. Bu tanımlamayla insan hem diğer insanlarla aynı türden bir varolan olduğunu hem de kendisinin aslında başkası olmadığını bilir. Özetle ifade etmek gerekirse dünya-içinde-var olma, başkalarıyla-birlikte-var olma, zamansallık ve tarihsellik tür olarak insanın varoluşsal yanını gösterir. Heidegger'e göre zamanın ne

olduğu da ancak, insanın varlığında asıl olarak ortaya çıkmaktadır (Heidegger, 2007: 71).

Bahsedilenler ışığında Heidegger'de "zamansallık" kavramı, gündelik dilde yer edinen tarih veya kronoloji anlamında değil, bizzat insanın varoluşuna işaret eden, *Dasein*'ın doğrudan bir şey olarak meydana gelmesi oluşuna karşılık gelmektedir. Çünkü zamansallık, *Dasein*'ın kendini inşa etme sürecinde geleceğe yönelmesi ise, bu doğrultuda zamansallık da geleceğe işaret eder. Diğer bir deyişle insan sürekli olarak geleceğe doğru bir yönelim içindedir. Bu yönelim aynı zamanda insanın varoluşunu gerçekleştirme anlamında geleceğe yöneliktir. İnsan daima kendini var ederek geleceğe ilerler. Ona göre işte tam da bu yüzden insanın var olması yani *Dasein* ancak, zamansallıkla kavranıp anlaşılabilmektedir.

Dasein'ın belli bir toplumun ve beraberinde kurulmuş bir kültürün içinde yetişmesi geçmiş zamanı öne çıkarır. Genel anlamda zamansallığın ve tarihselliğin yanında *Dasein* şimdi yani şu an mevcut olarak bulunur. Şu an dünya-içinde mevcut olmasından dolayı da, bir şeylerle meşguliyet içindedir. *Dasein* şu an evinde kitap okuyor ya da son treni kaçırmamak için istasyona koşuyor olabilir. Hiçbir şey yapmıyorsa bile şu an mevcut olduğundan, şu an'la meşguldür. Dolayısıyla meşgûliyet doğrudan şimdiki zamana dikkat çeker. Bunun yanında Heidegger'e göre insan ne olursa olsun yüzünü geleceğe çevirmiştir ve bu durum onun zamansal olduğunun da en temel göstergesi olur. Geleceğe yönelim, beraberinde şimdiyi de biçimlendirdiği gibi, geçmişteki yaşanmışlıkları da her defasında gün yüzüne çıkarmaktadır (Heidegger, 2007: 85).

Dasein'ın ölümüne doğru ilerleyişi onun kaderi olsa da, sahip olduğu imkânlar veya olanaklar dâhilinde yapacağı seçimlerle kendi varoluşunu inşa edebilme olanağına da sahiptir (Heidegger, 2019: 565). Heidegger için *Dasein*'ın bir var olma imkânı olarak şu anda mevcut olması, onun ayrıca gelecek zamanda da olduğunu ifade eder. Zaman, Heidegger için gelecekten yola çıkarak zamansallığın zamansallaştırılmasıdır (Heidegger, 2019: 490). Varoluşsal yapısı gereği zamansal olan *Dasein*, kendi zamansallığını zamansallaştırarak ortaya zaman diye bir şey koymuş olur. En yalın ifadeyle insanın var olmasının geçmişten geleceğe uzanımı, onun ontolojik manada zamansal olduğunu gösterdiği gibi, tarihsel oluşunun da imkânının koşulunu

vermektedir. Dolayısıyla Heidegger'den de yola çıkarak genel olarak zaman tartışması içinde "zaman" denen belirleme, asıl anlamda insan için vardır ya da Heidegger'in terminolojisiyle söylemek gerekirse, *Dasein* için vardır. Çünkü zamanın kendi başına bir anlamı bulunmamaktadır ve ontolojik manada düşünülmediğinde çoğu zaman içi boş bir kavram olmaktadır (Heidegger, 2007: 99). Zaman meselesiyle ilgili olarak sorulan "Ne kadar?" ve "Ne zaman?" gibi ölçüm ve hesaplamalara dayanan sorular, zamanın asıl anlamına yanıt sağlamayan, Heidegger'in deyimiyle zaman meselesine uymayan sorulardır. Bu nedenle bu tarz sorular, soruna ilişkin açıklama getirmekten ziyade, zaman-varlık ilişkisininin daha da belirsizleşmesine ve bulanıklaşmasına sebebiyet vermekten öteye geçmemektedir (Heidegger, 2007: 87).

Genel olarak açıklanmaya çalışılanlar toparlanacak olursa, Heidegger'e göre hem ontik hem de ontolojik yapısından hareketle insanın dikkat çeken üç özelliği bulunur. Bunlardan ilki, insanın bir varoluşa sahip olmasıdır. İkincisi insanın olgusal bir varlık olması, üçüncüsü ise insanın bu dünyaya bırakılmışlık veya düşmüşlük haline sahip olmasıdır. Bu üç temel özellik, insanın değiştirilemez en açık gerçeğidir. İnsan hayatı boyunca iyi, kötü, sevecen, eli açık, araştırmacı veya bağnaz bir kimse olmayı seçebilen bir varlıktır ve kendini bu anlamda değiştirebilmektedir. Diğer bir deyişle insan, kendi olma halini belirleyebilecek olanağa sahiptir. Buna karşılık olgusallığını, bu dünyaya bırakılmışlığını ve bir varoluşa sahip oluşunu değiştirememektedir. Eğer insanın kaderi diye bir şey varsa, kaderden kastedilen tam da insanın ontolojik ve ontik varlık yapısının gerçekliğidir. Her şeyden önemlisi ise insanın var olmasının, Heidegger'in deyişiyle *Dasein*'ın, ölüm gerçeğine de ait olmasıdır. İnsanın bir gün gelip ölecek olması onun en temel hakikatidir ve önüne geçilemez kaderidir.

İnsan bu dünyaya bir olanaklar varlığı olarak gelir. Varlığın ontolojik yanının bir özelliği olan zamansallığın gelecek boyutu, insanın olma olanağını gerçekleştirmesinin en önemli aracıdır. Fakat unutulmaması gereken bir şey vardır. O da, insanın olma olanağını gerçekleştirmeye çalışırken, bir yandan da adım adım ölümüne doğru yaklaşıyor olmasıdır. Gelecek zaman, olanakların gerçekleşme imkânı olmasının yanında, *Dasein*'ın ölüm gerçeğini de kuşatır. Daha başka bir söylemle *Dasein,* takvim yapraklarındaki günlerini hergünkülük yaşamında bir bir tüketirken, aynı zamanda da ölecek olma olanağını da, kendi varoluşsal yapısında taşımaktadır. *Dasein*'ın

zamansallığı bu bağlamda, onun sınırlı bir hayata sahip olduğunu da göstermiş olmaktadır.

Zaman meselesi ancak insanın varoluşuyla anlam bulan, insanın varlık yapısının bir özelliği olan zamansallıkla açıklanabilecek bir konudur. Çünkü zamansallık, insanın var olmasının ontolojik belirlenimidir. İşte tam da bu yüzden insan, her ne kadar ölüme doğru ilerleyen bir yapıda olsa da, zaman yalnızca insan için bir anlama sahiptir. Zaman, onun dünyaya fırlatılmış olmasından başlayarak, kendini inşa etmesine yani bireyleşmesine (İng. *indivudualize*, Alm. *Vereinzeln*) ve dünya-içinde yaşayabilmesine, kısacası var olmasına aracılık eden "yapıcı ve kurucu" araçsal bir anlamda ifade edilebilmektedir.

Heidegger'in böylece "zaman"ın asıl anlamına insanda yanıt bulduğu görülür. Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi zaman, insanın "var olma aracı" olarak ortaya çıkmaktadır. Buradaki asıl düşünce, doğrudan ontoloji üzerine kurulmuş olmasıdır. Bu açıdan Kant'taki gibi bir görüşe, Heidegger'de rastlanmamaktadır. Heidegger yaptığı zaman tartışmasında, "zaman" diye ifade edilen şeyin aslında, insanın var olmasıyla ortaya atılan bir şey olduğunu gösterir. İnsan türünün dışında zaman değil, sadece bir tür geriye çevrilemez bir ardışıklık bulunduğu anlaşılmış olmaktadır. Zaman esas itibariyle, insana ait olan bir var olma ve varlığını anlamlandırma aracı olarak anlaşılmalıdır.

Bu bölümde ele alınan düşünürler, zamanı epistemolojik ve ontolojik görüş temellerinden yola çıkarak, varolanların yaşamlarında özellikle de insanın yaşamında "yapıcı ve kurucu" araçsal anlam çerçevesinde "devinimi ölçme", "zihnin yayılımı", "görüleme", "sürekli yaratma" ve "var olma"nın aracı olarak ifade etmektedirler. Zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsal anlamıyla ortaya çıkan bu düşünceler, zamanın neliğini açıklayabilme çabasının bir kısmını oluşturmaktadır. Çünkü zaman yalnızca insan türüyle ilgili olmayıp, evrendeki tüm varolanları kuşatan bir yapıya sahiptir. Bu doğrultuda zamanın varlığı ve neliği tartışmasının, onun "yapıcı ve kurucu" araşsallığını meydana getiren oluşumlarının ve yine zamanın farklı görünümlerinin irdelenmesiyle daha da anlaşılır kılınması gerekmektedir. Bu gereklilikten hareketle bir sonraki bölümle birlikte, zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığıyla evrendeki tüm varolanların nasıl bütünsellik gösterdiği de kavranmış olmaktadır.

BÖLÜM 4. ZAMANIN ARAÇSALLIĞININ TEMELLENDİRİLMESİ: "YAPICI VE KURUCU" ARAÇ OLARAK ZAMAN

Zaman tür olarak insanın hayatında, başlı başına "yapıcı ve kurucu" bir araç olarak yer almaktadır. Fakat bu hiçbir şekilde zamanın büsbütün insan yaratımı bir şey olduğu ya da tamamen ona sonradan verilen bir şey olduğu anlamını taşımamaktadır. Zaman tüm varolanlara eşlik eden bir oluşumdur fakat "zaman" kavramı ve "zaman" düşüncesi yalnızca tür olarak insanın geliştirip ortaya koyduğu bir tasarıdır. Diğer bir deyişle zaman, canlı varolanlar için zorunlu olarak ve her anlamda vazgeçilmez bir "yapıcı ve kurucu" bir yaşama aracıdır. Canlı varolanların yaşamı, doğrudan zaman üzerine kuruludur ve canlılığın olanağının koşulu ancak "yapıcı ve kurucu" bir özellik taşıyan zamanın varlığıyla açıklanabilmektedir.

Zamanın yapıcı ve kurucu bir araç olma özelliği taşıması, kuşkusuz ki onun doğasında bulunan oluş ve devinimle yakından ilişkilidir. Zaman aracı bu dinamik yapısından dolayı canlı varolanlarla beraber, tüm varolanlar üzerinde etkiye sahiptir. Fakat bununla beraber tarih boyunca "zaman"a araçsal bir anlam yükleyip, onu kendi varlık alanına konu edinebilen ve yaşamını bunun aracılığıyla kurabilen sadece insan olmuştur. Bu açıdan meselenin insanla olan ilişkisi çok daha fazla önem arz etmektedir. Çünkü "yapıcı ve kurucu" özelliğiyle zaman aracı, tür olarak insana verilmiş ve onun özünde bulunan yaşama olanağının ta kendisidir. Dolayısıyla zamanın araçsallığının, insanın doğasıyla ne gibi bir yakın ilişkisinin olduğunun irdelenip ortaya konması, hem zamanın varlığı ve neliği sorununa hem de insan doğası tartışmasına açıklık getirmede yardımcı olacaktır. Çalışmanın bu bölümünde zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığının temellendirilmesi ile zamanın hem insanın yaşama dünyasını hem de tüm evren üzerinde nasıl ve ne şekilde yapılandırıcı olduğunun araştırması yer almaktadır.

4.1 Zamanın Varlığı ve Neliği Sorunu

Zaman tartışmalarında eski uygarlıkların ortaya koyduğu görüşler, öncelikli olarak incelenmesi gereken konulardır. Eski uygarlıklarda zamanın ölçülmesi sadece

tarım ve hayvancılık için değil, aynı zamanda inanç ritüellerinin belli bir düzende gerçekleştirilebilmesi için de son derece önemliydi. Bu uygarlıklardan biri olan Eski Mısır'a bakıldığında, zamanla ilgili olarak dikkat çeken en önemli şey Nil nehridir. Yıl içerisinde meydana gelen su taşkınları ve su çekilmeleri, başta tarım olmak üzere hayvancılık da yapan Mısır uygarlığı için son derece hayati bir önem taşımaktaydı. Suyun hareketlerini gözlemleyen Mısırlılar gittikçe Ay, Güneş ve gezegenler hakkında daha ayrıntılı bilgi edinme imkânına sahip olurlar. Yaptıkları araştırmalarından Nil nehrinde gerçekleşen taşkınların, zaman hakkında döngüsellik fikrini ortaya çıkardığını fark ederler. Bu sayede her biten bir yıl, yeni gelen yıla eklenmeyerek kendi başına yeni bir başlangıç yılı olarak kabul edilmiştir (Topakkaya, 2017: 23).

İlk medeniyetlerde zaman üzerine çok fazla şey bilinmediğinden, insanlar öncelikle doğaya bakarak zamanı anlamaya çalışmışlardır. Dış dünyada meydana gelen değişimlerin kökeninde mucizevi birtakım güçlerin yer aldığı ve zamanın adeta büyülü bir şey olduğu düşünülmüştür (Mumford, 1967: 12) Doğadaki art ardalık ve döngüsel işleyiş zamandan yola çıkılarak, evrenin de benzer özellikler taşıdığı kanısına varılmasına neden olmuştur. Aslında Antik Yunan düşünürlerinden hareketle tek tanrılı semavi dinlere kadar, zamanın varlığına ve neliğine ilişkin önemli fikirler geliştirilmiş olsa da, çembersel zaman anlayışından kopuş daha ziyade Hristiyanlık inancıyla kendini göstermiştir. Bunun en dikkat çeken sebebi, Hz. İsa'nın tarihte bir daha çarmıha gerilme olayının gerçekleşmeyecek olmasıdır. Çünkü kitleleri etkileyen bu sarsıcı olay, tektir ve her zaman biricik olma özelliği taşımaktadır (Erkaya, 2003: 68). Dolayısıyla bu olay, çizgisel zaman anlayışının var olduğuna yönelik en güçlü kanıt olmaktadır. Şüphesiz ki bu anlayışın yerleşmesinde katkısı olan ve zaman felsefesi açısından da ciddi bir dönüm noktası olan Augustinus'un etkisini de unutmamak gerekir.

Hristiyanlığın ilk dönemlerinde, Tanrının tüm evreni bir anda mı yoksa belirli aralıklarla mı yarattığı uzun yıllar tartışma konusu olmuştur. Eski Mısırlıların Güneş saatini[43] icat etmesiyle birlikte, zamanın ölçülebilirliği gerek sosyal gerekse bireysel

[43] MÖ 2000'lerde yaygın olarak kullanılan su saatlerinin ardından icat edilen ilk Güneş saati, MÖ 1500'lerde Eski Mısır'da kullanılmıştır. Açıklık alana dikilen bir çubuğun gölge hareketlerinden yola çıkılarak zaman ölçülmeye çalışılmıştır. Bu çubuğun yönü daima kuzey yarımküredeki kutup yıldızına doğrudur. Bkz. Adam Hart Davis. **Zaman Kitabı**. 1. Basım. Çev. Cem Duran. İstanbul: NTV Yayınları, 2013, s.169.

anlamda gittikçe önemli hale gelirken, zamanın bir başlangıcının olup olmadığı meselesi de zihinleri hep meşgul etmektedir. Çünkü Güneş saatleriyle zaman ölçümü, Güneş'in gölge uzunluklarına göre gerçekleştiriliyordu. Bu açıdan zamanın başlangıcından önce, Güneş'in yaratılmış olduğu görüşüne sahiptirler (Davis, 2013: 46). Tek Tanrılı semavi dinler, zamanın başlangıcı meselesini doğrudan Tanrıya bağlamaktadırlar. Kutsal kitaplardaki betimlemelere göre her şey gibi zaman da, Tanrının tüm evreni yaratmasıyla birlikte başlamakta ve zaman doğrusal bir çizgi şeklinde tek yönde bir ilerleme göstermektedir.[44] Aslında insan hayatında zamanın ne sadece doğrusal ne de sadece döngüsel tarzda olduğu söylenir. Her iki tarz da, insanın ortaya koyduğu zaman belirleme araçları olan saat ve takvimlerin işleyiş yapısıyla ilişkilidir. Bu noktada saatler döngüselliğe işaret ederken, takvimler daha çok doğrusallık fikrini öne çıkarırlar.

Mısır dışındaki diğer eski uygarlıklarda da zaman düşüncesi yine ön plandadır. Eski Mısır'da zaman Güneş takvimine bağlı olarak ayarlanırken, Mezopotamya'da ise Ay'ın devinimleri üzerinden geliştirilen bir zaman anlayışı hakim olmuştur (Birx, 2009: 141). Ay'ın devinimlerinden yola çıkarak Mezopotamya'da da tıpkı Mısır'da olduğu gibi döngüsel bir zaman anlayışı kabul edilmiştir. Bununla beraber doğada her çeşit kuvvete karşılık gelen bir Tanrı betimlemesi yapılmıştır. Buradan hareketle Ay da bir Tanrı olarak görülmüş ve zamanı meydana getiren en temel kuvvet veya güç olarak tanımlanmıştır. MÖ 4000'lerde güney Mezopotamya'da ortaya çıkan Sümerler, evreni merak etmelerinden ötürü ve geleceği önceden bilebilmek için takvim yapma ihtiyacı duymuşlardır. Sümerlerde de Ay, ekinleri kurutan Güneş'e nazaran daha olumlu bir bakış açısıyla karşılanmış ve bunun neticesinde onlar da tüm Mezopotamya'da olduğu gibi Ay takvimi kullanmayı tercih etmişlerdir (Topakkaya, 2017: 27). Eski Çin medeniyetinin zaman düşüncesine göre ise, insanların doğru eylemde bulunabilmeleri için, doğru zamanı takip etmek veya uygun zamanı seçmeleri gerektiği inancı hakim olmuştur.[45]

---

[44] Kutsal kitaplara nazaran genelde bilim insanları ise zamanın başlangıcının Büyük Patlamayla gerçekleştiği noktasında hemfikirdirler.

[45] Eski Çin'de rastlanan bu görüşün, Antik Yunan'da Aristoteles'in etik anlayışında karşılaşılan, doğru zamanda en gerekli ve en uygun eylemi gerçekleştirme ve yine doğru anda orta yolu bulma fikriyle benzerlik taşıdığı görülür.

Makine mekanizmasına sahip saatlerin icat edilmesi, zamanın daha doğru ve hassas olarak ölçülebilmesine olanak sağlamıştır. Bu saatlerden önce kullanılan kum ve Güneş saati gibi saatler, zaman ölçümünde kesinlik vermiyor ve sapmalara neden oluyordu. Çünkü Dünya'nın Güneş etrafında ve kendi etrafındaki hareketi, mevsim ile gece gündüz sürelerindeki uzama ve kısalmalarla gereken hassaslık sağlanamıyordu. Tarım ve hayvancılıkta küçük zaman sapmaları göz ardı edilse de, dini uygulamaların (ibadet gibi) yerine getirilmesi dakiklik gerektiriyordu. Dolayısıyla döngüsellikten doğrusal zaman anlayışına geçişte olduğu gibi, makine temelli mekanik zaman ölçerlerin icat edilmesinde de, Ortaçağ Hristiyan inancının büyük payı vardır. Yaklaşık olarak 13. yüzyılda kiliselerin temel iletişim aracı olan çanın zamanında çalınabilmesi, bu yeni saatlerin geliştirilmesiyle mümkün olmuştur. Hatta "saat" kavramının İngilizcedeki karşılığı olan "*clock"* sözcüğü yine aynı dilde "çan" anlamında kullanılan "*cloche*" sözcüğünden türetilerek oluşturulmuştur (Waite, 1998: 39). Mekanik saatle[46] birlikte Sanayi Devrimine gelindiğinde iktisadi açıdan birçok getiri sağlanır. Bunun başında kâr elde etme odaklı kurulan fabrikalarda az zamanda çok ürün ortaya koyabilme olanağı sağlanır. Hatta modern endüstri çağının ciddi gelişim yaratmasındaki etkenin buharlı makineler değil, saat olduğunu söylemek mümkündür (Mumford, 1967: 14). Üretimdeki verimlilikte çalışma saatlerinin düzenli işleyişinin önemi şüphesiz ki büyüktür. Saat bu bakımdan başlı başına bir makinedir ve 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren zaman, iktisadi yaşamda bir tür meta durumuna gelir. Zaman, diğer bir söylemle vakit, günlük hayatta bile nakit olarak anılmaya başlar (Erkaya, 2003: 70).

Zaman fizik bilimlerin etkisiyle, çoğu kez sadece fizik alanının konusuymuş gibi ele alınmaktadır (Elias, 2000: 15). Hâlbuki dış dünyanın kendine has ritmi, meselenin yalnızca bir kısmını oluşturur. Zamanın varlığı ve neliği sorunu, çok daha geniş bir inceleme sahasına yayılan bir irdelemedir. Zamanın varlığı ve neliği gerçekten bir sorunsa, bu sorun her şeyden önce ontolojik bir sorundur. Çünkü bu sorunu hem sorun olarak ortaya koyması bakımından hem de genel olarak tüm canlı varolanların var olma

[46] Mekanik anlamda ilk geliştirilen sarkaçlı saat, Hollandalı araştırmacı Christian Huygens tarafından 1656 senesinde icat edilmiştir. Bu saatlerde yer alan periyodik olarak salınan sarkaç, yay şeklinde bir salınım gösterir. Fakat bu saatler yeryüzündeki boylam sorunları nedeniyle, deniz ticaretinde kullanılamadığından, 1761 senesinde İngiliz saat teknisyeni John Harrison tarafından geliştirilen deniz kronometresi sayesinde güncelliğini yitirir. Bkz. Giles Sparrow. "Zaman Nereden Geliyor?". **Popular Science Türkiye.** 2019, 81:50-57.

sürecine katkı sağlaması bakımından öncelikli olarak insanın varlık yapısı temelli bir irdelemeye ihtiyaç vardır. Bu doğrultuda zamanın var olup olmadığı bir yana, onun ne olduğu daha çok önem kazanmaktadır. Bir şeyin var olduğunu dile getirmek, beraberinde o şeyin ne olduğunu da soruşturmaya dâhil etmek demektir. Zaman var ise, "o halde zaman nasıl bir şeydir, ne tarz bir şeydir, özü nedir?" diye sormak zorunlu hale gelmektedir. Zamanın varlığı sorunu, hemen ardından zamanın neliği ve anlamı meselesini de tartışmaya açmaktadır.

Zamanın anlamı sorunu, zamanın insan için ne anlama geldiği veya onun için ne ifade ettiğini irdeler (Köktürk, 2017: 66). Zamanın anlamı, kendi içinde farklı özellikler taşımaktadır. Örneğin zamanın günlük yaşamdaki işlevselliği ya da zamanın insan doğasına yönelik olarak "yapıcı ve kurucu" özellik göstermesi bunlardan bazılarıdır. Heidegger **Varlık ve Zaman** eserinin girişinde, nasıl ki felsefe tarihinde "Varlık nedir?" sorusunu, üç temel sebepten ötürü (varlığın tümel oluşu, varlığın tanımlanamazlığı ve varlığın bizzat kendiliğinden bilinebilir olması) bir türlü açıklığa kavuşturulamamış bir sorun olarak nitelendiriyorsa, "Zaman nedir?" sorusu da felsefe tarihinde tartışmalı kalmış bir mesele olarak öne çıkmaktadır.

Zamana karşılık gelen Yunanca kavram "*Khronos* (Yun. *χρόνοσ*)", Yunan mitolojisinden kaynaklı olarak, tıpkı Yunan Tanrıları gibi kişiselleştirilmiş bir biçimde düşünülür. Sonrasında özellikle Anaksimandros'la (MÖ 610-547) birlikte zaman, evrene düzen veren bir yapı olarak anlaşılır. *Khronos* dışında sınırsız olarak tasarımlanan *aion* zamanı, özellikle Pythagorasçılarda öne çıkan bir zaman görüşüdür. "*Khronos* zamanı" sayılara indirgenir, *aion* ise sonsuzluğu ifade ettiği için evrenin dışında olduğu kabul edilir (Peters, 2004: 189). Bu ikili düşünüş[47] şekli, sonrasında Platon'da geniş yer bulur. Pythagorasçılar *aion* yerine "*apeiron"* kavramını kullanırken, Platon *aion* olarak kullanarak onu idealar alanıyla özdeşleştirir. "*Khronos* zamanı"nı ise, *aion*'un yani idealar alanının bir taklidi, bir kopyası olarak tanımlar (Platon, 2001b: 37d-e). Diğer bir deyişle Platon için zaman, sonsuzluğun hareket eden bir kopyasıdır. Bu noktadan sonra Platon için sonsuzluğun birliği ve statikliği ile *khronos* olarak zamanın devinimi, ölçülebilir ve sayılabilir çokluğuyla karşı karşıya gelir. Sonraki

[47] Bu ikili düşünce, aynı zamanda Platon'un "taklit yoluyla sanat" (*mimesis*, Yun. *μίμησις*) görüşünün de zeminini oluşturur.

dönem düşünürlerinden Plotinos (MS 204-270), Pythagorasçıların ve Platon'un öne çıkardıkları sonsuzluk ve "*khronos* zamanı" ikiliğine eleştiri yöneltir. Ona göre "*khronos* zamanı", sonsuzluğu bir bütün olarak ele almakta ve insan ruhunun hâlden hâle geçişini simgeleyen hayatla (yaşamla) zamanı benzer şeyler olarak nitelendirmektedir (Plotinus, 1992: III 9-11).

Tekrar vurgulamak gerekirse Platon'un **Timaios** diyaloğunda zaman üzerine dile getirdikleri, büyük ölçüde Pythagoras'ın sayı öğretisiyle ilişkilidir. Platon'a göre "*khronos* zamanı", gökyüzüyle birlikte var olmuştur. Yaratıcı *Demiurgos*, öncesiz ve sonrasız bir özelliğe sahip olan yaşamın doğasının devinebilen bir kopyasını evrene sunar. Evren yaşam ve devinimle doldukça, zaman evrende sonsuzluğun sayılara dayanan bir imgesi olur. *Demiurgos*, insanlar aritmetiği öğrenebilsin diye Güneş'i yaratmıştır. Eğer gece ile gündüz birbirini izlemeseydi, sayı fikri de ortaya çıkmayacaktı. Gece ile gündüz, aylar ve yıllar hep "sayı" kavramını ortaya çıkardığı gibi, "zaman" kavramının da geliştirilmesini sağlamıştır (Russell, 1983: 147). Hem Platon hem de Aristoteles, zamanın ve evrenin döngüsellik gösterdiklerini kabul ederler. Fakat en açık şekilde ayrıldıkları nokta, Platon'un savunduğu *Demiurgos* yaratıcısında ortaya çıkar. Platon'a göre sonsuzluk, "*khronos* zamanı" ve idealar teorisinin merkezinde *Demiurgos* vardır. Buna karşılık Aristoteles'te dikkat çeken ereksellikten hareketle, varolanlar kendi amaçlarına doğru devinim gösterirler. Bunun dışında Platon'da döngüsellik fikri, göksel varolanların deviniminin destekleyici gücüyle savunulur. Aristoteles, Platon'un döngüselliği bu türden yorumlayışını kabul etmemektedir ve bu görüşün, göksel varolanların devinimi ile zamanın özdeşmiş gibi anlaşılmasına sebep olduğunu düşünmektedir.

Zamanın neliği meselesi, her zaman için "varlığı sorunu"ndan daha çok merak uyandırmıştır. Çünkü evrende devinim ve değişimin varlığı, insanları zamanın da zorunlu olarak var olabileceği yargısına vardırmıştır. Hemen hemen çok sayıda düşünür, zamanın var olduğunu kabul etmektedir. Fakat zamanın neliği tartışmasında kimileri benzer düşünceler geliştiriken, kimileri ise farklı yorumlar ortaya koyarlar. Yine de her ne şekilde olursa olsun, zamanın nasıl bir anlama sahip olduğu söz konusu olduğunda,

düşünürlerin ortak bir noktada (araçsal anlam) buluştukları görülür.[48] Bu durumun yanı sıra felsefe tarihinde, zamanın var olmadığını savunan bazı düşünürler de dikkat çekmektedir. Sayıları fazla olmadığından, yine de ayrı dönemlerde yaşamış iki düşünürün gerekçelerine değinmek konu açısından önemli olacaktır. Öncelikli olarak Elea okulunun önemli temsilcilerinden olan Zenon, devinimin var olduğunun kesin olarak söylenemeyeceğinden yola çıkarak, zamanın da var olamayacağı görüşüne ulaşır. Bunun en temel sebeplerinden biri de, mekân ile devinim arasındaki ilişkinin tam olarak anlaşılamamış olmasıdır. Bergson'un da uzun eleştiriler yönelttiği Zenon'a göre mekân, sonsuz sayıda parçaya bölünebilme olanağına sahiptir. Buradan hareketle o, mekânın üzerinde devinim gösteren bir şeyin, sonsuz sayıdaki noktalardan bir türlü geçemeyeceğini düşünerek, varılması gereken yere hiçbir zaman varılamayacağı sonucunu çıkarır. Bundan dolayı, mekânda akışın veya oluşun meydana gelmesi de mümkün olmamaktadır. Burada devinim, tıpkı mekân gibi daima parçalı bir hâl alır. Devinimin akış fikrinden yoksun bırakılarak tasarlanması devinimi olanaksız hâle getirdiği gibi, zamanın da mekânsallaştırılarak anlaşılmasına sebebiyet verir (Saraçoğlu, 2014: 171). Böyle bir durumda Zenon için ne devinimin ne de zamanın var olması olanaklı görünmektedir.

Zenon'dan çağlar sonra yaşamış olan İngiliz filozof John Ellis McTaggart (1866-1925) da zamanın var olduğunu söylemenin olanaklılık taşıyamayacağını iddia eden düşünürlerdendir. Zamanın varlığı sorununda yakın zamanın en çok tartışılan isimlerinden olan McTaggart, 1908 senesinde kaleme aldığı **Zamanın Gerçek Dışılığı** başlıklı makalesinde, zamanın aslında var olmadığını ileri sürerek idealist bir bakış açısına doğru yönelim göstermektedir (Yavuz, 2012: 191). McTaggart zamanın var olmadığını açıklayabilmek için önce, ortaya A ve B teorileri adı altında iki zaman tasarımı ortaya koyar. A teorisi, zaman içinde oluşan durumların ve olayların geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde ortaya çıkmalarını gösterir. B teorisi ise, herhangi bir duyulur varolanın başka varolanla önce, sonra ve eş zamanlı olarak aralarında kurulan ilişkiyi gösterir (McTaggart, 1908: 458). Örneğin "İkinci Dünya savaşı, Kristof Colomb'un Amerika keşfinden sonradır" cümlesinde bahsedilen öncelik ve sonralık, B teorisine karşılık gelir. "Titanic'in batması, Henri Bergson'un ölümünden önce, Sokrates'in

[48] Çalışmanın 3. Bölümünde bu ortak noktalar ayrıntılı olarak gösterilmektedir.

yargılanmasından sonradır" ifadesi ise yine B teorisine verilebilecek başka bir örnektir. Buna karşılık "Şimdi vapura biniyorum" ifadesi, vapura binmeden önce "Vapura bineceğim" ve vapura bindikten sonra da "Vapura bindim" şeklinde dile getirilebilme imkânına sahiptir. Geçmiş, şimdi ve gelecek üzerine yayılan bu eylem, A teorisiyle betimlenir. A ile B teorileri arasındaki temel farklılık McTaggart'ın açıklaması doğrultusunda, içlerinde bulundurdukları değişim meselesinden kaynaklanmaktadır (McTaggart, 1908: 459). A teorisinde olayın geçmiş, şimdi ve gelecek boyutlarına olan zorunlu bağlılığı, meseleye bir yandan değişim ve dinamiklik kazandırırken, bir diğer yandan da "Şimdi vapura biniyorum" cümlesine de üç ayrı doğruluk değeri katar. Buna karşılık B teorisinde meydana gelen bir olay tanımlanırken mutlaka önceden gerçekleşen, sonra gerçekleşmiş ve eş zamanlı gerçekleşiyor olan başka bir olayla ilişkilendirildiğinden, meseleye durağanlık getirmektedir.

McTaggart'a göre insanın zamanı deneyimleyebilmesi ve onun varlığı üzerine kesin yargıda bulunabilmesi için, her iki teorinin de (A ve B) kabul edilmesi gerekmektedir. Bu teorilerden yalnızca biriyle zamanın gerçekten var olduğu iddiasında bulunulamaz. McTaggart yaptığı irdelemelerden hareketle, bu teorilerden yalnızca A teorisinin yapısı gereği değişimi barındırdığını belirtir ve B teorisinin ise değişimi yansıtmadığı sonucuna varır. B teorisi kalıcıdır, sabittir ve değişmez; buna karşılık A teorisi değişkendir. Diğer bir deyişle değişim, zamanın varlığı için zorunluluk taşır. B teorisi durağan yapısıyla A teorisini, zamanın var olup olmadığı sorunsalında yalnız bırakır. A teorisi de tek başına değişimi ifade etmeye çalışsa bile B teorisi olmadan gerçekliğini yitirmektedir (McTaggart, 1908: 459-460). Dolayısıyla gerçekleştirilen çıkarıma göre değişimin var olup olmadığı da çelişkili hale geldiğinden, McTaggart zamanın var olmadığı yargısına varmaktadır.

Zamanın varlığı ve neliği soruşturulurken, mutlaka nedenleri de ortaya konmalıdır. Çünkü tıpkı Aristoteles'in ifade ettiği gibi, bir şeyi bilmek demek o şeyi var eden nedenlerini de bilmek demektir. Diğer bir deyişle ortaya konan iddiaların arkasındaki nedenleri de belirlemek gerekir. Ancak o zaman o şeyin bilgisinden söz edilebilmektedir. Zamanın var olmadığını iddia eden Zenon ve McTaggart, bir ölçüde önemli gerekçeler öne sürmeye çalışmışlardır. Ancak ne olursa olsun, evrende zamanın var olduğunu gösteren iki önemli nedenle karşılaşılır. Bu nedenlerden ilki, her şeyin

değişiyor olmasından kaynaklı olarak hiçbir şeyin aynı kalmamasıdır (Uygur, 1993: 171). Örneğin yalın olarak düşünüldüğünde, günlük hayatta kullanılmayan bir ayakkabı çok iyi şartlarda saklansa bile mutlaka bir şekilde değişim gösterir. Ya da bir canlı varlık dünyaya geldiği haliyle kalmaz ve bir şekilde değişir. Bu yüzden değişim denen gerçeklik, zamanın varlığına ışık tutar. İkinci neden, her olayın bir diğeriyle eş zamanlılık taşımaması, bunun yerine aralarında öncelik ve sonralık bulunmasıdır. Aristoteles de, insanlara zamanın var oluğunun farkına vardıran şeyin, art ardalığın yani önceliğin ve sonralığın olduğunu önemle vurgular (Aristoteles, 2012: 219a 15-30). Bu iki durum, zamanın bir şekilde var olduğunu söylemeyi destekler niteliktedir. Bu açıdan zaman irdelemesinde asıl mesele, zamanın var olup olmadığından ziyade, onun ne olduğu sorusundan yola çıkarak evren, doğa ve insan üzerinde nasıl bir anlamla yer bulduğudur.

Zamanın varlığı ve neliği sorununun yanında, zaman üzerine geliştirilen felsefi tartışmalarda en dikkat çeken konu, zamanın insan bilincinden bağımsız olarak var olduğu görüşü ile yine zamanın insan yapısında doğal olarak bulunan bir tasarım olduğu düşüncesi arasındaki ayrımdır (Elias, 2000: 17). Fakat içinde yaşanılan 21. yüzyılda, zamanı bu bakış açısıyla anlamaya ve açıklamaya çalışmak yetersiz kaldığı gibi, bu durum bazı hatalı düşüncelere ve anlam kapalılığına yol açmaktadır. Her ne kadar önceki yüzyıllardaki bilgi donanımına göre bu tür bir ayrım tamı tamına zamanın neliğini karşılıyormuş gibi görünse de, bu konuda hala aynı ayrımı savunmak, zaman felsefesi açısından yeni düşüncelerin geliştirilmesinin önünde duran büyük bir engeldir. Bu nedenle artık "öznel ve nesnel zaman" düşüncesinin dışına çıkmak ve bu ayrımı aşmak gerekmektedir.

Zamanı gerçekten kavrayabilmek için öznel ve nesnel tarzda yapılacak bir ayrımdan kalkarak hareket edilmemesi gereklidir. Bunun için izlenmesi gereken en gerekli yol, "doğadaki insan" kabulü üzerinden yani insanın da diğer varolanlar gibi evrenin bir parçası olduğu kabulünden incelemeye başlayarak zamanın nelik tartışmasını aydınlatabilmektir. Diğer bir ifadeyle ancak zihinsel, biyolojik ve kültürel bütünlükteki saf insan doğasının analiziyle zamana gerekli açıklamayı getirebilmenin yolu açılmış olmaktadır. Bütünsel düşünüş, zamanın neliği irdelemesini sürdürebilmek için son derece önemlidir. Tür olarak insanı tamamen doğaya aykırı bir varlık olarak

görmek son derece sığ bir bakış açısıdır. Evet, insan dünyaya geldiği andan itibaren bir kültürün, bir geçmişin ve bir tarihsel birikimin içine doğmaktadır. Dolayısıyla da hayata dair her şeyi bu sayede öğrenmektedir. İnsan hiçbir zaman bir hayvan gibi doğduğu andan itibaren koklayarak neyi yiyip neyi yememesi gerektiğini bilememektedir. Hayvanlar zaten doğuştan bu bilgilerle kodlanmış halde çevrelerine doğmaktadır. Fakat insan ile diğer canlı varolanlar arasındaki bu yapısal farklılık, insanın doğaya aykırı olduğu sonucunu vermemekte ve vermemelidir de. Çünkü doğa veya dış dünya, insanın büsbütün dışında olan bir duyulur varolanlar dünyası değildir (Elias, 2000: 45).

"Zaman" kavramı üzerine bugüne kadar sayısız tanım verilmiştir. Bunlardan herhangi biri şu şekildedir:

> Zaman, genel olarak olayların geçmişten şimdiye ve şimdiden geleceğe doğru tersine çevrilemez bir dizilim şeklinde meydana gelen, mekânsal yapıya sahip olmayan bir sürekliliktir (Davies, 1976: 724).

Yukarıdaki zaman tanımı, ilk başta oldukça göz doldurucu ve çok yönlü bir bakış açısıyla hazırlanmış gibi durmaktadır. Fakat tanım birkaç kez okunduğunda, içindeki bazı ifadeler hemen dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki, zamanın "tersine çevrilemez" oluşudur. Ne yapılırsa yapılsın geçmiş geri getirilememekte ve olup biten her şey olup bitmiş durumda değiştirilememektedir. Dolayısıyla tanımın ilk kez okunduğunda, zamanın tersine çevrilemez oluşu bir uyarı, meseleye bir tür dikkat çekme amacıyla yazılmış olduğu görülür. Tanımda ikinci dikkat çeken ifade, zamanın "mekânsal olmayışı"dır. Zaman hem doğrudan mekân hem de bizzat mekânın özelliklerine sahip bir yapı değildir. Tanımdaki üçüncü ifade ise, zamanın "sürekli olması"dır. Belki de tanımda en çok üzerinde durulması gerekli olan da bu ifadedir. Bunun en önemli nedeni, zamanın sürekli olup olmadığının kesin olarak nereden biliniyor olduğu meselesidir. Zamanın sonsuz ya da sınırlı olup olmadığı başlı başına bir sorundur. Aslında "Zaman nedir?" sorusuna yönelik yüzlerce tanım yapılmasına rağmen, ortak bir paydada buluşmak çoğu kez zor olmuştur. Örneğin bu zorluktan kendini bir ölçüde uzak tutmak, her isteği ve görüşü karşılamak için, en önemli İngilizce sözlüklerinden biri olan **Oxford Dictionary**, "zaman"ın otuzu aşkın ayrı kavram ve

ifadelerle olan anlamlarına yer vermiştir[49] (Sinclair, 1993: 1531-1534). Hatta en sonunda zamanı, içinde gerek geçmişe gerekse geleceğe doğru yolculuk edilebileceği bir yapı olarak da tanımlamakta ve bir açıdan zaman yolculuğunu her iki yönde olanaklı kılmaktadır. Fakat bu olanağın düşünsel mi yoksa fiziksel mi olduğu konusuna yer vermeyip, meseleyi yine tartışmaya açık bırakmaktadır. Çünkü zaman hakkındaki irdelemelerin felsefi ve bilimsel tartışmalarla yakından ilişkisi vardır. Felsefi ve bilimsel tartışmalar da süreklilik taşıdığı için, zaman üzerine verilen her tanım bir şekilde hep eksik kalmaktadır.

Birbirinin ardı sıra ya da aynı anda gerçekleşen olay ya da durumların ayrımına varılabilmesi için zaman belirlenimi yapmak zorunluluk taşır. Polonyalı toplum bilimci Norbert Elias (1897-1990) "zaman" kavramının teorik olarak şu şekilde tanımlanabileceğini söylemektedir:

> Zaman ifadesi, iki ya da daha fazla sürekli hareket halindeki olaylar içindeki dilimlerin başlangıç ve bitiş pozisyonlarını ya da bu pozisyonlar arasındaki süreleri birbirleriyle ilişkilendirme anlamına gelir. Bu ilişki, iletişimsel özellik taşıyan sosyal bir sembol olan "zaman" kavramında ifadesini bulur (Elias, 2000: 23).

Elias teorikte yaptığı bu tanımın, zamanın neliği sorununda çok da yeterli olmadığını fark etmektedir. Çünkü zaman sadece bir şeyin başlangıcı ve bitişini belirtmek için kullanılan bir ifade değildir. Bu noktada Elias, zamanın sosyal bir kurum olma özelliği üstlenmekte olduğunu vurgular. Ona göre zaman, sosyal yoldan elde edilmiş veya öğrenilmiş olan bir tasarım bütünlüğüdür. Çünkü insan dünyaya gelmesiyle birlikte, kendini bir kurallar ve disiplinler ağı içinde bulur. Okula giden bir çocuk belirli saatte kalkar, uyur, yemek yer, oyun oynamaya şu kadar süre ayrır çünkü ertesi güne yapılmayı bekleyen ödevleri vardır. İnsan yaklaşık 10 ile 11 yaşlarına kadar bu düzeni çözmeye, daha doğrusu bu yaşam tarzına alışmak zorunluluğu içindedir.

[49] "Zaman" ifadelerinin anlamlarının dışında bu sözcüğün her dilde sadece zamana karşılık gelmediğinin de örnekleri bulunmaktadır. Bunlardan biri olan örneğin Fransızcadaki karşılığı olan "*temps*" sözcüğünün sadece "zaman" değil, ayrıca atmosferle ilişkili olarak "hava" anlamında da yaygın şekilde kullanıldığı fark edilir. Buradan hareketle "*The weather is beautiful*" (Tür. "Hava güzel") diyen bir Amerikalının aksine bir Fransız "*C'est beau temp*" (Tür. "Hava güzel") cümlesini kurar. Birinde "hava"yı ifade etmek için "*weather*" sözcüğü kullanılırken, diğerinde ise "*temps*" sözcüğünün kullanılması dikkat çeker. Bkz. A. Chevalley ve G.W.F.R. Goodridge. **The Concise Oxford French Dictionary**. Oxford: The Clarendon Press, 1940, s.805.

Bunun nedeni, çocukluktan öğrenilen zaman yönetiminin gelecekte yetişkin olunduğunda iş ve sosyal yaşamdaki en temel gereklilik olmasıdır. Bu nedenle zaman ile insan yaşamı arasında bir düzen kurmak, zaman bilinci farkındalığı ve zaman bilinci sorumluluğu gerektirmektedir.

Zaman yeri geldiğinde insanı sevindirir, üzer, ağlatır, güldürür, aklını kaybettirir hatta öldürebilir de. Ama en önemlisi şudur: Tüm bunları zamanın bizzat kendisi mi yapmakta yoksa geçen zaman içinde bunlara insanın yaşadıkları mı neden olmaktadır? Bilimkurgu edebiyatının İngiliz yazarlarından Arthur C. Clarke (1917-2008) **Şehir ve Yıldızlar** (İng. *The City and the Stars*) adlı kitabında, *Diaspar* adında ölümsüz bir şehrin ölümsüz insanlarının yaşamlarını tasvir etmektedir (Clarke, 1999). Herkes muazzam gelişmişlikteki makineler sayesinde, yalnızca kendini kişisel olarak geliştirme ve eğitme çabasındadır. Yaşlanmanın çaresi bulunduğundan, insanlar ortalama yirmili yaşlarındadır ve her daim sağlıklıdırlar. Herkes kendi uğraş alanının uzmanıdır ve insanlar arası saygı üst seviyelerdedir. Ölümsüzlük hüküm sürdüğü için "yenilik ve değişim" denen şey ortadan kalkmıştır. Hayat, aynılık içinde devam eder, bu nedenle insanların geçmiş zaman anıları veya gelecek zaman beklentileri yoktur. Çünkü gelecekte nelerin olacağı açık ve seçik bir şekilde ortadadır. Clarke'ın kitapta kurguladığı böyle bir yaşam, acaba gerçekten yaşanılası bir hayat mıdır? Konu tartışmaya açık olmakla birlikte, Clarke'ın bu romanda öne çıkardığı çok önemli bir mesele vardır. O da, böyle bir yaşam içinde zamanın anlamsızlaşmış olmasıdır. Geçmişin ve geleceğin, insanın önünde serili olması insana dair neleri alıp götürdüğü son derece çarpıcıdır. Her şeyden önce en temel duygular, zamana bağlı olarak ortaya çıkarlar (Klein, 2011: 233). Örneğin merak, umut, sevinç, hayret, endişe veya heyecanın temel gelişimi zamanla gerçekleşir. Kitapta anlatıldığı üzere insanların her zaman bir araya gelebilme imkânları, ölüm bilincini ve olayını ortadan kaldırmıştır. Ayrılıkların olmadığı bir yaşamda, hayatın ve insanın değerinin ne anlam taşıdığı yanıtsız kalır. İnsan için zamanın anlamsız hale gelmesi, tür olarak insanın bu evrendeki bulunuşunu da anlamsızlaştırmaktadır. Dolayısıyla insanın varlığının anlamsızlaştığı bir dünyada, hiçbir şeyin anlamı da kalmamış demektir.

Clarke'ın romanı aslında insanların değişimden ve bir bütün olarak zamandan duydukları korkuyla oluşturdukları bir hayatın eseridir. Ölümsüz şehrin ölümsüz

insanları, aslında mecazen ölü olarak tasvir edilirler. Çünkü ölümsüz insanların, her şeyi yapabilmek için sınırsız zamanları vardır ama yaşadıkları hiçbir an'ın önemi kalmamıştır. Örneğin günümüzde, çalışırken hafta sonlarının kıymeti paha biçilmezdir. Daha cuma gününden insanın içini bir mutluluk kaplar. Hâlbuki çalışmayanlar ve uğraşacak bir hobisi olmayan insanlar için günler birbirinin aynıdır. Çoğu zaman o peşi sıra gelen günlerin hiçbir anlamı bulunmamaktadır. Bu kimseler için geçmiş, şimdi ve gelecek her şekliyle aynıdır, tekdüzedir. Bu açıdan özellikle insan için zamanın sınırlı olması, onun yaşama arzusunu tetiklemektedir. Belki de tür olarak insan, tarih boyunca bu sebeple insanlaşma süreci geçirmiş ve belki de yine bu yüzden kendi varlık değerinin korunduğu, içinde insanca yaşayabileceği bir dünya yaratma gayreti içine girmiştir. İşte tam da bu yüzden zaman, insandan hareketle canlı varolanlar için "yapıcı ve kurucu" bir yaşama aracı olmaktadır.

Kısaca belirtmek gerekirse zamanın varlığı meselesi, zamanın neliğinden önce gelse de; zamanın neliği sorununun, zamanın var olup olmadığı meselesinden daha büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Zaman, tüm evren üzerinde farklı yanlarıyla yapılandırıcı ve kurucu bir misyona sahiptir. Zamanın bu misyonu, onun varoluşsal araçsallığını da öne çıkarmaktadır. Bu bölümün en son başlığında (4.4) ele alındığı üzere, varoluşsal araçsallığın en açık örneğine ise insanda rastlanmaktadır. Zamanın tüm evren ile tüm varolanlar üzerindeki "yapıcı ve kurucu" araçsallığını kavrayabilmek ve temellendirebilmek için, bu yapılandırıcılığı ve kuruculuğu oluşturan temel etmenler yakından incelenmelidir. Bu incelemenin yanında, zamanın araçsallığını hangi alanlarda öne çıkardığını, yani zamanın farklı yanlarını da belirlemek gerekmektedir.

4.2 Zamanın "Yapıcı ve Kurucu" Araçsallığını Oluşturan Temel Etmenler

Zamanın araçsallığını meydana getiren birtakım temel etmenler bulunmaktadır. Bu etmenlerin, bir araya getirildiklerinde, zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığını meydana getirdikleri görülmektedir. Zamanın bu etmenler sayesinde var olmasının yanında, yine zaman bu etmenler sayesinde evrende araçsal olma özelliği göstermektedir. Zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığını oluşturan etmenler çok çeşitli olmakla birlikte, kendi içlerinde gruplandırıldıklarında bunların, "art ardalık ve eş

zamanlılık", "devinim, değişim, oluş", "geçmiş, şimdi, gelecek" ve "an" olarak öne çıktıkları görülmektedir.

4.2.1 Art Ardalık ve Eş Zamanlılık

En yalın şekilde düşünüldüğünde, zamanın ilişkili olduğu en yakın konu, sayılar olarak dikkat çekmektedir. Yüzyıllar öncesinde Aristoteles'in belirttiği gibi, nasıl ki zaman önce ve sonra gerçekleşen devinimlerle ilgiliyse, aynı durum sayılar için de geçerlidir. Tıpkı zamanda olduğu gibi, sayılar da öncelik ve sonralığa göre kurulurlar (Borst, 1997: 17). Örneğin beş rakamı, dörtten sonradır ama altıdan da önce sayılmaktadır. Yeryüzündeki gelgit akıntıları, Ay başta olmak üzere diğer göksel varolanların çekim güçleri neticesinde her 12 saat 25 dakikada bir gerçekleşir. Aynı zamanda iki dolunay arasında da yaklaşık 30 gün bulunmaktadır (Übelacker, 2006: 7). Benzer şekilde Nil nehrinde meydana gelen taşkınlar ve belirli dönemlerde Dünya'nın kuzey bölgelerinde karların eriyip su seviyelerini yükseltmesi, yine doğadaki zaman düzeninin sayı temelli kurulumunu gösterir. Dolayısıyla zaman ve sayılar, bir arada ele alınıp açıklanmaya çalışılırlar.

Galileo ile temelleri atılan fakat Einstein'la birlikte şekillenen görelilik teorisinin merkezinde eş zamanlılık meselesi yer almaktadır. Görelilik teorisi, incelediği konuları doğa bilimleri çerçevesinde ele alıp tartışır. Örneğin "Uçan bir kuşu, kafede oturan bir kişi nasıl görür?", "Paraşütle gezen biri nasıl görür?" ya da "Kuş bu iki ayrı kişiye nasıl görünür?" gibi farklı bakış sonuçlarına sahip kişileri karşılaştırmaya dayalı sorular, görelilik konusuna aittir. Bu açıdan görelilik için mesele fizik bilim dâhilindedir ve meselenin felsefi yanı sorgulanmayı gerektirmez. Özel görelilik teorisi çerçevesince, devinim sonucu oluşan olaylar bir kimseye eş zamanlı görünürken başka bir kimseye eş zamanlı görünmeyebilmektedir (Buonomano, 2019: 235).

Fizik bilimlerde zaman daha çok, mekânla birlikte ele alınan bir sorun olarak kabul edilmektedir. Bu da tıpkı mekânın bölünebilme özelliğine sahip olması gibi, zamanın da niceliksel olarak ifade edilebileceği fikrini doğurmuştur. Klasik fizik yani Newton mekaniğine göre, birbirine doğru eşit hızda koşan iki kişi farklı mekân noktalarına sahip olsalar da, onlar için zaman mutlaktır yani her ikisi için de tektir. Kant ve Einstein'a gelinceye dek özellikle İngiliz emprizminin önemli savunucularından olan

Hume'un deneyime dayalı kuşkuculuğu, zamanın özneye yönelik olduğu görüşünü yaygınlaştırmıştır. Çünkü Hume zamanı ölçebilmenin yegâne yolunun, duyulur varolanlardaki değişimin deneyimlenmesi olduğunu kabul etmektedir (Isaacson, 2013: 20-21). Bu doğrultuda zamanın özne deneyiminden bağımsız olamayacağı, o dönemki temel tezlerden biri haline gelir. Hume'un zaman hakkındaki bu görüşü, Newton'un mutlak uzay ve zaman fikrinden tersi bir düşünceyi yansıtmaktadır. Her ne kadar 20. yüzyılda Einstein'a kadar Newton fiziği ön planda olsa da, Hume'u takip edip onunla benzer görüşler öne süren Avusturyalı fizik bilimci Ernst Mach (1838-1916), görelilik düşüncesinin önünü açar. Üzerinde deney ve gözlem yapılabilecek duyulur varolanlar üzerine ortaya konan kavramların yalnızca anlamlı olabileceğini iddia eden Mach, mutlak zaman düşüncesinin kabul edilemeyeceğini savunur (Isaacson, 2013: 22-23). Çünkü bir zaman an'ının, herkes tarafından birebir aynı olarak deneyimlenmesi olanaklı görünmemektedir. Einstein'ın tezi de bu görüşe dayanır. Eğer bir yerde eş zamanlı olarak meydana gelen iki olayı, bir kişinin diğerine göre devinim halinde olduğu bir koşulda, bu olayların eş zamanlı gerçekleştikleri söylenememektedir. Dolayısıyla Newton'un mutlak uzay ve zaman görüşü çürütülmüş ve eş zamanlılık meselesinin göreliliği ortaya çıkmış olur.

Art ardalığın ortaya çıkmasının temel belirleyicisi, önce ve sonranın var olmasıdır. Bilinç hallerinin akışı, zihnin sahip olduğu imgeleri veya tasarımları arka arkaya dizmesinden oluşur. Bu dizme işi tamamen bilincin doğasında bulunan ve deneyimle birlikte meydana gelen bir durumdur. Olayların art arda deneyimlenmesiyle bilinç, önce ve sonraların farkına varmaktadır. Art arda gerçekleşen olaylar, bu akışa bağlı önce ve sonraları da ortaya çıkarır. Bu nedenle kendi başına her şeyden bağımsız bir önce ve sonradan söz edilememektedir. Bu özelliğiyle her önce ve sonranın, aynı zamanda birer an olduklarını söylemek çok da yanlış olmaz. Önceden sonraya geçiş, bu açıdan bir an'dan başka bir an'a geçiştir. Tüm bunlar bir bütün halinde art ardalığı oluşturmaktadır.

Yukarıdaki ifadelere ek olarak bir noktaya dikkat etmek gerekir. Öncelik ve sonralık gösteren olaylar, art ardalık meydana getirirler. Bununla beraber her öncelik ve sonralık (yani art ardalık), bir neden-sonuç ilişkisi taşımayabilir. Buna karşılık her neden-sonuç bağında, mutlaka bir öncelik ve sonralık bulunur. Örneğin çarşıdan alınan

peynirin buzdolabına konması yerine, masada unutulup bozulması olayında masada unutulması ile peynirin bozulması arasında bir neden-sonuç bağı vardır. Çünkü peynir masada unutulmayıp zamanında buzdolabına konsaydı bozulmayacaktı. Bununla birlikte peynir masanın üzerinde bozulma süreci yaşarken, peynirden üç gün önce masaya konmuş olan vazo içindeki çiçeklerin solmuş olması arasında bir neden-sonuç ilişkisi bulunmaz. Her ne kadar çiçekler, masaya peynirden önce konmuş olsa da, bu durum aralarında herhangi bir nedensellik bağı taşıdıklarını göstermemektedir.

Her eş zamanlılık zorunlu olarak bir art ardalığı, her art ardalık da zorunlu olarak eş zamanlılığı doğurmaktadır. Örneğin bir grup izleyicinin bir konferans salonunda bir tanıtım filmi izlediğini farz edelim. Film izlenirken, konferans salonunun bulunduğu mekânın yan tarafında var olan açıklık alana helikopter düştüğünü kabul edelim. Böyle bir olayda, helikopterin düşmesi ile izleyicilerin filmi izlemesi eş zamanlı (filmin 12. dakikasında saat tam 11.15'te helikopterin düştüğü kaydedilsin) olarak gerçekleşir. Bunun üzerine konferans salonunun bir anda elektrikleri kesilirse, helikopterin düşmesi ile elektrik kesilmesi art arda gerçekleşmiş olur. Elektriklerin izleyiciler tam filmi izlerken kesilmesi ise eş zamanlılık gösterir. Dolayısıyla eş zamanlılık ve art ardalık bir arada ele alınıp anlaşılması gereken konulardır.

Polonyalı sinirbilim uzmanı Ernst Pöppel (1940-) farklı kültürlerdeki müzik ve şiirler üzerine yaptığı araştırmalarda, melodilerin ve sözcüklerin ritimlerinin aralarında, ortalama üçer saniyelik süre geçişlerinin olduğunu fark eder. Bu noktada tüm besteci ve şairlerin, üç saniyeyi bir kural gibi her eserinde uyguladıklarını iddia etmek hata olur. Fakat büyük oranda estetik duyarlılığı sağlamak için birçok besteci ve şairin üç saniyelik[50] aralıklarla "es" verdiği görülmüştür (Pöppel, 1988: 45-47). Müzik parçalarında açık bir şekilde karşılaşılan nefesler, notaların birbirinden ayrı olduğu fakat art arda geldiklerinde daha iyi işitilebilmesi için son derece gereklidir. Aynı durum insan bedenindeki ritimli yapılar için de geçerlidir. Örneğin kalbin her bir atışının fark edilmesi ve nabız ölçerken ara nefeslerin dikkate alınması, her bir tek vuruşun rahatlıkla ayırt edilebilmesine imkân sağlar. Benzer durum görsel algılamada da gözlemlenmiştir.

[50] İşitsel olarak bir şeylerin ayırt edilişi, çeyrek saniye ile üç saniye arası değişiklik göstermektedir.

"Rubin vazosu"[51] uygulamaları buna güzel bir örnek oluşturur. Rubin vazosu resmine ilk bakışta vazo şekli algılanırken, aradan birkaç saniye geçtiğinde resimde birbirine doğru bakan iki insan yüzü algılanır. Rubin vazosundaki benzer duruma, "Necker küpünde"[52] de rastlanır. Necker küpüne bakan kişiler, küpü iki ayrı perspektiften gözlemlerler (Wittmann, 2018: 53). Bunun gibi içeriğinde çok yönlü görseller barındıran uygulama kâğıtlarına bakan kişilerin, aşağı yukarı üç saniye arayla birbirinden farklı olan şekillerin farkına vardıkları görülür. Örneğin Rubin vazosuna bakan kişi, üç saniye arayla önce vazo sonra da çift insan yüzünü fark etmiş ve bu periyodik olarak devam etmiştir. Aslında bu gibi deneylerle, iki-üç saniyelik periyodların yalnızca işitme ve görme gibi duyumsama tarzlarında değil, konuşmadan beden dili kullanımına kadar birçok iletişim ağında rol aldığı tespit edilmiştir. Bu gerçeğin ortaya koyduğu çok önemli bir sonuç vardır. O da, şimdiki zamanın veya daha kısa olarak mevcut şu an'ın yaklaşık üç saniyelik bir zaman dilimini kaplıyor oluşudur. Bunun yanında genellikle ortalama üç saniyede bir nefes alınıp verildiği düşünüldüğünde, yaşanan her deneyim an'ının, alınan bir nefesle eşdeğer olduğu da söylenebilmektedir.

İnsan beyninin temporal lobunda yer alan *hipokampus* adındaki bölüm, yaşam boyunca deneyimlenenlerin ve anıların elde edilip kaydedilmesini sağlar. Yeni bilgilerin kaydedildiği *semantik* bellek ve önceki yaşanmışlıkların hatırlanabilmesini sağlayan *epizodik* bellek beynin *hipokampus* kısmına bağlıdırlar. Bu nedenle herhangi bir fiziksel ya da psikolojik travma sonucu *hipokampus* eğer zarar görürse, bellekle ilişkili zihinsel faaliyetlerde bozulmalar meydana gelir. *Hipokampus* sadece anı biriktirmeye olanak sağlayan bir depo değildir. O aynı zamanda bilinçli olarak yani ben bilincinin farkındalığıyla elde edilen deneyimlerin, belleğe girebilmesine imkân oluşturmaktadır.

İnsanın duyum eşiği ortalama 20-60 ms arasındadır ve insan beyni devinimle algılamayı düzenleyen bir tür ritme sahiptir (Pöppel, 1988: 42-44). Beyinde yer alan sinirler aracılığıyla zamansal olarak hangi olayın veya olgunun meydana geldiği

[51] Rubin vazosu, Danimarkalı psikolog Edgar Rubin'in (1886-1951) 1915 senesinde, görsel algılama deney aracı olarak oluşturduğu, çift yönlü ve birbiriyle karışık şekillerden meydana gelen bir resimdir.

[52] Necker küpü, İsviçreli kristalografer Louis Albert Necker'ın (1786-1861) 1832 senesinde, optik yanılsama üzerine oluşturduğu çok yönlü algılama içeren bir küp modelidir.

deneyimlenmektedir. Bu deneyime göre 30 ms'nin altında kalan olaylar, daha çok eş zamanlıymış gibi algılanır. Duyum eşikleri, değişimleri bu sayede zamanı bölebilmeyi ve olayların belirli bir sırayla algılanabilmesine olanak sağlar. Zamansal olarak belli bir sıra düzeniyle duyumların algılanması, insanlar arası iletişimin kurulabilmesinin de temelini oluşturur. Kelimelerdeki hecelerin doğru sırada işitilmesi, anlamlı iletişimin de kapısını açmaktadır. Ortak kabul edilen zaman sembolleri aynı kalsa da, insanların hayatlarında başka anlamlar ifade edebilmektedir. Örneğin sabah saatin dokuz olması çalışan biri için iş başı zamanıdır, bir öğrenci için ders başlangıç zamanı ya da ameliyat olacak bir kimse için operasyon zamanıdır. Burada ortak olan şey, kamusal alanda yerleşmiş sembollerin işaret ettiği belirlenimdir. Bu ortak kabuller olmasaydı, insanlar arası iletişimde, davranışların düzenlenmesinde hiçbir zaman ortak noktada buluşulamaz ve insan hayatında yapıp etmeler arası düzen sağlanamazdı (Elias, 2000: 28).

Son dönemlerde yapılan çalışmalarda zamanın şimdi boyutu deneyiminin, bilince ve zekâya sahip tüm canlılarda olduğu iddia edilmektedir. Bu noktada "bilinç ve zekâ" denirken tam olarak ne anlatılmak istendiği de önemli bir meseledir. Çünkü insan bilincine benzer bir bilinç yapısının başka canlılarda bulunmadığı bilinmektedir. Örneğin Bergson **Yaratıcı Tekâmül** eserinde bilincin, farklı yapısal özellikler göstererek bütün canlılarda var olduğunu belirtir. Bergson'a göre canlı türlerinde bulunan bu bilinç tarzları arasında bir derece değil, yalnızca bir mahiyet farkı bulunmaktadır (Bergson, 1947: 197). Bu nedenle tür olarak insanın dışındaki canlı varolanlarda bulunduğu söylenen bilinç, yine Bergson'un deyimiyle ancak edilgen bir bilinç olabilmektedir. Diğer canlılardan farklı olarak akıl ve sezgi bilme yetisine de sahip olan insan, şimdiki zamanı deneyimlemekle kalmaz ona anlam da vermektedir.

Kısaca vurgulamak gerekirse, iki olayın zamansal olarak farklılığının kavranabilmesi için hem önceliğin hem de sonralığın olması gerekmektedir. Çünkü zhin ancak bu şekilde olayları birbirinden ayırabilmektedir. İki olayın eş zamanlı olarak gerçekleşmesi ancak aynı mekân ve aynı koşullar içerisinde mümkün olmaktadır. Şimdiyi, zamanın geçmiş ve gelecek boyutlarından ayırabilme becerisine sahip olan insan, zaman aracının yapı taşlarından olan art ardalık ve eş zamanlılığı da bu sayede kavramış olmaktadır.

4.2.2 Devinim, Değişim ve Oluş

Art ardalık ve eş zamanlılık dışında zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığını oluşturan diğer etmenler ise devinim, değişim ve oluştur. Zaman süreçlerinin ortaya çıkması doğrudan devinimin, değişimin ve oluşun var olmasıyla ilgilidir. Art arda ya da eş zamanlı olarak meydana gelen olayların oluşmalarının yine devinim ve değişimle bağı bulunur. Zamanın araçsallığı da, bu unsurların varlığıyla anlam kazanır. Bu unsurları daha iyi anlayabilmek için, Antik dönem düşünürlerinden birkaçının konuyla ilgili görüşlerine değinmek gerekmektedir. Çünkü bu görüşler, zamanın neliği üzerine irdeleme yapabilmek ve zamanın araçsallığının temellendirilebilmesi açısından temel oluşturmaktadır.

Oluş en genel tabirle, varlığa geliş anlamına gelmektedir. Bu doğuş veya olageliş aynı zamanda, belli bir sürece dayalı olarak meydana gelmek demektir (Peters, 2004: 123). En erken yazılı kaynaklardan edinilen bilgilere göre "oluş" kavramı, bir varolanın canlılık sürecini ifade eden bir kullanım olmasının yanında, tüm evrenin meydana gelmesiyle yakından ilişkilidir (Homeros, 2004: XIV 193-247). "Oluş" kavramı şüphesiz ki "değişim" ve "devinim" kavramlarından tamamen bağımsız olarak ele alınamamaktadır. Oluşla birlikte ortaya çıkan kavram ise, "süreç"tir. Süreç, olayların meydana gelmesinde zamanı işaret ederken, oluş doğrudan gerçekleşen olaya yönelik bir ifadedir. Gerçekleşen her olay ya da durum, bir önceki sürecin sonucu veya verisi iken, bir sonraki sürecin ise malzemesi konumunda olur. Oluş süreci içindeki her şey, birbiriyle etkileşim içindedir ve süreç durmadan sürekli olarak ilerlemektedir.

"Kinesis" (Yun. *Κίνησις*) sözcüğü Türkçede devinim veya hareket anlamlarına karşılık gelir. Yürümek veya gitmek anlamlarına gelen "*kio* (Yun. *κίο*)" kökünden türemiştir (Peters, 2004: 191). Miletli filozofların görüşleri incelendiğinde, "devinim" sözcüğünün ayrı bir öneme sahip olduğu anlaşılır. Bunun en temel sebeplerinden biri, devinimin canlılık ve hayat kaynağı olarak görülmesidir. Herakleitos'un (MÖ 540-480) bir nehirde iki defa yıkanılamayacağını söylemesinin ardında yatan düşünce, devinimin var olduğu fikridir (Platon, 1996e: 402a-b). Ona göre her şey, zorunlu olarak değişmeye bağlıdır. İnsan kendisinin hep aynı olduğunu düşünse bile, yine de olduğu gibi durmaz. Herakleitos'la beraber devinim konusunda Parmenides'in (MÖ 515-460) görüşleri de son derece önemlidir. O dönem düşünürleri arasında yer alan Pythagorasçılar boşluğu,

daha çok sayılar arasında bulunan ve onları ayıran bir yapı olarak görmelerine karşılık, Parmenides bu görüşü eleştirir ve öncelikli olarak boşluğu (*kenon*, Yun. *κενόν*) var olmayan bir şey olarak tanımlar. Duyulur varolanlar da var olmayan bir şeyde devinemezler. İçerisinde devinebileceği bir yerden yoksun bırakılan cisimler için Parmenides, her türlü devinim ve değişimin imkânsızlığına varır (Platon, 1986d: 180e). Boşluğun reddi ve bunun neticesinde devinimin inkârı, Parmenides'ten sonra Elealı Zenon tarafından da güçlü bir şekilde desteklenir. *Kinesis* anlamında devinim, Miletli filozoflarca duyulur varolanların özlerine ait bir özellik olarak kabul edilir. Sonrasında devinim, bir "ilk hareket ettirici" (*kinoun*, Yun. *κινούν*) tarafından dışarıdan gelen bir güç olarak düşünülmeye başlar. Bunun en bilinen örneği ise, Empedokles'in (MÖ 495-435) "sevgi (*philotes*) ve kavga (*neikos*)" olarak adlandırdığı ilk devinimi veren güçtür. Bu güçler, varolanların güdüleyici kuvvetidir (Peters, 2004: 193).

Herakleitos her ne kadar İyonyalı olsa da, Miletlilerin bilimsel geleneğinden farklılık gösterir (Russell, 1983: 47). Herakleitos'a göre duyulur varolanın "varlık" ifadesiyle anılmasından ileri gelen yanlış bir düşünüş vardır. Hâlbuki bu varolanlar, değişim içinde olduklarından, değişmez diye bir şeyden söz edilememektedir (Vorlander, 2017: 53). Her şey sürekli olarak değişim ve dönüşüm içindedir. Evrende zıtlıklar bir aradadır. Oluş ve bozulma, dişi ve erkek, hayat ve ölüm, birleşme ve ayrılma gibi. Asıl önemli olan soru, evrendeki sonsuz devinime rağmen düzen ve devamlılığın kaynağının ne olduğudur. Zıtlıklar kendi içlerinde birleşerek ve birbirlerini tamamlayarak, evrende uyumu (ahengi) meydana getirirler. Evrende birlik ve bütünlük vardır ve bu birlik, karşıtların birleşiminden doğmuştur (Russell, 1983: 50). Herakleitos'un deyişiyle her şey seyrelme (buharlaşma) ve sıkışma (katılaşma) yoluyla ateşin değişiminden oluşmaktadır. Ona göre evrendeki düzenin ana kaynağı, ateştir. Evren sonlu bir yapıya sahiptir ve Dünya tektir. Bununla birlikte yaşam sonsuzdur, bu yüzden belirli aralıklarla evren ateşe döner ve yine ateşten meydana gelir (Laertios, 2007: 424). Yani evren ateşten türemiştir ve yine bir gün ateşe dönecektir. Herakleitos burada ateşi, salt maddi bir yapı olarak düşünmemektedir. Ona göre evren sonsuza kadar canlı olan bir ateşten ibaret olup ölçüyle (*logos* yani akıl) tutuşup ölçüyle söner (Vorlander, 2017: 54). Herakleitos'ta evrenin ana maddesi olan ateş, bir oluş sürecini belirtir. Meydana gelen değişim, "*logos*" adını verdiği yasayı kendine temel alarak gerçekleşir. "*Logos*" sözcüğünden hareketle bu yasa, düşünce ve akıl manalarıyla örülü

yaratıcıyı temsil eder (Bayladı, 2007: 75). Her şeyin devinim ve değişim ilkesi olan ateş olduğundan, yine her şey değişim sürecine zorunlu olarak bağlı durumdadır.

Cisimlerdeki doğal devinimin savunucuları, o dönemde Demokritos'un (MÖ 460-360) başını çektiği atomcu düşünürlerden oluşur. Demokritos, atomların her yerde başlangıcı ve sonu olmayan bir devinimle hareket ettiklerini savunur. Demokritos'a göre evrenin ana maddesi atomlar ve boşluktur. Evrendeki her şey bir zorunluluk içerir ve zorunluluğun kaynağı, evrenin temel ilkesinden ileri gelir. Evrendeki gezegenler ve diğer varolanlar gibi ruh (Demokritos ruh ve aklı benzer yapılar olarak görür) da atomlardan oluşmuştur. Herakleitos'a nazaran Demokritos'a göre Dünya tektir. Bu açıdan birden çok Dünya vardır ve hepsi önce doğarlar sonra da yok olurlar. Ona göre hiçbir şey yoktan var olmamakta, yokluk da yok olmamaktadır. Atomlar sonsuz sayıdadır ve büyüklükleri de sonsuzdur. Atomlar boşlukta hareket ederek su, hava, ateş ve toprağı meydana getirirler (Laertios, 2007: 438).

Herakleitos ve Demokritos'un görüşlerine nazaran, Parmenides'in yakın savunucularından olan Zenon "devinim", "değişim", "oluş" ve "çokluk" kavramlarının birbirleriyle çelişki oluşturduğunu düşünmektedir. Herhangi bir duyulur varolan, uzayda sonsuz defa bölünebilir fakat Zenon'a göre problem doğuran nokta, bölünen sonsuz parçaların uzayda yer kaplayıp kaplamadıklarıdır. Eğer yer kaplamıyorlarsa, bu parçalar biraraya gelseler de ortaya bir şey çıkaramazlar. Buna karşılık eğer bu parçalar uzayda yer kaplıyorlarsa, o zaman da sonsuz büyüklükte olmaları gerekecektir. Bu nedenlerden ötürü Zenon'a göre bu yorumlamalar çelişki yaratmaktadır (Aster, 2005: 103-104). Kendisi bu çelişkilerden yola çıkarak, özellikle devinim konusunda çeşitli paradokslar öne çıkarır. Temel sorusu ise, sonsuz bölümden meydana gelen yapıların nasıl sonlu olarak kabul edilebileceğidir (Kranz, 1994: 89).

Zenon'u, devinimin inkârına götüren en önemli örneği Akhilleus ile kaplumbağa ve ok paradokslarıdır. İlk paradoksa göre bir koşu yarışında Akhilleus ve kaplumbağa yarışmaktadırlar (Kranz, 1994: 90). Kaplumbağa kurnazlık yapıp koşuya Akhilleus'tan bir iki adım önde başlar. Bu noktadan sonra Zenon'a göre kaplumbağa istediği kadar yavaş yürüsün ve Akhilleus'da istediği kadar var gücüyle hızlı ilerlesin, hiçbir zaman kaplumbağaya yetişemez. Çünkü Akhilleus K noktasına ulaştığında kaplumbağa L noktasına, Akhilleus L noktasına geldiğinde ise kaplumbağa orayı çoktan geçip M

noktasına varmış olmaktadır. Böyle bakıldığında yarış hiç bitmeyeceği gibi, Akhilleus'da kaplumbağayı sonsuza dek kovalamak zorunda kalmaktadır (Bergson, 1959: 194).

Benzer şekilde ok paradoksu da aynı konuyu betimler. Zenon'a göre bir noktadan atılan ok, hiçbir zaman hedefe ulaşamamaktadır. Çünkü hem okun kendisi hem de okun devinimi mekândan bağımsızdır. Zaman yalnızca anlardan ibaret ise, ok örneği bir ölçüde doğru olabilmekte ama sürekli akış halinde olan bir okun gidişi parçalara ayrılamamaktadır (Aster, 2005: 105). Hatta bunun üzerinden okun hiçbir zaman hedefi vuramayacağının iddia edilmesi doğru olmamaktadır. Dolayısıyla Zenon'un öne sürdüğü paradokslarla göstermek istediği şey, hocası Parmenides'in varlığın bir ve devinmeyen bir şey olduğu görüşünden hareket ederek, sayısal yani niceliksel olarak ifade edilebilir bir şeyin, sonsuza kadar bölünebileceği ve bunun sonucunda da yeri geldiğinde devinimin ya da zamanın olanaklılığının ortadan kalkabileceğinin mümkün olmasıdır (Barnes, 2004: 166).

Parmenides'le birlikte belirgin olarak öne çıkan, asıl gerçekliğin değişmeyene ve devinmeyene karşılık geldiği görüşü, Elea okulu temsilcileri tarafından ilerletilip, devinimin ve değişimin var olmayacağı sonucuna götürülür. Aslında felsefeye yerleşen bu bakış açısı, Platon'un idealar öğretisinin de zeminini oluşturur. Platon devinimi duyulur dünyaya atfeder ve ideaların değişim göstermeyen yapılarının bulunduğu düşünülür dünyada, devinimin ve değişimin olmadığını savunur (Platon, 2001a: 78d). Duyulur dünya için son derece zorunlu bir özellik olan devinim ve değişim Platon için, idealar alanının en önemli idelerinden biridirler (Platon, 1986a: 254d). Düşünülür alan ile duyulur alan arasındaki bağı da, idealara en yakın tarzda olan ruh sağlar. Aristoteles'e göre düşünürleri bu türden fikirlere vardıran temel yanılgı, töz ile nitelik arasında var olan ayrımın tam manasıyla anlaşılamamış olmasıdır (Aristoteles, 2012: 185a 20-186b). Parmenides ve onun yolundan giden düşünürler, töz ve ilinek arasında yaptıkları keskin ayrımla birlikte, duyulur varolanın niteliğinin ondan bağımsız olarak ayrı bir alanda (örneğin Platon'un idealar dünyası gibi) bulunduğu sonucuna varmışlardır. Hâlbuki töz ve ilinek ayrımı, Aristoteles'e göre yalnızca dilde yani düşüncede yapılabilir. Doğa bilimlerinin olanağının koşulu da, bu ayrımın sadece düşüncede gerçekleştirilebilmesine bağlıdır.

Aristoteles'te devinim, yalnızca duyulur varolanların sahip olduğu bir özelliktir. Devinim, olanak halindeki varolanın etkinlik halinden ilerleyerek amacını kendinde taşıyan varolan haline gelmesi yani etkinlik olarak tamamına ermesi anlamına gelmektedir (Aristoteles, 2012: 201a 27-30). Bu devinim ve değişim, tözsel anlamda bir değişimdir. Diğer bir ifadeyle nitelik, nicelik ve yer değiştirme tarzındadır. Aslında ona göre yer değiştirme, tözsel değişimde öncelik taşıyan bir devinimdir. Bu şekilde düşünüldüğünde devinimin, oluştan (*genesis*) önce meydana geldiği görülür (Aristoteles, 2012: 265b 17-19).

Aristoteles oluşun içinde, hem var olanın hem de henüz var olmayanın yani yokluğun bir arada bulunduğunu ifade ederek, Parmenides'in yokluk inkârına da yanıt vermiş olur (Peters, 2004: 129). Aristoteles'te oluş, bir şeyin karşıtına doğru geçişi olarak ifade edilir (Aristoteles, 2012: 191a 30-191b 30). Böylece oluş, ilineksel olarak devinimlerden başka bir şey olarak tanımlanır. Burada dikkat edilecek nokta, devinimin oluştan her zaman öncelik sırasını almasıdır. Çünkü oluş sürecini yürütecek devinimin varlığı zorunluluk taşımaktadır.

Aristoteles **Gökyüzü Üzerine** ve **Fizik** eserlerinde duyulur varolanların devinimlerinin, ağırlıklarıyla yakından ilişkili olduğunu belirtir (Aristoteles, 2018: 295a 1-20 ve 2012: 13-16). Bu görüşe göre bir duyulur varolanın ağırlığı arttıkça, zamanda alacakları hız da artış göstermektedir. Aynı zamanda yine bir duyulur varolanın bir yerden düşme hızı, o varolanın ağırlığının oranına karşılık gelmektedir. Günümüzde Aristoteles'in ifadeleri, modern fizikle karşılaştırıldığında bazı anlam karışıklıkları ortaya çıkabilmektedir. Aristoteles'in burada bahsetmeye çalıştığı asıl şey, modern fizikteki anlık hız konusu değildir, devinim boyunca alınan yola göre ortalama hız meselesidir (Cushing, 2003: 30). Diğer bir söylemle devinim, Aristoteles için niceliksel olmaktan ziyade, daha çok niteliksel bir meseledir. Bununla birlikte o dönemde bir duyulur varolanın doğal devinimi, kendisinde bulunan su, toprak, hava ve ateş gibi dört ana maddenin miktarıyla belirlenmektedir (Aristoteles, 2012: 215a 25). Örneğin bir varolanın toprak maddesi, diğer maddelere göre fazla ise yine örneğin içeriğinde ateş maddesi daha fazla olan başka bir varolana kıyasla daha hızlı bir şekilde düşme[53]

[53] Aristoteles **Fizik** eserinde "düşme" kavramını kullanmaz, onun yerine "devinim" sözcüğüne yer verir. Bu sebeple de düşme konusuyla ilişkili olan dikey devinim meselesine değinmediği görülür.

gösterecektir. Çünkü toprak maddesinin kaynak yeri Dünya'nın merkezidir ve bu merkeze yaklaşan toprak maddeli bir varolanın devinimi hızlı olur. Dolayısıyla duyulur varolanın ağırlığı ve hızı, devindikçe artış gösterir. Yani devinim sabit de olsa, varolanın ağırlığı veya kuvvetinin etkisi son derece önemlidir.

Değişim sorunu Aristoteles'te, öncelikli olarak birbirine zıt veya karşıt olan duyulur varolanlar arasındaki bir meseledir. Aristoteles değişim düşüncesini ele alıp irdelerken tam da bu noktaya değinir. Ona göre doğal yollarla meydana gelmiş olan her şey karşıt ya da karşıtlardan ileri gelmektedir (Aristoteles, 2012: 188b 25). Gerçekleşen bu değişim ancak, niteliksel bağlamda kendi türü içinde meydana gelir. Örneğin beyaz renkli plastik bir kap, güneş ışığından etkilenerek zamanla sararabilir. Beyaz kap gidip de sıvıya dönüşmez. Sadece kendi nitelik türü çerçevesinde (beyaz renkten sarı renge) değişim gösterir. Dolayısıyla Aristoteles karşıtlar derken, nitelik anlamında bir değişim sorunundan bahseder. Varolanların karşıtlıkları, onun "form" adını verdiği meseleyle ilişkilidir. Aristoteles için karşıtlık ve form, varolanın niteliği için geçerlidir çünkü tözün bir karşıtının olamayacağını savunur (Aristoteles, 2000: 3b 25-30). Töz de başka bir tözden meydana gelir ama niteliklerin ancak karşıtlık olarak anlaşılması gerekmektedir. Bu açıdan Aristoteles'in değişim düşüncesinde ortaya koymaya çalıştığı, duyulur varolanlarda meydana gelen başkalaşım yani niteliksel anlamda değişim ile tözsel anlamda yani oluş ve yok oluş manasındaki değişim arasındaki ayrımı doğru olarak görebilmektir (Aristoteles, 2019: 319b 5-320a 8). Her ne kadar başkalaşımın yanında yer değiştirme ve niceliksel değişim gibi başka değişimler olsa da, buradaki önemli nokta tam değişim ile kısmi değişim arasındaki farklılığı anlayabilmektir.

Değişim en temelde, duyulur varolanın varlığını gerekser. Devinim ve değişim gösteren duyulur varolan, bu özelliğini bizzat bileşik varlık yapısından almaktadır. Aristoteles'e göre gerçekte olmayan ama dilde yani teorikte yapılabilen ayrıma göre duyulur varolanlar, madde ve formdan meydana gelirler. Madde anlamında *ousia,* duyulur varolanın kurucu öğesi (varolanı oluşturan şey), yakın maddesi (varolanın bir şey olma olanağı) ve aynı zamanda da onun devinim kaynağıdır. Duyulur varolanın dayanak yani taşıyıcı (*hypokeimenon,* Yun. *υποκείμενον*, Lat. *substratum*, İng. *substance,* Tür. *töz*) anlamında *ousia*'sı olan madde, etkinlik halindeyken onun tüm tam ve kısmi değişimlerinin taşıyıcısı olmaktadır.

Aristoteles'e göre duyulur varolanlar söz konusu olduğunda genel olarak iki, ayrıntıda ise altı ayrı değişimden (*metabole,* Yun. *μεταβολή*) söz etmek mümkündür. Öncelikli olarak iki temel değişim tarzından bahsetmek gerekir. Bunlar, oluş (*genesis,* Yun. *γένεσις*) ve yok oluştur (*phthora,* Yun. *φθορά*). Oluş ve yok oluş (bozuluş), tözsel yani *ousia* anlamında tam değişime karşılık gelir. Tek duyulur varolan, taşıyıcı olma bakımından herhangi bir değişim gösteriyor ve varolanın tözünde bütünsel bir değişim meydana geliyorsa, Aristoteles bunun "oluş" olduğunu belirtir (Aristoteles, 2019: 319b 13-16). Örneğin havanın suya veya suyun havaya dönüşmesi bir tür oluştur. Yine tek duyulur varolanda meydana gelen her oluş, bir önceki halin (*pathos,* Yun. *πάθος*) "yok oluşu"dur. Her bozuluş da, varolanın bir sonraki halinin oluşudur. Bu nedenle oluş ve yok oluş (bozuluş), bir arada anlaşılması gereken değişimlerdir.

Aristoteles'e göre değişim konusunun çeşitlenmesi, devinimle yani *kinesis* ile birlikte gerçekleşir. Oluş ve yok oluş dışında gerçekleşen değişimler, varolanda meydana gelen kısmi değişimlerdir. Bunlar büyüme (*aukhesis,* Yun. *αύξησις*), küçülme (*phthisis,* Yun. *φθίσις*), başkalaşma (*kata poion,* Yun. *κατα ποιόν*) ve yer bakımından (*kata topon,* Yun. *κατα τόπον*) değişimlerdir. Duyulur varolanın sadece karşıtlıkları arasında meydana gelen niceliksel farklılaşmaya "büyüme ve küçülme" denir (Aristoteles, 2019: 319b 31-32). Eğer duyulur varolan taşıyıcı bakımından aynı kalarak, karşıtlıklar çerçevesinde değişime uğruyorsa, bu durum "başkalaşma"ya karşılık gelir (Aristoteles, 2019: 319b 8-11). Başkalaşma, niteliksel manada değişim demektir. Antik dönem doğa filozofları değişimi genelde, nitelik değiştirme olarak anlıyorlardı. Bu görüşü eleştiren Aristoteles, aslında *ousia* bakımından tam değişimin meydana gelebilmesi için devinimin yani kısmi değişimin zorunlu olarak olması gerektiğini belirtir ama nitelik değiştirmenin yani başkalaşmanın, kendi başına tam değişim (gerçek bir oluş ve yok oluş) olmadığını savunur. Nicelik ve nitelik bakımından değişimlerin yanında bir de yer bakımından değişim vardır. Tek duyulur varolan, yere göre değişim gösteriyorsa, bu tarz değişime de "yer değiştirme" denir (Aristoteles, 2019: 319b 33).

Elea okulu temsilcileri ve Parmenides, devinimin mümkün olmadığını savunurken, uzayın sonsuz kez bölünebilirliği ve boşluğun yani var olmayan bir şeyin yokluğu üzerinden dayanaklar öne sürerler. Bu dayanaklar da "hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağı" görüşüyle çelişmektedir. Aristoteles ise değişim sorununun aslında bu

görüşle çelişmediğini göstermeye çalışır ve yukarıda bahsedilen altı ayrı değişim tarzını ortaya koyar (Denkel, 2003: 175). Çünkü Aristoteles'e göre değişim, varolanın bizzat kendisinden gelir, yoktan gelmez. Bununla beraber devinim, varolanın kendinde yer alan potansiyelin veya olanağın etkinlik kazanması ise, bu etkinlik kazanmanın ister nicelik, ister nitelik, ister yer değiştirme ve isterse oluş ve yok oluş tarzında olsun, yine de devinim olarak anlaşılması gerekmektedir (Aristoteles, 2012: 201a 10-15).

Tıpkı Einstein'ın belirttiği gibi her şeyden önce, zamanın var olmasının en güçlü kanıtı, hiçbir şeyin aynı anda meydana gelmiyor oluşudur (Manly, 2018: 21). Bununla beraber oluş, doğrudan devinim ve değişimle iç içedir. Genel olarak devinim, değişim ve oluşun birer özelliği olan akış ve ritim, zaman tasarımının temelini oluşturur çünkü ritim başlı başına evrendeki her şeyin kaynağıdır. Zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığı da, büyük ölçüde ritmin varlığıyla ortaya çıkmaktadır. Aralarında neden sonuç ilişkisi bulunan olaylar da, ritmik bir akış gösterirler. Örneğin Güneş'in doğuşu ve batışı arasındaki neden-sonuç ilişkisi, yine bu iki olay arasındaki ritmik akıştan kaynaklanır. Ritmik akış aynı zamanda, ardışıklığı ve düzeni de beraberinde getirir. Doğada gözlemlenen ritmik ilerleyiş, insan bilincinde de dikkat çekmektedir. Duyumsama ve algılamayla zihinde oluşan imgelerin veya resimlerin birbiri ardınca bir akışı vardır. Bilincin kendisi bu nedenle bizzat akış halinde işlemektedir (Köktürk, 2017: 321). Hatta yukarıda da bahsedildiği gibi Aristoteles'in duyulur varolanların varoluş tarzlarından bahsederken vurguladığı değişim meselesi de, oluştan yok oluşa doğru giden sürecin taşıdığı ritmi gösterir. Bu noktada ritmi, hızla karıştırmamak gerekir. Hızın tasarımı her ne kadar ritimle ilgili olsa da esas olarak hız, insan bilincinin meydana gelen olaylarla arasındaki etkileşimindeki ardışıklığın yoğun ya da seyrek olmasından ileri gelir. Zaman, akışta olan bir duyulur varolan değildir. Akan şey, değişimin ve sürekli olmanın ilerleyişidir. Bahsedilenler çerçevesinde tekrarlamak gerekirse devinim, değişim ve oluşun, zamanla yakın bir ilişki vardır. Daha açık bir söylemle bu etmenler, zamanın var olmasını sağlamakta ve onun "yapıcı ve kurucu" araçsallığını zorunlu kılmaktadır.

4.2.3 Geçmiş, Şimdi ve Gelecek

Yapılan zaman tanımlarının ortak söylemi, zamanda geri döndürülemezlik ilkesine dayandığı üzerinedir. Zaman sürecinin gelecek boyutu, geçmiş olabilme

olanağına sahipken, zamanın geçmiş boyutunun gelecek olma ihtimali bulunmamaktadır çünkü geçmiş geçip gitmiş durumdadır. Geleceğin yani şu an'ın ilerisinde bir zaman boyutunun olduğuna dair en güçlü kanıt ise, günümüzden yaklaşık 13,7 milyar yıl öncesinde gerçekleştiği düşünülen Büyük Patlama (İng. *Big Bang*) olayının sonrasında başlayan değişim sürecidir. Evren, zamanın gelecek boyutu doğrultusunda değişim ve ilerleme göstermektedir.

Belleğin insana kazandırdığı en önemli şeylerden biri, geçmişi şimdileştirebilme yeteneğidir. Geçmişi şimdiye getiren bellek, insanın geçmişi şimdide yeniden ele alıp üzerine düşünebilmesi, hayaller kurabilmesi ve yeni fikirler geliştirebilmesini sağlar. Olması istenen tasarılar, umuda eklenerek geleceğe doğru uzanım gösterir (Nutku, 2008: 2). Bu noktada bilinç, geçmiş ve geleceği hedef alarak temelde çift yönlü bir yönelime sahipmiş gibi anlaşılsa da, şimdiden hareket edildiği için üç yönlü bir yayılım gerçekleştirir.

Gelecek zamanda olacak şey, henüz insanın hem algı hem de bilgi alanına görünmemiştir veya girmemiştir. Buna karşılık önceki deneyimlerden hareketle, neden-sonuç ilişkileri doğrultusunda tahminlerde bulunulabilmektedir. Geçmiş zaman ise, zamanın geçmiş parçaları demekten ziyade, varolanın varoluş süreci anlamında olmuş bitmişliğinden söz eder. Bu açıdan da ontolojik bir yapı gösterir. Oluş ve yok oluş sürecinde zaman iki ayrı rol üstlenir. Oluş sürecinde zaman bizzat yapıcı, büyüten ve geliştiren bir role sahipken; yok oluş süreci son derece gerileten, yıkan ve çöktüren bir yapı göstermektedir.

Gelecek zaman, olması istenen veya umulan, beklentiler zamanıdır. Bu açıdan bakıldığında, insanın zamanıdır demek yanlış olmamaktadır. Çünkü yalnızca insan umut eder, ister ve inanır. Çoğu zaman bilinmezliklerle dolu olan gelecek zamana karşılık geçmiş ve şu andaki bilinçlilik hali, bizzat bilincinde olunan zamandır. Diğer bir deyişle şimdi ve geçmiş, bilinen zamanlardır (Nutku, 2008: 3). Bilinen ile inanılan zaman arasındaki sınırın korunabilmesi ve sağlıklı yürütülebilmesi de, insana düşen bir sorumluluktur ki bu sorumluluk doğrudan zaman bilincinden ileri gelmektedir. Tür olarak insanın sahip olduğu geleceğini şekillendirebilme becerisi, insana verilmiş bir hediye olmasının yanında, Amerikalı sinirbilimci Dean Buonomano'nun (1965-) deyimiyle, insanın peşini bırakmayan bir lanete benzemektedir (Buonomano, 2019:

283). Çünkü gelecek hakkında istenildiği kadar beklenti içine girilsin, ölüm olgusu gerçeğinin üstesinden gelinememiştir. İçinde her türlü teolojik tasarımın yer aldığı kültürel zaman, insanın ölümden sonraki hayatı da kurgulamasına imkân yaratmıştır.

Geleceğin aslında öngörülemez olabileceğini belirten Emmanuel Levinas (1906-1995), geleceği bir anda insanın başına gelen, insanı ve toplumları ele geçiren bir etki olarak betimler. Gelecek zamanı, tam da bu sebeplerden ötürü Levinas, "başka" olarak adlandırmaktadır (Levinas, 2005: 102-103). Bu nedenle de geleceği insanın kendi fikir ve deneyimleriyle tasarlayabileceği bir şey olarak görmez, gelecek zaman tam da bu yüzden insana başkadır. Levinas'ın belirttikleri bir ölçüde doğrudur. Neticede ne kadar plan ve projeler yapılsa da, gelecek hiç tahmin edilemeyecek şekilde yaşantılar getirebilmektedir. Bununla birlikte gelecek zamanı sadece bu şekilde nitelemek de doğru değildir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi gelecek sürprizlerle dolu olsa da, geleceğin şekillenmesinde insanın yaptığı seçimlerin de önemli bir payı bulunur. Bu şekilde düşünüldüğünde gelecek zaman yalnızca bilinmezlikten gelen, tanımlanamaz olanaklar zinciri değildir. Aksi halde bu görüş gelecek boyutunu şimdi ve geçmişten kopuk bir şekilde tasarlamak anlamına gelir ki bu da, insanı büsbütün geçmişe ve şimdiye mahkûm etme, gelişme ve değişmeden mahrum bırakmaya götürür. Gelecek, şimdi ve geçmişten tamamen bağımsız olarak düşünülürse, insanlığın bunca yıllık tarihini, bilgi ve bilimsel birikimini ve değişimini açıklayabilmek zorlaşır.

Zaman boyutları olan geçmiş, şimdi ve geleceğin birbiri arasında niceliksel değil, ancak aralarında bulunan bir mahiyet ayrımından söz edilebilir. İnsan için ne sadece geçmiş ne sadece şu an, ne de sadece gelecek önemlidir. Bu boyutların her biri, tekillik gösteremeyecek kadar birbiriyle iç içe geçmiştir. Hegel'in zaman ve oluş üzerine geliştirdiği düşünceler, tam da bu iç içe geçmişliği ifade etmektedir. Öncelikli olarak Hegel hem gelişme hem de süreç meselesini, "diyalektik" kavramıyla ilişkilendirerek açıklamaya çalışılır. Var olan tüm karşıtlıklar, aynı zamanda her şeyin de devindirici gücüdür. Yani doğanın yanında tarihte meydana gelen gelişmenin kaynağı, diyalektiğe dayanır. Tarihsel süreçte yaşanan gerileme ve ilerleme dönemlerinin de temelinde diyalektik vardır.[54] Hegel'e göre zaman, diyalektik bir

[54] Hegel'in ve beraberinde Marx'ın tarih felsefeleri, birbiriyle yakından ilgilidir. Çünkü her iki düşünür de, zaman tartışmalarının zeminine tarihi koyar. Ayrıntılı bilgi için bkz. W. Mays. "Hegel ve Marx'ta

anlayışla tanımlanmaya çalışıldığında zaman, olduğunda olmayan (geçmiş) fakat olmadığında ise olan (gelecek) bir varlık olabilmektedir. Bu açıdan oluş fikri, zaman görüşünün merkezinde yer alır (Hegel, 1970: 230). Aslında bunun anlamı, tam da zamanın algılanmasına yönelik bir betimleme sunuyor olmasıdır. Şimdiki zaman, olan veya oluyor olan bir şeydir. Geçmiş ve gelecek ise, gerçeklik bağlamında şimdi olmayan bir şeydir. Zamanın tüm boyutları diyalektik bağıntının getirdiği zorunluluktan kaynaklı olarak, birbirlerine ayrılmazcasına bağlıdırlar. Şimdi, bir anda geçmiş olurken gelecek de hemen şimdi oluverir. Zamanın bu durumu, onun sezgiyle kavranan bir oluş olduğunu gösterir (Hegel, 1970: 203). Hegel'e göre dünya üzerindeki her şey sonlu bir yapıya sahip olduğu için, var olup yok olma özelliği gösterirler. Fakat tüm bu süreç, bu varolanlar zamanın içinde bulundukları için meydana gelmez. Bu varolanlar da bizzat zamansal olduklarından dolayı oluşa da tabidirler. Demek ki Hegel'den yola çıkıldığında zaman, bizzat sonlu yapıdaki varolanların değişme süreçlerine karşılık gelmektedir.

Geçmiş, şimdi ve geleceğin ayrımlarının farkına, yalnızca şimdide varılabilmektedir. Zamansal olarak daha yakında meydana gelen olaylar, uzak geçmişte gerçekleşmiş veya çok sonra gerçekleşecek bir olaya göre hem fiziksel hem de duygusal olarak insanda daha fazla etkiye sahiptir. Bu etki insanın yapacağı bir işte, söyleyeceği bir sözde veya sergileyeceği bir eylemde karar vermesini yönlendirir ya da doğrudan etkiler. İnsan, bellekle ve bilincin işleyişiyle beraber, zaman aracını kavrar ve yaşamalarını şimdide yapar. Diğer bir ifadeyle insan her ne kadar geçmişten geleceğe uzanan bir doğaya sahip olsa da, sadece şimdide yaşamaktadır. Her yaşanan, onun için şimdide gerçekleşir. İnsan geçmişi de geleceği de, aslında şimdi olarak yaşar. Şimdi, geçmişle gelecek arasındaymış gibi anlaşılsa da, zamanın her boyutuyla birlikte daima insan bilinciyle hareket eder. Aslında şimdinin önemi çok önceden Augustinus'ta öne çıkarılmıştır. O şimdiye ayrı bir önem atfederek onu üst sıralara çıkarır (Mclure, 2005: 177). Augustinus, zamanın üç boyutundan bahsederken her bir zaman boyutuna şimdiki zaman yakıştırması yapar. Geçmiş zamana, "geçmişte yaşananların şimdisi", şimdiki zamana "şimdi yaşananların şimdisi" ve gelecek zamana ise "gelecekte yaşanacakların şimdisi" tabirlerini kullanır (Augustinus, 2010: 381). Yine onun deyimiyle insanın

Zaman ve Zamansallık". **Cogito Dergisi.** Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: YapıKredi Yayınları, 1997, 11:65-81.

geçmişte yaşadıklarına yönelik şimdisi "bellek", şimdi yaşananlara yönelik şimdisi "görü" ve gelecekte yaşanacak olanlara yönelik şimdisi de "beklenti"ye karşılık gelir. Augustinus'a göre birbiriyle kaynaşmış hâlde olan zaman bütünlüğü insana kendini ancak bellek, görü ve beklentiler sayesinde hissettirir. Şimdiyi insan bilinci belirlediği için, şimdi aynı zamanda bilinç yaşantısı anlamına da gelir. Diğer bir ifadeyle şimdiki zaman algısı, bilincin eşlik ettiği şimdi tecrübesine dayanır (Husserl, 2015: 79-80).

"Zaman" kavramı tasarımının doğuştan mı yoksa sonradan mı öğrenildiği önemli bir sorundur. Bu gibi sorunları aydınlatabilmek için, insanın çocukluk dönemi üzerinde durmak gerekir. Küçük çocukların zaman bilinci tam manasıyla gelişmemiş olduğundan, bir yerden bir yere giderken örneğin sık sık "Daha gelmedik mi?" veya bir yerde sıra beklerken sürekli olarak "Neden bekliyoruz?" gibi sorular işitilir. Bu gibi soruların altında hem genel olarak zaman fikrinin gelişmemiş hem de bekleme eyleminin anlamının henüz oluşmamış olması yatmaktadır.

Bu gibi sorunlardan hareketle, İsviçreli psikolog Jean Piaget (1896-1980) **Çocuğun Zaman Kavramı** (İng. *Child's Conception of Time*) adlı eserinde çocukların "zaman" kavramını ve düşüncesini nasıl edindikleri üzerine yaptığı incelemelerine yer verir. Bunun için o, farklı zaman, mesafe ve hızlardan oluşan oyuncakları (tren, araba gibi) çocuklara vererek çeşitli deneyler yapar. Piaget deney sırasında bazı oyuncakları yerde hızlı, bazılarını ise yavaş olarak ilerletir ve belli bir süre sonra bunları durdurur. Çocukların da bu oyuncakların hareketlerini gözlemlemelerini ister. Bu deneylerden edindiği verilere göre, 5-6 yaş grubu çocuklar hızı yüksek olan oyuncağın, hızı az olana göre daha sonra durduğunu dile getirir. 5-9 yaş grubu çocukların, hareket eden oyuncakların hızları ve kat ettikleri mesafeler üzerine daha doğru yanıt verdikleri ama zaman konusunda hatalar yaptıkları görülür. 11-12 yaş grubu arasındaki çocuklar ise, önceki grubun yaptığı zaman hatalarını büyük oranda düzelttikleri kaydedilir (Piaget, 2006: 6-9). Piaget'nin gerçekleştirdiği bu araştırmalar özellikle "zaman" kavramı ve düşüncesinin doğuştan olmadığını, zaman düşüncesinin zihinlerde oluşabilmesi için çocuğun öncelikle mesafe ve hız konuları hakkında deneyim kazanması gerektiği sonucunu çıkarır. Yetişkinlere nazaran çocuklarda geçmiş ve gelecek zaman algısı ve anlamı henüz gelişmediği için, her şeyi şu anda yaşarlar ve yine her şeyin şu anda gerçekleşmiş ve gerçekleşecek olduğunu düşünürler. Piaget'nin ortaya koyduğu bu

görüşte, zamanın ve mekânın Einstein'ın uzay-zaman görüşünde olduğu gibi, birbirinden ayrı düşünülmemesi gerektiği fikri dikkat çeker. Hatta yüzyıllar öncesinde yaşamış Aristoteles'in devinimi zamanla ilişkilendirmesinin de yerinde bir düşünce olduğu görülür.

Sanayi devrimi ve makineleşmenin hız kazandığı dönemlerden çok önce, zaman boyutları arasında pek fazla ayrım yapılmadığı görülür. Örneğin Thomas More'un ütopyasında, gelecekte geçen bir olay betimlenmemiştir. Onun yerine çok uzaklarda olan bir ada tasviri yapılır. Benzer şekilde 16. yüzyılda William Shakespeare'in bazı eserlerinde, örneğin **Size Nasıl Geliyorsa** (İng. *As You Like it*) metninde olduğu gibi, şimdiki zaman ile gelecek zaman neredeyse aynı olarak tasvir edilir (Gleick, 2018: 31). Bu örneklere nazaran makineleşme çağıyla birlikte, zamanda geriye ya da ileriye doğru yolculuk edilebileceği hayal edilmeye başlar ama geçmişe dair hatırlamalar ve geleceğe yönelik tüm tasarımlar şimdiki zamanda gerçekleşir. Hatırlamalar ve tasarımların içerisinden ortaya çıkan seçimler de benzer şekilde yine şimdiki zamanda yapılır. Diğer bir deyişle şimdiki zaman, seçim yapabilme olanağının zeminidir. Geleceğin, bir olanaklar alanı değil de bir beklentiler ve umut alanı olması daha yerindedir. Çünkü gelecek zaman, her şeye rağmen belirsizlik taşır. Bu sebeple olanaklar, seçim yapmayla ve seçeneklerle yakın ilişkilidir, bu da onu şimdiye yaklaştırmaktadır.

Düşünürlerin zaman üzerine geliştirdikleri fikirler göz önüne alındığında, şimdiki ve gelecek zaman boyutlarına nazaran, geçmiş zaman üzerinde daha fazla durdukları görülmektedir. Burada kuşkusuz ki zamanın geçmiş boyutunun, şu an'a ve geleceğe oranla geçip gitmiş olmasının ve değiştirilemez olacağından hareketle daha elle tutulur veriler barındırmasıdır (Topakkaya, 2008: 567). Fakat yine de göz ardı edilmemesi gereken bir nokta vardır. Geçmiş zaman boyutu, aslında hiç de tam olarak geçip gitmiş değildir. Diğer bir ifadeyle geçmiş, tamamen olup bitmiş ve yok olmuş olaylar yığını değildir (Topakkaya, 2008: 572). Evet, belki geçmişteki olgu ve olaylar gerçeklik bağlamında şimdide mevcut değildir fakat bu birikimin zihinlerde yarattığı değişim ve gelişim, zorunlu bir şekilde geleceğe tesir etmektedir. Geçmiş zaman olmasaydı, zamanın şimdi ve gelecek boyutlarından da söz etmek olanaksız ve anlamsız hale gelirdi.

Kültürel ve insani değerler, insan için daima şimdiki zaman yaşamına dâhil edilmeyi gerektirir. Nietzsche, değerleri insanın sırtına binmiş yapılar olarak betimler ki bu ifade çok yerinde bir söylemdir. Gerçekten de insan tarihsel ve kültürel zaman bilincinin gerektirdiklerini adeta yaşamının şimdisinin sırtında taşımaktadır. Tarih başlı başına bu zorunluluktan dolayı önemli bir rol üstlenir. İnsan, tarihi şimdiki zamanda yeniden anlamlandırdıkça, ne kendini ne de genel anlamda insanlığı bir adım ileriye götürülebilir. Evrende var olan değişim yadsınamamaktadır ve benzer şekilde canlıların yaşamları da değişmektedir. Hele ki söz konusu insan olduğunda değişmeye ve gelişmeye olan isteği onun doğasından gelir. Fakat tüm bunların yanında insan bu dünyada sınırlı bir zaman dilimine sahiptir. İlkçağlardan beri ölümsüz olmayı hayal eden insanın zamanda sınırlı olması, ciddi bir talihsizliktir. İnsan bu gerçeğin bilincinde olan bir varlık olduğundan, hep kalıcı olmak için çabalar. Örneğin Platon'un idealar öğretisinde karşılaşılan kalıcı ve değişmeyenin var olduğunun tasarımlanması, Antik dönemin çok önemli bir kavrayışını gösterir. Bu nedenle geçmiş, şimdi ve gelecek insanın sahip olduğu yorumlama ve anlamlandırma becerisi ile insanın yaşamasının ve tür olarak insana yaraşır bir hayat inşa edebilmesinin olanağını sunmaktadır.

4.2.4 An

An, şimdiki zamandan çok daha gerçek olma özelliği taşımaktadır. An'lar bir yandan oluş sürecinin bir bölümünü gösterirken, diğer yandan o sürecin tek bir noktasına işaret etmektedir (Köktürk, 2017: 338). Aynı zamanda duyu organlarının nesneyle kurduğu duyumsamanın da doğuş kaynağıdır ve bilen özne, kendi ben bilincinin farkındalığına an'da varır. Bilincin duyumsadığı şey, şu an'dadır. "İlk önce" ve "en sonra" ifadeleri, tam manasıyla şu an'ı belirtmez, çünkü içlerinde geçmişten geleceğe yönelik veriler barındırır. Şimdiki zaman bir şekilde anlaşılabilir fakat an, bilinçli ben'in kendi varoluşunun farkındalığı gibi gerçektir. Tıpkı bir olayın veya durumun belirmesi veya ortaya çıkmasına benzer. Ben, an'ın kavranmasını tam da bilincin şu anda olan olayı veya durumu yakaladığı noktada gerçekleşir. Bu açıdan an, her ne kadar dış dünyadaki bir olayı yakalama noktası ise, bir o kadar da bellekte önceden kaydedilen tasarımların veya imgelerin bilinçle buluştuğu noktadır.

Tek başına var olan bir andan söz edilemeyeceği gibi, zaman da sadece tek bir andan meydana gelmez. An, zamanın en küçük birimi olsa da, günlük hayatta çoğu kez

şimdinin yerine kullanılır. Bu kullanım yanlış değildir hatta an'ın zaman konusu içindeki anlamını daha iyi kavrayabilmek açısından, bu kullanım gerekli de görünmektedir. Tek başına an olamayacağı için, an da kendine şimdiki zamanda yer bulur. Bu nedenle en az iki an'ın birliği, şimdiyi meydana getirmektedir (Köktürk, 2017: 362).

Aristoteles anların yapısal olarak ikili özellik gösterdiklerine dikkat çeker. Anlar hem birbirlerinden farklıdırlar hem de an olmaları bakımından aynıdırlar. Bununla birlikte anların en önemli özelliği ise, zamanın da var olma imkânını yaratmalarıdır (Aristoteles, 2012: 219b 13-17). Zaman, anların öncelik ve sonralığına göre daimi ve bilinebilir olmaktadır. Dolayısıyla anlar, zamana bir yandan süreklilik kazandırırken, diğer yandan zamanı sınırlandırırlar. An'ın kavranması ise ancak, o anda oluşan bir olayın farkına varılmasıyla gerçekleşir. Bu sayede o şey, tam da o anda gerçek olur. Zaman da, tüm anların bir aradalığının oluşturduğu armoniden meydana gelir.

İçinde bulunulan an'ı tam manasıyla deneyimleyebilmek için, hem zihin ile beden hem de zaman ile mekânın bir bütünlük taşıması gerekir. Diğer bir deyişle şu anda tam da burada olma hali, bütün olarak farkındalıkla tecrübe edilmelidir. Örneğin günümüz dünyasında insanların büyük bir çoğunluğunun zihninde, akıllı telefonları olmadan yaşayamayacakları yargısı yerleşmiştir. Sınıfta bir yandan ders dinlerken bir yandan telefonuyla meşgul olan öğrencilerin sayısı giderek artış göstermekte veya bir kafede sözde sohbet etmek için buluşan iki arkadaşın gözleri sürekli telefonlarında olmaktadır. Aslında burada dikkat çekilmeye çalışılan, yalnızca telefon bağımlılığı sorunu değildir. Mesele beden, zihin, mekân ve zaman dörtlüsünü bir araya getirebilme güçlüğüdür. Bu da kuşkusuz an'a odaklanamamaktan ileri gelmektedir.

Farkındalık (İng. *mindfulness*) en yalın tabirle, şu anki mevcut duruma odaklanmak demektir. Diğer bir ifadeyle "farkındalık", doğrudan şimdiki zamanla ilişki olarak anlaşılması gereken bir kavramdır. Şu an'a odaklanmak, günlük karmaşanın ve birçok uyaranın içerisinde oldukça zordur. Buna karşın imkânsız değildir. Özellikle günümüzde yaygın olarak uygulanan Uzakdoğu kökenli meditasyon çalışmaları, bu zorluğu aşabilmeyi olanaklı hale getirmeye yardımcı olmaktadır. Aslında mesele sadece içi boş bir şekilde şimdiye odaklanmak da değildir. Mesele en başta kendi benliğinin farkındalığını deneyimlemektir. Gündelik hayatın koşuşturmaları çoğu zaman insanın

kendisini unutabilmesine sebebiyet verir. Şu an'daki kendi varoluşunun farkındalığına yeniden varan insan, geçmişi ile geleceği arasındaki bağı daha iyi ve sağlam bir şekilde kurabilmeyi sağlar. Bu sayede kişi hem kendisini hem de toplumsal çevreyi çok daha bilinçli bir şekilde deneyimleyebilmektedir (Wittmann, 2018: 49). Bununla beraber hem düşüncelerin hem de duyguların iyi bir biçimde denetlenebilmesi de sağlanır.

Bergson başta olmak üzere birçok zaman düşünürü, şu an deneyiminin tam olarak ne anlama geldiği üzerinde düşünceler geliştirmişlerdir. Einstein zamanın tüm boyutlarını gerçek görüp, bunların blok evrende bütüncül bir şekilde bulunduklarını düşünür. Fakat onu rahatsız eden ve gizemini bir türlü çözemediği "şu an'ın tecrübe edilmesi" meselesi dikkat çeker. Çağdaşı Rudolf Carnap'ın (1891-1970) Einstein'la görüşmeleri sırasından hatırladığı şu sözler, meselenin karmaşıklığını iyi bir şekilde anlatmaktadır:

> Einstein bir keresinde "şu an" sorununun aklını ciddi manada kurcaladığından bahsetmişti. "Şu an" tecrübesinin insanlık için özel bir mana ifade ettiğini, geçmiş ve gelecekten esasen farklı olduğunu ancak aradaki bu önemli farkın fizikte meydana gelmediğini ve gelemeyeceğini söylemişti. Bu tecrübenin bilimle açıklanamaması, onun için son derece rahatsız edici ancak bir o kadar da kaçınılmaz bir sonuçtu (Buonomano, 2019: 211).

Carnap bu tecrübenin psikolojiyle açıklanabilir bir şey olacağını kabul etmektedir. Bu durum yapılandırıcı ve kurucu zamanın, kişisel zaman yanının da olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Aslında Roger Penrose (1931-), Paul Davies (1946-) ve daha birçok fizik bilimci, fiziksel zaman ile kişisel zaman ayrımını kabul etmekteydi ve bu zaman tarzları arasında da bir paradoks veya çözülemeyen bir uyumsuzluğun var olduğunu görmüşlerdir. Hatta bazen, zamanın durması ya da akmasının tamamen insanın zihinsel birtakım kurgularına dayanan bir ilüzyon olduğu da düşünülmüştür (Buonomano, 2019: 212).

An'ın neliği sorunu, yukarıda da belirtildiği gibi çeşitli alanlardan düşünürlerin zihnini kurcalayan bir meseledir. Yalnız fizik bilimlerde sorun genellikle zamanın mekânsallaştırılması fikriyle beraber ele alınır. Zamanın mekânsallaştırılması yani zamanın mekânda parçalara ayrılması fikrine Antik dönemde Elealı Zenon'da sıkça rastlanır. Yakın dönemde ise İngiliz fizik bilimci Julian Barbour (1937-) da bu fikri oldukça önemser. Barbour, zamanın mekânsallaştırılması fikrine kaynaklık eden temel

görüşün, Einstein'ın blok evren görüşü olduğunu belirtir. Geçmişten geleceğe tüm anlar, bir filmin kareleri gibi bu blok evrenin içinde bulunurlar. Barbour'a göre insan belleği de bu noktada küçük bir tür blok evren modeli yansıtır. Zihin mekândaki devinimlerin her karesini tek seferde depolar ve bu kareleri birleştirip filmin bir sahnesiymiş gibi gözlemlenmesini sağlar (Buonomano, 2019: 212-213).

Bergson'un savunduğu şekliyle anların neliği sorunu, yukarıdaki ayrımı daha da belirgin hale getirmektedir. Ona göre anlar, fiziksel zamanla ilişkili zaman parçalarıdır. Bu nedenle de anları, kişisel zamanla bağlantılı olarak kavramaya çalışmak güçlük doğurur. Bergson'a göre asıl zaman "süre"dir çünkü süre, özünde hayatın dinamizmini barındırır. Buna karşılık anlar, durağanlığı ve tek tek parçalı olan yapıları betimlerler. An bu sebepten dolayı, Bergson için niceliksel bir anlama sahiptir. Anlar istenirse üst üste konarak toplanırlar fakat süre öyle değildir. Bergson'un savunduğu şekliyle süre, geçmiş ve geleceğin bütünlüğünü öne çıkarırken an, yalnızca kendisiyle ilgilidir. An'ın kavranışı Bergson'un deyimiyle ancak zekâ bilme yetisiyle gerçekleştirilebilir. Süre ise, sezgi bilme yetisiyle doğrudan edinilmektedir.

Her şeye rağmen insanın deneyimleme eylemi, mevcut olan şimdide gerçekleşmektedir. Yaşanan sevinçler, korkular, kıskançlıklar, mutluluklar ve daha birçok duygu durumu öncelikle şimdide ve onun temeli olan an'da yaşanmaktadır. An, canlılığın ve varoluşun da en belirgin şekilde hissedildiği en önemli oluşum olmaktadır. Gelecek için tahminler şimdide yapılmakta veya bir konu üzerine bir anı veya tecrübe yine şimdide hatırlanmaktadır. An, yalnızca şimdinin değil, ayrıca zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığını meydana getiren, yukarıda sırasıyla incelenen tüm etmenlerin en önemli yapı taşıdır. An, bütün etmenleri bir arada tutarak, zamanın araçsallığını olanaklı kılmaktadır.

4.3 "Yapıcı ve Kurucu" Araç Olan Zamanın Farklı Yanlarının Belirlenmesi

Zamanın varlığı ve neliği sorunu, düşünce tarihi boyunca zihinleri meşgul etmiş bir meseledir. Bu konuda dile getirilen on binlerce görüşün büyük çoğunluğu, teorik bilginin önüne geçmekte zorlanmaktadır. Hâlbuki zaman düşüncesinin insan hayatında nasıl bir anlama sahip olduğu çok daha fazla önem taşımaktadır. Bu nedenle başlı

başına zamanın araçsallığını irdeleyebilmek için, zamanın bir bütün olarak evrenle olan bağını dikkate almak gerekir. Diğer bir deyişle zamanın evren, doğa ve insan için nasıl bir "yapıcı ve kurucu" araçsallığa sahip olduğu üzerine tartışmak gerekmektedir. Meseleyi daha iyi anlayabilmek için, "yapıcı ve kurucu" araçsallığıyla öne çıkan zamanın, bu yapıcı ve kuruculuğunu gösterdiği alanların neler olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekir. Antropolog olmasının yanında iyi bir felsefe düşünürü de olan Amerikalı bilim insanı Edward T. Hall (1914-2009) zamanın farklı görünümlerinin veya yanlarının belirlenmesinin, zamanın evren üzerindeki birleştirici ve bütünleyici rolünü daha iyi kavramaya kaynaklık edeceğini savunur (Hall, 1983: 14-15).

Zaman soruşturmalarında yaygın olarak kullanılan öznel ve nesnel zaman arasındaki ayrım, "zaman"a yüklenen "yapıcı ve kurucu" araçsallık fikriyle anlamını yitirmektedir. Evren yalnızca tür olarak insanın varlığından ibaret değildir. Evrenin bütününde görülen devinim, değişim ve oluş ortaya çıkan süreçlerin varlığını kanıtlar niteliktedir. Bu nedenle tür olarak insanın dışında canlı yaşamı ve gökyüzü hareketleri devam etmektedir. Neticede insan türü, evrenin oluşumundan milyon yıllar sonra ortaya çıkmıştır ve bu gerçek inkâr edilememektedir. Devinim ve değişimler zorunlu olarak bir süreci meydana getirirler. Dolayısıyla tür olarak insanın dışında da devinimin ve değişimin olduğunu söylemek gerekir. Fakat bu değişim süreçlerini ifade etmek için "zaman" kavramını ve "zaman" fikrini geliştiren, kısacası evrende ve kendinde gördüğü değişimi ve devinimi anlamlandıran tür olarak insandır. Bu anlamlandırma becerisi, insanın doğasından gelen bir özelliktir.

Zamanın neliğini açıklama söz konusu olduğunda ve çalışmanın ilerleyişi gereği zamanın araçsallığını temellendirirken, meseleye sadece öznel-nesnel ayrımıyla bakmak yeterli ve iyi bir yönlendirici değildir. Tek bir zamandan söz edilmektedir ve "yapıcı ve kurucu" araçsal zaman da farklı yönleriyle zamanın bu araçsallığını gösterir. Bu farklı yanlar birbirinden tamamen bağımsız alanlar gibi görünmelerine karşın, her biri birlikte işleyen aynı zamanın başka başka yanlarını oluştururlar. Bunlar sırasıyla "ölçülen zaman" olan fiziksel zaman, içine diğer canlı varolanlarla birlikte tür olarak insanı da alan "ritimsel zaman" olan biyolojik zaman, "insan türüne özgü" olarak nitelendirilebilecek olan kişisel zaman ve "kurulan zaman" olarak öne çıkan tarihsel zamandır. Tüm bu farklı yanlar, özleri gereği "yapıcı ve kurucu" özelliktedir.

Dolayısıyla zamanı irdelerken, zamanın hiçbir tarzı birbirinden kopuk olarak düşünülmemelidir. İnsan, tüm bu çerçeve içinde devinim ve değişimi anlamlandırıp zaman fikrine varması bakımından farklılık gösterebilmektedir ama yapısı gereği bir doğa varlığı olan tür olarak insan, zamanın nüfuz ettiği hiçbir alandan ayrı olarak düşünülmemektedir. Zaman tüm "yapıcı ve kurucu" özelliğiyle, bütün varolanlar üzerinde birleştirici bir etkiye sahip olmaktadır.

4.3.1 "Ölçülen Zaman": Fiziksel Zaman

"Zaman" ve "mekân" kavramları, yalnızca bilim insanları için değil bütün insanlar için önemli anlamlara sahiptir. Sıradan bir günlük yaşamda sinemaya gitmek, vapura yetişmek ya da misafir ağırlamak için bile zaman ve mekân tasavvuruna ihtiyaç vardır. "Nerede?" ve Ne zaman?" soruları, doğrudan mekân ve zamanla ilişkili sık sık telaffuz edilen sorulardır. Her şeyden önce zaman elle tutulur, gözle görülür, somut yani duyulur bir varolan değildir. Buna karşılık fizik bilimciler zamanı tıpkı bir varolanmış gibi ölçebilmek için çok çeşitli yollar denemişlerdir. Fakat bu noktada bir soru ortaya çıkmaktadır. Zaman eğer duyulur bir varolan değilse, ölçülen tam olarak ne olmaktadır? Meseleye buradan bakıldığında, hele ki Aristoteles'in belirttiği gibi fizik, oluş ve yok oluşa tabi olan varolanları inceleyen bir alansa ortada ciddi bir çelişki var demektir.

Ölçülen zaman, insanın zamana yüklediği araçsal anlamdan hareketle olay ya da durumların aralarında geçen sürenin veya değişim ve devinim süreçlerinin hesaplanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Niceliksel ifadelerle yol alındığından, bu zaman yanını "fiziksel zaman" veya "matematik zaman" olarak adlandırmak uygun olur. Ölçülen, zamanın kendisi değilse bu ancak somut bir şeyin örneğin bir dersin süresi, Güneş tutulması süreci ya da bir arabanın evden markete doğru gittiği hızın süresi olabilmektedir. Bu ölçümün sonucunda, geçen süre her ne ise o şeyin zamanı belirlenmiş olmaktadır. Bununla birlikte ölçümün yapılabilmesine olanak sağlayan temel zaman aygıtı ise saattir. Saatin en temel özelliği, onun art ardalık üzerinden eşit aralıklarla bölünmüş mekanik bir düzenek olmasıdır (Elias, 2000: 13). Dakika ve saniyeler, bu düzeneğin işleyiş unsurlarını oluştururlar. Kesin ve eşit birimlerle hareket eden saat, bu yapısından dolayı toplumlarda, ülkelerde ve tüm dünyada ortaklık kurulabilmesini sağlar ve her şeyi düzene sokmanın, hatta basit yolla eşitlik ve adaletin belirleyicisi (örneğin bir toplantıda herkesin eşit sürede söz hakkı sahibi olmasını

sağlamak için saat veya kronometre kullanılması gibi) olmaktadır. Başka bir deyişle saatler bir bakıma, ortamda devinim yaratmak için icat edilmiştir. Çünkü hiçbir şeyin değişmediği ve devinim gerçekleşmeyen bir yerde, zamanın nasıl ve ne kadar geçtiği üzerine bir şey söyleyebilmek zordur. İnsan ancak devinim ve değişim sayesinde zamanın geçtiği düşüncesine varabilmektedir. Güneş ve Ay'ın hareketleri, saatlerin icadından önce en birincil zaman ölçüm göstergeleri olmuştur. Fiziksel zamanın temelini, düzenli devinim gösteren göksel varolanların varlığı ile genel olarak evrenin zamanı anlamına gelen kozmik zaman oluşturur. Evrendeki devinimi ölçebilen ve belirleyebilen insanın ölçme becerisi ise, bu beceri fiziksel zamanın belirlenmesinde de önemli bir role sahiptir. "Yapıcı ve kurucu" araçsallık fikriyle ölçülen fiziksel zamanın ne olduğunu daha iyi anlayabilmek için, tarihteki bazı fizik bilimcilerin teorilerine ve genel görüşlerine yer vermek gerekli görünmektedir.

Temel zaman birimleri olan gün, ay ve yıl, Güneş, Ay ve Dünya'nın birbirleri arasındaki hareketleri neticesinde ortaya çıkar. Zamanın parçaları olarak adlandırılan "saniye" ve "dakika" gibi ifadeler, "saat" kavramıyla birlikte anılan belirlemelerdir. Bu belirlemeler, doğanın kendisinden gelmeyip, doğrudan tür olarak insanın doğadaki değişimlere anlam yükleyip "zaman" kavramı çerçevesinde ortaya koyduğu adlandırmalardır. Örneğin on iki ve altmış sayıları Eski Babil döneminde kutsal olarak kabul ediliyordu (Übelacker, 2006: 11). Bu nedenle bir günü iki ayrı on iki saatlik dilime, bir saati de altmış eşit parçaya ayırmanın uygun olacağı düşünülmüştür. Bu sayılarla yakından ilişkili olan "dakika" ve "saniye" adlandırmaları ise, oldukça ileri yüzyılların bir uygulaması olarak ortaya çıkar.

İnsanların tarım yapabilmesi için doğanın zamanı hakkında yani mevsimler konusunda bilgi sahibi olmaları gerekiyordu. Nil nehrindeki su hareketlerinin gözlemlenmesi, hem doğa zamanı hakkında veri sunmuş hem de insanların hasat ve ekim yapabilmelerini sağlamıştır. Tarihte ilk takvime, 30.000 yıl öncesinde Fransa'nın Dordogne yöresindeki bir mağarada rastlanmıştır. Bu zaman ölçer, küçük bir kemik parçasına atılmış çentiklerle oluşturulmuş oldukça ilkel ve karmaşıklıktan uzak bir takvimdir. Bunun günümüz insanına verdiği en önemli mesaj, insan türünün bundan yaklaşık 30.000 yıl önce, kendi ihtiyaçları doğrultusunda yılı bölümlere ayırma isteği duymuş olmasıdır. Eski Mısır'da ise "Sirius" adında sabit bir yıldızın yaklaşık olarak

365 günde bir (miladi takvime göre 18 Temmuza denk gelmektedir) belirip kaybolduğu keşfedilir (Übelacker, 2006: 21). Sirius'un belirdiği gün, Nil nehrinin suyu da taşma gösteriyordu. Dolayısıyla ilkçağlarda insanlar zamanı Güneş ve yıldızlardan anlamaya çalışmışlar, hatta bulutların hareket durumlarından belirli anlamlar çıkarıp, örneğin bu hareketlere bakarak iki kişinin görüşmesi için uygun olan zamanı ayarlamışlardır (Bunch ve Hellemans, 2004: 133).

İlkçağ filozofları görelilikle ilgilenmezlerdi çünkü onların evren tasavvurlarına göre dünya merkezli bir evren anlayışında mutlak bir sabitlik yani durağanlık hali söz konusudur. Bunun temelinde de teleolojik bakış açısı yatar. Örneğin Aristoteles'e göre duyulur bir varolan devinim halindeyken, varması gereken noktaya ulaştığında durmaktadır. Varolanların durması, duyulur varolanların özellikle özünde yer alan devinimsizlik halinden kaynaklanmaktadır (Semiz, 2011: 33). Her duyulur varolan dışarıdan bir itme kuvveti alsın ya da almasın, doğası gereği ait olduğu noktaya ulaşabilme çabası içindedir. Bu aitlik de, o varolanın bizzat yapısında bulunan temel maddelerin (hava, su, ateş ve toprak) yoğunluğundan ileri gelir. İlkçağ doğa düşüncesine göre evrende, daha doğrusu gökyüzünde, çembersel bir hareket vardır. Bu hareket sürekli olarak devinir ve tekrarlı bir yapıya sahiptir. Göksel varolanlar diğer varolanlara nazaran, bu dört temel maddeden başka bir beşinci maddeden meydana geldiklerinden kusursuz yapıdadırlar ve yine o dönem düşüncesine göre Ay, Güneş ve yıldızlar Dünya etrafında devinmektedirler.

Yunan gökbilimci Aristarkus (MÖ 310-230), yaptığı incelemelerde Güneş'in Dünya'dan daha büyük olduğunu görmüştür fakat yine de düşünürlerce uzun yıllar boyunca, Dünya merkezli evren anlayışından vazgeçilmemiştir. Yüzyıllar sonra Kopernik'le birlikte gökkürenin merkezinde Dünya'nın olabileceği düşüncesi gündeme gelir. Galileo'ya kadar değiştirilemeyen Aristoteles ve İskenderiyeli Ptolemaios/Batlamyus (MS 100-?) fiziği, Galileo'nun ortaya koyduğu eylemsizlik ilkesiyle yepyeni bir hal alır. Bu ilkeye göre dışarıdan bir kuvvete maruz kalmayan bir duyulur varolan, belli bir hızda ve doğrultuda devinmeye devam eder. Duyulur varolanı devindirmekten ziyade asıl, devinimini durdurmak için kuvvet uygulamak gerekmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in kabul gören, cisme yani varolana bağlı olan

devinme sürekliliği ve sonlanması fikri değişmeye başlar. Böylece evren modelinin de aslında zannedildiği gibi olmayabileceği gündeme gelmiş olur (Semiz, 2011: 52).

Tarihte modern fiziğin temeli olan üç önemli teori geliştirilmiştir. Bunlardan ilki Max Planck'ın 1900 yılında öncülüğünü ettiği kuantum fiziğidir. İkincisi Albert Einstein'ın 1905 yılında ortaya koyduğu özel görelilik (rölativite veya izafiyet) teorisi, üçüncüsü ise yine Einstein'ın 1915 senesinde kabul edilen genel görelilik teorisidir (Semiz, 2011: 13). Bu teoriyle Einstein, Newton'un dikkat çeken kuramlarından biri olan kütle çekim kanununu değişime uğratır.

Newton'un mutlak zaman fikrini geliştirmesinde, piskopos Nicholes Bonet'in (1280-1343) görüşlerinde yer verdiği fiziksel zaman ile doğal zaman arasındaki ayrımın, aynı zamanda da fiziksel zamanın devinimden ayrı bir şekilde ifade edilebilir şeklindeki yorumlarının büyük etkisi olmuştur (Turetzky, 1998: 71). Newton'un çağdaşı olan Descartes, koordinatlar sistemi üzerine belirlemeler yaparken, zaman yerine mekânı dikkate alarak koordinatlar geometrisini meydana getirmiştir. Aslında Descartes'tan çok önce Galileo, Descartes'ın pek fazla üzerinde durmadığı zaman meselesinin, eşit aralıklı geometrik düzlemde ifade edilebileceğini ortaya koymuştu. Newton da, tüm bu bilgi birikiminin üzerine eğilerek, zaman ve mekânın benzer bir geometrik belirleme çerçevesinde anlaşılabileceğini, böylece mekânda devinen bir cisme göre zamanın öncelik taşıyacağını belirtir (Turetzky, 1998: 71). Bu durumda zaman bizzat Dünya'nın varlığından ayrı bir şey olarak betimlenir. Zaman mutlak olarak, kendine özgü yapısı gereği doğrudan devinim, sabitlik ya da bilinç şeklinde nitelenememektedir. Newton'a göre zaman, Dünya'nın varoluşundan bağımsız bir şekilde düzenli bir yapıda olduğu için, ölçümün belirlenebilmesi için devinime ihtiyaç duyulmaktadır.

Zaman son derece düzenli bir şekilde geçip gittiğinden, belirlenebilmesi için yine onun gibi düzgün ilerleyen bir devinime (örneğin mekanik saat ya da Jüpiter'in uydu yörüngeleri gibi) ihtiyacı vardır. Newton için zaman adeta eşit bölmeli, matematiksel bir çizgiyi andırır. Zaman, tamamen kendi varoluş yapısına sahip olup, öncesiz ve sonrasız bir özellikte akıp gitmekte, aynı zamanda da Tanrının varlığıyla birlikte, onun varlığının bir sonucu olarak meydana gelmektedir. Fakat onun ne Tanrıyla ne de Tanrının yarattığı doğayla özdeş olduğu söylenebilir. Zaman, mutlak olarak doğa

ile Tanrı arasında bir sınır görevi görür. Newton mutlak zamanın matematiksel ve gerçek zaman olduğunu, buna karşılık bir duyulur varolanın deviniminden çıkarılmaya çalışılan zamanın gerçek değil, görelilik gösterdiğini savunur. Kendisi matematiksel ve göreli zaman ayrımını şu şekilde ifade etmektedir:

> Mutlak, doğru, matematiksel olan zamanın kendisi, yine kendi doğasından ileri gelerek dışsal hiçbir şeyle ilişki içinde olmaksızın düzenli bir şekilde akar ve bir deyişle süre olarak da adlandırılır. Göreli, görünür ve yaygın yani genel zaman ise, devinimden ileri gelen duyumsanabilen ve dışsal süre ölçüleriyle, özellikle yaygın olarak kullanılan saat, gün, ay ve yıl ölçülerine sahiptir (Newton, 1952: 8).

Yukarıda da belirtildiği gibi Newton'un mutlak zamanı, doğadan ve olaylardan bağımsız, kendi düzeninde yol almaktadır. Aslından Newton bu türden zamanı kabul ederek, göreliliği tamamen yok saymamaktadır ama göreli zamanı da gerçek zaman olarak nitelendirmemekte ve doğa incelemelerinde ele alınamayacağını savunmaktadır. Çünkü göreli zamanda, duyulur varolanlar ile zaman arasındaki ilişki öne çıkar ve bu ilişkide mutlak zamandaki gibi bir düzenlilikten söz edilemez. Her zaman sapmalar, kaymalar ve değişkenlikler kendini gösterir. Doğa yasalarında ise, bu yasaların temelini oluşturan nedensel kuvvetler vardır ve bunlar matematiksel ilişkilerce deneyimsel olarak fenomenlere bağlanırlar. Yasalar ve yasaların bağlı olduğu kuvvetler, matematiksel ve mutlak olarak bağımlı değişkenlerdir. Devinim ise bir zaman işlevi anlamında bağımsız değişkendir. Yine bağımsız bir matematiksel değişken olan zaman ise, devinimle ilişkili "hız", "ivme" ve "kuvvet" gibi fizik terimleri ortaya koyar (Turetzky, 1998: 75). Bu da fiziksel zamanın temel yapısını oluşturur. Bahsedilenlerden hareketle hem mutlak hem de göreli zaman diye bir ayrım doğmaktadır fakat Newton, gerçek zamanın ancak mutlak olabileceğini ve bunun da matematik zaman yani fiziksel zaman olduğunu düşünmektedir.

"Mutlak zaman" kavramı, klasik fizik kanunları temel alınarak Newton tarafından 1687 yılında **Principia** eserinde ortaya konur ve bu teori 19. yüzyıla kadar kabul görür. Newton'un bu modeline göre zaman, evrendeki tüm gözlemciler için aynı oran ve hızda akmaktadır. Diğer bir ifadeyle her bir gözlemci için zaman, sabit oranda ölçülebilir mutlak durumdadır (Birx, 2009: 1254). "Mutlak zaman" kavramı aynı zamanda evrendeki bütün gözlemciler için, uzayda iki ya da daha fazla farklı noktanın çakışması neticesinde gelişen mutlak eş zamanlılığı da öne çıkarır. Dolayısıyla mutlak

zaman, iki kesinlik algısı ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki, kesinliğin veya mutlaklığın olaylardan bağımsız olmasıdır. İkincisi ise, yine mutlaklığın referans çerçevelerinden veya gözlemcilerden bağımsız olduğudur. Bu görüşlere karşılık Einstein'ın genel görelilik teorisine göre ise çekim kuvvetinin göreliliği söz konusudur. Dolayısıyla da mutlak uzay fikri yerini, değişim ve genişleme gösteren uzayda her göksel varolanın birbirlerine göre devindiği evrende olduğu kabul edilen göreli çekim yasasına bırakmıştır (Beiser, 1997: 3-4). Einstein'a kadar görelilik, devinim yasalarının bir özelliği olduğu zannediliyordu. Einstein bu görüşü daha da genişleterek, göreliliğin genel olarak bütün doğa yasalarının özelliği olduğunu öne sürer.

Einstein'a kadar zamanın tamamen insandan bağımsız olduğu düşünülüyordu. Einstein yüksek hızla ve büyük kütlelerle ilgi içine girildiğinde, zamanın her durumda aynı olarak algılanmadığını fark eder. Zamanın göreceli olabileceği durumu, ancak ışık hızına[55] yakın hızdaki nesnelerle anlaşılabileceğinden, 20. yüzyıla değin keşfedilememiştir (Übelacker, 2006: 45). Normal koşullarda ışık hızıyla hareket eden saatler, son derece yavaş ilerler. Aslında ışık hızıyla ilerleyen bir uzay aracı hızının %99,9'una (bir saniyede 300.000 km hızla yol alan ışık hızına) ulaşabilmesi günümüz teknolojisiyle pek mümkün olmasa da bu olanaklılık Einstein'la birlikte, zamanın insandan tamamen bağımsız olduğu görüşünü değiştirmiş olur.

Görelilik üzerine düşünceler aslında Einstein'la birlikte başlamamaktadır. Klasik fiziğin mutlak zaman teorisine nazaran Galileo, sabit hızda ve sabit yönde devinim gösteren her gözlemci için, fiziğin genel mekanik yasaları aynı olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Sabit olmayan yani eylemsiz olmayanlar içinse o görecelilik meydana geleceğini vurgular. Kısacası gözlemcinin mutlak hareketsizlik diye bir bakışı yoktur (Phillips ve Priwer, 2009: 69-70). Galileo göreli uzay teorisini, Einstein'ın düşünce deneylerinden (Alm. *Gedankeexperiment*) çok zaman önce verdiği bir örnekle gösterir. Örneğe göre A gözlemcisi uçakla belli bir hızda hareket ederken, B gözlemcisi

[55]Işık hızının çıkış kaynağının devinime göre değişmediğini, Nobel fizik ödülü sahibi Albert Michelson ile Edward Morley 1887 yılında yaptıkları "interferometre" adlı aletle gösterirler. Diğer bir deyişle devinmeyen yani sabit duran bir araçtan çıkan far ışığı ile devinim halinde olan bir araçtan çıkan ışığın hızları aynıdır. Bkz. Steven L. Manly. **İzafiyet ve Kuantum Fiziği.** 3.Basım. Çev. Hasan Kadir Tosun. İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2018, s.29.

de karadan uçağın gidişini gözlemlemektedir. Uçak hareket halindeyken A gözlemcisi oturduğu koltuktan kalkar ve bir süre ayakta durduktan sonra tekrar yerine oturur. A gözlemcisi ayağa kalkıp dolaştıktan sonra kendi koltuğuna geri otururken, uçağın o sırada hareket ediyor olduğunu ve havada belirli bir yol kat ettiğinin farkında bile olmaz. Buna karşılık uçağı karadan izleyen B gözlemcisi, uçağın aldığı yolu gayet net bir şekilde gözlemler ve A gözlemcisinin ikinci defa koltuğa oturuşunda, onun önceki durumuyla aynı koordinatta olmadığını düşünür. Aslında gerçekten de A gözlemcisi için bir farklılık yoktur. Çünkü A ayağa kalktıktan sonra tekrar yerine otururken, yine aynı numaralı koltuğa oturur. Dolayısıyla A için havada bulunduğu konumda bir değişiklik yoktur. İşte tam da bu farklı bakış açısından dolayı Galileo, mutlak uzay diye bir görüşün kabul edilemeyeceğine karar verir. A ve B gözlemcileri göreceli bir uzay fikrine sahip olurlar. Galileo'nun bu görüşleri Einstein'ı çok etkiler ve yaptığı incelemelerde, görecelilik teorisini bir adım ileriye taşır. Nasıl ki uzay göreceli ise, benzer şekilde zaman da göreceli olmalıdır. Bunun nedeni, eş zamanlıymış gibi görünen olayların veya durumların, birbirinden farklı konumdaki gözlemciler için farklı zamanlarda meydana gelmiş olabileceği düşüncesidir (Phillips ve Priwer, 2009: 73). Bu nedenle artık uzay ve zaman, birbirinden bağımsız olarak araştırılacak konular değildir. Uzay-zaman fikri böylece, zaman irdelemelerine yepyeni bir bakış getirmiş olur.

Einstein'ın ortaya koyduğu fikre göre zaman, eş zamanlılık yani aynı andalık göreliliği göstermektedir. Çünkü belli bir mekânda gerçekleşen bir olay (tren yoluna yıldırım düşmesi) kendisine referans aldığı cisme, nesneye veya gözlemciye göre farklı zamanlarda meydana gelmiş demektir (Einstein, 1989: 30). Örneğin tren raylarında duran bir kişi, trende hareket halinde olan bir yolcuya karşılık, iki ayrı yıldırımın aynı anda düştüğünü gözlemlerken, trendeki yolcu bu olayların eş zamanlı değil ayrı zamanlarda gerçekleştiklerini gözlemler. Einstein özel görelilik kuramında hem uzaklık konusunun hem de eş zamanlılığın yani aynı andalığın göreliliğinin daha iyi anlaşılabilmesi için, göreli tren düşünce deneyi örneğini verir (Einstein, 1989: 29-32). İki vagonlu hareket halindeki bir trenin orta bölümünde X gözlemcisi, trenin dışında yerde de Y gözlemcisi bulunmaktadır. Trenin orta kısmındaki X gözlemcisi ile Y gözlemcisi, tren geçerken karşı karşıya geldikleri anda kollarındaki saatlerini ayarlarlar. Yine tren giderken, trenin ön ve arka vagonlarının uç kısımlarına iki ayrı yıldırım düşer. Işık hızı sabit olduğu için yerdeki Y gözlemcisi için her iki yıldırımın kendisine eşit

mesafede olduğunu ve yine bu iki yıldırımın da eş zamanlı olarak düştüğünü kaydeder. O sırada vagonların ortasındaki X gözlemcisi trenle birlikte hareket halinde olduğundan, ön vagona düşen yıldırımın arkadakine göre saat bakımından (saniye olarak) daha önce düştüğünü kaydeder. Aslında X gözlemcisi için de ışık hızı sabittir ama kendisinin hareket ediyor olması, Y gözlemcisinden farklı zaman kayıtları tutmasına sebep olur. Dolayısıyla Einstein'ın tren örneğiyle ortaya konan asıl düşünce, referans sistemleri birbirinden farklı olan gözlemciler için zaman ve uzayın göreceli olacağıdır (Einstein, 1989: 30-31). Burada mutlaklıktan söz edilebilecek tek nokta ise, ışık hızının sabitliğidir.[56] Örnekte olduğu gibi biri hareketsiz ama diğeri hareketli olan iki ayrı gözlemci, ışık hızının mutlak olması meselesinde fikir birliğine varabilirken, yıldırımların eş zamanlılığı veya aynı andalığı meselesinde fikir ayrılığına düşerler ki bu da görelilik kuramının kabul edilebilirliğini yansıtmaktadır.

Özel görelilik kuramı uyarınca ortaya konan bir başka husus, devinim gösteren araçlarda bulunan saatlerin yavaş çalışması meselesidir. Özel görelilik teorisinde geçen "özel" sözcüğü, birbirlerine doğru devinim gösteren iki gözlemcinin hızları aynı ise geçerlidir. Aksi durumlar için Einstein, genel görelilik teorisini geliştirmiştir. Genel görelilik teorisine göre çekim kuvvetinin yüksek olduğu yerlerde zaman, daha yavaş ilerlemektedir (Manly, 2018: 62). Bunun anlamı, uzayla karşılaştırıldığında zamanın, çekim kuvvetinin yüksek olduğu Dünya'da oldukça yavaş geçiyor olmasıdır. Dolayısıyla ikiz kardeşlerden biri uzay aracıyla sabit hızla Dünya'dan çıkıp uzayda herhangi bir noktaya gidip, diğer ikiz kardeş onu Dünya üzerinde beklerken, giden kardeş Dünya'ya geri döndüğünde Dünya'da kalan kardeşine nazaran oldukça genç kalır (Turgut, 2005: 40). Meseleye tersten bakıldığında devinim de göreli bir olay olduğundan, uzay aracındaki ikiz kardeş kendisinin durağan, Dünya'nın ise kendisinden uzaklaştığı için onun devinim gösterdiği sonucuna varabilir. Bu şekilde düşünüldüğünde, uzay aracındaki kardeş kendisinin daha çok yaşlandığını zannedebilir. Fakat devinim halinde olan gerçekte kendisi olduğu için, Dünya'da durağan halde bekleyen ikiz kardeş daha çok yaş almış olur. Aslında hikâyenin bilimsel açıklaması şu şekildedir: Normal koşullarda uzay aracındaki ikiz kardeş Dünya'dan gidiş süresince

[56] Işık hızının anlamı, ışığın yol alma hızı demektir. Bu da evrenin hız sınırını verir. Işık bir saniyede 300.000 km hızla ilerlediğine göre, bir nanosaniyede (ns) ortalama 30 km yol kat eder. Bkz. Adam Hart Davis. **Zaman Kitabı**. 1.Basım. Çev. Cem Duran. İstanbul: NTV Yayınları, 2013, s.250-251.

sabit bir hızla yol alır ve elbette bu süreçte yaşlanmaya başlar. Fakat sonrasında araçtaki ikiz kardeş uzayda durağan haldeyken, Dünya'ya dönüş yapabilmek için hızında zorunlu olarak değişim yapar yani ivmeli bir hareket gerçekleştirir. İvmeli hareket gerçekleştiği süreçte de, Dünya'da kalan kardeş hızla yaşlanmaya devam eder. İki kardeş yolculuk sonunda karşılaştıklarında, araçtaki kardeşin sabit ve ivmeli hareketleri ile Dünya'da kalan kardeşin sabit hareketi arasındaki oran hesaplandığında, ivmeli hareket gerçekleştiren kardeşin daha az yaşlanmış olduğu neticesine varılır (Turgut, 2005: 40).

Özel görelilik kuramı, sadece sabit hızla hareket eden varolanın varlığı durumunda geçerlidir. Hızı değişim gösteren yani ivmelemenin varlığını da dikkate alan kuram, genel görelilik kuramıdır. Genel görelilik teorisine göre tüm referans cisimleri, devinimleri ne olursa olsun, birbirine eşit durumdadır (Einstein, 1989: 63). Einstein'a göre çekim etkisi altında bulunan duyulur varolanlar ivme kazanırlar ama bu ivme varolanın hiçbir şekilde cinsine ve fiziksel yapısına bağlı değildir (Einstein, 1989: 65). Bu kurama göre uzay ve zaman birlikte anılır. Uzay-zaman içinde yer alan varolanlar, uzay-zamanın eğri yapısından dolayı ivmeli olarak devinirler. Görelilik teorisinin temelde ele aldığı öznellik meselesi, aslında fiziksel öznelliktir. İnsanın sahip olduğu yetiler ya da içinde bulunduğu ruhsal durumlar bir kenara atılsa da, fiziksel öznellikte bir değişiklik meydana gelmez. Bunun anlamı her şeyin göreli olduğu düşüncesi değildir. Aksine burada önemli olan, kendi kendine varolan herhangi fiziksel oluş ile göreli olanın birbirinden ayrı olduğunu gösterebilmektir (Russell, 2016: 171).

Einstein'ın özel görelilik teorisi, temelde iki varsayıma dayanmaktadır. Bunlardan ilki ışık hızının, gözlemcinin hareket hızına göre değişmez olduğudur. İkincisi ise doğa (fizik) kanunlarının, hızlarına bakılmaksızın herkes için aynı olmasıdır. Bununla beraber zamanın geçişi, gözlemcinin bakış perspektifine bağlıdır. Bu da zamanın göreli olduğunu ortaya koymaktadır. Daha genel bir söylemle Einstein'ın ortaya koyduğu teorilerle birlikte artık "uzay-zaman" adında birleşmiş bir zaman görüşü söz konusudur. Işık hızının yüksek oluşunun günlük yaşamdaki en güzel örneği, gök gürültüsü ile şimşektir. Aslında hem şimşeğin hem de gök gürültüsünün meydana gelme nedeni aynıdır. Fakat insan bu iki olayı birbirinden farklı zamanlarda gerçekleşiyormuş gibi algılar. Çünkü ışığın hızı ile sesin hızı birbirinden farklıdır. Gök gürültüsü kulağa

ulaşana kadar, şimşeğin ışıkları çoktan algılanmış olur. Böylece hem Newton'un mutlak zaman ve uzay fikri geride kalır hem de çekim kuvveti olgusu, geometriyle ilişkilendirilmiş olur. Tüm bunların yanında Einstein'a göre zaman görecelidir fakat günlük hayatta özellikle de insan yaşamında, şu anki mevcut teknolojiyle ışık hızına ulaşılamadığı için hızlar hep ışık hızından aşağı kalır. Böyle bir durumda da zaman, mutlakmış gibi görünür (Manly, 2018: 43). Bu nedenle çoğu zaman "Newton fiziği içinde deviniliyor" demek çok da yanlış bir söylem olmamaktadır. Yine de gündelik yaşamda duyulur varolanların devinimleri ne şekilde olursa olsun, Einstein'ın özel ve genel görelilik kuramlarının, insanlığa evreni anlamada Newton fiziğinden daha fazla veri sunduğu inkâr edilememektedir.

Einstein'ın özellikle fiziksel zaman konusundaki en önemli başarısı, zaman ve uzayın birbirine bağlı yapılar olduğunu ortaya koyması ve buradan hareketle de Newton'un yer çekimine yönelik görüşlerini genişleterek, yer çekiminin sadece bir kuvvet olmadığını, onun uzay-zaman bükülmesiyle açıklanması gerektiğini görmesidir (Buonomano, 2019: 188). O, diğer bir ifadeyle kütlenin, uzay-zamanı büktüğünü ortaya koyar. Örneğin bu görüşe göre gezegenler kütle çekim kuvvetinden dolayı değil, uzay-zamanı büktükleri için Güneş'in etrafında dairesel hareketlerle dönmektedirler. Benzer şekilde Güneş de, uzay-zamanı bükmektedir. Aynı zamanda yine Einstein'ın uzay-zaman fikrinden hareketle, hem geçmiş, hem şimdi hem de gelecek zamanın aynı oranda gerçek oldukları görüşü gittikçe kabul görmüştür. Her şeyden önce fizik kanunları, şimdi ve burada olmanın hangisinin daha önemli olduğu üzerine kesin bir yargı sunmaz. Bu nedenle zaman da uzay kadar aynı koşullara tabidir. Ayrıca Einstein'ın dile getirdiği eş zamanlılık meselesiyle birbirinden farklı ama eş zamanlı gerçekleşen her an, yine Einstein'ın öne sürdüğü blok evrende her zaman varlıklarını sürdürürler.

Einstein'ın özel görelilik kuramından sonra, ışık hızı en yüksek hız olarak kabul edilmiş, aynı zamanda da maddelerin birbiri arasındaki etkileşimi, genel görelilik kuramından hareketle uzay-zaman bağlamında açıklanmaya başlamıştır. Fakat bu belirlemeler, atomun yapısını ortaya koyabilmekte gerektiği kadar yeterli olmamıştır. Bu sebeple 20. yüzyılın başlarında kendini göstermeye başlayan kuantum fiziği, görelilik kuramının iddialarını aşan görüşler ortaya koyar. Bu görüşlerin en dikkat

çekeni, maddelerin etkileşimlerinin genel görelilikte ortaya atılanlara göre değil, parçacık iletimine göre gerçekleştiği fikridir. Bunun yanında ışık hızını en yüksek hız olarak nitelendirmek de, kuantum fiziğine göre uygun değildir. Çünkü gerektiğinde bazı etkileşimler, ışık hızıyla sınırlı kalmayıp, bu hızı da aşabilecek yapıda olabilme ihtimaline sahiptir. Hatta kuantum fiziğinin sınırları kaldıran iddiaları, zaman yolculuğunun da (gelecek zamandan geçmiş zamana) bir gün olanaklı olabileceği düşüncesinin zihinlerde uyanmasına sebep olur.

Fiziksel zaman açısından düşünüldüğünde zamanın, evrenin dördüncü bir boyutu olabileceği kabul edilebilir fakat bu zaman boyutunun diğer boyutlara (yükseklik, genişlik ve en) göre farklı olduğu açıktır. Çünkü diğer boyutlarda yol almamak gerektiğinde bu durum kişinin kendi elinde olabilmekte ama evrenin zaman boyutunda ilerlememek insanın hiçbir şekilde elinde olamamaktadır (Semiz, 2011: 104). Bir bilimkurgu yazarı olan H. G. Wells **Zaman Makinesi** adlı kitabında, zamanın evrenin dördüncü boyutu olduğundan emin olduğunu belirtir (Wells, 2017: 4-5). Ama Wells'e göre zaman boyutu ile diğer üç boyut arasında bir ayrım yapmak gereklidir, çünkü insan bilinciyle zamanın apayrı bir ilişkisi vardır. Bu ilişki bellekle bağlantılı olarak onun doğal işleyiş yapısından ileri gelmektedir. Mekâna dair üç boyutta istenildiği gibi öne, arkaya, aşağıya ve yukarıya gidilebilir fakat zaman boyutunda yön tektir. Onda yalnızca ileriye doğru gidilebilmektedir. İsteğe göre rastgele beş sene önceye ya da iki gün sonrasına gidilememektedir. Bir de şu nokta ayrıca önemlidir. Bir kişinin hayatında yaşadığı çeşitli olaylardan en fazla üç boyutu benzerlik gösterebilir. Dördüncü boyut olarak kabul edilen zaman farklılık gösterir. Örneğin bir seyahat sırasında bavulunu havalimanında kaybeden bir kişi Einstein'ın tabiriyle bu olayı, bir uzay-zaman içerisinde yaşar. Aynı kişi başka bir seyahati sırasında yine aynı mekânda bavulunu kaybedebilme olanağına sahiptir fakat farklı olan bir şey vardır. Bavul aynı yerde kaybedilebilir ama aynı zamanda iki kez kaybedilemez. Olaylar aynı yerde gerçekleşse de, farklı zamanlarda meydana gelirler. Bu da zaman boyutunun farklılığını yansıtmaktadır.

Dünya merkezli evren modeli yerine, Güneş merkezli evren anlayışının giderek kabul görmeye başladığı dönemlere kadar zaman sadece, göksel varolanların hareketlerinden yola çıkarak, insanların sosyal hayatlarında neyi ne zaman

yapacaklarının belirlenmesini ve anlaşılmasını sağlayan bir tür düzenleyici role sahiptir. Fakat Yeniçağ sonrasında mekanik saatlerin[57] icat edilmesiyle birlikte, göksel varolanların hareketleri bile insan icadı bir aletle oldukça hassas bir şekilde ölçülür ve kavranır hale gelir. Endüstrileşme döneminin başlamasıyla ve 20. yüzyılda öne çıkan çok yönlü felsefi ve sosyolojik sorunlar, "zaman"ın "yapıcı ve kurucu" araçsal bir anlamla kavranmasını gerektirmiştir. Çünkü fiziksel zamandan yararlanarak insan eliyle meydana getirilmiş somut ürünler olan saatler, yaşamın her alanına hükmeder hale gelmiştir. Zamanı yönetme gayreti içine giren insan, fark etmeden zamanın içinde kendini de kaybetmeye başlamıştır. Bu durum insanı zamanın bütünselliğinden uzaklaştırabildiği gibi, zamanın ontolojik temelli "yapıcı ve kurucu" araçsal anlamının göz ardı edilmesine de neden olabilmektedir. Bahsedilenlerden anlaşılacağı üzere fiziksel zaman, evreni anlama ve açıklama noktasında son derece gerekli iken, söz konusu olan canlı varolanlar ve hatta tür olarak insan olduğunda ne yazık ki yeterli olmamaktadır. Bu nedenle zaman tartışmalarında fiziksel zaman, yaplandırıcı araçsallık bağlamında belirlenen zamanın diğer yanlarıyla birlikte ele alındığında, daha bütünsel bir bakış açısı ortaya konmuş olmaktadır.

4.3.2 "Ritimsel Zaman": Biyolojik Zaman

İnsanın olağan gündelik yaşamında, saatin gerekliliği elbette yadsınamaz. Örneğin, bazen yorucu bir gün sonrası, bazen ilk iş günü öncesi, bazen ise okulların açılacağı pazartesi gününden bir gün öncesi, sabah erkenden kalkabilmek için yapılan ilk iş çalar saatlerin ayarlanmasıdır. Saatin çalmasıyla zar zor yataktan kalkan beden, aradan bir iki gün geçtikten sonra kendiliğinden çalar saate ihtiyaç duymadan uyanmaya başlar. Aynı saatte uyanmaya alışan beden, yine aynı saatte de uyumak ister. Aslında uyuma veya uyanma meselesi, konunun yalnızca küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Genel olarak beden, işleyiş tarzı gereği belirli bir zamanlama sistemiyle beraber çalışır. Canlı bedeninin, doğası gereği sahip olduğu bu ritimsel zamanlamaya "bedensel zaman" veya "biyolojik zaman" adı verilir. Biyolojik zaman insanlarda, hayvanlarda, bitkilerde

[57] İlk sarkaçlı saat, İtalyan bilim insanı Galileo Galilei'nin (1564-1642) çalışmalarından etkilenen, Hollandalı fizikçi Christiaan Huygens (1629-1695) tarafından 1657 yılında icat edilir. Sarkaçlı saatin en önemli özelliği, saatteki sarkacın sağdan sola ve soldan sağa olan salınımlarının eşit sürelerde gerçekleşiyor olmasıdır. Bkz. Erich Übelacker. **Zaman.** 1.Basım. Çev. Ali Ulvi Erdoğan. İzmir: Tudem Yayınları, 2006, s.32.

ve diğer tüm canlı varolan yaşamlarında bedeni ve tüm aktivitelerini düzenleyen, ölçen içsel bir mekanizmadır (Birx, 2009: 196). Günümüzde her yerde kullanılan mekanik saatler icat edilmeden önce insanlar, özellikle bedensel zamana göre yaşamlarını düzenleme ihtiyacı hissediyorlardı.

Duvarda asılı olan saat veya takvim, rahatlıkla bir kenara atılabilir, hatta bunu yapmak oldukça kolaydır. Fakat tüm canlılarda olduğu gibi insanın da içerisinde, daimi olarak işleyen biyolojik veya bedensel zamanın söküp atılabilmesi imkânsızdır. Çünkü bu biyolojik saatler, canlı varolanların doğuştan sahip olduğu kendi doğasının birer parçasıdır. Örneğin kuşların bahar mevsiminde yavrulamalarının altında bulunan neden ile insanın belli bir saat sonrasında uykuya yenik düşmesinin altında yatan neden aynıdır. Her canlı varolan bir şekilde bedenlerindeki biyolojik zamanın etkisi altındadır.

Biyolojik zaman, bedenin işleyiş sistemiyle doğrudan ilişkilidir fakat bu tarz zaman, sadece insan bedenine özgü bir yapı değildir. "Bedensel zaman" olarak adladırılan biyolojik zamanlayıcı, insanla beraber tüm diğer canlıların bedensel işleyişini düzenlemektedir. Örneğin, canlıların gün içerisinde hormon salgılarının ayarlanması, vücutlarının soğukluk ve sıcaklık derecelerinin düzenlenmesi, bitkilerin yapraklanması veya yapraklarını dökmesi, çiçek açması, acıkma, susama ihtiyaçlarının kontrol edilmesi, bazı hayvanların kış uykusuna yatmalarını, kuşların göç sürelerinin denetlenmesini, aynı zamanda yıllık döngüde canlıların üreme yapabilmelerini ve daha birçok faaliyetini ayarlayan doğal bir zamanlayıcıdır. Kısacası biyolojik zaman, canlılığın devamı için gerekli olan zorunlu ritimsel bir işleyiş sistemdir.

Durum böyle olsa da, heyecanın artmasıyla birlikte insanın nabız atışları değişiklik gösterdiğinden, bunlardan tüm insanların kullanabileceği veya uyabileceği ortak bir zaman yaratmak zordur. Her ne kadar bir biyolojik zaman, mekanik saat kadar kusursuz işleyen bir özellik göstermese de, olağanüstü durumlar dışında düzenli bir şekilde işler. Hatta doğadaki günlük ve periyodik süreçlerle dolaylı olarak da ilişki içindedir. Belirli periyodlarla işleyen kalp atışı, nabız, nefes alış verişler ve hormon salgılanışları, kısa periyodlu biyolojik zamanla yürütülür. Açlık, susuzluk ve üreme gibi temel canlı ihtiyaçlarından ileri gelen durumlar ise, uzun periyodlu biyolojik zamanla düzenlenir. Beden kendini dış dünyadaki ritme uyumlu hale getirerek, kendi salgı sistemini sağlıklı düzende ilerletir. Bu durum sadece tek bir canlının yaşamsal olanağı

değil, tüm canlı varolanların tür devamlılığı ve yaşamlarını sürdürebilmelerinin imkânını sağlamaktadır.

Biyolojik zaman, canlı bedeninin ritmiyle doğrudan ilişki halindedir. Burada ifade edilen "ritim" kavramı son derece önemlidir. Ritim, benzer aralıklı ilerleme veya ilerleyiş anlamına gelmektedir.[58] Bu benzer aralıklı ilerleyiş, düz bir doğrultuda döngüsellik gösterir. Diğer bir deyişle bu ilerleyiş, benzer dönemlerde veya sürelerde gerçekleşmektedir. Canlı varolanlarda var olan bu ritim, "içsel ritim" veya "endojen (içten gelen)" olarak ifade edilmektedir (Übelacker, 2006: 12). Canlılardaki içsel ritim, her ne kadar belli bir düzende işlese de, radikal bir farklılık yaşatılmadığı takdirde, çevreye uyum sağlaması bakımından değişim gösterebilmektedir. Özellikle hayvanlardaki çeşitli dürtüler (üreme, göç etme vb.) biyolojik zamanlarına göre gerçekleşirken; biyolojik zamanları da, doğadaki dört temel ritim olan gün, ay, yıl ve gelgitlere göre düzenlenmiştir. Örneğin Sibirya'ya özgü Haski (Husky) köpeklerinin içsel ritimleri, sıfırın altında -75 derecelik soğuğa uygun olarak ayarlıdır. Bununla beraber Akdeniz iklimine sahip ülkemizin sahil kentlerinde bu köpeklerin sıklıkla bakıldığı görülür. Her ne kadar doğasına aykırı bir iklimde yaşamaya zorlanmaları tartışmaya açık olsa da, bu canlıların içsel ritimlerini bir şekilde yüksek sıcaklıklara göre ayarlayabildikleri tespit edilmiştir.

Diğer canlılarla benzer olarak insanın biyolojik saatle yaşadığı gerçeği, yine insanın günlük yaşamına bakıldığında rahatlıkla görülebilmektedir. İçsel ritim nedeniyle ne kadar yemek yense de, yine acıkılmakta ya da ne kadar uyunursa uyunsun, tekrar tekrar uyuma ihtiyacı hissedilmektedir. Her şey 24 saatlik bir gün içine yerleştirilmiştir. Saat sınırlamaları dikkate alınmadığında acıkma ve uykusuzluk çekme sürekli olarak bir döngüsellik gösterir. Bedenin ihtiyaçları doğrultusunda kendi içsel ritmi, düzenli döngüsel hareketlerle ilerler. Tarih boyunca bilim insanları bu konuda çok çeşitli araştırmalar yapmışlardır. Bunlar içerisinde özellikle tür olarak insanın bedensel ritmine dair dikkate değer bilgiler elde edilmiş olan, mağara deneyleri dikkat çekmektedir.

[58] Örneğin, insanın kalp atışının ritmi ise 1 saniye, kadınların aylık dönelgesi ise 28 gündür.

Fransız yer bilimci Michel Siffre (1939-), bedensel zaman üzerine etraflıca bilgi toplayabilmek için 1962 senesinde bir mağaraya girerek önemli bir deney yapar. Zamanı ölçmeye yarayan her türlü saat ve takvim gibi araçları yanına almadan yer altına iner. Yanına sadece yeterli miktarda yiyecek stoğu, okumak için kitaplar, bir lamba ve bir telsiz alır (Klein, 2011: 14-15). Siffre yemek yediği ve uyuyup uyandığı zamanları hem kendisi not eder hem de telsiziyle mağara dışındaki arkadaşlarına iletir. Çalışma arkadaşları Siffre'nin bildirimlerini saat ve takvim üzerinden kayıt altına alırlar. Siffre mağaraya girdiğinde tarih 16 Temmuzdur ve çıkarıldığında ise takvimler 14 Eylülü göstermektedir. Yaklaşık iki aylık bu son derece önemli ve yıpratıcı deneyi başarıyla tamamladığı için mutlu olan çalışma arkadaşlarına nazaran Siffre, yer altındaki kendi kayıtlarına göre tarihler 20 Ağustosu göstermesi gerektiğini iddia ettiğinden, mağaradan çıkarıldığında hiç mutlu olmaz. Siffre'nin şaşkınlığı ve üzgünlüğü bir yana, ortaya çıkan sonuç insanın biyolojik zamanı hakkında dikkate değer veriler sunmaktadır. Bu verilere göre insan bedeninin işleyiş ritmi gün ışığı ve karanlığa karşı duyarlı olsa da, temel işleyiş kaynağını bunlardan almamaktadır. Bedenin ritmi bir günü, 24 saatten bir saat kadar daha uzun göstermektedir (Klein, 2011: 16). Bu durum Siffre için zamanın olduğundan daha yavaş akmasına neden olmuş ve gerçekte takvimlerin gösterdiği 14 Eylül tarihi, Siffre'nin kayıtlarına göre henüz 20 Ağustos olarak görünmektedir. Demek ki bedenin kendi yapısının, belli ölçüde dışarıdan bağımsız işleyen bir ritmi vardır. Güneşin doğuşu ve batışı bu ritmi 24 saate ayarlarken, beden kendi başına bırakıldığında 25 hatta 26 saatlik bir devirde çalışabilmektedir.

Genel olarak öne çıkarmak gerekirse, mağara veya yer altı deneylerinden çıkan dört önemli sonuç bulunmaktadır. Bu sonuçlardan ilki, doğal koşullar altında gözlemlenen tüm biyolojik süreçlerin aynılık gösterdiğidir. İkinci sonuç, uykuda geçen sürenin uyanıklık haline göre oranının üçte biri olmasıdır. Diğer bir deyişle günlük zamanın üçte ikisi uyanıkken, üçte biri de uykuda geçmektedir. Üçüncüsü, bedenin doğal zamansal ritminin, vücut sıcaklığına bağlı olmadığıdır. Deneylerden çıkan dördüncü ve en dikkat çeken sonuç ise, yukarıda da belirtildiği gibi uykuda ve uyanıkken geçen sürecin, astronomik açıdan 24 saatlik bir gün sürecinden ortalama bir saat daha fazla yani 25 saat sürdüğü tespit edilmiştir (Aschoff, 1994: 16). Günümüzde yapılan daha ayrıntılı incelemelerde ise, kesin olarak insan bedeninin işleyişinin, Dünyanın kendi etrafındaki 24 saatlik dönüşünden yaklaşık 11 dakika saptığı

kaydedilmiştir. Bu demek oluyor ki beden, her sabah uyandığında kendini 24 saatlik bir güne kendiliğinden ayarlamakta ve beden aradaki 11 dakikalık farkı insana yansıtmamaktadır. Yine de tüm bu çalışmalar biyolojik zaman hakkında çok önemli bilgiler ortaya koymuştur. İnsanın biyolojik zamanı, dış dünyanın periyodik işleyişinden tamamen kopuk olmasa da, başlı başına da ona bağlı olmadığı bu sayede gösterilmiş olmaktadır (Goldman ve Markov, 2006: 846).

Çağımız bilim dünyasında biyolojik zamanın varlığı kesin olarak kanıtlanmış, hatta insan beynindeki yeri de tespit edilmiştir. Bedenin ritmik işleyişi, her ne kadar biyolojik zaman denen zamanlayıcıyla ilgili olsa da, bu zamanlayıcıyı beyinde harekete geçiren çok önemli bir yapı bulunmaktadır. 1970 yılında Amerikalı fizyolog Curt Richter (1894-1988) fareler üzerinde yaptığı deneylerde, göz organının burun organı köküyle birleştiği yerin arkasında keşfettiği bir sinirde, "*suprakiazmatik* çekirdek" yani SCN (*Suprachiasmatik Nucleus*) adında bir dokuya rastlar. Bu doku *melanopsin ganglion* adı verilen 20.000 adet sinir hücresi ağından oluşmaktadır. Bu sinir hücreleri, ortalama 24 saatlik bir ritimde çalışırlar dolayısıyla bedenin zamanı ile dış dünyanın fiziksel zamanı, birbirinden çok da bağımsız şekilde çalışmadığı kaydedilir. Richter'ın gerçekleştirdiği deneyde, SCN dokusu alınan farenin biyolojik zaman yetisini kaybettiği gözlemlenmiştir. Gün ışığı gözlerden SCN dokusu aracılığıyla epifiz bezine ulaşır. Böylece epifiz bezi melatonin hormonunu salgılamasını yavaşlatır ve uyku hali kaybolmaya başlar. Hava karardığında ise ışık sinyali almayan epifiz bezi gittikçe melatonin salgısını arttırır ve bedeni uykuya hazırlar.

SCN dokusu, uyku hormonu olan melatonin hormonunu salgılayan epifiz beziyle (*pineal* salgı bezi) yakından ilişkilidir (Übelacker, 2006: 14). Alın ve gözlere vuran günün ilk ışıkları, doğrudan bu doku üzerinden epifiz bezini uyarır. Bu dokunun ilişkili olduğu salgı bezinden salgılanan melatonin hormonunun, bedendeki biyolojik zamanlayıcı harekete geçirmede oldukça önemli bir rolü vardır. Aynı zamanda sistemin genel merkezi olan *suprakiazmatik* çekirdeğin, bedendeki hemen hemen tüm kimyasal ilişkileri düzenleyen temel yapı olduğu da fark edilmiştir (Şenel, 2008: 59). Bebeklikte henüz gelişim evresinde olan bu çekirdek yapı, zamanla olgunlaşarak bedenin kontrolünü kendi eline almaktadır.

Yukarıda bahsedilen sinir hücreleri ağının düzenlediği biyolojik zamanın, genel anlamda bedendeki bu çalışma şekline "sirkadiyan ritim" adı verilir. "Sirkadiyan" sözcüğünü ilk olarak Romanyalı bilim insanı Franz Halberg (1919-2013) kullanmıştır. "Yaklaşık" anlamına gelen Latince kökenli "*circa"* ve güncel anlamına gelen "*dian"* sözcüklerinin birleşimden türetilerek oluşturulan "*circadian"* veya "sirkadiyan" kavramı, biyolojik zamanın ortalama 25 saatlik periyodunun doğanın 24 saatlik periyodik işleyişine yakınlığını ifade eder. Sözcük daha sonraları biyolojik zaman ya da bedensel zaman yerine kullanılmaya başlar (Aschoff, 1994: 16). Sirkadiyan ritmin temelde iki kaynağı bulunur. Biri gün ışığı ve karanlık, diğeri ise genetiktir. Genetik faktörler meseleyi biraz daha kişiselleştirmektedir. Özellikle doğuştan yapısı gereği sabahçı (erken kalkıp erken yatanlar) ya da akşamcı (geç yatıp geç kalkanlar) olan insanlar, bu yapısal özelliklerini gün ışığı ve karanlıktan değil genlerinden alırlar.

Biyolojik zamanın işleyişi, bedende kendi kendine gerçekleşmemektedir. Mevsimlerin ve gece ile gündüz farklılıklarından doğrudan etkilenen *suprakiazmatik* çekirdek ve onunla bağlantılı olan melatonin hormonu, hem dış dünyayla hem de bedendeki diğer hormonal yapılarla bağlantı içinde çalışır. Örneğin hayvanlar üzerinde yapılan incelemelerde, melatonin seviyelerinin arttığı kış mevsimlerinde uyku durumuna geçişle, üreme olaylarının çok düşük oranlarda seyrettiği gözlemlenmiştir. Buna karşılık güneşin ısı ve ışıma etkisinin artması ile melatonin seviyelerinin düştüğü bahar ve yaz mevsimlerinde, uyku durumundan çıkışla birlikte üreme isteğinin yüksek oranlara çıktığı fark edilmiştir (Şenel, 2008: 59).

Biyolojik zaman, yapısı gereği sistemli bir şekilde çalışıyor olsa da, bedende meydana gelen rahatsızlıklar ya da çevre koşullarından kaynaklanan birtakım olaylar yüzünden işleyiş değişikliği gösterebilmektedir. Hayvanlarda ve bitkilerde fazla farklılık göstermeyen bu zamanlayıcı, özellikle insanda çeşitli düzensizlikler meydana getirmektedir. Bunun temel sebepleri de vücutta oluşan hastalıklar, ruhsal bozukluklar ve çeşitli çevresel etkenlerdir. Örneğin gece vardiyasında çalışan kişiler, işleri gereği gün ışığının olduğu saatlerde uyumaya çalışırlar, gece karanlığında ise işlerinin başında olmak durumunda kalırlar. İnsan sağlığı açısından bu durumun etkileri tartışmalı olsa da, insanın kendisi tarafından sürekli olarak bedene dayatılan bu tarz bir yaşam, bedenin de kendini bu düzene göre ayarlama çabası içine girmesine sebep olur. Benzer durum

uzun uçak yolculukları yapan jetlag mağdurları için de geçerlidir. 1796 senesinde Alman Doktor Wilhelm Hufeland (1762-1836) **İnsanın Ömrünü Uzatma Sanatı** adlı eserinde, günümüzde "*jetlag*" olarak adlandırılan biyolojik zaman ile dünya saati uyuşmazlığı sorununun, insan ömrünü kısaltabileceğine vurgu yapar. 24 saatlik periyodun önemine dikkat çeken Hufeland, yaşadığı çağın koşulları uyarınca hızlı taşıtlar yerine, insanlara mümkünse uzak yerlere atla seyahat etmelerini ya da mümkünse yürümeleri gerektiğini önerir (Aschoff, 1994: 33). Bu sayede hızlı taşıtlarla varılan bölgenin saatine bedeni alıştırmaya çalışırken, geçen süre kaybının yaşanmayacağını öne sürer.

Bahsedilenler ışığında biyolojik zaman, canlı bedeninin dış çevreden en iyi ve en yüksek düzeyde fayda sağlamak amacıyla da son derece gerekli bir yapıdır. Bitkilerin kendilerini gün ışığına göre hareket ettirebilmeleri, en iyi derecede fotosentez yapabilmeleri içindir (Şenel, 2008: 60). Aynı zamanda insanın gün ışığından daha fazla yararlanıp üretken olabilmesi ve işlerinden verim alabilmesi için biyolojik zamanın, gün ışımaya başlarken bedeni uyandırmaya başlaması çok önemli bir olaydır. Bununla birlikte biyolojik zaman, tüm bunların yanında insanın hangi saatte ne yiyebileceğinin bilgisini de verir. Örneğin beden ihtiyacına göre sabahları ağır yemekler yemek yerine, az miktarda hafif besinler ister. Beden eğer bir önceki öğünde sindirim sistemini yoran besinlere maruz kaldıysa, bir sonraki öğünde daha hafif yiyecek ve içecek ihtiyacı hisseder. Bu açıdan biyolojik zaman, insanın sağlıklı yaşam düzeni oluşturabilmesinde son derece önemlidir. İnsanın genel anlamda psikolojik ve biyolojik düzeni, kendinde taşıdığı doğal bedensel zamanlayıcısıyla sağlanmaktadır. Kısacası canlı bedenine sunulmuş olan bu doğal ritimsel zamanlayıcı, az da olsa canlının müdahalesine açık halde olsa da, canlı varolan doğduğundan itibaren bu işleyişi deneyimleyerek anlaşılmaya çalışılan zamanın bir yanı olarak dikkat çekmektedir.

4.3.3 "İnsan Türüne Özgü Zaman": Kişisel Zaman

Zamanı algılama tarzları arasındaki farklar, toplumların yaşadıkları coğrafyalara ve sahip oldukları tarihsel ve kültürel birikime göre değişiklik göstermektedir. Örneğin sanayileşmiş ülkelerde, insanlar için saniyeler ve dakikalar son derece önemlidir. Çünkü işlerin gereken zamanda tamamlanabilmesi için dakik olmak gerekmektedir. Buna karşılık doğayla daha iç içe yaşayan kırsal bölgelerdeki insanlar, bir şehir yaşamının

karmaşasına kolayca uyum sağlayamayabilmektedir. Ayrıca soğuk iklimlerde yaşayan insanların sıcak iklimlerde yaşayanlara nazaran zaman algılamalarında farklılıklar görülebilmektedir.

Biyolojik zaman genel anlamda düzenli bir işleyişe sahipken, kişisel zaman düzensiz, daha ziyade karmaşık olan zamanın bir yanı veya görünümü olduğu düşünülmektedir (Hall, 1983: 19). Kişisel zaman üzerine çok yönlü analizler yapmış olan düşünürlerin en dikkat çekeni, Augustinus'tur. Zamanın, insanın olayları algılamasıyla yakından ilişkili olduğunu söyleyen Augustinus'tan hareket edilecek olursa, olayların algılanması meselesi ile zaman algısı arasında doğrudan bir bağ bulunur. Gerçekten de zaman algısı, art arda yığılan deneyim kümelerinin üst üste kurulumuyla oluşmaktadır. Normal koşullarda birbirinden ayrı ve ilişkisiz gibi görünen olaylar, zaman algısı içerisinde düzenli bir şekilde kendilerine yer bulurlar. Her ne kadar kişisel zaman konusunda Augustinus bir kapı aralamış olsa da, insanın zaman algılamasının keşfi ve davranışların zamansal organizasyonunun, genel olarak 19. yüzyılda başladığını söylemek gerekir (Pöppel, 1978: 714). Burada kuşkusuz ki psikolojik deneyimlerin ve insan algısı üzerine bilimsel anlamda yapılmış çalışmaların etkisi yadsınamaz. Gerek felsefede gerek psikolojide yaşanan gelişmeler, kişisel zaman ve zaman algısı konuları üzerinde irdelemeler yapılabilmesinin önünü açmıştır.

Zamanın araçsallığını oluşturan etmenlerden ve genel olarak zamanın üçlü boyutundan biri olan şimdiki zaman, insanın kendisinin bir bedene sahip olduğunun ve şu anda burada bulunduğunun farkındalığına varabilmesi için var olan zorunlu bir etmendir. Bu noktada en önemli görevi ise, bilinç üstlenmektedir. Çünkü bilinç zaman, mekân, beden ve kişinin benliğiyle doğrudan ilişki içindedir. Heidegger nasıl ki insanın var olmasının zamansallık taşıdığını belirtiyorsa, bilincin de özünün tamamen zamansallıkla işlediğini söylemek mümkün olmaktadır. Çünkü bilinçlilik hali, şu an'ın farkındalığıyla ortaya çıkıyorsa, tüm bu yapı doğrudan zamansal olduğu için olanaklıdır. Bilincin neliğini anlayabilmek için Husserl'in, "bilinç hep bir şeyin bilincidir" sözü bu noktada çok önemlidir. Bilinç her şeyden önce, kendi varoluşunun bilincinde olandır. Bu bakımdan "bir şeyin bilincinde olmak" dendiğinde, ortada zorunlu olarak bilincine varılan bir şey ile o şeyin farkına varan bir bilincin olması

gerekir. Bu şey, bilincin bizzat kendisi olabildiği gibi, kendi dışında her türlü duyulur ya da düşünülür varolan da olabilmektedir.

Bilinç hallerinin akışı, oluşturulan tasarımların akışına karşılık gelmektedir. Bilincin bu akışını yapılandıran da, zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığıdır. Bilinç sadece bir şeylerin farkına varabilme yetisi değildir. O aynı zamanda karşılaştığı olay, durum ve her türden varolanın farkına varırken, bir yanda da karşılaştıklarını belli bir ilişkiler ağı ya da sistemi çerçevesinde bilincine varır. Doğası gereği algıladıklarını sıralar çünkü başka türlü algılamaları arasında anlamlı ilişkiler kurabilmesi mümkün değildir. İmgeleri sıralama gayreti, bilincin işleyişinin zorunlu bir nedenini oluşturur. Tüm bunları da ancak, zaman aracı sayesinde gerçekleştirmektedir.

İnsanların fiziksel yapıları yani bedenleri ile kişisel zamanları arasında yakın bir bağ bulunur. Örneğin, sigara bağımlılığı olan insanların sigara içmedikleri süreleri, olduğundan daha uzun algıladıkları çeşitli incelemelerde rastlanmıştır. Yapılan çalışmalarda bu türden bağımlı kişilerin 60 saniyelik zaman dilimini yaklaşık olarak 90 saniye algıladıkları görülmüştür (Übelacker, 2006: 39). Özellikle duygu durumları, insan bedeninde salgılanan hormonlarla yakından ilgilidir (Warren, 1996: 227-230). Çok mutlu olunan anlarda, bedenin önemli hormonlarından biri olan dopamin hormonu salgılanmaya başlar. Dopamin seviyesi arttığında, zaman hiç olmadığı kadar hızlı geçmeye başlar. Sanki zaman insanın ellerinin arasından kayıp gidiyormuş gibi zannedilir. Bunun tam tersi durumda ise, örneğin oyuncağını kaybeden bir çocuk hemen durgunlaşır ve zaman onun için akmaz olur. Çocuğun dopamin seviyesinde meydana gelen düşüş, bu durumda zamanın yavaş geçiyormuş gibi algılanmasına sebep olmaktadır.

Zihnin zaman değerlendirmesi, sadece bedensel ya da bilişsel etkenlerle ilişkili değildir. Bunların yanında çevresel faktörler de oldukça etkilidir. Sayıca fazla insanın veya uyaranın bulunduğu bir ortamda gerçekleşen hızlı devinim ve değişim, zamanın kişi için çabuk geçtiği, az sayıda uyaranın ya da hiç uyaranın bulunmadığı ortamlarda ise devinim ve değişim yok denecek kadar az olduğundan, zamanın yavaş hatta hiç geçmiyormuş gibi hissedilmesine sebebiyet verir. Benzer durum yaş farklılıklarında da ortaya çıkar. Yeni ve farklı deneyimlerle daha çok karşılaşan genç bireyler için hayat rengârenk iken zaman hızlı akar. Bunun yanında genellikle günleri birbirinin aynı olan,

yeni tecrübe ve meşguliyetlere kapalı olan yaşlı bireyler için zaman yavaş geçer. Meseleye şu açıdan bakmak da mümkündür. Sekiz yaşındaki bir çocuk için bir yıl, yaşına oranlandığında sekizde birdir. Buna karşılık yetmiş yaşındaki bir kişi için bir yıl, yetmişte birdir. Küçük çocuk için bir yıl, kendisine çok uzun bir zaman dilimiymiş gibi gelir. Yetmiş yaşındaki kişi ise, yaşının ileri olmasından kaynaklı olarak bir yılı çok kısa bir zaman dilimi olarak yorumlar. Tabi bu konu kişilerin kendilerine ve hayata bakış açılarına göre görecelilik gösterebilmektedir. Örneğin Hollandalı psikolog Douwe Draaisma (1953-), zamanın yaşlı insanlar için gençlere nazaran daha hızlı geçtiğini savunur (Draaisma, 2017: 211-212). Bunun sebebini de, önünde uzun bir ömür bulunan gençlere göre yaşlı insanların bu dünyadaki yıllarının giderek azalması durumuna bağlar. Hayatta kalınacak yıllar azaldıkça, kalanlarını elinde tutabilme telaşının yarattığı psikolojik durumun yaşlı insanlarda, zamanın da hızlı bir yapıya sahip olduğu kanısına varmalarına neden olduğunu belirtilir.

Zamanın akma tarzı hiç değişmediği halde, tek tek insanların zaman algılaması birbirinden oldukça farklı olabilmektedir. Mutlu ve ilgi çekici işlerle ilgilenirken zaman hızlı akıyormuş gibi gelir. Sıkıcı, kötü veya korku anlarında ise zaman akmaz olur. Heyecanlı veya komik bir film izlerken zaman su gibi akıp geçer. Fakat doktor muayenehanesinde randevu saatini beklerken, bazen on dakika bir saatmiş gibi gelir. Bu durumların neden böyle olduğu üzerine yapılan araştırmalarda dikkat çeken bir sonuç fark edilmiştir. Verili süre içinde zihin ne kadar çok uyaran miktarıyla ilişki içinde olursa, zamanın nasıl ve ne kadar geçtiğini tespit edebilmek zorlaşmaktadır. Bu yüzden bekleme salonunda randevu saatini beklerken ya da metroda hiçbir şeyle meşgul olmadan yapılan bir seyahatin süresi git gide uzar. Buna karşılık örnekte olduğu gibi metroda giderken ya da doktor muayenehanesinde otururken kitap okumak, müzik dinlemek, telefonla ilgilenmek ya da ezber yapmak gibi uğraşılar, zihnin bulunduğu ortama nazaran daha fazla uyaranla veya veriyle meşgul olmasını sağlar. Böylece süre aynı olmasına rağmen zihin o süreyi, saate odaklanmak dışında başka şekilde doldurduğundan, hem metroda inilecek durağa kısa zamanda ulaşılır hem de randevu sırası çabuk bir şekilde gelmektedir.

Zaman, insan hayatının her alanına o kadar yayılmıştır ki, insanın düşünmesi bile zaman tasarımı zeminine yerleşmiştir. İnsan, olayların arasındaki öncelik ve

sonralık bağından hareketle, zamansal akış düşüncesi oluşturmuştur. Zamanın kişiden kişiye gerçekleşen farklı algılamaları üzerine araştırmalar yapan Amerikalı bilim insanı Prof. Dr. Mihaly Csikzentmihalyi, insanın zaman akışı hissinin, ”öfori” adında bir duyguyu içerdiğini fark eder. Bu duygu, insanın herhangi bir işe tüm dikkatini verdiği anlarda oluşturduğu yoğunlaşmayla, kendini motive olduğu zamanlarda duyduğu memnuniyet hissiyle ortaya çıkar (Csikzentmihalyi, 2008: 84-85). Bu memnuniyet hissi, madde bağımlılığının verdiği keyif haliyle kesinlikle karıştırılmamalıdır. Örneğin önemli bir hesaplama yaparken, kulağa gelen hoş bir müzikle dans ederken, önemli bir sınav sırasında, bir laboratuar deneyi üzerinde çalışırken ya da bir şarkı bestesi yaparken dikkat tamamen uğraşılan işle iç içe geçmiştir. Mesele yalnızca o işle mutlu olmak veya keyifli zaman geçirmek de değildir. Elbette mutlu olunan anların payı yadsınamaz fakat mutluluk, zamanın hızla akıp gitmesine etki eden birincil etken değildir. Esas etken insanın bir şeye, olaya ya da duruma yoğunlaşması ve bu yoğunlaşmanın insanda yarattığı mutluluk temelli motive oluş halidir. Dikkati tek bir şeye toplamak, duvarda asılı duran saati ortamdan çekip almaktadır. Uğraşı bittiğinde veya dikkatin dağılmaya başladığı anlarda, saatin ne kadar da çabuk ilerlemiş olduğu fark edilir. Tam tersi durumda ise, örneğin hiçbir uyaranla meşgul olmayan ve dikkatini bir şeye yoğunlaştırmayan zihin için saat duruyormuş hissi verir. Günlük hayatta insanların bir şey beklerken telefonlarına sarılmalarının ya da kitap okumalarının temel sebebi buna dayanır. Dolayısıyla bir uyarana yoğunlaşmak, zamanın akmasına yönelik en iyi dikkat dağıtıcı eylemdir. Zamandan uzaklaşıp uyarana odaklanıldığında, zaman hızlı akmaya başlar ve zaman insana olduğundan daha kısa gelir. Zaman akışı hissinin uzun ya da kısa olmasının ifade edilmesi kuşkusuz ki, zihnin akışa bilinçli olarak kendini dâhil etmesiyle mümkündür. Diğer bir deyişle bilincin şu an’a yönelmesi gerekmektedir. Kişinin duyguları, düşünceleri, belleğindeki bilinç hallerinin yoğunluğu ve dikkati nasılsa, zamanı algılama tarzı da ona göre değişiklik göstermektedir.

İnsan, doğrudan zaman algısına yönelik bir organa sahip değildir. Bu açıdan görebilmek için gözlere, duyabilmek için kulaklara ya da tat almak için dil organına ihtiyaç duyar. Buna karşılık zamanın nasıl algılandığına yönelik ve bu zaman deneyiminin beyinde ne şekilde ortaya çıktığı henüz kesin olarak anlaşılabilmiş olmasa da, bu algının büyük oranda beyinde yer alan *anterior insular korteks*inde meydana gelen sinir ağları iletişiminin bir sonucu olduğu düşünülmektedir (Wittmann, 2018: 104-

105). Bu korteks, dış dünyadan gelen zamansal değişimleri ve ritmi algılamada yardımcı olmaktadır. Çünkü devinimin ve değişimin algılanabiliyor olması, zamanın algılanmasının da olanağını yaratmaktadır.

Kişisel zamanın insanlar arasında farklılık göstermesinde, yukarıda da vurgulandığı gibi insan beyninin işleyişinin de önemli bir payı vardır. Beynin ön tarafında yer alan zaman hücre grubu, bu payın asıl sahibidir. Normal bir insan beyninin ön lobunda yani başın alın bölgesine denk gelen kısmında iki ayrı zaman hücresi bulunur. Bu hücrelerden ilki, içinde bulunulan ve yaşanan an'ın saatini ve zamanını tespit eder, ayrıca zihnin o anda kalmasını sağlar. Diğeri ise kişinin yaşadığı deneyimlerden hareketle gerçekleşen ya da gerçekleşecek olayların süreleriyle ilgili tahminlerde bulunabilmeyi gerçekleştirir. Bu zaman hücreleri, normal işleyişlerinde bir saniyede on zaman sinyali yaymaktadır (Übelacker, 2006: 40). Farklı duygu eşikleri ise, bu sinyal üretimini etkilemektedir. Örneğin korku, panik veya endişe anlarında, salgılanan adrenalin hormonuyla birlikte bu hücreler normalden fazla miktarda sinyal üretmeye başlar. Zihnin meşguliyeti ne kadar fazlaysa ve yine zihin saniyede ne kadar çok bilgi veya veriyle karşı karşıya kalırsa, bu zaman hücrelerinin yaydığı sinyaller de bir o kadar artar. Saniyede on sinyal yayan hücre, böyle anlarda saniyede 30 ya da 40 sinyal yaymaya başlar. Böylece zaman da kişiye bir türlü geçmiyormuş gibi uzun gelir. Beynin ön alt kısmı, yaşanan geçmiş olayların zamansal düzlemde sıralanışını sağlar. Şakakların orta bölümünde yer alan dokuların zarar görmesi sonucu, geçmiş yaşantılardaki bazı bilgiler bellekten silinebilir. Yine şakakların iç bölümünde yer alan dokular hasarlandığında ise, öğrenilen yeni bilgilerin belleğe kaydedilmesi zorlaşmaktadır.

Zihinde bir olayı hatırlamak ve o olayı yine zihinde tekrar yaşamak, insanın iki ayrı anı tarzı oluşturmasını sağlar. Bunlardan ilki anlamsal bellek, ikincisi ise olaysal bellektir (Buonomano, 2019: 240). Anlamsal bellek öncelikli olarak bilmeye dayanırken, olaysal bellek hatırlamayı kendine temel almaktadır. Örneğin ilkokul müsameresinde dans eden bir grup öğrenciden A'nın ayağının takılıp B'nin üzerine düşmesi olayında A, yıllar sonra üniversite arkadaşına bu anısını anlatırken hem anlamsal hem de olaysal belleğine başvurur. Anlamsal bellekle A ilkokul kaçıncı sınıfta olduğunu, dansın adını, yine dansın müziğini, üzerine takılıp düştüğü B arkadaşının

adını ve müsamere tarihinin bilgisini tutar. Olaysal bellekle ise A, düşme olayını anlatırken zihninde olayı yeniden tecrübe eder, yani o an yaşadığı utanma hissini yeniden yaşar, hatta yıllar sonra üniversite arkadaşına anlatırken bile yüzü kızarır. Bunları yaşaması doğrudan hatırlamaya karşılık gelmektedir.

Zamanı ele alan disiplinlere (felsefe, fizik, tarih, psikoloji gibi) göre birbirinden farklı zaman irdelemeleri yapmak mümkündür. Bu nedenle düşünce tarihi boyunca, zaman sorununa kesin ve tek bir yanıt verilememiştir. Bunun yerine Ernst Pöppel'in ifade ettiği şekliyle, zaman sorunu sadece yorumlanabilen bir mesele olarak kabul edilmiştir (Pöppel, 1994: 26). "Zaman nedir?" sorunundan yola çıkılsa da, bu soruya yanıt arama çabası başka bir soruyla devam eder. O da, "zaman" kavramına nasıl ulaşıldığı sorunudur. Pöppel özellikle kişisel zamandan yola çıkarak, yaşanan zamanı dört ayrı sınıflamada yapılandırmaya çalışır. Bunlar sırasıyla eş zamanlılık yaşantısı, art ardalık yaşantısı, şimdi yaşantısı ve süre yaşantısıdır (Pöppel, 1994: 27).

İlk kategori olan eş zamanlılık yaşantısı, kişi tarafından olayların algılanabilmesiyle ilgilidir. Örneğin insanlar genel olarak saniyenin iki binde biri kapsamında gerçekleşen sesleri eş zamanlı olarak işitirlerken, bu süreden farklı eşiktekilerin eş zamanlı olduğunu dile getirmezler. Benzer durumlar görme, koku alma gibi başka duyumsama organları için de geçerlidir ve organlara göre duyum eşikleri farklılık gösterebilmektedir. Bu açıdan eş zamanlılık her zaman mutlak değildir. İkinci kategori olan art ardalık yaşantısı, eş zamanlılığın olmadığı zamanlarda ortaya çıkarken üçüncü kategori ise, şimdi yaşantısıdır. Şimdi, tüm eş zamanlı ve art arda oluşan yaşantıların bir bütün olarak tam da şu anda yaşanması anlamını taşır. Örneğin kitabı yere düşürür düşürmez hem telefonun hem de kapı zilinin eş zamanlı olarak çalması olayı, şimdi yaşantısı bağlamında algılanır. Kitabın düşmesi ile zillerin çalması art ardalık, ziller ise kendi aralarında aynı andalık gösterseler de, hepsi tam da şu anda gerçekleşmiş demektir.

Pöppel'e göre şimdi yaşantısı, ortalama üç saniye kadar sürmektedir. Bu süreyi belirleyen de beynin kendisidir. Çünkü bilinç yaklaşık her üç saniyede bir yeni bir uyarana veya içeriğe yönelir. Bu yönelimi zorlayan, beynin genel işleyiş yapısıdır (Pöppel, 1994: 29). Şimdi yaşantısında toplanan eş zamanlılık ve art ardalık yaşantıları, kişisel zamanı oluşturabilmede temel yapı taşı görevi görür. Bu yapı taşlarının bir arada

oluşturduğu zemini, dördüncü kategori olan süre yaşantısı sağlar. En temel zaman algısı, süre yaşantısının (İng. *duration estimation*) varlığıdır. Bunun anlamı, alışılagelmiş zaman birimleri olan dakikaların, saniyelerin, haftaların, günlerin ya da iki farklı olay arasında ne kadar zamanın geçtiğinin insanın tahmin edebilme yetisi olmasıdır (Pöppel, 1978: 714). Bu yaşantı, bilinçte bütünleşen üç yaşantının oluşturduğu veri zenginliğinden meydana gelir. Şöyle ki, bilinç ne kadar az olaya maruz kalırsa, bellek de bir o kadar az veri depolar. Veri azlığı kişiye zamanı uzun gösterir. Çünkü beyin, işleyişi gereği sürekli üzerinde çalışacak yeni bir içerik arar. Daima kendine yeni şimdi yaşantıları kurmak için çabalar. Aksi olduğunda kişi için zaman bir türlü geçmek bilmemektedir. Dolayısıyla süre yaşantısı, önceki kategorilerde toplanan verilerin niceliğine ve niteliğine bağlı olarak oluşmaktadır.

Yukarıda bahsedilen kişisel zamanı kuran tüm bu yaşantı türlerinin, bir şey olmadan işleyebilmesi olanaklı değildir. O şey, belleğin kendisidir. Bellek ve belleğin kayıt becerici olmadan, ne art ardalığın ne eş zamanlılığın ne şimdinin ne de sürenin bir anlamı vardır. Dolayısıyla insanın "zaman" kavramına nasıl ulaştığı sorunu, belleğin varlığıyla büyük oranda açıklık kazanmaktadır. Zaman yaşantısının temelinde de büyük ölçüde deneyim vardır. Kişisel zamanı meydana getiren zaman yaşantıları en temelde yer alır. İnsanın fiziksel zaman ile tarihsel zaman üzerine düşünebilmesi de, içinde yaşadığı evreni açıklamaya ve sahip olduğu hayatı anlamlandırabilme çabasından ileri gelmektedir. Bu çabanın ardında yatan mesele, insan ömrünün sınırlılığı ve en önemlisi de insanın, bu sınırlılık yani ölüm bilincine sahip olan tek canlı türü olmasıdır. Tam da bu nedenden ötürü, Heidegger'in de vurguladığı gibi zamansallığın temelinde yatan şey hep, zamanın gelecek boyutu olmaktadır. İnsanın her şeyi açıklama ve anlamlandırma gayreti, gelecekteki belirsizliği biraz olsun aydınlatabilmek içindir. Fakat her şey temelde kişisel zaman yaşantılarının varlığına bağlıdır. Onlar olmadan hiçbir açıklama ve anlamlandırmanın varlığından söz edilememektedir. O halde kişisel ve biyolojik zaman yaşantıları bir arada temel zaman fikrini oluşturur. Fiziksel zaman ile tarihsel zaman ikincil zaman fikrini oluşturmaktadır. Fiziksel zaman fikri insanın Dünya'yı ve evreni açıklama çabasının ürünü ise, tarihsel zaman fikri ise büyük oranda insan hayatını yorumlayarak ve anlamlandırarak kurmanın bir ürünüdür.

Yaşanan zamanın kişisel olmasının sebebi, zaman algılaması sırasında yaşantılara ek olarak araya kişinin biyolojik, zihinsel ve psikolojik süreçlerinin de giriyor olmasıdır. Bu bütünsel sistem, insanın sağlıklı zaman algılaması için son derece gereklidir. İnsanın bir olayı algılama sürecinde yalnızca psikolojik süreçlerin işleyişine bağlı kalması, gerçeklik bilincinin giderek yitirilmesine neden olabilmektedir (Heimann, 1994: 100-102). Özellikle ağır derecede anksiyete bozukluğu yaşayan ya da sanrı yani halüsinasyon görme eğilimleri gösteren kişilerde sıkça rastlanan bu durumda, yaşanan kişisel zaman kendi zihinsel ve biyolojik süreçlerinden koptuğu gibi, dünya zamanının gerçekliğini de büsbütün kaybedebilmektedir. Ne olursa olsun insanda ortaya çıkan kişisel zaman, hiçbir şekilde kusursuz işleyen mekanik bir saat gibi değildir. Bu nedenle insan, mekanik bir saatin olmadığı anlarda, karar verebilmek için mutlaka geçmiş yaşantılarına başvurmak zorundadır. Bu birikimi zamanın tüm diğer yanlarından, özellikle de tarihsel zamandan elde etmektedir.

4.3.4 "Kurulan Zaman": Tarihsel Zaman

Zamanı algılamak demek, varolanların devinme ve varlık düzenlerinin algılanmasının yanında, varlık düzeni içinde kişinin kendinin de farkına varması ve genel olarak insan hayatının anlamının inşa edilmesi anlamına gelmektedir. İnsanın kendi varlık türüne ait bir hayat inşasının en temel ürünü ise kültürdür. Tür olarak insan, zamansal bir varoluş yapısına sahip olduğu için kendi hayatının ürünü olan kültür de zamansal bir özelliğe sahip olmaktadır. Kültürün genel anlamda üç temel özelliğinden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, kültürün insan doğasına özgü bir oluşum olduğudur. İkincisi, tek bir insan için değil, genel itibariyle kültürün bizzat kendisinin toplumsal bir yapı olmasıdır. Çünkü toplum içine doğan her yeni birey, aynı zamanda o toplumun kültürünün içine de doğmuş demektir. Üçüncüsü olarak kültür, toplum tarafından önceki kuşaklardan öğrenilen ve devralan kuşakların üzerine yeni bilgilerle geliştirip ileriki kuşaklara aktardığı bir özelliğe sahiptir (Özbudun ve Uysal, 2019: 77-78).

Dünyaya gelen her insan, belli bir kültürün içine doğmaktadır. Yeni Zelendalı bir bebek Norveç'te dünyaya gelip orada büyüyorsa, anne ve babası ona ne kadar kendi geleneklerini öğretmeye çalışsa da, kamusal alanda maruz kaldığı Norveç kültürü, o bireyi ister istemez doğduğu andan itibaren kendi etkisi altına alır. İnsan ister anne

babasının geldiği kültürün içine doğsun, isterse bambaşka bir kültürün içinde yetişsin, her durumda belli bir kültür birikiminin etkileriyle iç içe olur. Bunun neticesinde birey, içinde yetiştiği kültüre ister istemez bir bağlılık hisseder. Bu bağlılık aynı zamanda, kişinin kendine ve topluma karşı geliştireceği bilinç ve sorumluluğun da temelini oluşturmaktadır. Bunun anlamı kişinin sadece kendi kültürünü önemseyip, diğer kültür ve toplumları dışlayıp yok sayması demek değildir. Bireyin kültürüne karşı olan bilinç ve sorumluluğunun temelinde, geçmiş zaman bilincinin farkındalığı yer alır. Geçmiş zaman bilinciyle hareket eden bir kişi, genel anlamda insanlık tarihine de saygı besler. Çünkü insanlık tarihinin ortaya koyduğu birikim, evrenseldir ve daima güncelliğini korumaktadır (Topakkaya, 2008: 571). Aslında bu görüşlerden çıkarılabilecek çok önemli bir nokta vardır. Gerek tek bir kişi, gerekse toplumlar olsun, geçmişe dair bir çırpıda sıralanması mümkün olmayan zengin kültürel ve tarihsel zemine sahiptir. Bu zeminin sunduğu deneyimlerle ve bilgi birikimiyle geleceği şimdiye yaklaştırarak anlamlandırmaya çalışmak, insanın en önemli becerilerinden de birini oluşturmaktadır. Bu noktada toplumsal, tarihsel ve kültürel yapıların ilerleyişinde zamanın olduğu kadar, zamanla gelişen dilin de payı büyüktür. Çünkü en basit düşünmeden en karmaşık sorunları çözmeye, bilinç ve bellek bağının işleyişinde dil zorunlu bir hareket kaynağı olarak öne çıkmaktadır (Çotuksöken, 2018: 89).

Kültürle harmanlanan tarihsel zamanın inşasında rol oynayan temel zaman boyutu, yukarıda da bahsedildiği gibi geçmiş zamandır. Geçmiş zaman sadece tek bir kişinin değil, kişinin içinde yaşadığı toplumun da yapıp etmelerini şekillendiren temel alt yapıdır. Geçmiş zaman her şeyden önce, bilgi birikiminin bir göstergesidir. Bu bilgi birikiminden kastedilen her türlü sosyal, kültürel, bilimsel, dinsel, ekonomik, politik yaşanmışlıkların ve bunun neticesinde ortaya konan geleneğin birikimidir. Bu birikimin şimdiye ve geleceğe etkisi inkâr edilemez bir gerçekliktir. Çünkü geçmiş her zaman şu an'ın üzerine etki ederek, geleceğin inşasını meydana getirir. Sadece toplumsal yaşamda değil, aynı zamanda ve paralel olarak insanın kişisel yaşamında da geleceğini kurabilmesi adına, geçmiş zamanın ona sunduğu olumlu ya da olumsuz anlamdaki tecrübelerden yararlanır. Kişi, şu anda yaptığı planlarla geleceğine yön verir. Bu noktada kontrol hiçbir zaman yüzde yüz insanın elinde değildir fakat yaşamında, her ne kadar rastlantılar ve kendi iradesi dışında yaşantıları deneyimlemek durumunda kalsa da, bu yaşantıları sırasında yaptığı seçimler yine geçmiş zaman boyutunun gölgesi

altında gerçekleşir. Dolayısıyla tek bir kişinin ve toplumların geçmişi, karşılıklı olarak birbirleri üzerinde "yapıcı ve kurucu" bir etkiye sahip olmaktadır.

Tarihsel zamanın kurucu özelliği çerçevesinde, kişi eylemlerinin toplumu şekillendirmesi noktasında öne çıktığı görülür. Bu noktada Kant'ın etik görüşlerinden yararlanmak son derece önemlidir. En genel ifadeyle Kant'a göre tarih, insan eylemlerinin meydana getirdiği olayların bir bütünüdür. Kant'ın tarihe bakışının öne çıkan özelliği, onun etik temelli bir düşünce olmasıdır. Bu yapının çerçevesini belirleyen ise, insan eylemleridir. İnsan eylemlerinin işaret ettiği bir yapı olarak tarih, gerçekleşen birtakım ardışık olaylar dizisi olmasından ziyade, insan eylemlerinin irdelenmesiyle bir anlam kazanır. Kant tarih üzerine düşüncelerinde etik konusu doğrultusunda, özellikle özgür isteme ve eyleme meselelerini merkeze alarak, insanların belli zorunlu ilkeler (koşulsuz buyruk) ışığında eylemde bulunmalarının önemine dikkat çeker (Kant, 1982: 118). Kant tarih konusunda "olan"ın alanından çok, "olması gereken" noktasına odaklanmaktadır (Kant, 2015: 82). Amaçlı bir tarih düşüncesi geliştirmekle Kant, aslında tüm insanların insana yakışır bir iyi yaşamanın mümkün olduğunu göstermeye çalışır. Bununla birlikte ifade edilen "en yüksek iyi", tarihi ve tarihle beraber kültürün de bir düzenleyici mekanizması olarak anlaşılmaktadır.

İnsan özgür istemeden yola çıkarak eyleminde özgür olduğunda, o eylemlerin zamanla bir şey kurmuş olduğunu, yani giderek bir kültürel bütünlüğün parçalarını oluşturduğunu fark eder. Kültürün en önemli aktörlerinden biri olan kişi eylemleri, insanın içinde yaşayabileceği bir dünyanın meydana getirilmesinde büyük rol oynar. Her ne kadar Kant'ta zaman bir görüleme aracı olarak öne çıksa da, onun etik anlayışıyla bağlantılı olarak ele alındığında, kurulan zaman ile kişi eylemlerinin ve istemede özgür olmanın zemin hazırladığı düşünce arasında ilişki olduğu görülür. Dolayısıyla kişi eylemleri, kurulan zaman yani tarihsel zaman bağlamında çok önemli bir yere sahiptir. Nasıl ki Kant "olan"dan ziyade "olması gereken"e yakın duruyorsa, "olması gereken"e doğru adım atarken eylemler, içinde bulunulan yaşama dünyasının inşasına da kapı açmaktadır.

Kant'ın tarih ve kişi tartışmaları bir yana, insan etik olabilen bir canlı varolanken aynı zamanda bir *homo faber*'dir, diğer bir deyişle alet yapan bir canlıdır. Dolayısıyla insanın meydana getirdiği her şey, onun doğrudan kültürünü de inşa eder. Tüm bunların

meydana gelebilmesinde, zamanın "yapıcı ve kurucu" etkisinin büyük payı vardır. Antik dönemdeki doğa olayları, zaman belirlemeleri için güvenilir birer kaynak olmuştur. Bu nedenle o dönemlerde insanın ortaya koyduğu zaman sembollerine pek rastlanmaz. Benzer durum Ortaçağ için de geçerlidir. Çünkü bu dönemlerde, hem doğanın hem de insanın zamanının bir bütün olarak Tanrının yaratımı olduğu kabul edilmekteydi (Borst, 1997: 7). Fakat o dönemlerde göz ardı edilen bir mesele vardı, o da doğa zamanının kusursuz görünmesine rağmen, sapmalara yol açtığıydı. Bu durum insan hayatına yönelik düzenliliğe ve dakikliğe pek fazla imkân vermiyordu. İşte tam da bu düzen gereksiniminden dolayı, zaman sembollerinin geliştirildiği görülür. Saatler, bunun en açık örneğidir. Özellikle 13. yüzyılda geliştirilen ilk mekanik saatlerle, insan eliyle ortaya konmuş bir "dünya zamanı" yaratılır. Avrupa'da yaygınlaşmaya başlayan ticaretle birlikte, tüccarların zaman ve para hesabı yapabilmek konusunda, zamanda düzenlilik zorunlu hale gelir. Aynı zamanda Ortaçağ manastırlarında ortaya çıkan, ibadet ve iş saatlerinin belirlenebilmesi ihtiyacı, insanlarda bir zaman disiplini yaratma mecburiyeti doğurmuştur. Böylelikle Antikçağ ve Ortaçağda atılan adımlar, Yeniçağ zaman anlayışına zemin oluşturmuştur.

Takvimler, insanın geçmiş ile geleceğe yayılan zaman algısını, genellikle belli bir şema üzerine oturtur. Özellikle coğrafi ve astronomik bulgulardan hareketle belirlenen en küçük birim olan gün, takvimlerin üzerinde işleyip yol aldığı en temel unsurdur. Evrendeki doğal akış, takvimlerin oluşturulmasının olanağını sağlamıştır. Eski Babil'de bir gün on iki saate bölümlenmişse de, dakika ve saniye birimlerinin oluşturulup kullanılması ancak Ortaçağdan sonra mümkün olmuştur. Bunda şüphesiz ki mekanik saatlerin icadının büyük etkisi bulunmaktadır.

Zaman göstergeleri olan saat ve takvim, göksel varolanların devinimlerine göre yapı farklılığına sahiptirler ama her ikisi de aynı işleyiş üzerinden yol almaktadır. Diğer bir deyişle tüm zaman ölçüm ve belirtme aletleri, insanın duyumsamasına nesne olabilecek şeylerin akışı doğrultusunda gerçekleştirilir. Yalnız bu aletlerin zamanı belirleyebilmeleri için, toplum tarafından birtakım ortak sembollerin (örneğin saat üzerindeki rakamlar veya takvim yapraklarındaki tarihler gibi) ve kabullerin oluşturulması gerekmektedir. İster Güneş'in ve Ay'ın devinimleriyle isterse mekanik bir saatle olsun, zamanı göstermeye yarayan tüm araçlar (alet anlamında) toplumsal

düzlemde herkesçe kabul edilmiş olmalıdır. Aksi halde zaman belirlemede bir karara varılamayacağı gibi, bu araçların kullanımı da bir amaca hizmet etmeyecektir. Tüm bunların yanında özellikle belirtilmesi gereken bir başka nokta ise, zaman belirlemelerinin yalnızca tür olarak insana yönelik bilgi kaynakları olmasıdır. Zaman tarzlarının birbiriyle ilişkisinden hareketle, tür olarak insanın kurduğu tarihsel ve kültürel zaman, insanın günlük yaşamını düzene koyan bir ortak zaman anlayışıdır. Oluşturulan takvimler, icat edilen saatler, pusulalar, kronometreler ve daha nice alet bu ortak zamanın temel işleyişini görünür kılarlar. Ortak zaman, daha başka bir söylemle ortak "kurulan zaman"dır. Bu zamanı Edward Hall, "felsefi ve bilinçli zaman" (İng. *philosophical and conscious time*) olarak adlandırır (Hall, 1983: 188). "Kurulan zaman" olarak ifade edilebilecek tarihsel zaman, insanların çağdan çağa değişen düşüncelerinin de yaratıcısı konumundadır.

Her insan, ne türden yeni bir fikir geliştirirse geliştirsin, bunu her şeyden bağımsız olarak yapmamaktadır. Her yeni bir şey, mutlaka kendinden önce ortaya konmuş olan bilgi ya da bilgilerden bir parça taşımaktadır. Yeni olan her bilgi ya da bir varolan, mevcut olan bilgi ya da varolanın birikimiyle meydana gelmiştir (Elias, 2000: 18). İnsanın içinde yaşadığı toplumun kültürü ve tarihi de ortak yaşanmışlıkların izleriyle doludur. Saatin dışında başka bir zaman ölçme aleti olan takvimler, tarihsel zamanın en önemli belirleyicileridir. Örneğin insanların yaşam serüveninde hangi tarihte yaşadığını bilebilmesinde takvimlerin son derece önemli bir işlevi bulunur. Toplumsal olarak belli bir ortak paydada buluşularak oluşturulmuş takvimler, insanların nerede ve hangi zamanda bulunduğunun belirlenmesi, bir sosyal ve ekonomik yaşamın vazgeçilmez gerekliliğidir. Takvimler, toplumsal yaşamda insanlar arası ilişkilerin düzene sokulmasında gerekli olmasının yanında, insanın kişi olarak kendi durumu ve hayatı üzerine tespitte bulunabilmesini de sağlar. Örneğin herhangi bir insan, en yalın tabirle ancak takvim sayesinde tam olarak yaşını söyleyebilmektedir. Bununla beraber az nüfuslu yerleşim yerlerinde insanlar arası mesafeler daha kısadır. Sürekli art ardalık, monotonluk içinde aynı işlerle meşgul olup günlük rutinden farklı olaylar deneyimleyemeyen insanlar için zaman, sanki yavaş geçiyormuş hissi uyandırır. Buna karşılık sürekli bir dinamizmin olduğu çok nüfuslu büyük şehirlerde, zaman çok hızlı akıyormuş gibi gelir. Hâlbuki ister küçük yerleşim yerleri ister büyük şehirler olsun, saat ve takvimler hep aynı zamanı gösterirler.

Saatler ve takvimler evrenin üç boyutunu, insana beş boyutlu olarak sunarlar. İlki enini, ikincisi genişliğini, üçüncüsü yüksekliğini, dördüncüsü zamanını, beşincisi ise varolanlar arasındaki iletişimi gösterir. Bunlardan beşinci boyut, insanın dördüncü boyut olan zaman üzerine düşünce geliştirmesiyle ve yine insanın anlamlandırma yetisinden ortaya çıkmıştır. Bu boyut, zamanın sembollerle ifadeleştirilmesi ve tasarımlanması üzerinedir. Tür olarak insan kendi geliştirdiği beşinci boyutla, kendi tür yaşamı içinde ortak düzen oluşturabilmeyi sağlamıştır. Saatin üzerinde yer alan rakamların insanlara ilettiği en açık mesaj, zamandır. Bu mesaj tek bir insana değil, tüm insanlara yöneliktir. Bununla birlikte saatler yalnızca şu anda saatin kaç olduğunu söylemez, aynı zamanda göksel varolanların devinimleri sonucu o anda bulundukları konumun bilgisini de sunarlar. Örneğin saat 7.00 ve hava kararmış ise, akşam olmuş demektir. Ya da işyerindeyken dışarıda güneş parlıyor ve saatler 12.30'u gösteriyorsa, birazdan öğle yemeğine çıkılacağı anlaşılır. Bu açıdan zaman, en başta insanın kişisel yapısı olmak üzere, toplumsal yapının ve doğanın birbiriyle bir bütün olarak kurdukları ilişkileri yansıtan bir tasarıdır. Bu açıdan insan, toplum ve doğa arasında ayrılmaz bir bağ, diğer bir deyişle iç içe geçmiş oluşumlar ağı bulunur.

Fizik bilimlerin ortaya koyduğu bilgilere göre, evrenin üç boyutunun birliğini meydana getiren mekândır ve özellikle 20. yüzyıldaki bilimsel çalışmalar neticesinde evrenin dördüncü boyutunun zaman olduğu kabul edilmektedir. Doğada gerçekleşen olaylar, evrenin dört boyutu çerçevesinde meydana gelmektedir. İnsan doğduğu andan itibaren dış dünyayı keşfetmeye ve evrenin mekân ve zaman boyutlarını fark etmeye başlar. Bununla birlikte insan, çocukluktan itibaren büyürken olaylara anlam verme çabasını, evrenin boyutlarına da uygulamaya başlar. Sosyal çevrenin de etkisiyle bu boyutların sembolize edilebileceğinin farkına varır. Ve dış dünyada normal koşullarda art ardalık gösteren doğa olayları ve toplum içinde meydana gelen olaylar, insanın düşünce âlemine ve onun tasarımlama ile anlamlandırma serüvenine dâhil olur. Bu şekilde zaman, evrenin dördüncü boyutu olma özelliğini aşıp, insanın anlam verdiği bir tasarıya dönüşür. Böylece evrenin beşinci boyutu, insan hayatındaki her şeyin "yapıcı ve kurucu" aracı olma anlamını taşıyan araçsal zaman olmaktadır.

Canlı varolanların evrenle ilişkili olarak sahip olduğu iki temel ritimden söz edilebilir. Bunlardan ilki bir günün 24 saatiyle bağlantılı olan ve Dünya'nın kendi

etrafında bir tam dönüşünü betimleyen "günlük ritimdir". Bir diğeri, Dünya'nın Güneş etrafındaki dönüşünü karşılayan on iki ayla bağlantılı ve Güneş'in ışınlarından yararlanma süreçleriyle ilişkili olan "yıllık ritimdir". Özellikle çağlar boyu yıllık ritim, insanın tarım ve avcılık gibi uğraşlarla ilgilenebilmesine yardımcı olmuştur. Bununla birlikte insanlar, kamusal alan meşguliyetlerini de yine yıllık ritim planına göre ayarlama yaparlar. Örneğin öğrencilerin okula başlamaları, balık sezonunun açılması, okulların tatil olması, yıllık ülke bütçe ve vergi planlamaları, doğalgaz zammı, turizm ve seyahat düzenlemeleri ve bahar şenlikleri gibi pek çok insan yaşamıyla ilgili meselede yıllık düzen belirgin rol oynamaktadır.

Günlük ve yıllık ritimden hareketle, toplumsal çerçevede zamanın üç ayrı görünümünden söz etmek mümkündür. Bunlar günlük zaman, hayat zamanı ve çağ zamanıdır (Topakkaya, 2017: 370-371). Zamanın toplumsal manadaki ilk görünümü, kişinin kendi özel yaşamı içerisindeki günlük zamanıdır. Kişi sabah işe dokuzda yetişebilmek için kalkar, saat yedi buçuk civarı kahvaltısını eder ve en geç sekiz buçuktaki otobüse yetişmeye çalışır. Sonra saat yarımda öğle yemeğini yer, ardından işe geri döner ve beşte işten ayrılıp evine gider. Bu kişinin gün içerisinde farklı planlar yapabilme olanağı olsa da (örneğin iş çıkışı tiyatroya gitmek veya bir arkadaşının doğum günü partisine gitmek gibi) genel olarak günlük zaman rutini bellidir. Çoğu zaman döngüsellik gösteren bu rutin, daha çok "günlük zaman" olarak adlandırılır. Günlük zamanın yanında, yine zamanın toplumsal anlamdaki ikinci görünümü, "hayat zamanı"dır. Kişinin belirli bir günlük zamanı olsa da, hayatının geneline yönelik bir bakışa da sahip olabilir. Toplumsal zamanın ikinci bir seviyesi olan bu görünümün farkına her insan varmaz, varamaz ya da günlük zamanın yoğunluğu ve yoruculuğu içinde vardırılamaz. Fakat toplumsal zaman bilincinin oluştuğu farkındalık da, hayat zamanında ortaya çıkmaktadır. Bu aşamada kişi, kendi hayatını sorgulayarak bu dünyadaki amacının ne olduğunun arayışı içine girer. Bunun için mezun olduktan sonra genellikle kimi eğitim hayatına devam ederken, kimi ilk bulduğu işe girmekte, kimi ise organik tarım yapabilmek adına verimli araziler aramaktadır. Her şeye rağmen hayat zamanı, günlük zamandan farklıdır ve kişinin yaşamdaki amacını temel almaktadır. Zamanın üçüncü görünümü ise, "çağ zamanı"dır. Kişi bu aşamada artık toplum içinde sadece kendi hayatının olmadığının, kendi gibi başka hayatlarında var olduğunu ve tüm hayatların tarih içinde önemli ve biricik süreçler olduğunu fark eder. Hem günlük, hem

hayat hem de çağ zamanı bir arada uyum içinde işler. Aslında her insan günlük zamanda yaşar ve çoğu kez bunun dışına çıkıp yaşamak zor gelir. Tıpkı Heidegger'in *Dasein*'ının hergünkülük yaşamına sıkışmışlığı gibi. Buradan dışarı çıkıp düşünmek de ancak zaman bilinciyle ve sorumluluğuyla mümkün olur. Hayat ve çağ zamanı ancak bu şekilde görünür olmaktadır.

Kültürel bağlamda zaman bilinci, insan dünyaya geldiği andan itibaren toplum tarafından ona aşılanmaya başlar. Bu bilinçle yetişen insan, yıllar geçip yetişkin oldukça zamana karşı vicdan beslemeye başlar. İnsanın iç sesi, çoğu zaman farkında olmadan saatin ve takvimin idaresi içine girmektedir. Örneğin saat 6.00'da kalkıp saat 8.00'de olacak önemli bir görüşmeye yetişmek zorundayken, uykuyu yarıda bırakıp kalkmak zor gelir. Fakat görüşmeye gitme zorunluluğunun getirdiği sorumluluk, beraberinde zamana da yansır. Böyle zamanlarda saniyeler ve dakikalar kişi üzerinde öyle baskı yaratır ki, insanın içini tarifi zor bir huzursuzluk kaplar. Bu yüzden zaman bilinci ve bu bilincin getirdiği sorumluluk, doğrudan zaman vicdanını doğurmaktadır.

Zaman hakkındaki düşünceler, toplumların içinde yaşadıkları sosyal, ekonomik ve kültürel düzenlerin çeşitliliğine göre farklılık göstermektir. Kapitalist ve liberal ekonomik sistemler hep daha iyi ve daha fazlayı kendine hedef olarak aldığından, doğrusal zaman anlayışının yaygın olduğu görülür. Buna karşılık fazla gelişmemiş ve özellikle önceki yüzyıllarda dikkat çeken tarım toplumlarında olduğu gibi, doğadaki devinim ve değişimler zaman düşüncesi için oldukça belirleyici olmuştur. Güneş ve Ay'ın hareketleri, mevsimlere bağlı olarak doğada meydana gelen dönüşümler, doğrusallıktan ziyade daha çok döngüsel zaman anlayışının benimsenmesine neden olmuştur.

Günümüzde zamanın döngüsel ya da çizgisel olup olmadığı üzerinde durulmamaktadır. Çünkü bu tartışmalar, özellikle sanayi devrimi sonrası yerini rakamlara bırakmıştır. Zamanın sayılarla gösterilme düşüncesi eskilere dayansa da, fizik bilimlerin de etkisiyle artık zamana, büyük oranda sayısal içerikli bir kavrammış gibi bakılmaya başlanır. Sanayi devrimi büyük ölçüde, insanların zamana dakikası dakikasına uyarak çalışmaya inandırıldığı ve hayatı bu şekilde yaşamanın gerekliliği insanlara kabul ettirildiği için başarıya ulaşmıştır. Bu zorunlu dayatma aslında iki farklı zaman kültürünün de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunlardan biri "olay-zaman

kültürü", diğeri ise "mekanik zaman kültürü"dür (Wittmann, 2018: 65). Teknolojinin henüz fazla gelişim göstermediği dönemlerde, saatlerin özellikle de takvimlerin günümüz şartları kadar gelişmiş olmadığı ya da gerektiği kadar önemsemeyen önceki kuşakların, iletişimleri genellikle ya gökcisimlerinin hareketleri ya da hayatlarındaki önemli deneyimler üzerine kuruludur. Takvime dayalı tarihler bu kuşaklar tarafından hep, önemli doğa olaylarıyla açıklanmaya çalışılır. Buna "olay-zaman kültürü" adı verilir. Örneğin eski kuşak insanların "Anneannem kendisinin hep dut zamanı doğduğunu söylerdi çünkü ona da annesi öyle söylemişti" ya da "Sen memleketine gittiğin gün, buralarda çok büyük bir sel felaketi meydana gelmişti" gibi sözlerinin temelinde çeşitli deneyimler yatar. Ya da başka bir örneğe göre "Güneş doğduktan sonra pazarın orada buluşalım" dendiğinde, zaman kültürünün temeli bir olayın gerçekleşmesine (Güneş'in doğması) dayandırılıyor demektir. Hala günümüzde de bu işleyiş devam etse de, mekanik saatler hâkimiyeti eline almıştır. Bu sebeple olay-zaman kültürü yok olmamakla birlikte yerini daha çok "mekanik zaman kültürü"ne bırakmış durumdadır.

İnsan doğası söz konusu olduğunda, insanın ortaya koyduğu insan hayatı başarılarından biri olan iktisadın merkezinde de zaman fikri önemli yer tutar. Çünkü Marksist teorinin gösterdiği gibi kişinin emeği, doğrudan zaman ölçütüne dayanmaktadır. Emek (varlıksal) ve emek gücü (hukuksal) ayrımının ortaya çıktığı sömürü düzeninde emek miktarı, emek harcama süresi ya da zamanıyla belirlenmektedir. İngiliz edebiyatçı Peter Conrad (1948-) **Modern Zamanlar Modern Mekânlar** adlı eserinde modernizmi, zamanın hızlanması olarak tanımlamaktadır (Conrad, 1999: 8-9). Modernizmle ifade edilmek istenen, sanayileşme ve fabrika yaşamlarının insanlar üzerinde yaratmış olduğu "zamana karşı yarışmak" ve "zamana yetişmek" gayretidir. Çağın getirdiği sosyal, ekonomik ve kültürel değişim, tek tek bireyler üzerinden toplumun tamamını etkilemektedir. Akıllı telefonlardan ne kadar uzak durulmak istense de, gidilen küçük bir kursta bile kurulan WhatsApp grupları ve bu gruplar üzerinden ilerleyen haberleşme gerekliliği, telefonlara zorunlu olarak bağlı kalmayı öğretmektedir. Dolayısıyla zamanın getirdikleri, insanı ister istemez etkisi altına alır. Bu noktada mesele yalnızca insanın durumu kabullenip kabullenmemesi de değildir. Çoğu zaman toplumların ilerleme hızıyla, bilim ve teknolojinin ilerleme hızı paralellik göstermez. Bu noktada da toplumun hukuki ve politik düzeni, bilimsel

gelişmelerle çatışır hale gelir[59] (Topakkaya, 2017: 383). Bu açıdan zaman geçiyor olsa da, kurumlar aynı hızla ve uyumda ilerleme göstermemektedir.

Tür olarak insanı özgün kılan belki de en önemli özellik, insanın bir fikir ortaya koyabilmesi ve bu fikirlerini geliştirip bunlardan kendine özgü yaşanılası bir dünya yaratabilmesidir. Bu noktadan sonra artık insanın dünyası, diğer bir deyişle tür olarak insanın hayatı ön plana çıkmaktadır. Bu dünya içinde ortaya konan her bilgi, insanın bilgisidir. İnsanın genel olarak insanla, bilgiyle ve hayatla olan bağı, bilimsel bilgiyi ve felsefeyi ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla hem toplumsal hem tarihsel hem de kültürel bir varlık olan insan, dili kullanabilme becerisi ve imkânı ile diğer varolanlardan tamamen ayrılmaktadır. İnsan diğer canlılar gibi sadece gereksinimlerini karşılamak için yaşamaz. İnsan kendi dünyasını dille yarattığı gibi, yine dil aracılığıyla bilgi birikimini ve en önemlisi sadece insanla ilgili olan "değer" kavramını ve anlamını da nesilden nesile aktarır. Zamanın yapılandırıcı özelliği sayesinde dilin varlığı, kullanımı ve gelişimi de mümkün olmaktadır.

Yukarıda ayrıntılarıyla ele alınan zamanın her yanı, "yapıcı ve kurucu" bir araç misyonuyla öne çıkar. Zaman bu noktada amaçsal bir yapılandırıcılık ve kuruculukla araçsallık göstermektedir. Zamanın araçsallığının varoluşsal bir özellikte olduğu, en açık şekilde insanda anlaşılır olmaktadır. Çünkü zamanın "yapıcı ve kurucu" özelliğini keşfeden ve kavrayan insan, onu araçsal bir anlamda ele alarak kendi yaşama dünyasını da inşa etmiştir. Bunu daha iyi anlayabilmek için, araçsal anlamın belirleyicisi olan tür olarak insana ve onun doğasına yakından bakmak gerekmektedir.

4.4 Zamanın "Yapıcı ve Kurucu" Araçsal Anlamının Belirleyicisi: İnsanın Doğası

Zamanın ne olduğunu anlamadıkça, hayatın anlamını sorgulamak da hep yarım kalmaktadır. Hayat anlaşılamayınca, beraberinde insanı anlayabilmek daha da zorlaşmaktadır. İnsana daha doğrusu insan hayatına özgü olan her şey, zaman ile doğrudan ilişki içindedir. Bu noktada vurgulanması gereken önemli husus, insan

[59]Dünyada kadın erkek eşitliği meselesi büyük oranda gelişim ve ilerleme göstermesine rağmen, ülkemizde halen insan hakları ihlallerinin önüne geçen bir anayasanın oluşturulamamış olması bunun en açık örneğini oluşturmaktadır.

doğasının zamana yüklenen "yapıcı ve kurucu" araçsal anlamın bizzat kaynağı olması fakat zamanın bizzat kendisinin insanın doğasından gelmiyor oluşudur. Çünkü zaman yalnızca insana ait veya sadece ona bağlı olan bir şey değildir. İnsan doğasının ortaya koyduğu önemli bir veri olan zaman aracı, evrenin ve insan hayatının her alanını kuşatır ve insan, hayatı ancak zamana yüklediği bu "yapıcı ve kurucu" araçsallık fikriyle anlamlandırılabilmektedir.

Canlı evrimini yapılandıran, oluş ile yok oluş sürecidir ve bu sürecin betimlenmesini insan, zaman tasarımı üzerinden yapmaktadır. Çünkü insan, evrendeki akış gerçeğini yerleştireceği bir model tasarımlamak zorundadır. Aksi halde kendine, evrim sürecini anlayabileceği bir zemin oluşturamamaktadır. İnsanın en büyük isteğinin evreni ve kendi varlık yapısını anlayabilmek ve açıklayabilmek olduğu kabul edildiğinde, insanın ilkçağlardan beri neden bir zaman tasarımı kurguladığı çok daha anlaşılır olmaktadır. İnsanlar çağlar öncesinden, doğada düzenli bir şekilde işleyen ritmik sistemin var olduğunu keşfetmiştir. Güneş ve Ay üzerindeki gözlemlerden hareketle ritmik döngüleri kaydetme ve böylece içinde yaşadıkları evreni daha yakından anlama gayreti göstermişlerdir. Bunun en güzel örneğine Londra yakınlarında rastlanmıştır. Bilim insanları MÖ 3000'lerde yapıldığı tahmin edilen "Stonehenge" adını verdikleri taş blok eserlere ulaşmışlardır (Selvi, 2019: 24). İnsanlar o dönemlerde Güneş'in doğuşu ve batışını, Ay'ın hareketlerini son derece düzenli bir şekilde bu devasa taşlara kaydetmişlerdir. Bu sayede yüzyıllar öncesinde yaşamış bu insanların, bir yılın yaklaşık olarak 365 günden oluştuğunu ve bu 365 gün içinde dört ayrı mevsimin yaşandığını tespit ettikleri keşfedilmiştir.

"Zaman" kavramı her şeyden önce, insan zihninin devinim ve değişim karşısında akıl yürütmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Aristoteles'in yüzyıllar öncesinden vurguladığı, zamanın devinim ve değişimle yakından ilişkili olduğu düşüncesi, zamanın devinim ve değişimden bağımsız, devinim ve değişimin de zamandan ayrı olarak açıklanmaya çalışılması mümkün olmamaktadır. Zaman fikrinin doğuşunu, insan hayatında yalnızca fiziksel manada bir devinimle ilişkili olarak sınırlamamak gerekir. Çünkü zaman düşüncesinin ortaya çıkması, başta insanın temel ihtiyaçları olan beslenme, barınma, güvenlik ve bu temel ihtiyaçlar olmak üzere insan hayatına ait ölüm olgusu, inanç ve dilin kullanımından kaynaklanan sebeplere dayanmaktadır (Bıçak,

2012: 216). Güneş'in doğuşu ile batışı ve mevsim değişiklikleri, öncelikli olarak beslenme kaynaklarının yetiştirilmesi ve edinilmesi hususunda ciddi bir rol oynar. Benzer şekilde gece havanın kararmasıyla doğan güvenlik sorunu ve barınma ihtiyacı da, insanın zamana göre hareket etmesini ona öğretmiştir.

İnsan günlük hayatta şimdiki zamanı belirtmek için "bugün" kavramını, geçmiş zamanı nitelemek için "dün" kavramını ve gelecek zamanı gösterebilmek için de "yarın" kavramını kullanır. Tür olarak insanın bu noktadaki en büyük başarısı, art ardalıklarla örülü doğanın zamanını, üç boyut halinde (geçmiş, şimdi, gelecek) kendi insan hayatına adapte edebilmiş olmasıdır. İnsan kendi yarattığı dünyasına, insan olarak kendi yaşamına ait bir zaman fikri oluşturmuştur. İnsan en açık biçimde günlük hayatta yapıp etmelerini, amaçlarını, umutlarını, planlarını kendince sıralar ve diğer insanlarla toplum olarak tüm uğraşlarına belli bir tarih ve saat koyar. Bu açıdan tüm saatler ve takvimler, havada uçuşan rakamlar olmazlar. Gerektiğinde her bir saniye, insani dünyada birer anlam bulur. Bunu yapabilen tek canlı varolan, insandır.

İstendiği kadar "Zaman gerçekten var mıdır yoksa yok mudur?" diye sorulsun, zamanlı bir varoluşa sahip olunduğu gerçeği insan dünyasından söküp alınamamaktadır. Çünkü ne olursa olsun insanın her eylemi ya da her fikri, önceden ortaya konulmuş olan başka bir eyleme ya da düşünceye dayanmak zorundadır. Geçmiş, gelecek ve şimdi ile harmanlanmış zamanın yer almadığı bir insan hayatı kurgulamak olanaksızlaşmaktadır. Zamanın insan için ne kadar önemli olduğunu Nermi Uygur şu sözlerle ifade etmektedir:

> Gerçekten de zaman olmayınca ne tasarımlama, ne istemli yönelme, ne söz verme, ne yapım, ne yaptırım, ne eğitim, ne sanat, ne bilinç, ne de uygarlık var. Uygarlık olmayınca da insan olsa olsa düpedüz bir canlı varlık, bir hayvan (Uygur, 1993: 172).

İnsan genellikle geçmiş zamandan edindiği tecrübelerini sorgulayarak, şimdi ve geleceğini elinden geldiğince daha iyi bir şekilde inşa etmek yerine, geleceğe çok fazla takılı halde yaşamaktadır. Hâlbuki insan mevcutluk bakımından şimdiki zamandadır ve geleceğe duyacağı gereksiz endişelerle şu an'ını yok etmektense, şimdiki durumu üzerine kafa yorması çok daha önemlidir (Wittmann, 2018: 12). İnsanın geçmiş ve gelecek zamana yaptığı veya yapacağı katkı, ancak ve ancak şimdiki zamanda

yaşadıklarıyla ve edindiği deneyimlerle şekillenmektedir. Bu nedenle zamanın araçsallığını ortaya koyan özelliklerden biri olan şimdi, geçmiş ve gelecek boyutları bir bütün olarak irdelenmeyi ve dikkate alınmayı ister. Bu boyutların hepsi bir bütün olarak, birlikte insanın ben bilincini, hayatını ve deneyimlerini kuran en temel "yapıcı ve kurucu" araçtır. Özellikle bireyin sosyal ortamlarda başka insanlarla kurduğu sağlıklı ilişkinin temelinde, az önce bahsedilen zaman boyutlarının etkisi bulunmaktadır. Augustinus'un beklentiler yığını olarak betimlediği gelecek zaman, insana bu sayede "bekleme" denen çok önemli, hatta hayati bir eylemi öğretmektedir.

Amerikalı bir psikolog olan Walter Mischel (1930-2018) beklemeyi öğrenmenin insanın yetişkin olduğunda iş hayatında, sosyal yaşamında ve kişisel hayatında başarılı, yaratıcı ve mücadeleci bir yapıya sahip olma arasındaki etkiyi inceler (Mischel, 1988: 688). Yaklaşık beş yüz kadar beş yaşında olan çocuklar üzerinde bir şekerleme testi yapar. Kendilerini oyalayıcı hiçbir uyarıcının bulunmadığı bir odada, belirli gruplar halinde tutulan bu çocuklara birer şekerleme verilir ve çocuklara isterlerse şekerlerini şu anda yiyebilecekleri söylenir. Buna karşılık görevli asistan dönene kadar bekleyebilirlerse, birer şekerleme sahibi daha olacakları, böylece iki şekerlemeyi de yeme şansına sahip olacakları vurgulanır. Görevli odadan çıktıktan sonra çocuklar kamerayla gözlemlenir. Bir kısım çocuk şekeri hemen yerken, bir kısmı fark edilmeyeceğini düşünerek şekerden bir ısırık alıp ambalajına geri sarar, bir kısmı ise kâh şarkı söyleyip kâh ebelemece oynayıp kendilerini oyalayarak masadaki şekerlerinden uzak dururlar. Görevli döndüğünde, sadece kendini oyalayan ve bekleyen çocuklara ikinci bir şeker verilir. Deneyin üstünden on yıl geçtikten sonra, bu beş yüz çocuktan yüz kadarına ulaşılır. Aileleriyle yapılan görüşmeler ve çocukların okul durumları ile sosyal hayatları gözden geçirildikten sonra, zamanında ilk verilen şekeri yemeyip "bekleyen" çocukların hayatta daha mücadeleci, kendini ve çevresini koruyan, derslerinde başarılı ve özgüvenli gençler oldukları görülmüştür (Mischel, 1988: 689-690).

Yukarıdaki deneyde bahsedilen bekleme eylemini gerçekleştirmek veya bu eylemi öğrenebilmek, insanın zaman bilinci oluşturmasında ve şimdi ile gelecek arasında bağ kurmayı kendine ve topluma yarar sağlayacak şekilde öğrenebilmesine olanak yaratacağı anlaşılmaktadır. Tabii buradaki tek etken, küçük yaşlarda test

sırasında verilen o şeker değildir. İnsanların kişiliklerini ve öğrenmelerini etkileyen genetik ve birçok çevresel faktör de bulunur. Elbette bunlar göz ardı edilmemektedir. Fakat daha küçüklükten bir şey için beklemeyi öğrenmek veya belirli bir sürenin geçmesi için gayret göstermek, kişinin ileriki yaşlarında olumlu geri dönüşler edinmesini sağlamaktadır (Wittmann, 2018: 18).

Aslında Mischel'in gerçekleştirdiği test, aynı zamanda bekleme eylemini öğrenenlerin gelecek zaman ile şimdiki zaman arasında daha iyi bağ kurduğu, bu eylemi öğrenemeyen veya öğrenmeye direnen grubun ise, daha çok şu an'a odaklandığı, geleceği çok fazla dikkate almak istemediğini de ortaya koymuştur. Normal koşullarda insan, doğası gereği şimdiki zamanda mevcut durumda olduğundan, ister istemez bugünü yaşamaktadır. Fakat şimdiki an'ı yaşama durumu kişisel farklılıklara, toplumsal yaşama, zihinsel, fiziksel ve biyolojik etmenlere bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir. Abartılı olarak yaşanan şimdiki zaman, insan hayatını olumsuz da etkilediği görülür. Yarına önem vermeyen kişiler, kendi bedenine ve etrafındaki diğer kişilere karşı duyarsız ve acımasız da olabilmektedir. Örneğin şimdiki ile gelecek zaman arasındaki bağı sağlıklı olarak kuramayan bu gibi insanların gündelik hayatlarında hız yapma tutkuları yüksek olabilmelerinin dışında, sigara ve madde bağımlılığı gibi zararlı alışkanlıklara meyil göstermelerine de aracılık edebilmektedir. Bu nedenle zaman boyutları arasındaki bağın küçük yaşlarda ne şekilde kurulduğu, insanın hayat içindeki davranışlarına da olumlu ya da olumsuz olarak etki ettiği görülmektedir.

İnsanın doğasını incelemek demek, onun sadece toplumsal ya da kültürel bir varlık oluşunu irdelemek anlamına gelmemektedir. Bunu belki de Kant'tan sonra en iyi Marx dile getirir. Marx'a göre insan, doğaya aykırı veya sürekli doğayla mücadele eden, onun karşıtı ya da düşmanı değildir. Her şeyden önce tür olarak insan, bir doğa varlığıdır (Marx, 2017: 180). İnsanın doğa varlığı oluşu, onun bizzat yapısından ve özünden gelen bir özelliktir. İnsan nihayetinde hem biyolojik hem psikolojik hem de sosyolojik bir bütünlüktür. Bu açıdan insan doğasını sadece bu alanların biriyle açıklamaya ve anlamaya çalışmak yetersiz kalmaktadır. Fransız filozof Edgar Morin'e (1921-) göre, özellikle 1950'li yıllara kadar disiplinler arası sınırlar şimdiye nazaran daha belirgin durumdaydı. Bununla birlikte 1950'den sonra kimya-fizik, canlı doğa ve

insan-kültür cepheleri arasındaki sınırlar esnekleşmeye başlar (Morin, 2019: 8). Bunun ilk örneği, 1953 senesinde moleküler biyologlar Francis Crick (1916-2004) ve James Watson (1928-) ile biyofizikçi Rosalind Franklin'in (1920-1958) DNA yapısına yönelik keşifleriyle birlikte yaşanır. Bu keşifle biyolojinin kapıları, fizik-kimya alanına aralanmış olur (Nightingale, 2019: 70). 1950'lerde gerçekleşen bu moleküler devrim, canlının bir "yaşayan madde" olarak görülmesi yerine, tam anlamıyla örgütlenmiş bir "yaşayan sistem" olduğu keşfedilip ortaya konur. Hücreler adeta bilgi bakımından kendi kendilerini idare edip yöneten birer yapı olarak tanımlanır. Bu örgütlü ve yaşayan sistem, bir yandan da toplumsal ve kültürel yapıyla şaşırtıcı şekilde benzerlik ortaya koymaktadır. Tüm bu gelişmelerden hareketle artık yeni bir paradigmanın temelleri atılmış olur. İnsanın doğası, kendi kendini örgütleyebilme yetisine sahip karmaşık bir sistem olarak öne çıkar. İnsan doğasında var olan karmaşıklık, genetik faktörlere ek olarak birey-toplum etkileşiminden, belirsizliklerden ve hem bireyler arası rekabetin hem de bireyin toplumla olan çatışmasının yarattığı düzensizliklerden meydana gelmektedir.

Canlı varolanlar yalnızca doğaya bağlı olarak evrimleşmemişlerdir ama klasik biyoloji bilimi ilk başlarda bu görüşü savunmaktaydı. Fakat modern biyoloji artık canlı varolanların evrim sürecinde, türe özgü geliştirilen bilgi birikiminden (örneğin insanın ortaya koyduğu kültür gibi) ve karmaşık örgütlenme yapılarından da etkilendiğini ortaya koyar. Özellikle Darwin'in düzensiz doğa ve insanın pasif bir varlık olarak kurgulandığı evrim modeline nazaran yeni biyoloji, tür olarak insanın evrim sürecindeki durumuna yeni bir gözle bakmaya başlar. E. Morin bu yeniliği şu sözlerle ifade etmektedir:

> Doğa artık düzensizlik, pasiflik veya silik bir ortam değildir: Karmaşık bir bütünlüktür o. İnsan bu karmaşık bütünlük karşısında kapalı bir unsur değildir; bir ekosistem içindeki örgütleyici özerklik/bağımlılık ilişkilerine tabi dışa açık bir sistemdir (Morin, 2019: 17).

Dolayısıyla 1960'lardan sonra insanlara ek olarak, hayvanların da bir ölçüde sadece içgüdüleriyle hareket eden otomatlar olmadıkları görülür. Hayvanlar da örgütlü davranışlar gösterirler. Diğer bir deyişle yalnızca çiftleşme bağlamında birbirleriyle iletişime geçmemektedir. Görsel, işitsel veya başka duyusal yollarla karşı tarafa

gönderdikleri iletişimsel sinyaller (koku, ses vs.) dayanışma, oyun çağrısı, pes etme, arkadaş olma gibi çok çeşitli konularda örgütlü davranışlar geliştirdikleri anlaşılmıştır.

İnsan doğası meselesinin aydınlatılması söz konusu olduğunda, antropolojiye olduğu kadar biyolojiye ve tarihe de ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü insan doğası genel olarak beyin, genetik sistem (tür), ekosistem ve toplumsal ile kültürel sistem bütünlüğünde dörtlü bir yapı çerçevesinde meydana gelmektedir (Morin, 2019: 206). Genetik sistem, doğrudan beyni meydana getirmekte ve denetlemektedir. Beyin bu noktada çok önemlidir çünkü hem biyolojik hem sosyolojik hem de antropolojik bütünlüklü yapının tamamını örgütleyen birincil merkez konumundadır. Fakat tür olarak insanda beynin aktif olarak çalışabilmesi ve faaliyete geçebilmesi için, toplumsal ve kültürel sisteme ihtiyacı vardır. Genetik sistem beyni oluştururken, ekosistemin kontrolünde çalışmaktadır. Ekosistem aynı zamanda genetik sistem aracılığıyla hem beyine hem de beyinden yola çıkarak kültürel ve toplumsal sistemi örgütlemektedir. Toplumsal ve kültürel sistem de, diğer üç sistemle her zaman etkileşimde kalarak gelişim gösterir. Dolayısıyla oldukça karmaşık ve örgütlü bir yapıya sahip olan tür olarak insanın doğası, birden çok sistemin bir arada işlemesinin bir ürünüdür. İnsanın eylemleri, doğadaki herhangi bir olay gibi doğa yasaları doğrultusunda idare edilmezler. Aksine tüm eylemler, iradeli ya da iradesiz insanın bizzat kendisi tarafından ortaya çıkarılırlar. Tüm bunlar hem insanın tarihselliğini hem de yine insanın varlık koşullarını meydana getirmektedir. Bu açıdan Descartes'ın "düşünen ben" fikrini, Aristoteles'in "eyleyen insan" ya da Nietzsche'nin "yaşayan insan"ıyla bir bütün olarak ele almak gerekmektedir. İnsanı bir bütün olarak araştırabilmek, onu zihin-beden ikiliğine ayırmadan Mengüşoğlu'nun deyişiyle, insanı tür olarak tüm varlık koşulları ve olanakları bütünlüğünde kavramak gerekmektedir (Mengüşoğlu, 2015: 360-361).

Yukarıda bahsedilen dörtlü sistem, yalnızca insanın doğasını gözler önüne sermekle kalmaz, ayrıca tür olarak insanın insanlaşma sürecine de ışık tutmaktadır. İnsanın doğası, bütüncül bir yapı gösterir. Tür olarak insan sadece bilen akıl sahibi bir *homo sapiens sapiens* ya da sadece teknik yapan ve alet kullanan bir *homo faber* de değildir. İnsan, bu özellikleri kendinde toplayan ve bu yetilerinin de ötesinde bir varlıktır. Zaman, işte tüm bu bütünlüklü oluşumun "yapıcı ve kurucu" aracıdır. Her bir sistemin iç işleyişi, "yapıcı ve kurucu" olan zaman aracına dayanmaktadır. Benzer

şekilde bu sistemlerin birbirleriyle olan karşılıklı etkileşimlerinin temelinde de yine zaman aracı bulunur. Çünkü sistemlerin ilerlemesi, öncelikli olarak değişime bağlıdır. Değişim eğer sistemler arası etkileşimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkıyorsa, değişimlerin meydana gelme süreçlerinin insan türünce yaşanabilmesi için, zamanın zorunlu olarak var olması gerekmektedir. Örneğin, eskiçağlarda alet kullanarak avlanmanın öğrenilmesi gibi becerilerin, genel süreçte kendine yer edinebilmesi "yapıcı ve kurucu" zaman aracının sunduğu olanaklar sayesinde gerçekleşmektedir.

İnsanlaşma süreci, yalnızca ruhsal ve biyolojik yönde gerçekleşmemektedir. Bu evrim süreci doğadaki sistemin, insanın genetik faktörlerinin, beyinin işleyişinin meydana getirdiği hem kültürel hem de toplumsal çerçevede çok yönlü karmaşık bir yapı oluşturur. Dolayısıyla bu süreçte tamamen bir belirlenmişlikten söz edilememektedir. Gerektiğinde tesadüfî olayların da etkin rol oynadığı görülmektedir. Tarihte insanlaşmanın gerçekleşmeye başladığının en açık örneği, dayanışma oluşturarak yakalanan avın eşitlikçi bir şekilde paylaştırılabilmiş olmasıdır. Avdaki hakkını adilce alan insan (ilk insanlar), böylece bir sonraki avda yine dayanışma içinde çalışacağı fikrini zihnine yerleştirmiştir. Dolayısıyla tür olarak insanın insanlaşma sürecinin altında yatan temel düşünce, rekabet yerine dayanışmayı öğrenmiş olmasıdır.

Dış dünyada her şeyin değiştiği aşikârdır. Zaman her ne kadar insan bilinciyle doğrudan ilişkili olsa da, zaman bilincinin edinilmesi büyük oranda deneyimle gerçekleşen bir durumdur (Lucas, 1973: 8). İnsanın edindiği deneyimlerden hareketle geçmiş zamanın varlığı, genel olarak zamanın varlığına yönelik en önemli göstergedir. İnsan sadece kendinden değil, içinde yaşadığı çağın zamanından da sorumludur. Bu sorumluluk Ahmet İnam'ın vurguladığı gibi, zaman bilincinden ileri gelmektedir (İnam, 2003: 33). Bu bilinçten yoksun olan kimseler, diğer bir deyişle çağının dışında kendi yaşamının zaman bilincinin farkında olmayan kimseler, zamanın insan hayatı için değerini anlamadan bu dünyadan göçüp gitmektedirler. Bunların aksine zaman bilincinin farkında olan kişi ise, hem kendine hem de içinde yaşadığı topluma ve genel olarak çağına karşı da sorumlu olmaktadır. Çünkü o kişi bilir ki, insan hayatını diğer canlıların yaşamlarından farklı kılan şey, zamanı kendisinin anlamlandırabilmesi ve bu anlam doğrultusunda yaşamını sürdürebilmesidir. İnam'a göre E. Husserl temelli bir fenomenoloji, zaman yaşamasını çoğu kez insan bilinciyle sınırlandırmakta ve sadece

bilinç odaklı bir zaman görüşü ortaya koymaktadır (İnam, 2003: 35). Bu görüş doğrultusunda hem insan hem de zaman tartışmaları eksik kalmaktadır çünkü zaman bu şekilde sadece bir bilinç akışı anlamına gelmektedir. Hâlbuki insan hayatı yalnızca öznel bilinç yaşantılarından ibaret değildir.

İlk bakışta insanın zamanı ile doğanın zamanı birbirinden farklı temeller üzerine oturuyor olsalar da, bunları tamamen birbirlerinden kopuk olarak görmek doğru değildir. İnsan, Kant'ın da belirttiği gibi hem akıl hem de bir doğa varlığıdır. İnsanın da tıpkı diğer canlı varolanlar gibi bir bedeni vardır. Bunun dışında fiziksel bir ortamda yaşamakta ve yalnızca kendine ait olan bir kültürel yaşama dünyası kurmaktadır. Beden, bilinç ve hayat iç içedir. Zaman aracının her türü (fiziksel, biyolojik, özgün ve tarihsel ile kültürel) birbirini zorunlu olarak etkilemektedir. Örneğin masada oturup kitap okurken, dışarıdan gelen korna sesiyle bir anda gözünüz takvime ilişir ve yaşlı teyzenizi aramak gerektirdiğini size hatırlatabilir. Telefona yöneldiğinizde açık olan oda kapısının cereyandan çarptığını görürsünüz ve başınızda bir ağrının başladığını hissedersiniz. Tam da böyle bir durum içindeyken kişisel zaman biyolojik zamana, fiziksel zaman tarihsel zamana karışır. Zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallık fikriyle ortaya çıkan zaman türleri, insanın doğası söz konusu olduğunda bir bütünlük gösterirler ve bunlar sadece düşüncede ayrılabilmektedirler. Kant, zamanı bilen özneye ait görürken aslında meselenin bir bölümüne işaret etmiştir. "Yapıcı ve kurucu" zaman aracı insanın bilincinde, bedeninde, yaşadığı fiziksel çevrede ve genel anlamda hayatının her noktasında kendini göstermektedir fakat ne insandan bağımsız bir zaman anlayışı ne de zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsal anlamından kopuk bir insan yaşamı düşünmek olanaklıdır. İnsan zamana "yapıcı ve kurucu" araçsal bir anlam yükleyerek, zamanın insan hayatı için hem ontolojik hem de epistemolojik bir yapıya sahip olduğunu göstermiş olmaktadır.

Tür olarak insan, bu evrende yaşayan yüzlerce canlı türünden yalnızca biridir. Değişim eğer zaman denen yapının temelini oluşturuyorsa canlıların, doğanın, Dünya'nın ve evrenin merkezinde de değişim gerçeği söz konusu ise, zaman her şeyde ve her yerde bulunuyor demektir. Diğer bir ifadeyle zaman, her şey için geçmektedir. Fakat yalnızca tür olarak insan zamana anlam verebilme özelliğine sahiptir. İnsanın her şeyi anlamlandırma çabası, zaman için de geçerlidir. Çünkü anlamaya, kavramaya ve

açıklamaya çalışmak, insanın doğasından gelmektedir. Zamanın hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda "yapıcı ve kurucu" bir araç olması, insanın zamanın bu özelliğini keşfetmesiyle ortaya koyduğu bir düşüncedir. Çünkü insan, ancak zaman aracı sayesinde hayatını devam ettirebilme olanağına sahiptir. Her şeyden önce insanın bilinç yapısının işleyişi zaman aracıyla gerçekleşmektedir. Sadece tür olarak insanın kendisinin inşa ettiği bir yaşama dünyası yani kendisine ait bir hayatı vardır. Diğer bir ifadeyle yalnızca insan, kurduğu zaman tasarımıyla yaşamanın bilincine sahip olan bir canlı varolandır. Her canlı bir varoluşa sahiptir ama içlerinden yalnızca insan, varoluşunu ve var olduğunu hissedebilmektedir. Bedenin işleyişi, insanın diğer insanlarla iletişimi, toplumsal düzen, üretim, ekonomi, politika, kültürel ve tarihsel ürünlerin gelişim gösterebilmesi, ancak ve ancak zamanın "yapıcı ve kurucu" bir araç olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla evrendeki tüm varolanlarla birlikte özellikle de insanın, zaman aracı olmadan neden yaşayamayacağı da, bu tespitlerle daha anlaşılır olmaktadır.

BÖLÜM 5. SONUÇ

Evrende var olan her oluşum, devinim ve değişime açık haldedir. Her şeyi anlamlandırma çabası içinde olan insanın, kendisinde ve evrende gerçekleşen her türlü devinim ve değişim süreci üzerinde düşünmesi sonucu, "zaman" kavramını ve "zaman" düşüncesini ortaya çıkardığı görülmektedir. Tür olarak insan, kendi geliştirdiği "zaman" kavramı ve "zaman" fikriyle kendi varlığını ve de evreni anlama ve açıklama sürecinin yanında, kendi tür varlığının yaşayabileceği bir hayat, daha ziyade bir yaşama dünyası inşa etmektedir. Zamanın bir bütün olarak evren üzerinde sahip olduğu yapılandırıcı ve kurucu etkisini keşfedip ona araçsal bir anlam yüklemenin, bu noktada türe özgü varoluşsal bir özellik olduğu yani insanın doğasından geldiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Zaman evrenin düzenini, canlı varolanların biyolojik yapısının işleyişini, tür olarak insanın meydana getirdiği tarihsel ve kültürel oluşumuyla tek bir kişinin bilinç hallerinin bütünlüğü ile zihinsel süreçlerini bir arada tutan "yapıcı ve kurucu" bir özelliğe sahiptir. Bu özelliği keşfedip bunun üzerine düşünce üreten insan, "zaman"a anlam verme yeteneği doğrultusunda sahip olduğu bu özelliğinden dolayı ona "yapıcı ve kurucu" araçsal bir anlam yüklemektedir. Zaman bu "yapıcı ve kurucu" araçsallığını, yine başlı başına "yapıcı ve kurucu" nitelikteki özelliğinden almaktadır. Bu noktada, çalışmanın 4.3 başlığında da gösterilmeye çalışıldığı gibi, "yapıcı ve kurucu" araç olan zamanın farklı yanlarının yani başka başka yönlerinin de etkisiyle hiçbir canlı varolanın, doğadan ve genel anlamda evrenden bağımsız halde yaşaması olanaklı görünmemektedir. Her bir varolan, zamanın bütünleştiriciliği çerçevesinde yine zamanın yapıcılığı ve kuruculuğuna tabi durumdadır. Bu açıdan hiçbir canlı varolan veya hiçbir göksel varolanın, devinim ve değişim süreçlerine dâhil olmaması olanaklılık taşımamaktadır. Çünkü tüm yaşam, bu süreçlerin işleyişiyle iç içedir.

Bu çalışmanın iki temel amacının olduğu ve bunlardan birinin, zamanın nasıl "yapıcı ve kurucu" araçsal bir anlama sahip olduğunun açıklanması; diğerinin ise zamanın bu anlamından hareketle insanı, doğayı ve evreni bir bütün olarak ele alıp kavrayan bütünlüklü bakış açısının olanaklılığını gösterebilmek olduğu ilk bölümden

itibaren önemle vurgulanmıştır. Bunun için zamanın varlığı ve neliği sorunu irdelenirken, oldukça yaygın olarak kullanılan fakat anlam bulanıklıklarına yol açtığı düşünülerek, bu çalışmada "öznel-nesnel zaman ayrımı" ifadesi kullanılmamıştır. Zaman, "yapıcı ve kurucu" misyonuyla evrendeki her varolanın devinim ve değişimini açığa çıkaran yapılandırıcı bir araç olmasıyla, özellikle varolanlar üzerindeki bütünleyici ve birleştirici bakış açısının kabul edilmesini olanaklı kılmaktadır.

İnsanla birlikte diğer tüm varolanları ve genel olarak evreni bütünleyen hem ontolojik hem de epistemolojik bağlamda zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığı, insanın akıl varlığı olmasının yanında bir de doğa varlığı olması düşüncesinden hareketle, "tür olarak insan ile doğanın birliği" anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Bu doğrultuda zamanın neliği artık tek bir ifadede kendini açığa çıkarmış olmaktadır. Bu anlam, zamanın tüm varolanlar için "yapıcı ve kurucu" bir araç olarak anlaşılması gerektiğidir. Tüm varolanların oluş ve yok oluş süreçlerinin, canlı varolanların biyolojik ile düşünsel evriminin, tür olarak insanın yaşama dünyasının inşasında ve insanın bilinç hallerinin (kişisel zamandan hareketle) yapılanmasının temelinde zaman, başlı başına "yapıcı ve kurucu" araçsallığıyla yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle zaman, yaşamayı daimi ve olanaklı kılmaktadır. Zamanın neliği, bu noktada artık yalnızca göksel varolanların hareketleriyle açıklanmaya çalışılmamalıdır. Zamanın neliği, varolanların her doğrultuda birbiriyle ve evrenle olan ilişkisiyle, bütünleyici ve birleştirici bakış açısıyla anlaşılmalıdır. Tür olarak insan, doğadan tamamen bağımsız halde var olan bir canlı değildir. Çalışmanın 4.4 başlığında da incelendiği gibi, bu bütünleyici bakış açısını görebilen tür olarak insan, tam da bu nedenden dolayı zamanın "yapıcı ve kurucu" anlamının temel belirleyicisi olmaktadır. Çünkü varolanlar arasında zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığını keşfedebilen, görebilen ve "zaman" kavramından yola çıkarak, geliştirdiği "zaman" fikriyle bir "zaman" anlamlandırması ortaya koyabilen yalnızca insandır.

Tarih boyunca düşünürlerin, zamanın varlığı ve neliği sorunu ile zamanın nasıl "yapıcı ve kurucu" bir araç olarak ele alındığı üzerine geliştirdikleri çeşitli görüşler (Bölüm 3'te irdelendiği gibi), zamanın araçsallığının olanaklı olduğunu destekler niteliktedir. Örneğin çalışmada öne çıkarıldığı şekliyle Aristoteles'te zaman, duyulur varolanın doğrudan yapısal özelliklerinden biri olarak görülmektedir. Tek tek anların bir

araya gelmesiyle kendini gösteren zaman, varolan devindikçe bizzat o varolanın deviniminin ölçme aracı olmaktadır. Bu açıdan da gerçek olan, zaman boyutları içinde yalnızca şimdiki zamandır çünkü devinim meydana geldiği anda ancak devinimin ölçülebilmesi olanaklı olmaktadır. Ortaçağdan Augustinus'ta zaman, zihnin geçmişten geleceğe doğru yayılım gösterebilmesini sağlayan "yapıcı ve kurucu" bir araçtır. Ona göre gerçek olan, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi şimdiki zamandır. Bununla beraber Augustinus'ta şimdinin gerçekliği geçici bir yapıya sahiptir. Şimdiki zaman, bir anda geçmiş olmasıyla değişivermektedir. Bu yüzden insan, belleği ve genel olarak zihni sayesinde zamanı şimdide algılamakta ve olaylar da şimdide gerçeklik kazanmaktadır. Augustinus'tan yüzyıllar sonra yaşamış Kant'a göre zaman, doğrudan bilen öznenin doğuştan *apriori* olarak sahip olduğu bir duyumsama aracı olarak öne çıkmaktadır. Bu noktadan itibaren felsefe tarihinde zaman, özellikle 19. yüzyıla kadar bizzat özneyle ilişkili bir şey olarak anlaşılmaya başlar. Yakın döneme gelindiğinde Bergson, zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek boyutlarının bir arada yani bir bütün olarak süreklilik gösterdiğini ve zaman boyutlarının birbirinden derece değil, yalnızca mahiyetçe farklılık taşıdığını savunur. Zaman Bergson'a göre evrim sürecinin merkezinde yer alan, tüm canlı varolanların yaratımlarının sürekliliğini sağlayan "yapıcı ve kurucu" bir araç olma özelliğine sahiptir. Bundan başka Heidegger'de ise zaman, kendini asıl olarak "zamansallık" ifadesinde göstermektedir. Zamansallık, tür olarak insanın doğasının bir özelliğidir. Heidegger için zaman, insanın içinde yaşadığı bir şey değil, varlığın yani insanın var olmasının bizzat kendisi olarak anlaşılmalıdır. Bu bakımdan zaman, insanın tarihsel oluşundan ileri gelerek, geçmişten geleceğe doğru var olma olanağını gerçekleştirme ve kaçamadığı ölüm gerçeğine doğru insanı ilerleten "yapıcı ve kurucu" bir araç olmaktadır. Her ne kadar metinleri incelendiğinde Heidegger'in araçsal olmayan bir düşünceye işaret ediyor olduğu görülse de, insanın var olmasında öne çıkan zamansallık, tam da o yapılandırıcı ve kurucu özelliği çerçevesince düşünüldüğünde, varoluşsal bir zaman kavrayışı ortaya koymaktadır. Bu noktada zaman, artık duvarda asılan bir saatin tamamen dışında, varoluşsal anlamda bir araçsallık göstermektedir. Bu araçsallık insanın var olmasını kuşatan "yapıcı ve kurucu", en önemlisi de araçsal bir araçsallık anlamında değil, amaçsal bir araçsallık olarak anlam kazanmaktadır.

Felsefe tarihine bakıldığında farklı çağlarda yaşamış filozofların, zamanı farklı alanlarda farklı yapılandırmalarla ele alıp tartıştıkları görülür. Zaman araç olduğu şeyi

yapılandırıp kurarken, o şeyin özünde yani doğasında da yer edinmiş olmaktadır. Benzer bir deyişle zaman, "yapıcı ve kurucu" bir araç iken o şeyi hem varlık hem de nelik bakımından meydana getirmektedir. Zamanın araçsallığı meselesi, tam da bu nedenden dolayı ontolojik ve epistemolojik bir sorun olmaktadır. İnsan "zaman" kavramını ortaya koymasıyla birlikte, zamanın nasıl bir anlama sahip olduğunun da izini sürmeye başlamıştır. Zamanın araçsal bir anlama sahip olduğu görüşü, bu açıdan genel olarak evreni ve kendi tür varlığını kavrayabilmesi açısından, insanın önemli bir keşfi olma niteliği taşımaktadır.

Çalışmanın sonunda şunu mutlaka vurgulamak gerekmektedir. Zaman görüşleri doğrultusunda çalışmada ele alınan düşünürler, kuşkusuz ki irdelenmesi gereken çok önemli fikirler ortaya koymuşlardır. Bu fikirlerin içerisinden zamanın, gerektiğinde varoluşsal anlamda da yapılandırıcılık gösterdiği noktası, elbette ayrı bir önem ifade etmektedir. Çünkü zamanın "yapıcı ve kurucu" özelliğini keşfedip ona araçsal bir anlam verebilen insan, yine kendi özünü yapılandıran zaman sayesinde, kendi var olma imkânını gerçekleştirmeyi sağlamaktadır. Bu bakımdan Heidegger'in insanın varoluşunu merkeze alan ontoloji temelli zaman yorumları, diğer düşünürlerin görüşlerine nazaran bir adım öne çıkmış olmaktadır. Kendisinin de ifade ettiği gibi, diğer duyulur varolanlar vardır fakat yalnızca insan var olabilmektedir. Var olmak da yine insanın varoluşsal özünden ileri gelmektedir (Heidegger, 2009: 42-43). Zamanın varoluşsal boyutunu kavrayabilmek için bu yorum son derece önemlidir. Bu doğrultuda her varolanın bir yaşamından söz edilebilir ama bunlardan yalnızca insanın bir hayatı vardır. Bu açıdan Heidegger'in görüşlerinden hareketle, "insan ile zaman" arasında dikkat çekilmesi gereken önemli bir bağ olduğunu belirtmek gerekir. Fakat bu bağ, çalışmada da vurgulandığı gibi, insanı tamamen evrenden bağımsız bir varolan olarak konumlandıran bir bakış açısıyla ilgili değildir. "İnsan ile zaman" arasındaki ilişki, bir yanıyla Bergson'un tüm canlı varolanlar arasında niceliksel yerine niteliksel bir ayrım olduğunu belirtmesiyle ilgilidir; diğer yanıyla ise Heidegger'in insanın var olma olanağını gerçekleştirmesine ve zorunlu olarak insanı ölüm gerçeğine doğru ilerletiyor olmasıyla ilgilidir. Zamanı "yapıcı ve kurucu" araçsal bir anlamla ele alan insan, zamanın sadece diğer varolanları değil, beraberinde kendi varlığını da yapılandırdığının farkındalığına sahiptir. Bu farkındalık elbette yine, tür olarak insanın doğasından

kaynaklanmaktadır. Bu açıdan zamanın varoluşsal anlamda da araç olması son derece dikkate değerdir.

Zaman "yapıcı ve kurucu" araçsallığını en anlaşılabilir şekilde, insanın var olmasında ortaya çıkarmaktadır. Çünkü insan başlı başına, zamansal bir varlıktır. Heidegger'in de çoğu kez vurguladığı gibi, felsefe tarihinde çağlar boyu zamanın niteliksel yani ontolojik yanını dikkate almayan bakış açılarıyla varlığa anlam bulmaya çalışıldığı için, zamanın neliği sorunu tıpkı insanın var olması meselesi gibi bulanık kalmıştır. İnsan sadece bedensel işleyişi bakımından değil, aynı zamanda kendine bir hayat yaratabilmesi bağlamında da zamansallık gösterir ve hayata dair tüm anlamlandırmalarını da zamansal olması sebebiyle gerçekleştirir. Çünkü ancak bu şekilde bir insan, insan olarak yaşamını sürdürebilme olanağına sahiptir. Fakat tüm bunların böyle olması, nihayetinde "insan ile zaman"ı birebir aynılaştırarak veya örtüştürerek ele almaya doğru yönlendirmemesi gerekir. Benzer şekilde tür olarak insanı dışarıda bırakıp, yalnızca "doğa ile zaman"ı aynılaştırmak da yerinde bir tutum gibi görünmemektedir.

Eğer insanın tür olarak evrende bulunmadığı bir kurgu tasarlanırsa, kuşkusuz ki zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığının diğer varolanlar için anlam bakımından bir şey ifade etmediği anlaşılır. Çünkü en azından şu an bilindiği kadarıyla yalnızca insan, zamanın varlığını ve neliğini kendisine mesele edinebilmektedir. Ayrıca böyle bir kurguda ne "Zaman nedir?" sorusu, ne de zamanın varlığı ve neliğini sorgulayıp kendi türüne özgü bir ortak yaşama dünyası meydana getiren insanın varlığı olur. Geriye yalnızca, doğada gerçekleşen birtakım döngüsel devinim ve değişimlerin meydana gelişleri kalır. Fakat bu döngüsellik gösteren devinim ve değişimlerin, zamanın bizzat kendisi olmadığı da açıktır. Çünkü bu devinim ve değişimleri yorumlayarak "zaman" kavramını ve tasarısını ortaya koyan, yalnızca tür olarak insandır. Tekrar vurgulanmalıdır ki bu durum, tür olarak insanı bambaşka bir mertebeye alıp yükseltmemektedir. İnsanın bu noktadaki farkı, onun kendi tür varlığından, diğer bir deyişle onun doğasından ileri gelen bir var olma meselesinden doğmaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse, "insan ile zaman" arasında dikkate değer bir ilişki vardır ama bununla birlikte de, zamanın varlığı ve neliği soruşturmalarında zamanı evrendeki

bütünsellikten ayırmamak ve onu sadece bir ya da birden fazla varolana atfetmemek gerekmektedir.

Zamanın yapılandırıcı araçsal bir özellik taşımasıyla birlikte, insanın tasarlayıp geliştirdiği zaman düşüncesi, hem evren hem de tür olarak insanın yaşama dünyası hakkında aydınlatılmak istenen meselelere yanıt aramada çok önemli bir rol üstlenmektedir. Öncelikli olarak zaman, evrenin bir bütün olarak anlaşılabilmesi ve açıklanabilmesinde, tür olarak insan hayatının düzenlenmesinde, oluş ve yok oluş süreçlerinin varlık sorunu dâhilinde ortaya konabilmesinde ve duyulur alanın ötesine açıklık getirebilmek ve temellendirebilmek açısından gerekli bir açıklama ve anlama yoludur. Bu noktada zamanı kendi düşünce dünyasına konu edinen insanın en önemli gerekçelerinden biri de, onun sonlu bir varlık olmasından kaynaklı olarak bu sonluluğun karşısında duyduğu çaresizliktir. Evrenin bütünlüğünün zamanüstü bir varlık yani Tanrı tarafından meydana getirildiği düşüncesinden ve tüm canlı dünyasının ölümlü olmasından yola çıkarak, insan hep sonluluğu ve sonsuzluğu kavramaya çalışma isteği duymaktadır. Beraberinde ölüm gerçeği var olmayı, yok olma ise hem var olma hem de yok oluş sürecini sorgulamayı gerektirmiştir. Bu sebeplerden dolayı başta sonluluk gerçeği olmak üzere yukarıda sıralanan nedenler ve daha birçoğu, insanda zaman bilincinin gelişmesine de imkân sağlamıştır.

Çalışmanın 4.3.3 ve 4.4 başlıklarında da irdelendiği gibi, zaman bilincinin temelini geçmiş, şimdi ve gelecekten oluşan zaman boyutlarının bütünsel kavranışı oluşturmaktadır. Günümüzde yaygın bir ifade olarak kullanılan, "özgür olmanın an'ı yaşamak olduğu" görüşündeki "özgür olmak" tabiri, aslında doğrudan zaman bilincine sahip olmakla ilişkilidir. Zaman bilinci, zamanın her boyutunun farkındalığına sahip olmaksa, özgür olmak tüm boyutların birlikte kavranışıyla ilgilidir ve sadece an'ı yaşamak özgür olmak anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla yalnızca an'a sıkışarak yaşayan toplumların gelişmesi mümkün olamayacağı gibi, bu şekilde hem tek bir kişinin hem de tüm insanlığın ilerleyebilmesinin de olanaklılık taşımayacağı görülmektedir.

İnsanın yapıp etmelerinin bir sınırı olmamasına karşın, ölümlü bir varolan olmasından kaynaklı olarak insan, yaşamında sınırlı bir zamana sahiptir. Bu sınırlılık ve sınırsızlık durumu arasındaki sıkışmışlık hali, insanın trajik bir varlık olduğunu bir kez

daha gözler önüne sermektedir. İnsan bir yandan bu trajedi içinde savrulurken, diğer yandan da elinden geldiğince bu savrulmalarını kendi kontrolü altına almaya çalışır ki bu da, başlı başına ayrı bir trajedi konusu olmaktadır. Fakat bu trajedinin, kendi doğasından geldiğinin bilincine varmış olan tür olarak insan, tarihsel süreçte zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallık fikriyle, etik bağlamda insana yakışır bir hayat kurabilmeyi başarmış ve daha iyisini sağlamak için de çabalamaya devam etmiştir. Bunun en güzel örneklerini insanın başarıları (bilim, sanat, felsefe, teknik, siyaset vb.), etik değerler (sevgi, saygı, dürüstlük vb.) ve şüphesiz ki toplumsal değerler (adalet, eşitlik, özgürlük vb.) oluşturmaktadır. Zaman bilinci, bu bağlamda insanı sadece zamanın varlığı ve neliğini irdelemekle sınırlı tutmamaktadır. İnsan doğasına ait olan bir yaşama dünyasının da kurulmasının temelini oluşturacak olan zaman bilinci, genç nesillere aktarıldıkça daha çok okuyan, daha çok sorgulayan, daha çok üreten ve özellikle de etik açıdan daha çok bilinçlenmiş kişi olan insanlar yetişeceği mümkündür.

Özetle belirtmek gerekirse ortaya konan bu çalışma, zamanın hem insan hem de diğer varolanlar, dahası tüm evren için nasıl "yapıcı ve kurucu" araçsal bir anlama sahip olduğunu göstererek, zamanın neliğine yönelik olarak onu yeniden anlama ve yorumlama çabasının bir ürünüdür. İnsan doğası gereği hiçbir şekilde, zamanı yoktan var edemez. Ama onun nasıl bir özelliğe sahip olduğunu keşfederek ve ona anlam yükleyerek, zamanı tek bir insandan genel olarak tüm insan hayatına kurgulayıp uyarlayabilme imkânı yaratmaktadır. Düşüncelerin yeni baştan irdelenmesini, yeni fikirlerin üretilip ortaya konmasını, özetle insanın kendinden başlayarak yaşadığı ortamını, diğer insanlarla kurduğu ortak yaşama alanını, evreni ve üzerinde yaşanılan gezegeni yeniden keşfedebilme olanağı yine insanın elinde bulunmaktadır. Felsefe, bilim, sanat, edebiyat ve spor gibi insanın değerleriyle yoğrulan bireyler, bunu ancak zamanın "yapıcı ve kurucu" araçsallığıyla başaracaklardır. Nasıl ki insanın değerleri onun insan olabilmesinin gerekleriyse, zaman aracı da tüm bu oluşumun zeminini oluşturan biricik yapı olmaktadır. Zaman aracı, insanın insan olma olanağını gerçekleştirmesini sağlayan zorunlu ve kuşku götürmez en temel "yapıcı ve kurucu" özünü oluşturmaktadır.

İnsanın ortaya koyduğu sorulardan hareketle zamanın varlığı, neliği ve insan doğasıyla olan bağının aydınlatılabilmesi doğrultusunda daha birçok çalışma

gerçekleştirilebilir. Literatüre sunulan her yeni görüş, zamanın varlığı ve neliği sorununa biraz daha açıklık kazandırmaktadır. Dolayısıyla emekle meydana getirilen bu çalışmanın da, kısa sürede zaman felsefesindeki yerini alıp yeni fikirlerin oluşumuna ışık tutacağı ümit edilmektedir.

KAYNAKÇA

Anar, İhsan Oktay. **Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı.** 1. Basım. Danışman: Prof. Dr. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Ang, Tüten. **Felsefe, Eğitim, Tarih ve İnsan Üzerine Düşünceler.** 1.Basım. İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2006.

Aristoteles. **Organon V-Topikler.** 1. Basım. Çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi. 1952.

Aristoteles. **Politika.** 1. Basım. Çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi. 1975.

Aristoteles. **Organon III-Birinci Analitikler.** 2. Basım. Çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1989a.

Aristoteles. **Organon IV-İkinci Analitikler.** 2. Basım. Çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1989b.

Aristotle. **Prior Analytics.** 4. Basım. Çev. Jonathan Barnes. Oxford: Princeton University Press, 1991a.

Aristotle. **Posterior Analytics.** 4. Basım. Çev. Jonathan Barnes. Oxford: Princeton University Press, 1991b.

Aristotle. **Generation of Animals.** 4. Basım. Çev. A. W. Thompson. Oxford: Princeton University Press, 1991c.

Aristoteles. **Metafizik.** 2. Basım. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

Aristoteles. **Kategoriler.** 2. Basım. Çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 2002.

Aristoteles. **Fizik.** 4. Basım. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Aristoteles. **Nikomakhos'a Etik.** 2. Basım. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları. 2015.

Aristoteles. **Gökyüzü Üzerine**. 2. Basım. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2018.

Aristoteles. **Oluş ve Bozuluş.** 1. Basım. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Aschoff, Jürgen. "İnsanın İçindeki Saat". **Nasıl İçimizde Zaman Niçin Dışımızda.** 1. Basım. Çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı, 1994.

Aster, Ernst von. **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi.** 3. Basım. Çev. Vural Okur. İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005.

Audi, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy.** 2. Basım. New York: Cambridge University Press, 1999.

Augustine. **The City of God**. Vol.2. 1. Basım. Çev. John Healey. Edinburgh: T&T Clark, 1909.

Augustine. **The City of God**. Vol.1. 1. Basım. Çev. Marcus Dods. Edinburgh: T&T Clark, 1913.

Augustinus. **İtiraflar**. 1. Basım. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

Babür, Saffet&Çotuksöken, Betül. **Ortaçağda Felsefe**. 3. Basım. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

Bacon, Francis. **Novum Organum.** 1. Basım. Çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Barnes, Jonathan. **Sosrates Öncesi Yunan Felsefesi.** 1. Basım. Çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2004.

Basalla, George. **Teknolojinin Evrimi.** 7. Basım. Çev. Cem Soydemir. Ankara: Tübitak Yayınları. 2000.

Bayladı, Derman. **Felsefenin Beşiği Anadolu.** 1. Basım. İstanbul: Say Yayınları, 2007.

Beiser, Arthur. **Modern Fiziğin Kavramları.** 1. Basım. Çev. Gülşen Önengut. Ankara Akademi Yayınları, 1997.

Bergson, Henri. **An Introduction to Metaphysics**. 3. Basım. Çev. T.E. Hulme. New York and London: The Knickerbocker Press, 1912.

Bergson, H. **Yaratıcı Tekâmül.** 1. Basım. Çev. Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: MEB Yayınları, 1947.

Bergson, H. **Düşünce ve Devingen.** 1. Basım. Çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: MEB Yayınları, 1959.

Bergson, H. **Zihin Kudreti**. 1. Basım. Çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Maarif Vekâleti, 1989.

Bergson, H. **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**. 1. Basım. Çev. Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

Bergson, H. "Zaman ve Özgür İstenç". **Cogito Dergisi**. 1. Basım. Çev. Alp Tümertekin. 11: 7-15,1997.

Bergson, H. **Madde ve Bellek.** 1. Basım. Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Yayınları, 2007.

Bergson, H. **Metafiziğe Giriş.** 1. Basım. Çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.

Bıçak, Ayhan. **Felsefe ve Tarih.** 1. Basım. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.

Bıçak, A. **Evren Tasavvuru.** 1.Basım. İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.

Birx, H. James. **Encyclopedia of Time.** 1.Basım. California: Sage Publications, 2009.

Bochénski, J. M. **Felsefece Düşünmenin Yolları.** 1. Basım. Çev. Kurtuluş Dinçer. Bilim ve Sanat Yayınları. 1996.

Bochénski, J. M. **Çağdaş Düşünme Yöntemleri.** 1. Basım. Çev. Talip Kabadayı - Mustafa Irmak. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2008.

Borst, Arno. **Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı.** 1. Basım. Çev. Zehra Aksu Yılmazer. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.

Bunch, Bryan.&Hellemans, Alexander. **The History of Science and Technology.** 1. Basım. Boston: Houghton Mifflin Company. 2004.

Buonomano, Dean. **Beynimiz Bir Zaman Makinesi.** 1.Basım. Çev. Yasin Konyalı. İstanbul: Timaş Yayınları, 1989.

Burnet, John. **Greek Philosophy Thales to Plato.** 8. Basım. London: Macmillan and Co., 1950.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Terimleri Sözlüğü.** 2. Basım. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.

Cevizci, A. **Felsefe Tarihi.** 1. Basım. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Chevalley, A., Goodridge, G.W.F.R. **The Concise Oxford French Dictionary.** 1. Basım. Oxford: The Clarendon Press, 1940.

Clarke, Arthur C. **Şehir ve Yıldızlar.** 1. Basım. Çev. Ardan Tüzünsoy. İstanbul: İthaki Yayınları, 1999.

Colette, Jacques. **Varoluşçuluk.** 1. Basım. Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Yayınları, 2006.

Collingwood, R. G. **Doğa Tasarımı.** 1. Basım. Çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1999.

Conrad, Peter. **Modern Times Modern Places.** 1. Basım. New York: Alfred A. Knopf, 1999.

Copleston, Frederik. **Felsefe Tarihi: Kant**. 3. Basım. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2004.

Csikszentmihalyi, Mihaly. **Flow: The Psychology of Optimal Experience.** 1. Basım. New York: Harper Collins, 2008.

Cushing, James T. **Fizikte Felsefi Kavramlar I.** 1. Basım. Çev. B. Özgür Sarıoğlu. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2003.

Çotuksöken, Betül. **Felsefeyi Anlamak Felsefe İle Anlamak**. 1. Basım. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

Çotuksöken, B. **Kavramlara Felsefeyle Bakmak.** 1. Basım. İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998.

Çotuksöken, B. **Ortaçağ Yazıları**. 1. Basım. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011.

Çotuksöken, B. **Antropontoloji ya da İnsan-Varlıkbilgisi.** 1. Basım. İstanbul: Notos Kitap, 2018.

Draaisma, Douwe. **Yaşlandıkça Hayat Neden Çabuk Geçer?.** 3. Basım. Çev. Gürol Koca. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Davies, Peter. **The American Heritage Dictionary of The English Language.** 1. Basım. New York: Dell Publishing Co., 1976.

Davis, Adam Hart. **Zaman Kitabı.** 1. Basım. Çev. Cem Duran. İstanbul: NTV Yayınları, 2013.

Deleuze, Gilles. **Kant Üzerine Dört Ders**. 1.Basım. Çev. Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.

Denkel, Arda. **İlkçağda Doğa Felsefeleri.** 1. Basım. İstanbul: Doruk Yayınları. 2003.

Descartes, René. **Felsefenin İlkeleri**. 2.Basım. Çev. Mehmet Karasan. Ankara: MEB Yayınları, 1946.

Descartes, R. **Metot Üzerine Konuşma.** 1. Basım. Çev. Mehmet Karasan. Ankara: MEB Yayınları, 1947.

Deveci, Cem. "İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun: Heidegger' de Kaygının Varlık Bilimsel Değeri", **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, 6:63-81, 1999.

Duralı, Ş. Teoman. **Sorun Nedir**. 1. Basım. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006a.

Duralı, Ş. T. **Çağdaş Küresel Medeniyet.** 1. Basım. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006b.

Duralı, Ş. T. **Felsefe-Bilim Nedir?** 1. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları. 2006c.

Drummond, John. **Historical Dictionary of Husserl's Philosophy.** 1. Basım. New York: Scarecorow Press, 2007.

Einstein, Albert. **İzafiyet Teorisi.** 1. Basım. Çev. Gülen Aktaş. İstanbul: Say Yayınları, 1989.

Elias, Norbert. **Zaman Üzerine.** 1. Basım. Çev. Veysel Atayman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Erdemli, Attilla. **Mitostan Felsefeye.** 1. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2015.

Erkaya, Gülhan. "Zaman, Saatler, Fabrikalar, Kapitalizm". **Zamanın Kitabı.** 1. Basım. Der. Levent Safalı. İstanbul: YGS Yayınları, 2003.

Eyüboğlu, İsmet Zeki. **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü.** 2. Basım. İstanbul: Sosyal Yayınlar. 1991.

Gilson, Etienne. **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**. 1.Basım. Çev. Şamil Öçal. İstanbul: Açılım Kitap, 2003.

Gleick, James. **Zaman Yolculuğu: Geçmiş, Şimdi ve Geleceğin Kısa Tarihi.** 1. Basım. Çev. Aylin Onocak. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.

Goldman, Marina ve Markov, Dimitri. "Normal Sleep and Circadian Rhythms: Neurobiologic Mechanisms Underlying Sleep and Wakwfulness". **Psychiatric Clinics of North America.** 29: 841-853, 2006.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi.** 6. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Hall, Edward Twitchell. **The Dance of Life: The Other Dimension of Time.** 1. Basım. New York: Anchor Press, 1983.

Hampshire, Stuart. **The Age of Reason**. 12. Basım. Chicago: Mentor and Plume Books, 1956.

Hanks, Patrick-Sinclair, John. **English Language Dictionary**. 10. Basım. London: Harper Collins Publishers, 1994.

Hegel, G.W.F. **Hegel's Philosophy of Nature.** 1. Basım. Der. ve Çev. A.V. Miller. London: Oxford University Press, 1970.

Heidegger, Martin. **The Basic Problems of Phenomenology**. 2. Basım. Çev. Albert Hofstadter. Indianapolis: Indiana University Press, 1982.

Heidegger, M. **Being and Time**. 1. Basım. Çev. Joan Stambaugh. New York: State University Press, 1996.

Heidegger, M. **Zaman Kavramı**. 2. Basım. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007.

Heidegger, M. **Metafizik Nedir?** 3. Basım. Çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

Heidegger, M. **Metafiziğe Giriş**. 1.Basım. Çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.

Heidegger, M. **Varlık ve Zaman**. 3. Basım. Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Heimann, Hans. "Psikopatolojide Zaman Yapılanmaları". **Nasıl İçimizde Zaman Niçin Dışımızda.** Çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı, 1994.

Heimsoeth, Heinz. **Felsefenin Temel Disiplinleri.** 3. Basım. Çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.

Hilav, Selahattin. **Diyalektik Düşüncenin Tarihi.** 1. Basım. İstanbul: Sosyal Yayınlar. 1997.

Hobbes, Thomas. **Leviathan.** 8. Basım. Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 2010.

Homeros. **İlyada.** 2. Basım. Çev. Fulya Koçak. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2004.

Horkheimer, Max. **Akıl Tutulması.** 3. Basım. Çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları. 2016.

Höffe, Otfried. **Felsefenin Kısa Tarihi**. 1. Basım. Çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008.

Hume, David. **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**. 1. Basım. Çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2009.

Husserl, Edmund. **Formal and Trancendental Logic.** 1. Basım. Çev. Dorion Cairns. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 1969.

Husserl, E. **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy 1**. 1. Basım. Çev. F. Kersten. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

Husserl, E. **Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe.** 1. Basım. Çev. Ayça Sabuncuoğlu - Önay Sözer. İstanbul: Afa Yayınları, 1994.

Husserl, E. **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe.** 2. Basım. Çev. Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Husserl, E. **Felsefe Üzerine Beş Ders.** 1. Basım. Çev. Harun Tepe. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2010.

Husserl, E. **İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine.** 1. Basım. Der. Martin Heidegger. Çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Kitap, 2015.

Issacson, Walter. **Einstein: Bir Dahinin Yaşamı.** 1. Basım. Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

İbn Rüşd. **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt).** 1. Basım. Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

İnam, Ahmet. **Edmund Husserl Felsefesinde Mantık.** 1. Basım. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.

İnam, A. "Zamanla Yaşamak". **Zamanın Kitabı.** 1. Basım. Der. Levent Safalı. İstanbul: YGS Yayınları, 2003.

Jaspers, Karl. **Descartes ve Felsefe**. 2. Basım. Çev. Akın Kanat. İzmir: İlya Yayınları, 2003.

Johson, Patricia Altenbernd. **Heidegger Üzerine**. 1. Basım. Çev. Adnan Esenyel. Ankara: Sentez Yayınları, 2013.

Kant, Immanuel. **Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and Intelligible**. 1. Basım. Çev. William J. Eckoff. New York: Columbia College, 1894.

Kant, I. **Critique of Pure Reason.** 1. Basım. Çev. Norman Kemp Smith. London: Macmillan and Co, 1929.

Kant, I. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi". **Yazko Felsefe Yazıları.** Çev. Uluğ Nutku, 4:117-129, 1982.

Kant, I. **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**. 4. Basım. Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2000.

Kant, I. **"Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784).** 3. Basım. Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Kant, I. **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.** 6. Basım. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.

Klein, Stefan. **Yaşamın Hammaddesi Zaman.** 3. Basım. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Aylak Kitap, 2011.

Kök, Mustafa. **Mistik Dünya Görüşü ve Bergson**. 1. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

Köktürk, Milay. **Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma.** 1. Basım. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.

Karnz, Walther. **Antik Felsefe.** 2. Basım. Çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

Kuçuradi, İoanna. **Çağın Olayları Arasında.** 1. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

Laertios, Diogenes. **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**. 3. Basım. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Le Roy, Edouard. **A New Philosophy: Henri Bergson**. 1. Basım. Canada: Indy Publish, 2002.

Levinas, Emmanuel. **Zaman ve Başka.** 1. Basım. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Locke, John. **An Essay Concerning Human Understanding**. 1. Basım. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.

Lucas, J.R. **Treatise on Time and Space.** 1. Basım. London: Methuen and Co. Ltd., 1973.

Magee, Glenn Alexander. **The Hegel Dictionary.** London: Continuum Books. 2010.

Manly, Steven L. **İzafiyet ve Kuantum Fiziği.** 3. Basım. Çev. Hasan Kadir Tosun. İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2018.

Marcuse, Herbert. **Tek Boyutlu İnsan.** 1. Basım. Çev. Seçkin Çağan. İstanbul: May Yayınları. 1968.

Marx, Karl. **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı.** 2. Basım. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları. 2011.

Marx, K. **1844 El Yazmaları.** 11. Basım. Çev. Murat Belge. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Mays, W. "Hegel ve Marx'ta Zaman ve Zamansallık". **Cogito.** Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 11: 65-81, 1997.

McLure, Roger. **The Philosophy of Time**. 1. Basım. New York: Routledge, 2005.

McTaggart, J.Elias. "Unreality of Time". **Mind.** Oxford University Press, 68:457-474, 1908.

Mengüşoğlu, Takiyettin. **İnsan Felsefesi.** 1. Basım. Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2015.

Mischel, W., Peake, P.k. ve Shoda, Y. "The Nature of Adolescent Competencies Predicted by Preschool Delay of Gratification". **Journal of Personality and Social Psychology.** 54: 687-696, 1988.

Morin, Edgar. **Yitik Paradigma: İnsan Doğası.** 4. Basım. Çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.

Mumford, Lewis. **Technics and Civilization.** 9. Basım. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1967.

Newton, Isaac. **Mathematical Principles of Natural Philosophy.** 1. Basım. Chicago: Ensyclopedia Britannica, 1952.

Nightingale, Katherine. "DNA'nın Yapısı", **Popular Science Türkiye**, İstanbul, 81:68-73, 2019.

Nutku, Uluğ. "Bilincin Üç 'Şimdi'si". **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi.** Süleyman Demirel Üniversitesi, 5:1-5, 2008.

Özbudun, Sibel ve Uysal, Gülfem. **50 Soruda Antropoloji.** 5. Basım. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2019.

Özbek, Metin. **İnsanın Tarihöncesi Evrimi**. 5. Basım. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı Yayınları, 2019.

Özcan, Muttalip. **Aristoteles.** 2. Basım. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2016.

Özdemirci, Ata & Saruhan, Şadi Can. **Bilim, Felsefe ve Metodoloji.** 1. Basım. İstanbul: Alkım Yayınevi, 2005.

Özgül, Oktay. "Sümer Sosyal Hayatında Eğitimin Yeri ve Önemi". **Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.** 2008.

Peters, Francis E. **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**. 1. Basım. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Philips, Cynthia ve Priwer, Shana. **Her Yönüyle Einstein.** 2. Basım. Çev. Haydar Yalçın. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2009.

Piaget, Jean. **The Child's Conception of Time.** 1. Basım. Çev. A.j. Pomerans. London and New York: Routledge, 2006.

Platon. **Sofist.** 1. Basım. Çev. Ömer Naci Soykan. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986a.

Platon. **Protagoras.** 1. Basım. Çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986b.

Platon. **Kharmides.** 1. Basım. Çev. Tanju Gökçek. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986c.

Platon. **Theaitetos.** 1.Basım. Çev. Macit Gökberk. Ankara: Remzi Kitabevi, 1986d.

Platon. **Menon.** 4. Basım. Çev. Adnan Cemgil. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996c.

Platon. **Gorgias**. 4. Basım. Çev. Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996d.

Platon. **Kratylos.** 4.Basım. Çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996e.

Platon. **Phaidon.** 1. Basım. Çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001a.

Platon. **Timaios**. 1. Basım. Çev. Erol Güney-Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001b.

Platon. **Euthydemos-Parmenides**. 1. Basım. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Plotinus. **The Enneads.** 1. Basım. Çev. Stephen MacKenna. New York: Larson Publications, 1992.

Pobiner, Briana. **The First Butchers.** www.sapiens.org, 16.02.2019, 23.34.

Pöppel, Ernst. "Time Perception". **Perception.** Berlin Heidelberg: Springer-Verlag, 713-726, 1978.

Pöppel, E. **Mindworks: Time and Concious Experience.** 1. Basım. Boston: Harcourt Brace Jovanovich, 1988.

Pöppel, E. "Yaşanan Zaman ve Genelde Zaman". **Nasıl İçimizde Zaman Niçin Dışımızda.** Çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı, 1994.

Resnick, Stephen A. ve Wolff, Richard D. **Çatışan İktisadi Teoriler.** 1. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Ricoeur, Paul. **Zaman ve Anlatı 4**. 2. Basım. Çev. Umut Öksüzan-Atakan Altınörs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Robinson, Richard. **Plato's Earlier Dialektic.** 1. Basım. New York: Cornell University Press, 1941.

Ronan, Colin A. **Bilim Tarihi.** 1. Basım. Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Feza Günergun. Tübitak Yayınları. 2005.

Rousseau, J.J. **Toplum Sözleşmesi.** 16. Basım. Çev. Vedat Günyol. İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları. 2017.

Ross, David. **Aristoteles.** 1. Basım. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Russell, Bertrand. **Batı Felsefesi Tarihi**. 3. Basım. Çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say yayınları, 1983.

Russell, B. **Rölativitenin ABC'si.** 4. Basım. Çev. Vahap Erdoğdu. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Saffet, Mehmet. **Muasır Avrupa Felsefesi**. 1. Basım. Ankara: Muallim Ahmet Halit Kitabevi, 1933.

Saraçoğlu, Ece. **Henri Bergson'da Bilinç ve Zaman Problemlerinin İrdelenmesi.** (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Danış. Prof.Dr. Ayhan Bıçak. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Scheler, Max. **İnsanın Kosmostaki Yeri.** 1. Basım. Çev. Harun Tepe. Ankara: BilgeSu Yayınları. 2012.

Selvi, Yavuz. **Saatini Şaşıran Beyin: Sosyal Jetlag.** 1. Basım. İstanbul: İndie, 2019.

Semiz, İbrahim. **Görelilik Kuramları.** 2. Basım. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2011.

Sinclair, John. **English Language Dictionary.** 9. Basım. London: Harper Collins, 1993.

Smith, Robin. "Logic and Metaphsics in Aristotle and Early Modern Philosophy".**Synthese.** Vol:96, 1993.

Souter, A. ve Wyllie, J. M. **Oxford Latin Dictionary.** 1. Basım. London: Oxford University Press, 1968.

Soysal, Ahmet. **Heidegger'de Zaman Üzerine.** 1. Basım. İstanbul: MonoKL Yayınları, 2018.

Sparrow, Giles. "Zaman Nereden Geliyor?". **Popular Science Türkiye.** İstanbul, 81:50-57, 2019.

Stace, Walter Terence. **A Critical History of Greek Philosophy.** 1. Basım. London: Macmillan and Co.,1920.

Şenel, Ferda. "Biyolojik Zaman". **Bilim ve Teknik.** 483: 58-67, 2008.

Şimşek, Fitnat. "Paleolitik Dönemde İnsan Türleri". **Uluslararası Amisos Dergisi**. 3:66-85, 2017.

Tattersall, Ian. "Once We Were Not Alone". **Scientific American**. New York: Springer Nature, 282:56-62, 2000.

Tattersall, I. "Homo Sapiens". **The Encylopedia Britanya.** www.britannica.com, 11.01.2019, 16.25.

TDK. **TDK Türkçe Sözlük.** 10. Basım. Türk Dil Kurumu Yayınları. 2009.

Teske, Roland J. **Paradoxes of Time in Saint Augustine**. 1. Basım. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

Tevrat. **Tevrat (Tora Neviim Ketuvim)**. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Yayınevi, 2005.

Timofeevich, IvanFrolov. **Dictionary of Philosophy.** 1. Basım. Edited by Murad Saifulin. International Publishers. 1984.

Tokatlı, Attila. **Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü.** 1. Basım. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1973.

Topakkaya, Arslan. **Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman.** 1. Basım. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Topçu, Nurettin. **Bergson.** 4. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.

Topdemir, Hüseyin Gazi. “Francis Bacon’ın Bilim Anlayışı”. **Felsefe Dünyası.** 30: 51-68,1999.

Turetzky, Philip. **Time.** 1. Basım. New York: Routledge, 1998.

Turgut, Sadi. “Genel Görelilik”. **Bilim ve Teknik.** 448: 38-45, 2005.

Turner, William. **History of Philosophy.** 1. Basım. Boston: Ginn Company, 1903.

Ulaş, Sarp Erk. **Felsefe Sözlüğü.** 1. Basım. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Ural, Şafak. **Temel Mantık.** 2. Basım. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995.

Uygur, Nermi. **Yaşama Felsefesi.** 4. Basım. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993.

Übelacher, Erich. **Zaman.** 1. Basım. Çev. Ali Ulvi Erdoğan. İzmir: Tudem Yayınları, 2006.

Vorlander, Karl. **Felsefe Tarihi.** 3. Basım. Çev. Mehmet İzzet -Orhan Saadeddin. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Waite, Maurice. **The Oxford Quick Reference Spelling Dictionary.** 3. Basım. New York: Oxford University Press, 1998.

Warren, H. Meck. “Neuropsychology of Timing and Time Perception”. **Cognitive Brain Research.** 3: 227-242, 1996.

Warren, Helen. **Oxford English**. 1. Basım. New York: Oxford University Press, 1998.

Wells, H. G. **Zaman Makinesi.** 1. Basım. Çev. Celal Üster. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Wittmann, Marc. **Hissedilen Zaman.** 1. Basım. Çev. Özde Duygu Gürkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Yavuz, Zikir. “Modern Zaman Teorileri ve Zamanın Gerçekliği”. **Felsefe Dünyası.** 56:189-201, 2012.

Yıldırım, Cemal. **Bilim Felsefesi.** 20. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi. 2016.

Yılmaz, Erdal (Yay. Haz.). **Kant Sonrası Metafizik Üzerine Düşünceler**. 1. Basım. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.