

HEIDEGGER'İN ARİSTOTELES'İN ZAMAN ANLAYIŞININ YORUMUYLA KANT'IN ZAMAN KAVRAMINI ELEŞTİRİSİ

Cihan CAMCI*

ÖZET

Bu makalede Heidegger'in Kant'ın zaman kavramını Aristoteles'in zaman kavramını yeniden yorumlayarak nasıl eleştirdiğini ele almaya çalıştık. Heidegger Kant'ın zaman anlayışının, sonlu bir öznedeki aşkınsal bir koşul olarak gerçekliği kurma olanağı olduğunu öne sürüyor. Biz, buna dayanarak Heidegger'in, zamansallığın, kendiliğindenliği ve işleyişi ile Temporalität (Fiziksel zamansallık) anlamında Zamanın kendi varlığına ait olduğunu, aralarındaki ontolojik farklılıkta varlığın saf ve yalın aşkınsallığında kendisini açışının da, insanın dünyada oluşunun yapısını oluşturduğunu savladığını, insanın hem bu yapıya ait olduğunu hem de bu yapının anlamını verdiğini öne sürüyoruz.

Anahtar Sözcükler: Zaman, Varlık, Zamansallık, Kant, Heidegger, Ekstatik, Fiziksel Zamansallık

(Heidegger's Critique of Kant's Concept of Time via Aristotle's Notion of Time)

ABSTRACT

In this article we discuss Heidegger's critique of Kant's notion of time by the use of a novel interpretation of Aristotelian understanding of time. We, in accordance with this interpretation claim that, Heidegger thinks that for Kant, time operate as a transcendental condition in a finite subject as a possibility of constituting reality. Heidegger sees Time (Temporalität) as transcendence pure and simple that is temporality which belongs to Time itself and in which, man, in his being in the world both belongs to this structure and gives the significance of it.

Key Words: Time, Being, Temporality, Kant, Heidegger, Ecstatic, Temporalität

* Akdeniz Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Giriş

Kant'ın eleştirel düşüncesinin, dış gerçekliğin nesnel belirlenimi için aşkınsal bir öznenin bilişsel yapısını ele aldığını söyleyebiliriz. Belirlenime dâhil şeyler zaman ve mekân içinde anlaşılabilen şeylerdir, ancak zaman ve mekân, şeylerin dış dünyadaki bulunuşlarının değil, tasarımlarının insan anlayışına (Vernunft) verilmesini önceleyen saf, apriori formlar olarak özeldiler diyebiliriz. Bu formlardan özellikle zaman, sonlu bir özne için içsel olmakla birlikte, dış gerçekliğin de nesnel geçerliliğinin olanaklılık koşulu olarak işlev gören bir formdur. Ancak, Zamanın bu işlevi, şeylerin hareketlerini uzamsal bir ardışıklıkta sayısal olarak belirlemektir diyebiliriz. Ancak zamanın, kendi belirleyişinin olanaklılık koşulu olarak, -Aristoteles'in deyimiyle sayılandırılabilirlik olarak- *kendisi vardır* diyemiyoruz. Öznel bir form olarak zaman öznedeki bulunur. Buna karşın öznenin kendisi de ancak zamanın içinde bilinebilir sonlu bir özne olduğu için, özne, zamansal işleyişin kendisinin, yani zamansallığın olanaklılık koşulu olamıyor. Zaman değişen şeylere ancak aşkınsal öznenin görünümüleri düzene sokabilirliği kadar öncül oluyor. Bu nedenle Kant için zamanın, yer değiştiren, hareket eden şeylerin uzamsal değişimlerinin sayısal ifadesi olmaktan daha orijinal, kökensel bir anlamda *var* olduğu söylenemez.

Kant'ın düşüncesinde zaman aşkınsal ideallığe sahiptir; ama bu zamanın varlığını değil dış gerçekliğin koşulsuz olanaklılık koşulu oluşunu gösteriyor. Bu anlamda zaman, hem ampirik verinin dizimsel olanağı olarak öncül olarak (aşkınsal estetik bağlamında), hem de bu öncüllüğünde spekülatif olarak (aşkınsal çıkarım bağlamında) kullanılabilir. Sonlu bir öznenin saf biçimsel bilme olanağı olarak kendisi *vardır* diyemediğimiz “zaman”, kendi başına sonsuzdur (*ad infinitum*). Ne var ki bu koşullanmamışlık anlamındaki sonsuzluk, öznenin karşısına aldığı şeylerin nasıllıklarını bilebilmenin olanağı olmakla sınırlandırılmıştır. Bu işlevinin ötesinde hiçbir şey değildir. Öyleyse aşkınsal hayal gücünün işleyişi olarak zamansallık *vardır* da diyemeyiz. Kant için bu kavramsal belirleyişin olanağı bizim sentez yetimizdir. Deneyimlerimizde bir önceki anda deneyimlediğimiz izlenimin (synthesis of apprehension) bir sonraki anda düşündüğümüz şeyle özdeşliği bu senteze dayanır. Bu ikinci aşamadaki sentez (synthesis of reproduction) bir sonraki anda aynı şeyin kavramsal olarak yeniden tanınmasının (synthesis of recognition) öncesinde rol oynar. Bu, deneyimdeki

izlenimlerin dağınıklığını, kopukluğunu aşan ve deneyimde verilmeyen şey, Kant'ın kendi deyimiyle, orijinal ve aşkınsal koşul *aşkınsal algıdan* başka bir şey değildir¹. Ne var ki, Kant için şeylerin gerçekliğini bilen aşkınsal özne, *personalitas transcendentalis*, şeylere ancak onları belirleyiş, biliş olarak aşkınsaldır. Bulunuşu *personalitas psychologica* olarak sonlu, sınırlıdır. Yani öznenin aşkınsallığı, aşkınsal algı biçimsel olanaklılık koşulu olarak şeylerin tasarımlarının (Hume'un izlenimleri gibi) ayrı oluşlarının, bu tasarımların farklı anlarda yer almakla birlikte ardışık diziler oluşturarak anlamaya ulaşmasını garanti altına alan bir koşuldur. Böylece, Kant, Hume'un Locke'da kavramların belirlenim olanağı olarak kendilerine öncül (apriori) bir temelle garanti altına alınması gerektiğini fark ettiğini söylediği noktada, -Hume bu ardışıklığı gelenek ve alışkanlıkla, ancak öznel bir zorunluluk olarak adlandırıyordu²- bu garanti koşulunu temellendirmek gereğini duyuyordu. *Personalitas transcendentalis* biçimsel ve potansiyel bir öncelik olarak ampirik verinin zamansal ardışıklığını belirlerken, onun nesnellliğini sağlarken, kendisi hep aynı, kendisiyle özdeş kalmalıdır. Yani, statik, a-temporal bir önceliği olmalıdır. Kant'ın *sabit ve değişmeyen ben*³ dediği bu statik aşkınsallık zamansallığın içindeki şeylere nesnellik sağlayabilmek için onları aşar. Böylece, *personalitas psychologica* ampirik verinin zamansallığının içindeyken, *personalitas transcendentalis* ampirik verinin kavramsal işlenişinde algının aşkınsal birliği olarak işleyiş gerçekleştirmesine karşın, Arşimetçi bir dayanak noktası gibi statik, sabit bir koşuldur. Husserl hem yönelim olarak, hem de yönelimselliğinin farkındalığı olarak bilincin zamansal olduğunu savunuyor. Böylece, yönelim halindeki özne yöneldiği nesnenin tasarımın geçmiş, şimdiki an ve gelecekteki birliğini kurarken hareket halindeydi. Bu hareketinin, yöneliminin farkındalığı da Arşimetçi bir dayanak noktası gibi statik bir temel değil, yine zamansallıktır. Heidegger de, *Kant'ın Saf Aklın Eleştirisinin Fenomenolojik Yorumu'nda*⁴ aynı noktadan yola çıkıyor. Yani, Kant'ın dış gerçekliğin nesnel belirlenimi için temel aldığı aşkınsal algının birliğinin kurucu işleyişinin, zamansallıktan başka bir şey olmadığını öne sürüyor. Böylece

¹ Kant, I. *Critique of Pure Reason*, çev. Norman-Kemp Smith, New York: Palgrave, A107 1929. (Bundan böyle CPR)

² a.g.e., A 95

³ a.g.e. A 123

⁴Heidegger, M. *Phenomenological Interpretation of Kant's 'Critique of Pure Reason*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Mally, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press. 1997 (Bundan böyle PIK).

öznenin kendi içinde apriori olarak *ekstatik* olduğunu ve yöneliminin olanaklılık koşulunun zamansallık olduğunu göstermiş oluyor. Heidegger, *personalitas transcendentalis*'i koşulsuz olanaklılık koşulu olmaktan çıkarıp zamansallaştıran fenomenolojik düşünceden yola çıkmakla birlikte o noktada kalmıyor. Heidegger, fenomenolojinin aşkınsal özneyi zamansal bir yönelimsellik halinde düşünmesine karşın, nesnel gerçekliği aşkınsal öznenin belirleyişi ile bilebilmemize, betimleyebilmemize yönelik bir çaba olarak fenomenolojiyi benimsemez. Heidegger *Fenomenolojinin Temel Problemleri*⁵ adlı yapıtında görebileceğimiz Aristoteles'in zaman anlayışını yeniden yorumlamasıyla, Kant'ın zaman anlayışını varoluşçu bir açıdan ele alıyor. Husserl için şeylerle ilişkisinde doğal tutumunu askıya alan, şeylerin kesin bilimsel gerçekliğini yalnızca izlemeyip aynı zamanda kuran zamansal özne, Heidegger'in yönelimi bilincin değil, dünyada oluşumuzun önceliğinde düşünmesiyle birlikte, zamanın etkisindedir. Zaman, fenomenolojide öznenin yönelimselliğinin farkındalığı olarak öznenin karşısına aldığı nesneyi bilişinin olanaklılık koşulunu temellendirir. Oysa Heidegger, içsel zamanın öznenin kavramsal ve spekülâtif hareket edebilirliği olarak yönelim öncesi pozisyonunu kabul etmekle birlikte zamanın kendisi, varlığı üzerine düşünerek fenomenolojiden varoluşçu bir noktaya yöneliyor. Zamanı eski ontolojideki gibi muğlâk biçimde varlığın mevcudiyetini açışının olanağı olarak değil varlıksal olarak düşünerek var olmakta olan şeylerdeki varlık hakkında düşünme olanağını açıyor. Böylece özne merkezli düşüncenin karşısına aldığı nesneyi bilme olanağının koşulu olarak aşkınsallığı düşünmek yerine, aşkınlığı varlığın zamansallığındaki *saf ve yalın* etki olarak görüyor. Böyle düşünme olanağıyla Heidegger için insan, *animale rasyonale* anlamında nesnelere karşısına aldığı bilişsel yapısıyla bilmeye çalışan bir varlık değildir. Onun için insan, karşısına aldığı değil, içinde kendisini fırlatılıp atılmış bulunduğu dünyada oluş olarak zamanla –böylece varlıkla- ontolojik bir ilişki içinde kendi varlığını düşünmelidir. Bu düşünce aşkınsal öznenin şeylere yönelmeden *önceki* aşkınsallığının yerine Zaman(sallığın) (*Temporalität*) kendisini açışındaki saf ve yalın etkiye kendisini açışı demektir. Biz bu yazıda, Heidegger'in Kant'ın zaman anlayışına -Aristoteles'i yeniden yorumlayarak- bu açıdan yaklaştığını göstermeye çalışacağız.

⁵ Heidegger, M., *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press. 1989 (Bundan böyle BPP).

1- Kant İçin Mekân, Zaman ve Zamanın Mekâna Önceliği

Kant mekân ve zamanın, içleri boşaltılabilir, görünümünden arındırılmış boşluk olarak düşünülebilirler bile, saf, apriori biçimsel kapsayıcılıklarının olanaklılık koşulu olarak işlediklerini söylüyor.⁶ Bu anlamda ampirik içeriğe aşkınsal olan saf, apriori formlar, dış dünyaya değil, özneye aittirler. Kendi içlerinde aşkınsal ideallikleri öznenin algısına öncüdür ve bu algıdan gelen ampirik içeriğin düzenlenmesi için kullanılabilirler. Bizim insan görümüzün (intuitus derivativus) ve nesnelerin (görünümlerinin) bizi etkilemesinin önünde bulunan bu formlar, içeriğin düzenlenebilirliğinin olanaklılık koşulu olarak işlev görüyorlar. Kant, aşkınsal mantığın saf düşünceyle ilgili ilkelerinden ayrı olarak bu formların *izole edilmiş*⁷ saf formlar olduğunu söylüyor. Bu saf formlar, içeriğin kavramlar tarafından belirlenmesinden ayrı oldukları gibi, içeriği kavramların belirlediği gibi de belirlemezler. Biçimsel bulunuşlarıyla belirleyişi (Bestimmung) öncelerken, belirleyişin belirlediğinin nesnelliğini garanti ederler. Bu belirleyiş, duyumdan gelen içeriğin hammaddesini işlerken, ona onda olmayan bir dizilim, ardışıklık, tümlük verir. Ancak bu işleyiş ya da belirleyiş bir hareket demektir. Kant'ın söylediği gibi “hareket, hareket edebilir bir şeyi gerektirir.”⁸ Oysa sunulum aktif değil edilgin bir durumu çağırıyor.

O halde hareket, aktivite nereden kaynaklanıyor? Sunulumu sunuluş, işleyiş olarak ne gerçekleştiriyor? Kant bu soruya “zamanın değişen şeylerin formu olarak dış dünyada öncül olduğu”nu söyleyerek yanıt veremez. O zaman Newton’cu anlamda zamanı değişime öncül ve nesnel bir statüde kabul etmiş olurdu. Kant, Adorno’nun dediği gibi “olağanüstü bir tutkuyla dış gerçekliği öznenin aşkınsal birliğine, yani sentez yetisine bağlıyor.”⁹ Aşkınsal çıkarım bölümünde getirdiği açıklamada, izole edilmiş saf görümlerin sağladığı ösellikle kavramsal çıkarım arasındaki ilişkiyi açıklarken, dolaylımsız hiçbir şey olmadığını söyleyerek kavramsal çıkarımı da saf işleyiş olarak ampirik gerçeklikle sınırlıyor. Bu noktada Kant hareketi öznenin aşkınsal birliği ile açıklayıp aynı zamanda bu belirleyişin zamansal olarak var olduğunu

⁶ CPR, A 31.

⁷ CPR, B 36.

⁸ a.g.e., B 58. Bu hareket bilinç yönelimi ile düşünülebilir. Ancak o zaman bilinç nesnelerin görünümlerinin önünde aşkınsal pozisyonunda olamaz. Kant için bilinç statik bir değişmezlik içinde olmalıdır.

⁹ Adorno T.W. 2001, s. 124.

söyleyemeyecektir. Fenomenoloji bu noktadan yola çıkarak yönelimselliğin zamansal karakterini oluşturur. Bu konuya ileride dönmek üzere şimdi Kant'ta hareketin neden mekân görüşünden kaynaklanamayacağını görmeye çalışalım.

1-a) Mekân

Mekân görüşü hareket boyutu olmayan, aynı anda bulunabilen nesnelere görünümünün formudur; bu görünümün nesnellliğini temellendirir. Saf formların, biçimsel bulunuşlarıyla belirleyiş öncelerken, belirleyişin belirlediğinin nesnellliğini garanti etmelerini, görümlere tümlük katmalarını Kant, *kuralın birliği, bütünlüğü* diye tanımlıyor.¹⁰ Kant'a göre, "Bu kuralın bütünlüğü, tüm dizilimi, sıralanışı belirler ve bu dizilimin, sıralanışın tümlüğünü olanaklı kılan algıyı koşullar."¹¹ Mekân görüşü, görünümün bizi etkilemesinden, görümlerle karşılaşmamızdan *önce* görünümün mekânda yan yana, art arda bulunuşlarını önceler ve nesnel gerçekliği garanti eder. Elbette bunu şeylerin kendi içinde değil, ampirik duyumun verdiği görümlerle sınırlı yapabilir.¹²

Kendisi aktif bir şey olmayan mekânın, deneyimdeki *önceden* karşılaşmaya izin veriş olarak düzeni *belirleyişini*, yani işlevini, işleyişini nasıl düşüneceğiz? Kant, mekânın kendi içinde düşünüldüğünde hareket edebilecek bir şey olmadığını söylüyor.¹³ Mekân nesnelere yer aldığı dış gerçekliğin formu olduğuna, bu form aracılığı ile özneye verilen ampirik içerik ise öznedeki kavramsal bilgi olarak sentezlendiğine göre, öznenin yönelimsel, hareketli olması gerekir. Oysa Kant için, öznenin trans-ampirik ve dolayısıyla statik aşkınsallığı sabit olmalıydı. Öyleyse mekân görüşünde bulunmayan yer değiştirmeyi, mekân içinde hareket eden şeylerin yer değiştirmelerini, değişim ancak zamanın içinde olabileceğine göre, şeylerin zaman içinde görünümünü bize ne sunuyor? Bu soruyu net biçimde yanıtlayamıyoruz. Ne var ki, görünümün ardışık tümlüğünden öznenin aşkınsal birliğinin sorumlu olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte, ancak zaman görüşü aracılığıyla mekânda bulunan

¹⁰ a.g.e., A 105.

¹¹ a.g.e., A 106. Mekan görüşünde Kant bunu saf geometrik bilgide, üçgen kavramının içeriğini önceleyen biçimsel zorunlulukla açıklıyor. Eğer benim üçgenin üç düz çizginin birleşmiş, bütünsel hali olduğu sentezini yapmamı önceleyen üçgen kavramının evrensel zorunluluğu olmasaydı, bu sentez nesnel geçerlilik kazanamazdı (CPR A 106).

¹² a.g.e., A 49.

¹³ a.g.e., B 58.

şeylerin zamanın içinde (intra-temporal) oluşlarını ve hareketlerini bilebiliriz. Bu anlamda, *zaman mekândan daha öznel* diyebiliriz. Ama öznenin ancak zamanda verilebilen bir gerçekliği olduğunu ileride göreceğiz. O halde sormayı sürdürelim; zamanın önceliği ve mekândan daha öznel olması ne anlama geliyor?

1-b) Zaman

Zamanın mekândan daha öznel olması, öznenin kavramsal sentez yaparken ampirik içeriğe bağlı kalmak zorunda olsa da, bu sentezi yapabilmemesinin de ancak zamansal bir tümlüğe dayanmak zorunda olmasından kaynaklanıyor. Ampirik veri *şimdi*'de saf görü aracılığı ile özneye (receptivity) verilirken özne pasiftir. Zaman, mekân içinde olan şeylerin yer değiştirmelerinin, hareket edişlerinin sayısal dizilim olarak ardışıklığını önceler. Yukarıda zamanın değişime nesnel anlamda öncül olamayacağını belirtmiştik. Dolayısıyla ancak özne verilen içeriği, zaman formunun içinde ardışık dizilim olarak belirlerken aktiftir. Öznenin dışsal nesnelere görünümünün gerçekliğini (actuality) zamanın içinde olanaklı kılmak¹⁴ bir belirleyiş söz konusudur. Bu belirleyiş, zamanın uzamsal bir dizilimin ardışıklığını belirlerken hareketi, uzamsal aralığın numaralandırılması, bu aralıkların geçiş hızının ölçülmesi olarak sınırlandırılmıştır Kant için. Bu nedenle mekân görüşünden daha öznel olan zaman, hem mekân görüşünün tümlüğü içinde, bu tümlüğe ait olan şeylerin yer değiştirmelerini, hareket edişlerini olanaklı kılan bir önceliktir; hem de bu değişimi belirleyen belirleyiş, aktivite olarak öznenin bilişinin önceliğidir.

Zaman, tüm görünümünün biçimsel, a-priori koşuludur. Mekân, tüm dış görünümün saf formu olarak sınırlıdır; yalnızca dışsal görünümünün a-priori koşulu olarak işlevi vardır. Ancak tüm tasarımlar, nesnelere dışsal şeyler olsun, olmasın, kendi içlerinde zihnin belirlenimine, yani içsel etkinliğe, içsel hale (inner state) aittirler. Bu içsel hal, etkinlik de, içsel görünümün biçimsel koşulu altında bulunabileceğinden, zamana aittirler. Zaman her ne olursa olsun tüm görünümünün a-priori koşuludur.¹⁵

Zaman bu garanti edici işleyişiyle hem algının kavramsal anlamaya öncül formu olarak dünyadan gelen verinin dizilimsel hareket olanağı (CPR'de Aşkınsal Estetiğin konusu), hem de bu veriye ve dünyaya öncül olmanın, yani saf olmanın spekülatif olanağı (CPR'de

¹⁴ a.g.e., A 31.

¹⁵ a.g.e., A 34, B 51.

100 Heidegger'in ... Kant'ın Zaman Kavramını Eleştirisi

Aşkınsal Çıkarımın konusu) olarak koşulsuz olanaklılık koşuludur. Her ikisinde de zaman değişim, bir yerden bir başka yere geçiş, yayılım demektir. Dış dünyadaki hareket, yer değiştiren şeylerin sayılabilir aralıklarla mekânda farklı noktalarda yer almaları, içsel hareket ise kavramsal, spekülâtif bir uzanış (spannedness) anlamına gelir diyebiliriz. Zaman, bu içsel hareket olarak mekâna öncüdür.

Ancak bu içsel hareket, kavramsal ve saf, spekülâtif anlamda zaman, mekânda yer değiştiren, hareket eden şeylere öncül olamaz. Sözelimi bir aritmetik işlemin kesinliğini ancak ampirik içeriğin kavramsal işlenişinde kullanabiliriz. Bunun ötesinde, yer değiştirişin, yani sayılabilirlik olarak aritmetik işlemlerdeki ardışıklığın kendisi, mekândaki yer değiştirişini numaralandırıp, kavramsal belirleyişinin önünde *kendilik* olarak varlık olamaz. Bu öncüllüğü varlık kategorisinde düşünecek olsak, zamansal işleyiş, yer değiştiren, hareket eden şeylerin mekânsal değişimlerinin sayısal ifadesi olmaktan daha orijinal, kökensel bir anlamda var olmalıdır. Ancak bu durumda, formların *izole edilmiş*, saf biçimselliği içeriğin kavramsal belirlenişinden ayrı olamaz. Olanaklılık koşulu olarak işlev gören biçimsel öncüllük ile içerik birbirinden ayrılamaz, dış gerçekliği kesin olarak bilmemizin sınırı çizilemez. Kant açısından şöyle düşünmeliyiz: Zaman zamansal olan şeylerle, hem kendisi bir varlık, hem de her şey zamanın içinde hareket edip, zamanın içinde var olduğu için, hareket ediş de zamansal olduğu için, zamansallık olarak, kendi olmayan bir varlık olarak belirlenen şeylerle olamaz. Zaman bir garantör gibi, belirleyişin *vardır* diyemeyeceğimiz, kendisi koşullanmamış olanaklılık koşuludur.

O halde belirleyiş, temel arayışı, Kant için, kavramların belirlenim olanağı olarak kendilerine öncül (apriori) bir temelle garanti altına alınması noktasında zamanın orijinal anlamda varlığına dayanmıyor. Kant bu temellendirmeyi ontolojik değil, epistemolojik yapmakta

ısrarlıdır. Bu nedenle gerçekliği¹⁶ nelik olarak şeylerin görünümünün, nasıllığının önünde duran bir olanaklılık koşulu ile temellendiremez.

1-c) İçsel Zaman Formu: Spekülatif Değil Kavramsal

Bu nesnel gerçekliği temellendirecek bir olanaklılık koşulu, belirlenime öncül ve statik bir dayanak noktası gibi koşulsuz ve belirleyişini aşan bir sabitlik, özdeşlik olmalıdır. Bu aşkınsallık zamansal akış ve süreklilikle belirlenen deneysel içeriği gerçeklik olarak belirleyebilir. Ne var ki, öznedede bulunan bu içsel zaman formu, ampirik içeriğin düzenlenebilirliğinin olanaklılık koşulu olarak yine dış gerçekliğe bağlı bir koşuldur. Yani, Kant'ın epistemolojik temellendirmesi de, kavramların kendi altlarında içereceklerini belirleyecek kadar yetkilidir; bu nedenle spekülatif değil kavramsal

¹⁶ Kant, “Her kim bir şeyin var oluşunu, (extantness'ını) yadsırsa, şeyi tüm yüklemeleriyle (predicates) yok etmiş olur.” (BPP, s. 316) derken, var olanın *existence*, *extant* olarak ilenekleriyle ilişkisinin belirlendiği bir pozisyonda bulunuşun (absolute Position) gerçekliğin (actuality) tek kipi olduğunu, ancak bunu bilebilecek apriori bir temellendirmeye sınırlı olduğumuzu söylemiş oluyordu. Burada Kant'ın varlığı *essentia* anlamında bir yüklem olarak görmediğini anlıyoruz. Mahiyet, nelik anlamında varlık *essentia*, *existentia* anlamında var olan şeylerle (Heidegger'in deyimiyile *vorhandene*, elimizde var olan), aynı kategoride değildir Kant için. Çünkü Aristoteles'teki töz kategorisini var olan şeylere içkin olarak tüm yüklemelerde bulunabilirken, kategoriler Kant için var olan şeyleri ilenekleriyle ilişkilerinde belirleyebiliyor. Kant için varlık *realität* anlamında bir önermede gerçek olarak *blasse Position*, yani hiçbir şey değildir. Zaman içinde değişen niceliksel özelliklerinden soyutlanmış var olan şey, *existentia* ya da diğer deyişle *extant* olarak varlık da bir önerme değeri taşımaz. O da *absolute Position* demektir. Kant için gerçeklik, şeylerin şeyliği (sacheheit), nelik, mahiyet olarak hiçbir şeydir. Ancak nasıllık olarak şeyler gerçek olabilirler. Bu nedenle Heidegger, Kant için gerçeklik *Wirklichkeit*, *actuality* anlamındadır diye düşünüyor. Kant için varlık kavramsal olarak spekülasyon konusudur. Burada kavramsal, kategorik belirleyişin *actuality* anlamında gerçekliğin sınırını geçemeyen akıl, kendi saf işleyişinde bu sınırı geçebilir. Kant'ın nitelik kategorisinde bizim şeyleri önce nicelik olarak kavramamız ve bu niceliği karşılaştırma yoluyla ölçmemiz sonucunda “kaplamsal niceliğe içlemsel bir şey olarak nitelik girer. (Cassirer 1988, s. 121)”. Yani şeylerin nitelikleri ancak deneyde verili olan ampirik gerçeklikle, tekil haldeki bir veriyle sınırlıdır. Böylece, tekil haldeki şeylerin mekân ve zaman içinde değişikliklerinde özdeşliklerini de ancak değişimin sürekliliği ilkesini *kabul ederek* sağlayabilirsek de, bu zamansal değişimin kendisi deneyimle bilinemediğinden, öznenin sentetik birleştirme yetisiyle temellendirilebilir. Kant için “Gözleme öngelen halis ilke (Cassirer 1988, s. 122)” ancak “içinde kendisini bildiren” aposteriori içerikle gerçektir. Bu anlamda gerçek *actual* demektir. Cassirer'in yorumuna göre de Kant için “Duyumun ampirik görüşü içinde kendisini bildiren şey **gerçek** (real)tir”. Bu da *actual* anlamında gerçeklik demektir.

102 Heidegger'in ... Kant'ın Zaman Kavramını Eleştirisi

olmalıdır. Şimdi bu noktada zaman, saf, içsel bir spekülative olanak olarak özneye ait olsa da, kendi saf idealliğinde sonsuz olsa da, ardışık dizilimin bütünselliğini, bu bütünselliğin zorunluluğu kavramsal olmak zorunda olduğu için nesnel bir statüde temellendirmelidir. Saf spekülative olanak olarak (matematik gibi) bir toplama yaptığımızda, birimlerin art arda diziliminin ortaya çıkarttığı rakamın *kavramı*, bu sentezin birliğinin bilincinden başka bir şey değildir.¹⁷ Bu birliğin bilinci de, Kant için “bu orijinal ve aşkınsal koşul *aşkınsal algıdan* başka bir şey değildir”¹⁸. Bu da yukarıda söz ettiğimiz Kant’ın epistemolojik temellendirme ısrarının bir sonucudur.

2- Statik Bilincin Ekstatik İşlevi

Kant ısrarla zamanın olanaklılık koşulu olarak işlevini şeylerin gerçekliğini nasıllık olarak belirlemekle sınırlar. Saf aklın sınırları nesnel gerçekliğin sınırlarına bağlı kalmayan işleyişini ise, gerçeklikle yanılsamayı ayıramayabileceği için teorik bilginin dışında bırakır. Zamansal dizilimde şeylerin öncelik sonralık belirlenimi içinde bulunmasının bütünlüğü olarak bu koşul, sonlu bir öznenin dünyada bulunuşun öznelliğini ancak nesnel gerçekliği belirleyebilmek için aşmalıdır. Bunun için ya bilinç de öncelik sonralık dizilimi içinde zamansaldır demeliyiz ya da belirleyişinin zamansallığını, nesnel gerçekliğin zorunlu olarak zamansal değişimde olan bilgisini aşan, statik bir bilinç öngörmeliyiz. Heidegger açıkça “Kant zaman ve düşünüyorum ile aynı özsel yüklemi ifade etmiştir.”¹⁹ derken, Kant için *cogito*, değişmeyen, özdeş bilinç anlamına gelir. Kant bunu şöyle anlatıyor: “Bir önceki anda düşündüğümüz şeyle şimdi düşündüğümüz şeyin aynı şey olduğunu garanti eden bu temel olmasaydı, deneyimden gelen verinin ardışıklığı anlamlı olmayacaktı.”²⁰ Zamansallık içinde şeylerin nasıllığı, kavramsal belirlenim olarak bu, *düşündüğümüz şeyin aynı şey olduğunu garanti eden* bütünsellikle olanaklıdır. “Kavramların tasarımı ancak bilincin garanti ettiği bir bütünlük ile olanaklı olabilir.”²¹ Bu tümlük, ampirik içeriğin uzamda dizilişlerinin *dizilmeden önceki dizilebilirliği* gibi düşüneceğimiz, dizilişe, art arda gelişteki serilere ait olmayan farklı bir boyut gibidir. Ancak saf işleyiş, akış ve süreklilik olarak

¹⁷ A.g.e., A103.

¹⁸ A.g.e., A107.

¹⁹ Aşkın Z. 2009. s. 176.

²⁰ a.g.e., A103.

²¹ a.g.e., A103

düşünebileceğimiz bu boyutun ampirik içerik olarak deneyde verilmediği için var olamayacağını yukarıda belirtmiştik. Bu boyutla ilgili Heidegger'in Aristoteles'in zaman anlayışına getirdiği yorumu ileride tartışacağız. Şimdi Kant için özdeş bilincin zamansallığının neden olanaklı olamadığını anlamaya çalışalım. CPR'nin ikinci baskısına eklenen dipnotta Kant, "var oluşumun belirlenimi yalnızca içsel duyum formuyla uyumlu ve birlikte yer alabilir"²² derken, değişmeyen özdeş bilinçle ilgili ne demek istediğini açıklıyor:

"Düşünüyorum', benim var oluşumun belirleniminin eylemini açıklar. Var oluş orada zaten bu yolla verilmiştir; ama benim bu var oluşu belirlediğim kip bu yolla verilmemiştir. Onun verilmesi için, verilmiş *apriori* bir form olan, kendilik duyumu, görüşü, yani zaman gerekir ki; (apriori verilmiş zaman), duyumsanabilir ve bendeki belirlenebilirliğin alışına (receptivity) aittir. Şimdi, ben, bendeki *belirleyişi*, zamanın belirlenebilir olarak yaptığı gibi, belirlenimin eylemine öncül verecek başka bir kendilik görüşüne sahip olmadığımı göre, (ben bu belirleyişin yalnızca kendiliğindenliğinin bilincindeyim) ben kendi var oluşumu kendi-aktif, kendiliğinden-aktif (self-active) bir varlık olarak belirleyemem. Tüm yapabileceğim, kendime kendimi düşüncemin kendiliğindenliği olarak, tasarım olarak vermek; bu da belirlenime dâhildir ve benim var oluşum hala yalnızca duyumla, yani ancak bir görünümün var oluşu olarak deneyimlenebilir. Ama kendimi, bu kendiliğindenliğe borçlu olarak *intelligence* olarak tanımlayabilirim"²³.

Zamansallığın kendiliğindenliğinin bilincindeyim ama bu bilinci zamansallık içinde verili olmadığı için bilemem. Bilincimi, *düşünüyorum*'u ancak psikolojik bir özne, *personalitas psychologica* olarak kendime, içsel duyum formuyla uyumlu, zamansal olarak sunabilirim. İçsel zaman bilinci buna aracılık edebilir ama *bu sunuşun hem işleyiş, operasyon olarak hem de bu işleyişe öncül bulunuş olarak zamansallığı vardır* diyemiyorum. Zamansallığın belirleyişin kendiliğindenliği olarak *önceliği*, Kant'ın aşkınsal estetik bölümünde, zaman kavramının aşkınsal açıklamasının a) maddesinde dediği gibi "zamanın kendisi, kendi olarak var olmadığı için"²⁴ *Var-dır* diyemem. Ancak, yine aynı bölümde b) maddesinde "zaman içsel duyumun, kendimizin formundan başka *hiçbir şey değildir*."²⁵ Kendisi *var-dır* diyemediğim, hiçbir şeydir diyebildiğim zaman, Kant'ın aynı bölümün c)

²² a.g.e., B 158.

²³ a.g.e., B 158.

²⁴ a.g.e., A 33.

²⁵ a.g.e., B 51.

104 Heidegger'in ... Kant'ın Zaman Kavramını Eleştirisi

maddesindeki analogisinde, sonsuzluğa uzanan bir çizgideki ardışıklık olarak tüm dışsal duyumun ve böylece tüm görünümünün, mekânda yer değiştiren, hareket eden şeylerin formu olarak belirleyişe öncüdür. Bu anlamda zaman, hareket eden şeylerin öncülü olmak zorundadır. Böyle olmasa, değişim olmazdı; değişimi, bir şeyin aynı anda hem bir yerde olmasını, hem de hareket edip yer değiştirerek aynı yerde olmamasını açıklayamazdık. “Yalnızca zamanın içinde iki karşıt yüklem, durum (predicate) bir ve aynı nesnede, bir başka deyişle, *birbiri ardına, biri diğerini izlerken* bulunabilir.”²⁶ Bu izleyiş ancak c) maddesindeki sonsuzluğa uzanan bir çizgide, tek bir orijinal tasarım olarak, sınırsız içsel zaman görüşüne verilmelidir.²⁷

Bu noktada sorun, içsel zaman bilincinin, nesnelere tasarımının ardışıklığını kurarken, onların tümlüğünü verirken, *artık-geçmiş, henüz-geçmiş şimdileri* de birbirleriyle ve *şimdi* ile ilişkilendirebilmek için, *şimdi* ile var-olan, zamansal özellikte olamamasıdır. Bilinç, garantör olarak bir önceki anda düşündüğümüz şeyle şimdi düşündüğümüz şeyin aynı şey olduğunu, kendisi bir önceki anda ve şimdi sabit kalarak sağlar. Buradaki *kendisi* sözcüğü Kant için algının aşkınsal birliği olarak sentez yetisinden başka bir şey değildir. Nesnel olabilecek bir bilinç, henüz-geçmiş, şimdi burada bulunmayan bir bilincin garanti edemeyeceği Arşimetçi, statik bir dayanak noktası olarak var sayılmak zorundadır. Bu bilinç tasarımların *tümlüğünü veriş* olarak zamansal olamamaktadır.

4- Heidegger: Fenomenolojik Değil Varoluşçu Zaman

Kant için zamanın kendiliğindenliği görünümünün gerçekliklerinin sınırını oluşturur ama görünüm sözcüğü (Erscheinung), Yunanca (Phenomenon) anlamından farklı olarak, kendi içinde şeyin kendisini kendisinden kaynaklanan bir ışımaya, aydınlanarak görünür kılma, açma anlamlarında kullanılamaz. Zamana, Kant'a göre kendisi, kendi olarak

²⁶ a.g.e.,B 49.

²⁷ Kant bunu uzamsal bulunuştan net bir şekilde ayırmamızı istiyordu. Saf aklın ilkelerinin analitik işleyişini *dikkatsizce formüle ettiğimizde* (CPR A 152, B 192) “A nesnesi B durumundadır ve ~B durumundadır.” önermesinde bulunabileceğimizi ve *oldukça gereksiz bir sentetik çıkarım* (CPR A 152, B 192) yapacağımızı söylüyordu. A nesnesi ancak zamanın içsel görüşünde hem B hem de ~B olarak düşünülebilir. Kant'ın kendi örneğinde, “bir insan hem genç hem de yaşlı olamaz ama zamanın mantıksal, analitik işleyişi içinde hem genç hem yaşlı olabilir”.

var olmadığı için²⁸ *Var-dır* diyemiyoruz. Bu anlamda varlığa *hiçbir şey değildir*²⁹ dediğimizde, *zaman şeylerin gerçekliğini açığa çıkardıkları, görünür kıldıkları aktivitenin, eylemin, oluşun, görünüşe gelişin kendiliğindenliği olarak hiçliktir* demiş oluyoruz. Zaman, gerçeklik ile görünüş arasındaki sınırı kendi dinamizmiyle geçerek şeylerin gerçekliğini *nelik* olarak belirlemeye yetkili değildir. Bu anlamda zamansallık, gerçekliği kendi içinde şey olarak anlamak için aklın sürekli kendi sınırlarını aşmak istemesinde kullanılamaz. Aksi halde Kant, Zamanın kendisini *ad infinitum* bir varlık, var-ola-gelen ve kendisini kendisinden zamansallık olarak gösteren bir varlık olarak var olduğunu söylemiş olacaktı. Bu, zamanın *şimdilerin*, önce ve sonra arasında geçişi dış dünyanın değişen gerçekliğini sayısal farklılıkla işaretleyebilmemizle sınırlı olduğuyla çelişir. Zamanın sürekliliği *şimdilerin* ardışıklığında, birbirilerinden farklılıklarında süren bir varlık değildir. Bu şu demektir: Sayılar, fark ve ardışıklık belirlemeyi kavramsal anlayış için olanaklı kılar; fakat kendilerinin, -zaman dışıymış gibi- kendi sayılandırılabilme olanağı kendilerine öncül değildir. Bu anlamda varlık değildir; hiçbir şeydir. Sayılabilirliğin kendisi zamanın içinde verilmediği için sayıların dizilişini önceleyen, zamanın sürekliliği olarak bir varlığı olamaz. Bu nedenle de gerçekliği söz konusu olamaz. Zamanın sürekliliği olarak zamansallık, zamanın kendi kendisinin olanaklılık koşulu olamaz. Ancak öznenin algının aşkınsal birliğinin tümlüğü gerçeğin olanaklılık koşuludur. Yukarıdaki alıntıda, *kendilik duyumu, görüsü, yani zaman gerekir ki; (apriori verilmiş zaman)*, tümcesinde Kant, zamanın bu anlamda *non-existent*, (Var- olmayan) yani zaman-dışı *extra-temporal* olduğunu, ancak sonlu öznenin alışına: *duyumsanabilir ve bendeki belirlenebilirliğin alışına (receptivity)* ait olduğunu, bu nedenle vurguluyor.³⁰ Kant CPR’de zaman üzerine yazdığı açıklamada, şöyle

²⁸a.g.e., A 33.

²⁹a.g.e., B 51–52.

³⁰ Bu, Kant için saf aklın, gerçeğin yanılısamayla karıştırılması anlamında diyalektik demektir. CPR’de *Aşkınsal Diyalektik* bölümünde Kant, optik yanılısamadan ayrı olarak saf aklın işleyişindeki hayal gücünün yanlış yönlendirilmesinin etkisiyle oluşan *aşkınsal yanılısama*’ya dikkat etmemizi istiyordu (CPR, B 352). Saf anlama yetisinin kavramsal çıkarım için aşkınsal biçimde doğru ya da yanlış kullanılmasının dışında saf işleyişi, kendi başına aşkın (transcendent) kullanıldığında kavramsal belirleyişteki aşkınsallıktan farklıydı. Bu, Kant’a göre deneyimin sınırlarının ötesine geçebiliyordu. Böylece Kant’ın algının aşkınsal birliğindeki ampirik gerçeklik sınırı geçilebiliyor, *hatta bize bu geçişi aklımız emrediyordu* (CPR, B 353) Kant aşkınsal (transcendental) ve aşkın (transcendent) kavramlarını birbirine karıştırmamamızı, kavramsal belirleyişin aşkınsal işleyişinin ampirik gerçeklikle (actual) sınırlandırıldığını

diyor: “Aslında tasarımlarımın birbirini izlediğini söyleyebilirim; ancak bu yalnızca onların zaman-diziliminde, yani içsel zaman görüşünün formuyla uyum içinde olduklarının bilincindeyiz demektir.”³¹

4- a) Fenomonolojik Açıdan Aşkınsal Öznenin Zamansallığı

Heidegger'e göre Kant, aşkınsal sentezin şimdi (apprehension), geçmişten yeniden şimdiye getiriş (reproduction), ve geleceğe dönük yeniden tanıma (recognition) olarak tasarımları arasında bağlantı kurma ediminin zamansal olduğunu düşünmüyor.³² Heidegger, ilk iki sentezin, geçmiş ve *şimdi* ile ilgili oluşlarının özdeşlik oluşturmaya dönük olduklarını, ancak yeniden tanımanın temel bir özelliğe sahip olarak bunlardan farklı olduğunu belirtiyor. Bu, Heidegger'e göre ne yeniden tanıma (re-cognition, Wiedererkennen), ne de özdeşliktir. Bu sentez geleceğe doğru oluşuyla henüz gerçek olmayan ancak zamansal ardıcılıkla öngörülebilecek olan bir sentezdir. Bu anlamda yeniden tanıma aslında bir tümlüğün önceliğini kabul etmek demektir. Bu öncelik, Kant'ın yukarıda söz ettiği *tasarımlarımın birbirini izlediğini* kabul edişinin *içsel zaman görüşünün formuyla uyum içinde olduklarının bilincindeyiz* demekten öte bir anlama gelir. Heidegger, *geçmiş şimdi*'de, *şimdiki an*'da özdeşliğini sürdüren bir tasarımın *gelecekteki şimdi*'de de bir ve aynı şey olabilirliliğini devam ettirme (Durchhalten) olasılığının

anımsatıyordu. Saf aklın bu sınırı çizen *tüm çitleri yerle bir edişi, hiç sınır tanımayışı*, (CPR, B 353) bizi gerçekliği belirlerken yanılmasına götürürdü. (Kant bu geçişe etik eylem olanağı olarak izin verecektir.) Hegel, Kant'ın saf aklın antinomilerindeki karşıtlıkları görmüştü ama bu karşıtlıklar, zamanın başlangıcı ile ilgili, hem bir sınır, limit olduğu, hem de bu sınırın aşılması gerektiği için (Hegel 1977, s. 234), kendi içinde şey olarak gerçeklikle görünümünün arasında ilerleyici bir diyalektik kurmuştu. Saf aklın spekülative olanağının, ampirik içeriğin nasıllığının ötesine, oluşun dinamik kendiliğindenlik olarak olanaklıktan gerçekliğe (actual) geçişini öngörüyordu. Hegel için de, başlatılmamış bir başlangıç noktasını varlık olarak ön-kabul etmesi sonucu, “görünümlerin tek değişmez, statik yönü, soyut momentlerin zamansal geçişinin yapısının kendisidir (Turetzky, 2006, s. 103)”. Böylece Kant'ın içsel ve dışsal duyusunun saf formu olarak duyumsanan ve zamansallığa tabi, zamanın içine aldığı (innerzeitlich) şeyleri kapsayan statik pozisyonu aşılabiliyordu. Ama Heidegger için zamanın, saf varlık olarak kendisinden farklı olan zamansallıkla diyalektik ilişkisi, başlangıçta ait olduğu özdeşliğe teleolojik bir yolculuk olarak anlaşılmalıdır. Bu konuda Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'ın 2. bölümü, 82-a ve 82-b'de söylediklerine, daha ayrıntılı bir analiz için ise *Özdeşlik ve Farklılık* adlı yapıtına bakılabilir.

³¹ a.g.e., B 55.

³² PIK, s. 246.

zamansal bir birliğin önceden varlığını gösterdiğini söylüyor.³³ Bu olasılık, Kant'ın yukarıdaki alıntıda, *şimdi, ben, bendeki belirleyişi, zamanın belirlenebilir olarak yaptığı gibi, belirlenimin eylemine öncül verecek başka bir kendilik görüşüne sahip olmadığımı göre, (ben bu belirleyişin yalnızca kendiliğindenliğinin bilincindeyim)* sözlerini yeniden düşünebiliriz demektir. Öznenin kavramsal belirleyişinin zamansal bir tümlüğün *önceden olması* (Vorweghabe), Heidegger'e göre anlamının (Vernunft) kavramsal işleyişinin zamansal olduğunu gösteriyor. Kant, yeniden tanımanın sentezinin hiçbir zaman bir tümlük oluşturamayacağını, ona bu tümlüğü ancak bilincin vereceğini söylüyor.³⁴ Ancak bilincin bu belirleyişinin yalnızca kendiliğindenliğini bilebiliyoruz. Yani bilincin belirleyişini temellendiren sabit ve statik duran bir bilincin belirleyiş olarak sentez oluşturmanın zamansallığından *önce* mevcudiyeti aşkınsal algıdan başka bir şey değildir. Ama apriori öncüdür ve ekstatik olamaz.³⁵ Kant bu "apriori düşünme ve hareket etme yetisi, *orijinal ve değişmez*³⁶ kendiliğindenlik tüm görünüşlerin tek olanaklılık koşuludur" diyor.³⁷

Heidegger bu statik pozisyonu, fenomenolojik açıdan Husserl'in içsel bilincin zamansallığı konusunda söylediklerini temel alarak, *ekstatik* bir yöneliş olarak yorumlar. "Bizim yorumumuza göre, saf zaman olarak bütünlük, 'Ben'in aşkınsal ekstatik algı olarak kendisinden önce açık biçimde bulundurduğu ufku oluşturur."³⁸ Böylece, aşkınsal sentezin

³³ a.g.e., 245-246

³⁴ CPR, A 103.

³⁵ a.g.e., A 109.

³⁶ İtalic bana ait.

³⁷ PIK, s. 251.

³⁸ a.g.e., 264. Sokolowski Husserl'in içsel zaman bilincinin işleyişinin çok belirleyici olduğunu öne sürüyor. Sokolowski'ye göre, içsel zaman bilincinin zamansal yapısı *nihai ve gerçek bir mutlak* oluşturuyor. Böylece Husserl'in referans noktası olarak zamansallığın kendisini koyduğunu düşünebiliriz. Sokolowski bu açıdan baktığımızda Husserl'in düşüncesinde aşkınsal ve içkin arasındaki farkı, yani duyular ve yönelimler arasındaki farkın muğlâklaştığını öne sürüyor. Bence de fenomenolojiyi temel olarak, deneyimde bir nesneyi algılayışımız ve daha sonra bu deneyimi geri çağırduğumuzda nesneyi değil de, nesneyi deneyimleyişimizi anımsadığımızı, bu farkı önemseyen bir felsefe olarak görürsek bu doğrudur. Zamansallık nesnelere de, nesnelere tasarımlarını kendi içsel zamansallığında yeniden yorumlarken kendisi de, geçmiş, şimdiki zaman (geçmişe kayan bir an olarak) ve gelecek arasında uzanış olarak, zamansal olan bilincin de kapsandığı varlık olarak düşünülebilir. Morrison'da bu noktayı vurguluyor ve Husserl'in içsel zamanın bilinciyle ilgili derslerinden oluşan yapıtında bunun öne çıktığını söylüyor. Husserl'in kendisinin içsel zamanın orijini konusunda söyledikleri de bunu düşünmemize olanak veriyor: "Bu kökenlere ilişkin soru zaman bilincinin ilkel formlarına yöneliktir. Bu formlarda,

108 Heidegger'in ... Kant'ın Zaman Kavramını Eleştirisi

algının aşkınsal birliğine dayanan kiplerinin, *-şimdi, artık-şimdi-değil ve henüz-şimdi-değil-* tümlüğü olarak zamansallığın, *şimdilerin* birbirlerinden sayısal farklılıklarından oluşan uzamsal ardışıklığından *öte*, orijinal, fiziksel diyebileceğimiz bir Zaman(sallıkla) (*Temporalität*)³⁹ ilişkisi var diye düşünebiliriz. Uzamı önceleyen bu Zamansallık, sayısal farklılık anlamında, Aristoteles'in *arithmos* kavramındaki gibi değil, saf boyut, sayılabilirlik, *arithmoumenon* anlamında zamansallığı içerir. Böylece kendiliğindenlik etkisi, saf etki, *şimdilerin* saf dizilimi olarak uzamsal dizilimi önceler. İşte özne de bu anlamda bir zamansallık etkisinde, kendi içinde *apriori olarak ekstatiktir*. Deneyimde verilen duyu verilerine yönelişini önceleyen bu *ekstatik* hâl, öznenin kendi kendisine sağladığı olanaklılık koşulu olarak öznenin yöneliminin kaynağıdır. Öyleyse özne, fenomenolojik anlamda kendi kendisinin içinden dışarı yönelen, kendinden dışarı yönelen bir yöneliştir.

Ancak fenomenoloji özneyi yönelimden bağımsız ve statik görmüyorsa da, aşkınsal öznenin nesnenin deneyimden gelen tasarımına yönelen içsel bilincin kendisini de zamansal yapıda ele alıyor olsa da, özne felsefesinin etkisinden kurtulmuş değildir. Fenomonolojik yaklaşımda nesnel zaman kamusaldir ve nesnel bir ölçüt olması ve doğrulanabilirlik özelliği göstermesi söz konusudur. Bu nesnelliği garanti eden, içsel, içkin veya öznel zamandır. Bu zamansallık, bilinçteki süreç ve deneyimlerin sıklıkları ve sıralanışlarına aittir ve nesnel zaman ölçütleri ile ölçülemez; kamusal bir ortaklığın dışında, özel deneyimleri kapsadığından kişiye özeldir. Öznenin aşkınsal yöneliminin nesnel gerçekliği belirlemesinin olanaklılık koşulu olarak işleyiş, belirleyiş, operasyonel anlamda hareketli oluşunu temellendirir. İçkin zamansallığın da olanaklılık koşulu yine bu içsel zamansallığa ilişkin bir farkındalık

zamansallığın ilkel farkları kendilerini, zamana ilişkin tüm kanıtların orijinal kökenleri olarak görüsel ve otantik olarak oluştururlar." Morrison, P. R. (1978) "Kant, Husserl and Heidegger on Time and the Unity of Consciousness," *Philosophy and Phenomenological Research*, sayı: 2, s.184-185.

³⁹ Heidegger BBP s. 228'de *Temporalität* kavramının Almanca tek karşılığının *Zeitlichkeit* olmasına karşın bu karşılığın sözcüğü tam karşılamadığını belirtiyor. *Zeitlichkeit* varoluşsal analitikte (existential analytic) bizim varlığı anlamamızın ufku iken, *Temporalität* daha çok bu varlık anlayışını ve ontolojiyi olanaklı kılan fiziksel koşul olarak düşünülmelidir diyor. Yine aynı yapıtta sayfa 274'te bu iki kavramın birbiriyle ilişkisini şöyle açıklıyor: "Gösterilmek zorunda olan şudur: zamansallık (*zeitlichkeit*) varlığı tüm anlayışımızın olanaklılık koşuludur; varlık zaman aracılığıyla anlaşılır ve kavramsal olarak kavranır. İşte zamansallık (*zeitlichkeit*) bu koşul olarak işlev gördüğünde ona *Temporalität* diyoruz." Bu kavramı Aristoteles'in söylediği gibi zamanın kendisi olarak anlaşılmasının yalnızca yine *orijinal* zaman yoluyla yorumlanarak anlaşılacağı görüşünden yola çıkarak kullandığını aynı kitapta 241. sayfada açıklıyor

veya içsel zamanın bilinçliliği olarak düşünülmesi gereken bir tür tamamlanma veya kapanma sağlar. Bu kapanma, (*closure*) şeylerin fenomen olarak sunuluşuna yönelişin ve belirleyişin sağlandığı alandır. Bundan dolayı kendisi öznenin yöneliminin en temel ve nihai zeminidir. Fenomenoloji için, içsel zamanın bilinçliliğinin önemi, bu temelin herkes tarafından deneyimlendiği varsayılan şeylere ilişkin en temel ayrımların ve saptamaların yapılmasında yatar. Bu anlamda nesnel gerçekliğin temelinin, içsel zamansallığının bilincinde olan aşkınsal öznenin oluşturduğunu söyleyebiliriz.⁴⁰ Fenomenolojik yaklaşım Kant'ın zaman anlayışındaki öznenin statik pozisyonunu sorgulayarak, yönelim kavramını (*intendere*) öznenin hareket edişi ve dolayısıyla zamansallığı ile öznenin yönelinen (*intantum*) tasarıma gidişinin altını çizmişti. Bu açıdan baktığımızda Husserl'in düşüncesi, aşkınsal özneyi zamansal bir yönelimsellik, işleyiş halinde düşünmesine karşın, nesnel gerçekliği aşkınsal öznenin belirleyişi ile bilebilmemize, betimleyebilmemize yönelik bir çaba olarak görülebilir. Bu amaçla zaman, fenomenolojik açıdan kesin bir bilim olarak felsefe yapmamız için, aşkınsal öznenin dolayimsız yapısı olarak öznel diyebiliriz.

Heidegger fenomenolojinin bir yöntem olarak işlevsel olduğunu kabul ediyordu. Bununla birlikte zamansallığın, öznenin yönelimselliğini temellendirmekten öte bir anlamda düşünülebilme olanağını fenomenolojide görmüyordu. Heidegger uzamsal ardışıklıktan öte, orijinal, fiziksel diyebileceğimiz bir Zaman(sallıkla) (*Temporalität*) varlık sorununu yeniden düşünmek istiyordu. Kant'ın varlığın (*essentia*) var olan (*existentia*) arasında, olanaklı olanın gerçek (actual) olanla arasında geçiş söz konusu değildir. Epistemolojik gerçeklik, kendisi var olan şeylerin gerçekliğini olanaklı kıldığı sınır içinde *var-dır* diyemeyeceğimiz bir olanaklılık koşuluna dayanıyor. Heidegger özne merkezli bu düşünceden çıkmak istiyordu. O, varlığı var olan şeylerle ilişkisinde yeniden düşünebilmek için, zamansal bir varoluş düşüncesini öne çıkarıyordu. Bu nedenle, zamanı hem farklı *şimdilerin* bir aradallığının olanaklılık koşulu olarak varlıksal, hem de her *şimdide* kendisini kendisinden açan bir var-oluş olarak yorumlamalıydı. Böylece, Zaman(sallık) ve zamanın içinde var oluş arasındaki farkın, önce ile sonranın ilişkisinin süreklilikle birlikte düşünülmesinin yolu açılacaktı. Heidegger bu düşünceyi Aristoteles'in zaman anlayışını yeniden yorumlayarak geliştiriyor.

⁴⁰ Michael Inwood, Husserl'in "Cogito geleneğinden çok fazla bagaj devralmış" olduğunu ve bu nedenle aşkınsal öznenin onun felsefesinde belirleyici olduğunu söylüyor. (Inwood 1999, 159-160.)

5- Heidegger Açısından Aristoteles'in Yaklaşımı: *Temporalität*, *Zeitlichkeit*

Aristoteles'in sorusu şuydu: Zaman var-olan, *extant*, *ousia*, *Sache*, *res*, *thing* anlamında mı vardır, yoksa kendisi bir varlık olan şeylerde olan, bulunan, kendisi bir varlık olmayan, non-existent, non-extant, Yunanca *me on* anlamında mı var (dır)? Zaman bir varlık, bütünlüklü, kendi başına bir varlık olsaydı (*res*, *sache*, *thing*, *existent*), onu oluşturan geçmiş ve gelecek de bu bütünlüğe ait şeyler olmalıydı. Oysa ancak henüz-değil ve artık-değil olarak anlaşılabilen *şimdiler*, yani non-existent parçalar zamanı oluşturur. Bu anlamda yalnızca *şimdi var-dır*. Ama zamanın kendisi *ousia*, bir bütünlük, bağımsız, yekpare olarak var olan *şimdilerden* oluşuyor da diyemeyiz. Her *şimdi* yalnızca *bu şimdi!* (dir) ve diğer *şimdiler*, henüz-değil, artık-değil anlamındadır.⁴¹ *Şimdi*, hiçbir zaman aynı ve tek değildir. *Şimdi*, aynı-olmayan, bir-olmayan, bir dizilimdir (manifold). Ama aynılık ve bütünlük, birlik, başka bir şeyle birlikte var olan (me on) değil, *ousia* gibi kendi içinde, kendi kendine var olan şeylere ait belirlenimlerdir. O halde zaman, kendisi bir varlık olarak değil, kendisi bir varlık olarak bulunan şeylerle olan, kendisi olmayan, varlık-olmayan, *non-existent*, bir şey(dir), şeylerle oluşunda kendisi olmayan varlık olarak vardır.⁴²

Heidegger'e göre Aristoteles'in bu *aporiası*, zamanı hem hareket, hem de hareketin ölçülebildiği olanaklılık koşulu, döngüsel rota olarak tüm hareketi kapsayıp kucaklayabilecek, var olan her şeyin içinde olduğu bir *he sphaira aute* olarak anlayabilmemize olanak veriyor. *He sphaira aute*, var olan her şeyin içinde zamansal olarak olduğu bir tümlük olarak düşünüldüğünde Zaman(sallık), hem kendisi bir varlık, hem de zamansal var oluş olur. Hareket ediş de zamansal olduğu için, Zaman zamansallık olarak, kendisi bir varlık olarak bulunan şeylerle var olan (me on),

⁴¹ BPP, s. 233

⁴² Parmenides'in 8. fragmanında "O hiç var değildi ve hiç var olmayacak çünkü o hep, tümüyle şimdi olandır." Derken Bir-Oluş'tan söz ediyordu ama tanımı zorunlu olarak zamansallık içeriyordu. Bulunuş metafiziğinin mevcut olan, bulunan oluşun gerçekliğini düşünmesi Aristoteles'in *Ousia* kavramından önce Platon'da da, *Timaeus*'ta gerçek varlık geçmiş ve gelecekte değil, şimdide bulunması olarak sürüyordu (Weiss, H. 1941). Aristoteles, *Physics 4*'te 10-14'üncü bölümlerde, bu tartışmayı, varlığın kendi içinde şey olarak kendisinin kendisinden bulunuşa, oluşa gelişini birlikte düşünebileceğimiz bir görüş öne sürer.

kendisi olmayan varlıktır. Orijinal anlamda zaman *şimdilerden* oluşur. *Şimdi*, yukarda söz ettiğimiz gibi, hem kendisiyle özdeş, hem de zamanın tümlüğünü oluşturan diğer *şimdilerden* farklı var olur. Bu anlamda artık *şimdi* olmayan *şimdiler* ve henüz *şimdi* olmayan *şimdiler* uzamsal hareketin ölçümünde kullanılan sayısal biriler olarak birbirlerinden farklıdır. Bu hareketin uzamsal, *extand*, *existententia* olarak varoluşunu belirleyen zamandır. Fakat aynı zamanda hareket kavramının kendisi süreklilik ve akış olarak bir tümlüğe sahip olmalıdır ki bu tümlük bölünebilsin. Bu anlamda da, *he sphaira aute* olarak zaman uzamsallığı önceleyen, *essentia* anlamında var-dır. Kant'ın *Dasein* kavramı *extand*, *existententia* ile sınırlı bir varlık demektir. Aristoteles'i yorumlarken zamansallığı önce ve sonra olarak sayılabilen uzamsallıktan öte, saf akış, saf dizilim olanağı olarak düşünür. Bu düşünce, Heidegger için Zamanın varlıksal oluşunun günlük yaşamımızda, dünyada oluşumuzda karşılıklı kullanı-geldiğimiz şeylerle deneyimlerimizde, bu şeylerde, biraz sonra anlatmaya çalışacağımız gibi, varlık bize kendisini saf ve yalın aşkınsallık⁴³ olarak açar.

6- Zamanın Zamansallığında Kendisinden Farkı ve Aynılığı

Aristoteles için önce ve sonra, önce ve sonra olanın ufkunda karşılaşılan hareketle ilişkili, bağlantılı, harekete komşu, *para*, olarak sayılan bir şey demektir.⁴⁴ İşte bu karşılaşmada zaten-olan bir zamanın içindelik var(dır). Heidegger için *Zeitlichkeit*, Aristoteles'in zaman yorumundan yola çıkarak, kendi kendisinin olanaklılık koşulu olarak, kendisini ekstatik olarak oluşturur, meydana getirir (*sich zeitigen*);⁴⁵ vardır. *Şimdiler*, sayılan şeyler olarak, önce ve sonra arasında geçişi işaretleyebilmemizle değişimi kendi sürekliliklerinde, bütünlüklerinde, dizilimlerinde belirlerler. Bu anlamda zamanın sürekliliği (*Continuum*, *Stetigkeit*), tüm zamana ilişkin belirlenimler *şimdiyle* bağlantılı olduğu için⁴⁶, kendi farklılıklarında zamanın aynılığını, tümlüğünü, belirler. Böylece zamansallık kendi kendisinin olanaklılık koşuludur. Bu durumda zaman hem *non-existent* hem de kendi *he sphaira aute* dir. Zamansallık

⁴³ BT, 38. İngilizcesi: *Being is the transcendens pure and simple*. Aynı çeviride çevirmenlerin verdiği Almancası: *Sein ist das transcendens schlechthin*.

⁴⁴ A.g.e., 235.

⁴⁵ *Sich zeitigen* sözcüğü kendiliğinden oluşu, kendini zamansallaştırmak, kendini açık olduğu kadar, olgunlaşma, belli bir süreç sonunda bir aşamaya gelme anlamlarına da geliyor.

⁴⁶ A.g.e., 236.

112 Heidegger'in ... Kant'ın Zaman Kavramını Eleştirisi

ve zamanın içinde oluş arasındaki fark, önce ve sonra arasındaki farkın, önce ile sonranın ilişkisinin süreklilikle birlikte düşünülmesinde ortaya çıkan *aporia* da anlaşılabilir. Zaman hareketle birlikte ama onunla sınırlı değildir. Hareket olmadığında da kendi sürekliliğinde akmaya devam eder.⁴⁷ Öyleyse, zaman farklı şeylerin birbirleriyle ilişkilerinde aynı zamanda, anında (simültane), bulunuşları zaman-içre oluşlarının olanağıdır. Hareketin bir lokasyondan diğerine geçişinin sınırı değil, sürekliliği, geçişliliği, bu geçişin hareketin bir şeyin lokasyonunda bulunuşu, meydana gelişini önceleyen bir olanak olarak orijinal, fiziksel anlamda Zamansallık (*Temporalität*) olmalı ve zamansal *zeitlich* bulunuşlar bu Zamansallık (*Temporalität*) içinde bulunmalı.

Heidegger Aristoteles'in *Arithmoumenon* kavramına referansla, Kant için mekanın tüm parçaların *ad infinitum* birlikte bulunan bir olanak olmasına karşın aynı anda olamamasını aşar. Kendi içinde *saf ve yalın bir aşkınsallık* olarak, ufuksal şemasının kendisine ait olmasıyla, bulunuşlar (*präesens*) ve zamansallık, *bu varlık olarak düşünülen Zamana* aittir. Böylece zaman, yalnızca uzamsal aralığın numaralandırılması, bu aralıkların geçiş hızının ölçülmesi değil, orijinal anlamda, Kant için *hiçbir şey* olmaktan öte, uzamda yer kaplayan şeylerin oluşunu, bulunuşunu önceleyen bir varlık(tır). Bu noktayı açmak için Aristoteles'in *Arithmos* ve *Arithmoumenon* kavramlarını Heidegger'in nasıl yorumladığını okumalıyız.

6-a) *Arithmos* değil, *Arithmoumenon*

Heidegger zaman nedir ve nerededir sorusuna Aristotelesçi açıdan bakarken *arithmos* değil, *arithmoumenon* kavramıyla düşünmemiz gerektiğini vurguluyor.⁴⁸ Böyle yaparak, numaraların zaman-dışı, zamansız, (*ausserzeitigen*, *extratemporal*) oluşları, numaralanma, sayılma anlamında düşünülebilir ve Heidegger'e göre böylece “zaman, hareketin numarası olarak hareketle bağlantılı, ilişkili olarak sayılandır”⁴⁹ diyebiliriz. Sözelimi bir çubuğun hareketi bir yerden bir başka yere

⁴⁷ BT'nin terimleri ile düşünecek olursak, bu akışı varlık olarak *gewesend*, olagelişin işleyişi, kendi sürekliliğinde akmaya devam ediş özelliğini, karakterini de *gewesenheit* olarak düşünebiliriz. Heidegger *gewesene* sözcüğüyle olageliş kavramının sürekliliğini, geçmişte olmaya başlamış, olmayı sürdüren ve gelecekte olacak olanla uzamsal aralıktan öte bir uzanış, geriliş, (*spannen*) olarak Zamansallığın ilişkisini vurguluyor. Zaman bu anlamda varlık olarak betimleniyor (BT, 326).

⁴⁸ a.g.e., 239.

⁴⁹ a.g.e., 239.

geçişinde bulunduğu lokasyonların sayılmasıyla anlaşılacak bir değişimdir. Ama eğer bu lokasyonları toplarsam toplam bana zamanı değil, uzamsal bir değeri verecektir. Çubuğun bir yerden bir yere geçişindeki değişimi sayabilir ve bu değişimin hızını da ölçebilirim. Hız da geçen zaman aralıklarıyla ölçülebilen bir şey olduğuna göre, zaman, uzamsal değişim ve bu değişime verilen ölçü, değer olarak anlaşıldığında eksik kalan bir şeydir. Zaman, kendisiyle ölçülen değişimlerin, bu farklı zamansal uzam değişikliklerinin aynı anda, yekpare bir akış, süreklilik içinde yer aldığı tümlüktür.⁵⁰

Zaman kendisine referansla anlayabileceğimiz bir şeydir. Kendi kendisini açtığı ufukta, kendi zorunlu-doğasının,⁵¹ yani sürekliliğinin (*Steigkei*t), olanaklılık koşulu olarak (kendini açar)/*vardır* (Es gibt).

Tam da bu nokta, sayılabilirliğin kendisi olarak numaraların zamansallığın önünde ve bu nedenle zaman-dışı, zamansız olmak zorunluluğunu aşar. Kant'ın, uzamsal gerçekliğin olanaklılık koşulu olarak sınırlandırışını, Zamanın *ad infinitum* ve kendisini kendisinden zamansallık olarak gösteren bir varlık olamayacağı düşüncesini aşar. Kant için zamanın, *şimdilerin* tümlüğünün, önce ve sonra arasında geçişi dış dünyanın değişen gerçekliğini sayısal farklılıkla işaretleyebilmemizle sınırlı gerçekliği vardır. Zamanın tümlüğü, sayıların fark ve ardışıklık belirlemesini kavramsal anlayış için olanaklı kılar. Fakat kendisi zaman-dışıymış gibi, *kendi akışının olanağı olarak kendinin önünde vardır* (*Es gibt*) diyemeyiz. Yukarıda da değindiğimiz gibi, sayılabilirliğin kendisi zamanın içinde verilmemiştir. Bu anlamda Kant için gerçekliğin olanaklılık koşulunun kendisinin zamansal dizilişi önceleyen zaman dışı bir varlığı olamaz.

Heidegger bize bu olanaklılık koşulunun Aristoteles için iki anlamda hareketin geçişli yapısı olarak harekete öncül olduğunu söylüyor. Biri hareketin topolojik, yani uzamsal, lokasyon olarak

⁵⁰ Kant da zaman görüşünün uzam görüşüne öncül olduğunu, tüm görüşü öncelediğini (CPR A 31), uzamsal görünümünün bu anlamda zaman-içre olduklarını, zaman-içre olan, dış dünyanın tüm uzamsal görünümü yok olsa bile onların olanaklılık koşulu olarak zamanın onların yokluğunda da düşünülebileceğini (CPR B 46 – 2) söylüyordu. Ama Kant: “Zamanın bu anlamda *ad infinitum* oluşu onun ölçülebilir, sayılabilir her belirleniminin tek bir zamanın sınırlandırılabilmesi olanağından başka bir şey değildir. *Zaman*, orijinal tasarım olarak sınırsız verili olmalıdır (CPR B 48)” derken, zamanın belirleyiş olarak işleyişini aşkımsal estetiğin gerçekliğin nasıllığını belirleme olanağı olarak sınırlıyordu. Öznenin bilişsel yapısındaki bu olanaklılık koşulu olmanın ötesinde zaman, “kendi içinde hiçbir şey (CPR B 52)”dir. Kavramsal bilişin *ad infinitum* olanaktan yoksun olması bu nedendir.

⁵¹a.g.e., s. 241.

değişimine öncül olan, diğeri ise *ek tinos eis ti*, yani bir şeyden ayrılıp uzaklaşarak bir başka şeye yönelme olarak farklılaşma anlamındadır.⁵² Bu ikinci anlamda geçiş, uzanış, gerginlik, *Temporalität*'ın *saf ve yalın aşkınsallığı* olarak oluştur.⁵³ İşte Heidegger'in yukarıda söz ettiğimiz, zamansallık *zeitlichkeit* ile Zaman(sallık) *Temporalität* arasındaki ontolojik farklılıkta Aristotelesçi zaman anlayışını yorumlaması temel olarak bu noktada belirginleşiyor. Uzamsal ardışıklığın ötesindeki bu saf geçiş, *ek tinos eis ti*, aynı zamanda, hareketin uzamsal aralıklarda ölçülemeyen, ama ölçülebilirlik olarak şeylerin farklı anlarda farklı lokasyonlarda bulunuşunu önceleyen, kapsayıp kucaklayabilecek, olan her şeyin içinde olduğu bir *he sphaira aute*-dir.

Burada önemli olan, bu boyutun hem uzamsal ardışıklık ve farkı önceleyen bir *uzanış*, *gerginlik* olduğunu, hem de kendiliğinden, *saf ve yalın aşkınsallık* olarak geçiş, bir şeyden uzaklaşıp bir başka şeye geçiş, *he sphaira aute* olduğunu düşünmektir. Heidegger bunu şöyle açıklıyor: Zamansallık kendi saf karakterindeki bu uzanış ve gerginlikle “orijinal anlamda boyut”⁵⁴ içerir. Öyleyse, şeylerin zaman içinde oluşlarının olanağı bu *saf ve yalın aşkınsallık*,(tır). Bu nokta bize, Kant'ın zamanın içsel duyumun, kendimizin formundan başka *hiçbir şey değildir*⁵⁵ diyerek, zamanı uzamsal yer değişikliğinin ancak kavramsal bilgisi için kullanabileceğimizi, kendisi yer değiştiren bir şey, nesne olarak deneyimlenemediği için *var-dır* diyemediğim, hiçbir şeydir diyebildiğim sınırlılığı aşma olanağı sağlıyor. Hem birbirini izleyen, değişen şeylerin farklı lokasyonlarının nesnel bilgisi, hem bu yer değiştirişin sonsuzluğa uzanan bir çizgideki öncül formu, hem de yer değiştirişin kendisi zamansallığın kendisi olarak düşünülebilir.

Zaman içinde var oluşun olanaklılık koşuluyla, bu var oluşun ilişkisini *ek tinos eis ti*'nin aynı zamanda, *he sphaira aute* oluşuyla açıkladıktan sonra, bu ikisinin arasında ontolojik önceliğin hangi kavramla düşünüleceğini görmek için *Akolouthei* kavramına bakmalıyız. “*Akolouthei*, hareketin süreklilik ve zamansallıkla temel apriori bağıntısını gösterir.”⁵⁶ Heidegger'e göre Aristoteles'in *Akolouthei* kavramının ontolojik önceliğini, hem önsel bulunuş (*Temporalität*), hem de bir şeyden ayrılıp uzaklaşarak bir başka şeye yönelme, (*zeitlichkeit*) olarak düşünmeliyiz. Heidegger için böyle düşünüldüğünde önsel, orijinal

⁵² a.g.e., 242

⁵³ BT, 38.

⁵⁴ BPP, s. 243

⁵⁵ CPR, s. B 51.

⁵⁶ BPP, s. 243

zaman, bu uzanış, yönelişte hareketin numarası olarak *sayılandırılmıştır*. Bu sayısal, nümerik yapı, sayı oluşu önceler ve sayıların ardışıklığını, uzanışı *arithmos* değil, *arithmoumenon* olarak olanaklı kılar. Bu anlamda şeylerin zaman-içinde oluşları ve şeylerin zaman-içinde oluşlarının olanağı arasındaki farklılık, *Temporalität*'ın kendisi ve kendisini kendinden *saf ve yalın aşkınsallığı* olarak açışı arasındaki ontolojik farklılıktır.

7- *Dasein* Yalnızca *Innerzeitig* Değil Aynı Zamanda *Zeitlich*'tir

Öznenin kendinden ve kendiliğinden yönelimselliği Husserl'de de Kant'ın aksine sabit olmayan, zamansal karakterdeydi.⁵⁷ Kant'ın zaman anlayışında zamanın varlığı yadsınırken işleyişi gerçekliği temellendiriyordu. İşleyişinin zamansallığı da ancak egonun ampirik veriyi düzene koyuşu kadar gerçektir. Bu sorunu özne bağlamında düşünen Husserl'e göre egonun düşünceleri, algıları, hayal edişleri, anımsamaları, duygulanımları da dâhil, akış halindeydi. Egonun yöneldiği nesnelere, ego onlarla karşılaşmadan, yönelmeden *önce* egonun *umduğu*, dolayısıyla varlığını kendi içinde öncelediği, zihinsel yaklaşımın nesnelereydi. Böylece yönelimsel bir nesne, şey, içsel zamanın içinde ekstatik olan egonun nesnesi, şeyi oluyordu.

Heidegger, Husserl'in gördüğü bilincin zamansal karakterini Husserl'deki gibi kesin bir bilim arayışında, şeylerin kendi içinde varlıklarını anlamak için şeylerle ilişki kuran bir bilinç olarak görmüyordu. Husserl için zamansal özne şeylerle ilişkisinde doğal tutumunu askıya alan bir *epoche* aracılığıyla, şeylerin kesin bilimsel gerçekliğini yalnızca izlemez, aynı zamanda kurar.⁵⁸ Temel fark, Heidegger'in yönelimi bilincin değil, dünyada oluşumuzun günlük eylemlerinde, işine yarayacak, amaca dönük bir deneyim olarak nitelimesiydi. Özne pratik ve pragmatik deneyim yaşayan, nesnelere, şeylere bilincin karşısına aldığı şeyler olarak değil, elinde bulunan (zuhandene) kullanışlı, işlevsel şeyler olarak yöneliyordu. Zamana ise bu

⁵⁷ *Ideas*'ta Husserl, aşkınsal bilinci "mutlak varlığın alanı", "varlığın orijinal alanı" (Husserl 1931, 194) olarak varlığın diğer alanlarıyla yaşadığımız karşılaşmalardan, bu karşılaşmaların günlük yaşamdaki sıradanlıklarından ayırıyordu. Böylece varlığın nesnel kesinliği, zamansal süreklilikte, bilincin içsel yapısındaki, kendisi Kant'ın sabit içsel zaman formu gibi zamansal olmayan bir aşkınsallığa göre değil, kendisi de zamansal içsel zaman bilinci ile keşfediliyordu (Morrison 1978, s. 187).

⁵⁸ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çev. Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1970, s. 87.

nesnelere yöneldiği gibi de yönelmiyordu çünkü zaman yöneleceği bir şey değildi. Varlıksal bir karakteri olan Zaman(sallığa), şeylere yönelip kullanımında dolaylı olarak, dünyada bulunuşunda yöneliyordu. Böylece zaman dünyada oluşumuzun, *Dasein*'in aktivitelerinde kullana-geldiği bir şey oluyordu. Yaptığı aktiviteler zaman alıyor, *Dasein* zamanı günlük hayatın işleyişinde örtük biçimde, *zaten-her zaman* kullana-geliyordu. Zaman anlamını bu günlük aktivitelerde açıkça ve kamusal olarak ifade ediyor, dışa vuruyor, açıyordu. *Dasein* şeylere yönelirken onlarla birlikte, aynı zamanda, oluyordu. Ama aynı zamanda Zaman(sallık), *Dasein*'in yöneliminde de örtük olarak kendisini gösteriyordu.⁵⁹ Şeylerin zamanın içinde, zamansallığın kapsamına dâhil (innerzeitlichkeit) oluşuyla⁶⁰ *Dasein*'in zaman-içre (zeitlich) oluşu arasındaki fark, *Dasein*'a hiçlik deneyiminde, kendisini olmayışında açan zamanın bu etkisindedir. *Dasein* bu etkiyle, varlık (ontolojik olarak değil yine ancak ontik alanda, yani şeylerde), kendi varlığı ve var oluşun kipleri hakkında soru sorar, bu var oluşu umursar. Varlık, *Dasein* için bu umursamadır.⁶¹ Kendi sonlu, ölüme doğru varlığının zamansallığı, bu anlamda diğer şeylerin zamanın içinde oluşlarından farklı bir potansiyeldir. *Dasein*'in bu otantik-tüm-olma-potansiyelinde⁶² zamanın günlük aktivitelerimizde meydana gelmesi, var olması için zamansallığın koşul olduğunu düşünürsek, Aristoteles'in bir şeyden uzaklaşıp bir başka şeye geçiş, *he sphaira aute* ve bu geçişin sayılandırılması *akolouthei* kavramlarını zamansallık, kendi

⁵⁹ Bu anlamda zaman, *Dasein*'in yöneliminde öznenin gerçekliği deneyimlemesinin koşulu olarak değil, kendisine ait yapının işleyişi içinde saf ve yalın aşkınsallıktır; zamansal (temporal) ve geçişlidir (transitory). Hareket, görünür kılış ve açılış olarak zamansallığı ifade eder; ancak bu ekstatik yöneliş, saf zamanın ekstaseleri olarak yine Zamana aittir. Zamansallığın, fiziksel bir Zaman(sallıkla) (*Temporalität*) ilişkisi bizim varoluşumuzun dünyayı ve kendimizi anlamlandırmasında, hem önümüzde, hem de bizi kapsayarak uzanır. Bu uzanış *Dasein* için ancak ontolojik farklılıkta kendisini ifade eder, açılır. Bu ifade ediş kamusalıdır. *Şimdi* hiç kimsenin olduğu için herkesindir Heidegger'e göre. Böylece öznenin içsel zamansallığı nesnel, kamusal gerçekliği öncelemiyor; tam aksine, kamusal zaman, her *şimdi*, *sonra* gibi sözcüklerle kullana geldiğimiz, günlük söylemimizde kendisini bir uzanış, bir zaman dilimi olarak ifade eden bir tümlüğe aittir. Heidegger can sıkıntısında (Langeweile) zamanın kamusal anlamdan, günlük kullanımımızdaki örtük işleyişinden, varlığın açılışını duymaya yaklaştığımız otantik uzanışına geçişimizi *Metafizik'in Temel Kavramları*'nda (*The Fundamental Concepts of Metaphysics*, çev. William McNeil ve Nicholas Walker, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press. 1995.) ayrıntılı biçimde anlatıyor.

⁶⁰ BT, s. 411, 412.

⁶¹ a.g.e., 412.

⁶² a.g.e., 302.

saf karakterindeki bu uzanış ve gerginlikle *orijinal anlamda* içerir diyebiliriz.

Heidegger'in yorumuna göre, *şimdi* Aristoteles'in *önce*, *sonra* anlayışının meydana gelişi, var oluşu olarak geçişli karakteriyle zamansallık demektir. *Şimdi*, hem geçişi, sürekliliği sayabilmemizin koşuluysa, hem de kendisi bir şeyden ayrılıp bir başka şeye geçiş demektir. *Dasein* da varlığın *Akolouthei*, anlamında sayısal yapının tümlüğü olarak sayı oluşu önceleyişini ve sayıların uzanışını *arithmoumenon* olarak olanaklı kılışını umursayabilen bir varlık olarak, kendisi de umursama, anlama yöneliminde zamansal olduğu için, varlığın zamansal açılışını duyabilir. Bu açılış, diyor Heidegger, kamusal olarak anons edilse de edilmese de, *şimdi*'nin dile getirilişinde örtük olarak vardır⁶³ Varlıklar içinde yalnızca *Dasein*, *şimdinin* kendisine dünyada oluşunda ifade ettiği anlamda uzanan zamanı anlayabilir. "Varoluş, (yalnızca anlamak değilse de) anlamaktır."⁶⁴ *Dasein*'in zamanı anlayışı, kendisini içinde ve dolayısıyla anlamaya çalışması, kendisini anlamasıdır. Bu aşkınsal öznenin dünyada oluşun dolayımından yalıtılmış bir dolayimsızlık arayışının tam aksine, dünyada ola-gelirken dünyada kendisiyle birlikte zamanın içinde bulunan şeylerde, zaten otantik olmayan dolaylı biçimde anlaşıldığı varlığın önünde uzanışını otantik olarak anlamaya çalışmaktır. *Dasein*, kökeni, orijini kendi var oluşunda, sonluluğunda etkisine maruz kaldığı ve aslında, ortak özelliğinde *en çok kendisi olduğu* (zueigen) Zamandır. Böylece, Aristoteles'in *aporia*'sı, Zamanın bütünlüklü, kendi başına bir varlık olmasıyla (existent), ancak henüz-değil ve artık-değil olarak anlaşılabilen *şimdiler*, yani non-existent parçaların zamanı oluşturması, *Dasein*'in Parmenides'ten beri süren, *varlık (ne biçimde) var mıdır ve bize ne biçimde verilmiştir*⁶⁵ sorularının farklı biçimde düşünülmesine yol açabilir. *Dasein*'in ontolojik öncelliği⁶⁶ bu anlamda diğer şeylerin zamanın içinde oluşlarından farklı, otantik-tüm-olma-potansiyelinde zamansallığın saf ve yalın etkisine açık olmaktır. Bu hal, Heidegger'e göre, ontolojinin *logos*'un tümlüğünün kendisini gösterişinin, gerçekliğinin mantığın sınırlarını aşma olanağı olarak aşkınsallıktır. Fenomenolojiyi farklı düşünme olanağımız buradadır.

Sonuç: Varoluşçu Açıdan Zaman ve Fenomonoloji

⁶³ BPP, s. 264.

⁶⁴ a.g.e., 276.

⁶⁵ BT, s.18, BBP, s. 222.

⁶⁶ BBP, s. 223.

118 Heidegger'in ... Kant'ın Zaman Kavramını Eleştirisi

Fenomenoloji, bu olanakla *phainomenon* ve *logos*'un birlikteliğinde, *phanesthai*, yani, kendisini kendi içinden, kendisine ait ufukta gösteren varlık anlamında düşünülür. "Bu ufukta zamanın her ekstasi ve böylece zamansallığın kendisi, kendi ereğine sahiptir."⁶⁷ Bu ereksel kendiliğindenlikte şeyler kendilerini ontolojik farkta, farklı ve ait oldukları Zaman(sallıkta) gösterirler. Zaman, *Logos*'un önermesel mantık olarak sınırlanmış olan gerçekliğini, düşünmemize öncül varlığı ile birlikte ve bu varlığa dâhil olarak, yeniden (var-olmakta-olan-varlık) olarak düşünmemizin etkisidir. Bu anlamda Zaman varlıksaldır. Varlık Zaman(sal)dır.

Zaman, kendisini kendisinden *Präsenz* olarak açan ve geri çeken, ontolojik farklılıkta, *ek tinos eis ti*, yani bir şeyden (kendinden) ayrılıp uzaklaşarak bir başka şeye (kendisinin bulunuşuna) yönelme olarak farklılaşmada, geçiş, uzanıştır; *Temporalität*'ın *saf ve yalın aşkınsallığı* (transcendens) *olarak varlıktır*.⁶⁸ Aşkılık ilk kez bu uzanışın, yönelişin kendisi olarak gerçek anlamda ontolojik olarak düşünülebilir.⁶⁹

Yazımızın başında belirttiğimiz, Kant'ın zamanın kendi belirleyişinin olanaklılık koşulu olarak, -Aristoteles'in deyimiyile sayılandırılabilirlik olarak- *kendisi vardır* diyemiyor oluşu, *ek tinos eis ti* kavramının saf geçişliliğiyle aşılmış oluyor. Yine Kant için aşkınsal hayal gücünün işleyişi olarak zamansallığı, deneyimlerimizde bir önceki anda deneyimlediğimiz izlenimin bir sonraki anda düşündüğümüz şeyle özdeşliğini kurmakla sınırlandırıyorduk. Heidegger için zamansallığı, kendi ufkunda kendiliğinden var olan varlıksal bir işleyiş olarak düşünebiliriz. Kant için aşkınsallık, egonun geçmiş ve *şimdiki* andaki sürekliliği gerçeklikle ilişkiliydi. Ancak, Heidegger'e göre, gelecek ampirik temellendirme eksikliği nedeniyle olanak olarak gerçeklikten (actuality) kopuktu ve yalnızca kavramsal çıkarım için anlamlıydı. Heidegger *şimdi*'yi, Aristoteles'in geçişin sürekliliğini sayabilmemizin koşulu olan *Akolouthei* anlamında düşünmeyi öneriyor. Böylece, kendisi bir şeyden ayrılıp bir başka şeye geçiş, sayısal yapının tümlüğü olarak sayı oluşa ve sayıların uzanışına (*arithmoumenon*) bağlayarak geleceği ummamız için açık bir olanak olarak tasarlıyor; çünkü "aşkınlık olarak zamansallık açıklıktır"⁷⁰. *Arithmoumenon*, Kant'ın *bir toplama yaptığımızda, birimlerin art arda diziliminin ortaya çıkarttığı rakamın kavramı, bu sentezin birliğinin bilincinden başka bir şey değildir* diyerek

⁶⁷ BT, 35-37, BPP, s.308.

⁶⁸ BT, 38.

⁶⁹ BPP, s. 299.

⁷⁰ BBP, s. 255.

yaptığı sınırlamayı aşabiliyordu. Rakamın kavramı, algının dağınık hammaddesini ardışıklığı belirleyerek düzenleyen bir olanaktan öte, sayı oluşun kendiliğindenliği olarak varlıksal bir uzanış anlamında, olanaklılığı gerçekliğin *önünde* düşünmemize izin veriyor. Henüz *şimdi* olmamış *şimdiler*, bu varlıksal-zamansal uzanışla, gerçekliği olanaktan ayıran ampirik anlayıştaki gibi limit değil, saf geçiştirler⁷¹. Kant için zamanın, şeylerin zamansal değişimlerinin sayısal ifadesi olmaktan daha orijinal anlamının *var* olduğunu, *şimdilerin* var oluşlarındaki (*existentia*) farklılıklarında örtük olarak bulunan, onlara eşlik eden (*para*) varlıklarını (*essentia*) bu saf geçişte duyabiliriz. Modern düşüncenin aşkınsal öznenin nesnel gerçekliği önermesel mantığın ampirik veriyi belirleyişi ile bilebilmemizden bir başka felsefi düşünceye geçme olanağını bu geçişte bulabiliriz. Heidegger'in zaman kavramına Kant'tan sonra getirdiği yorumla insan, dünyada oluşun zamansallığında ontik olandan ontolojik olana bu uzanışın hem kendisi, hem de anlamını verendir. Heidegger için bu, insanın (kendi) varlığın(in) zamansallıkta uzanışını anlamaya dönük olanağıdır. İnsan aşkınlığı rasyonel hayvanın bilişsel olanaklılık koşulu olmaktan çıkarıp, varlığın zamansallığındaki *saf ve yalın* etki olarak açışında geleceğe dönük bir olanak olarak duyar. İnsan bu olanağında (seinkönnen), fırlatılıp atılmışlığına öncül bir bütünlükle *logos*'a ait ve ondan farklı olan, dünyada oluştur ve geleceğe açıktır.

KAYNAKÇA

ADORNO, T.W. (2001) *Kant's Critique of Pure Reason*, çev, Rodney Livingstone, Cambridge: Polity Pres.

⁷¹ Kant için nitelik kategorisinin olanak ve gerçekliği ampirik verinin zamansal ve mekansal sınırlılığına bağlı kalarak bu geçişe kapalı olduğunu yukarıda Cassirer'in yorumuyla anlatma çalıştık.

120 *Heidegger'in ... Kant'ın Zaman Kavramını Eleştirisi*

- ARİSTOTLE, (1984) *The Complete Works*, ed. J. Barnes, Princeton NJ: Princeton University Press.
- AŞKIN, Z. (2009/1) “Heidegger’in Aşkînsal Tam Algı Yorumu” *Felsefelogos*, sayı: 37, s.175–193.
- HEİDEGGER, M. (1989) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- HEİDEGGER, M. (1995) *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers.
- HEİDEGGER, M. (1991) *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örneç, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- HEİDEGGER, M. (1993) *Basic Writings*, ed. David Krell, London: Routledge.
- HEİDEGGER, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- HEİDEGGER, M. (1962) *Kant and the problem of Metaphysics*, çev. Churchill, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- HEİDEGGER, M. (1997) *Phenomenological Interpretation of Kant's 'Critique of Pure Reason'*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Mally, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- HEGEL, G. W. F. (1977) *The Phenomenology of Mind*, çev. A.V Miller, New York: Harper Torch Books.
- HUSSERL, E. (1931) *Ideas*, çev. W.R. Boyce-Gibson, London: Macmillan.
- HUSSERL, E. (1970) *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çev. Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- GRAY, G. J. (1952) “Heidegger’s ‘Being’,” *Journal of Philosophy*, sayı: 12, s. 415-422.
- INWOOD, M. (1999) *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishing.
- KANT, I. (1929) *Critique of Pure Reason*, çev. Norman-Kemp Smith, New York: Palgrave.
- KITCHER, P. (1982) “Kant’s Paralogisms,” *The Philosophical Review*, sayı: 4, s. 517-547.
- MORRISON, P. R. (1978) “Kant, Husserl and Heidegger on Time and the Unity of Consciousness,” *Philosophy and Phenomenological Research*, sayı: 2, s.182-198.

- SONTAG, F. (1964) "Heidegger and the Problem of Metaphysics,"
Philosophy and Phenomenological Research, sayı: 3, s.410-416.
- TURETZKY, P. (2006) *Time*, London: Routledge.
- WALSH, W.H. (1961) "Kant's Criticism of Metaphysics 1," [http://
journals.cambridge.org/action/search](http://journals.cambridge.org/action/search).
- ZIMMERMAN, M.E. (1979) "Heidegger's 'Completion' of Sein und
Zeit," *Philosophy and Phenomenological Research*, sayı: 39, s.
537-560.