

Bir Arada Das Zwischen In-Between

Festschrift für Önay Sözer Armağanı

GIORGIO AGAMBEN

ALİ AKAY

SİNA AKŞİN

ÖZGÜR AKTOK

TAYLAN ALTUĞ

ANDREAS ARNDT

GABRIELLA BAPTIST

JEFFREY ANDREW BARASH

MELİH BAŞARAN

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

FÉLIX DUQUE

ANDREAS GROSSMANN

REFİK GÜREMEN

BELLA HABİP

AHMET İNAM

CHRISTOPH JAMME

HEINZ KIMMERLE

KOMET

GÜNSEL KOPTAGEL-İLAL

EVİRİM KUTLU

DIETER LOHMAR

CHRISTOPHER MACANN

ENVER ORMAN

ÖGET ÖKTEM

DEMİR ÖZLÜ

OTTO PÖGGELER

CHRISTINA SCHÜES

INGEBORG SCHÜSSLER

ÖMER NACİ SOYKAN

AHMET SOYSAL

FIONA TOMKINSON

ALPER TÜRKEN

BERNHARD WALDENFELS

WOLFGANG WELSCH

SANEM YAZICIOĞLU

ÖNAY SÖZER

Bir Arada Das Zwischen In-Between

Festschrift für Önay Sözer Armağanı

Yayıma Hazırlayan: Sanem Yazıcıoğlu

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ / PREFACE

SANEM YAZICIOĞLU	XI
“Bir Arada - Önay Sözer Armağanı” / “In-Between: Festschrift for Önay Sözer”	

I

BEN / BAŞKASI - SELF / OTHER

GIORGIO AGAMBEN	3
Kişisi Olmayan Kimlik / <i>Identità senza persona</i>	
JEFFREY ANDREW BARASH	23
Belleğin Eşiğinde: Kişisel Deneyimle Politik Kimlik Arasında Kolektif Anımsama / <i>On the Threshold of Memory: Collective Remembrance Between Personal Experience and Political Identity</i>	
BERNHARD WALDENFELS	63
Yabancınnın Sahnesi Olarak Tiyatro / <i>Theater Als Schauplatz Des Fremden</i>	
EVRİM KUTLU	93
Heidegger'in Varlık ve Zaman'ında Gündelik Dasein ve Başkası'nın Rolü	

II

ANLAM / ANLAMA - MEANING / UNDERSTANDING

- OTTO PÖGGELE.....113
Martin Heidegger ve Oskar Becker'de "İde" / „Idee“ bei
Martin Heidegger und Oskar Becker
- INGEBORG SCHÜSSLER.....167
Martin Heidegger'in Teknik Üzerine Makalelerinde Olayın
Dönüşü / *Die Kehre des Ereignisses in den Technikaufsätzen*
Martin Heideggers
- DIETER LOHMAR.....197
Geleceğin Fenomenolojisi: Eidetik mi, Transandantal mı veya
Doğalcılaştırılmış mı? / *Die Phänomenologie der Zukunft:*
eidetisch, transzendental oder naturalisiert?
- ANDREAS GROSSMANN.....237
Yasanın Ötesinde Bir Bağışlama Fenomenolojisine Doğru /
Beyond Law: Towards a Phenomenology of Forgiving
- AHMET SOYSAL.....273
Husserl'de Kategoriyel Sezgi

III

ARA / SINIR - BETWEEN / LIMIT

- CHRISTINA SCHÜES.....287
Zaman - Düşünmenin Çıkışı / *Zeit – Der Ausbruch Des Denkens*
- SANEM YAZICIOĞLU.....317
Yaşamın Farklı Zamanları Üzerine
- FÉLIX DUQUE.....327
Avrupa ve Amerika: Kap ve Zar / *Europe and America: The*
Pot and The Membrane

- CHRISTOPH JAMME.....347
Avrupa'nın "Tinsel Coğrafyası" Romantiklerden Derrida'ya,
Avrupa Fikrinin Felsefi Tarihi / *Die "Geistige Geographie"*
Europas Die Geschichte der (philosophischen) Europa-Idee von
den Romantikern bis Derrida

IV

SANAT / YAPIT - ART / ARTWORK

- TAYLAN ALTUĞ.....379
Estetik Nesne Olarak Sanat Eseri
- GABRIELLA BAPTIST.....403
"Sanatın" Aradaki "Doğru Konumu" Oskar Becker'de Güzelin
Taşıyabilirliği ve Kırılabilirliği / „*Der wahre Sitz der Kunst*“ im
Zwischen. Tragfähigkeit und Fragilität des Schönen bei Oskar
Becker
- ÖMER NACİ SOYKAN.....421
İnsana ve Topluma Sanattan Bakmak
- FIONA TOMKINSON.....429
Merleau-Ponty'de Kayma / *Merleau-Ponty's Glissement*

V

METAFİZİK / ELEŞTİRİ - METAPHYSICS / CRITICISM

- ANDREAS ARNDT.....463
Metafizik ve Metafizik Eleştirisi Ludwig Feuerbach'ın Mantık
ve Metafizik Üzerine Erlangen'da Verdiği Dersler Hakkında
Notlar / *Metaphysik und Metaphysikkritik Anmerkungen zu*
Ludwig Feuerbachs Erlanger Vorlesungen Über Logik und
Metaphysik

DEMİR ÖZLÜ	493
Tarih Çevrimler Dizgesidir "corsi e ricorsi"	
WOLFGANG WELSCH	513
Heidegger: Ontolojik İnsanmerkezcilik / <i>Heidegger: Ontologischer Anthropozentrismus</i>	
ENVER ORMAN	555
Hegel'de Özne ve Nesne Üzerine	
REFİK GÜREMEN	571
Genç Levinas'ın İdealizm Eleştirisi ve Hegel'in Çilekeş Figürü	
ÖZGÜR AKTOK	589
Heidegger'in "Platon'un Doğruluk Anlayışı" Yorumu Üzerine Bir İnceleme: Ön-Oluşturma ve Gizlenmemişlik	

VI

DİL / DÜNYA - LANGUAGE / WORLD

MELİH BAŞARAN	613
Felsefede Çözumsuz Sorunlar Üzerine ya da "Her Önay Sözer Her Önay Sözer Değildir"	
BETÜL ÇOTUKSÖKEN	631
<i>Felsefenin Abc'si</i> Üzerine	
AHMET İNAM	647
Felsefe ile Deneme	
CHRISTOPHER MACANN	655
Felsefe Dili ve Dil Felsefesi / <i>The Language of Philosophy and The Philosophy of Language</i>	
ALPER TÜRKEN	721
Deneyimciliğin Huzursuzluğu ve Kurgul Kavram	

VII

DİSİPLİNLERARASI / DİSİPLİNLERÖTESİ - INTERDISCIPLINARY / TRANSDISCIPLINARY

BELLA HABİP	739
Sonradanlık Kavramı İçinden Cinsellik: Freudcu Bir Okuma	
HEINZ KIMMERLE	747
Kültürlerarası Felsefe ve Deneysel Bilimler Arasında İşbirliği İçin Disiplinlerötesi Araştırma / <i>Transdisciplinary Research in the Cooperation Between Intercultural Philosophy and the Empirical Sciences</i>	
GÜNSEL KOPTAGEL-İLAL	771
İnsan Yaşamında ve Hekimlikte Sağlık Oluşturucu Tutum: Salutogenez	
ÖGET ÖKTEM	787
Sinirbilim Bakış Açısıyla Bellek	
SİNA AKŞİN	811
Türkiye Cumhuriyeti'ni Oluşturan Temel Dinamikler	

VIII

ANI / SÖYLEŞİ - MEMORY / INTERVIEW

ALİ AKAY	823
Önay Sözer ve Çalışmaları Üzerine Birkaç "Sahipli Anı"	
BETÜL ÇOTUKSÖKEN	833
Betül Çotuksöken'in Önay Sözer'le Söyleşisi	
KOMET	841
Niçin? Nerede?	

IX

ÖNAY SÖZER'DEN - FROM ÖNAY SÖZER

ÖNAY SÖZER.....	845
“Bana ‘Bir Şey’ Söyle” “Hiçbir Şey” ile “Bir Şey”in İlişkisine Ontolojik Bir Bakış / „Sag mir etwas“ Überlegungen zum Verhältnis vom „Nichts“ zum „Etwas“	
Önay Sözer’in Yayımlanmış Yapıtları.....	911

*In-Between:
Festschrift for Önay Sözer*

SANEM YAZICIOĞLU

Preface

We have all experienced the moment of an encounter; moments of encounters with things and people. Most of these sink into the flux of time without being repeated, a small proportion of them create new openings. Each new opening is connected to a concept which occupies a great deal of space in the works of the author to whom this book is dedicated, Önay Sözer: the concept of the ‘between’. In this ‘between’, new moments, events and relationships arise or are lost.

In this sense, the title of this book is no coincidence, especially when taking into account that the Turkish phrase ‘bir arada’ means both ‘in-between’ and ‘togetherness’. The book is made up of writings by people whom Önay Sözer encountered as friends, colleagues and students, and with each of whom he created a continuing ‘between’. If we examine the arrivals in this

in-between from different perspectives, the first common point which strikes us is that each text can be seen as an encounter with, and an attempt to answer, the problems of contemporary philosophy. Second, these texts show the great variety of Önay Sözer's academic and literary works, interests and friendships.

Among the contributing writers, are authors who have in great measure given direction to contemporary thought both in Turkey and the world. In addition, most subjects dealt with in these articles are comprised of questions at the forefront of philosophical debate over the last fifty years. From these perspectives, we can see in the 36 articles in this volume a continuation of Önay Sözer's work to introduce the most important topics in contemporary philosophy to Turkey. The articles are also a continuation of the many activities which emerged from this introduction and which he has directed. To make a fine distinction, the discussions which he has brought together are here brought together for him.

Although this book is for him, Önay Sözer helped me considerably in its preparation; I am especially indebted to him, and our translator colleagues, for his assistance in rendering the Italian and German texts into Turkish. I have tried here to continue the use of certain terms to which Önay Sözer drew my attention as my doctoral supervisor, and I am trying to emulate the close attention to language which is apparent in all his works. The choice of the terms used here is not arbitrary; the titles of works showing their relationship to the thought and content can be found in the publications list at the back of this book.

I was sometimes confronted with serious terminological difficulties. Some of these stemmed from the new attitude brought about by Heidegger's use of language, which has opened the way to a basic transformation of contemporary thought. As is well-known, the philosophical language proposed by Heidegger contains elements which are different from both everyday language

and customary philosophical terminology. It follows that the creation of a new relationship between meaning and expression has been part of our efforts here, and that this new connection, by reason of its originality, is rather resistant to translation. In these translations, we have, nevertheless, attempted, through the choice of the closest possible words and concepts, to preserve both the form and content of the original. In this regard, it should not be forgotten that when a new reality emerges through expressions at the limits of language, these expressions demand an active attempt by readers to understand in their native languages. Therefore, to accept these descriptions as an invitation to a new attempt to express meaning may be to assimilate into a common approach both Heidegger and those thinkers dealing with and discussing his language and thought .

This book is also the result of another 'between', predating that of the texts. With this collaboration in mind, I would like to thank my friend and colleague O. Faruk Akyol for being one of the first to envisage this book, and for initiating correspondence with some of the contributors: İş Bank Culture Publishing, especially Rûken Kızıler and General Publishing Manager Ahmet Salcan, for supporting the project from the beginning; our translators and academic colleagues: Sema Bulutsuz for the English texts, Mehmet Barış Albayrak for the German texts, Mine Çilingiroğlu for the Italian text, and Fiona Tomkinson and Ingrid İren for their kind help with other translations; and, above all, the contributors themselves, who have made this book possible. It was in this way, this time, that it was possible to find ourselves in a 'between' with you.

Sanem Yazıcıoğlu
Kadıköy, 2011

Zeit – Der Ausbruch Des Denkens

CHRISTINA SCHÜES

„In einem Augenblick bin ich, in einem anderen denke ich“, verkündet Valery schwungvoll und schließt sich der Ansicht an, dass Denken und Sterben zusammengehören.¹ Doch wer Denken in diesem Sinne versteht, kontrastiert Denken und Wirklichkeit in einer Analogie von Leben und Tod, so als ob wir nur am Leben wären, wenn wir in-der-Welt sind. Andere, wie Idealisten oder Rationalisten, Platon oder Descartes, denken diese Beziehung genau umgekehrt: Das Sein scheint so blass, als ob es nicht lebendig wäre, aber Gedanken sind klar und deshalb wirklich und lebendig. Ich denke, weder die eine noch die andere dieser gegensätzlichen Ansichten ist richtig. Im Folgenden möchte ich versuchen, im Anschluss an Hannah Arendts Konzeption des Denkens einen dritten Weg zu beschreiten und zu zeigen, dass die Thematisierung der zeitlichen Dimension des Denkens das

¹ Hannah Arendt erwähnt Valery mit diesem Ausspruch in *Vom Leben des Geistes*, München/Zürich: Piper 1989, 194.

Denken selbst in der Welt hält ohne es allerdings in der Welt aufgehen zu lassen. Denken ist an die Welt gebunden, dennoch zerstört es die Begrenzungen der Welt und überschreitet die Wirklichkeit. Dieses Überschreiten der Wirklichkeit bringt das Ich zur Lebendigkeit, ohne aber diese Lebendigkeit mit dem Tod bezahlen zu müssen.

Was tun wir eigentlich, wenn wir denken? Wie ist Denken zeitlich strukturiert im Unterschied zur zeitlichen Struktur des Handelns? Mit dieser letzten Frage möchte ich meine Erörterungen beginnen, um dann auf der Grundlage dieser Ausführungen das Denken und seine befreiende Kraft in Bezug auf seine Zeitlichkeit genauer zu thematisieren.

Die zeitliche Struktur des Handelns im Zwischen

Handlungen sind intentional, sie sind ausgerichtet auf einen Gegenstand, eine Situation oder einen anderen Menschen – kurz sie beziehen sich auf einen „Handlungsgegenstand“, den wir ins Zentrum unserer Handlung stellen. Wer handelt, muss sich auf die Handlung und auf andere Menschen einlassen. Das bedeutet, bei diesem Gegenstand zu sein und mit anderen Menschen handeln. Es bedeutet, sich in die Situation hineinzusetzen, mit anderen in Beziehung zu treten und hierdurch einen Handlungsraum zu eröffnen. Wenn wir handeln, sind wir bei den Dingen und nicht mehr bei uns selbst. Wir sind eingetreten in den zwischenmenschlichen Bereich der täglichen Angelegenheiten und kümmern uns um anderes und andere. „Als Sorge ist das Dasein das Zwischen.“² Indem wir uns selbst im Handeln transzendieren, ent-gegenwärtigen wir uns von uns selbst und situieren uns

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1979, 237f. Sehr aufschlussreich für folgende Überlegungen war der Beitrag von Önay Sozer, Das Problem des „Zwischen“ bei Hannah Arendt und Martin Heidegger, in: *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, A. Großmann/C. Jamme (Hrsg.), Amsterdam/Atlanta: Rodopi 2000, S. 130–142.

in den zeitlichen Kontext des Handlungsraums. In dieser De-zentrierung, die einer Enteignung meines Selbst gleichkommt, bin ich nicht bei mir, sondern durchwirkt von der zeitlichen Struktur des Handelns selbst. Diese Erfahrung können wir besonders gut nachvollziehen, wenn wir uns gerade nicht auf eine Situation einlassen können. Z.B. wenn jemand zu langsam spricht, werden wir ungeduldig; wenn zu viele Reize und Geräusche in uns eindringen, werden wir nervös; wenn ein Gespräch sehr spannend ist, vergessen wir die Zeit, was wir aber oft erst nachträglich bemerken. Die Erfahrung des Miteinanderhandelns zeigt, dass wir, wenn wir mit anderen handeln, uns auf eine gemeinsame Zeit einlassen müssen. Diese gemeinsame Zeit ist einerseits die konkrete gemeinsame Zeit, die mit anderen Menschen, indem sie miteinander handeln, verbracht wird. Und die gemeinsame Zeit bedeutet andererseits die Zeit, die uns als zeitliche Vorgaben bereits gesellschaftlich, körperlich und historisch geformt hat. Wenn Menschen keine Zeitstruktur hätten, wenn Kinder keine Zeitvorgaben bekommen würden, dann könnten sie sich nicht in die Gesellschaft und die alltäglichen Angelegenheiten einpassen. Einige Zeitstrukturen sind durch spezifische Bedürfnisse vorgegeben, natürliche Zeitvorgaben sind verflochten mit kulturellen und gesellschaftlichen Zeitvorgaben. Dieses wird zum Beispiel deutlich, wenn wir unterschiedliche Schlaf- und Essgewohnheiten betrachten. Babys müssen gefüttert werden und sie brauchen eine bestimmte Zeit der Fürsorge, aber *wie* dies getan wird, ist gesellschaftlich und kulturell unterschiedlich. Deshalb ist die Erziehung unterstützt durch das formende Zeitregiment. Angenommene zeitliche Ordnungen werden zur zweiten Natur. Menschen nehmen zeitliche Gewohnheiten an, die mehr oder weniger gesellschaftlich adäquat sind und mehr oder weniger mit den Zeitgewohnheiten übereinstimmen, durch die sie gemeinsam handeln. Das heißt, durch meine De-zentrierung mache ich mich zu einer Person unter anderen in der gemeinsam

erfahrenen Lebenswelt. Somit hat diese De-zentrierung, diese Selbstver-änderung,³ einen sozialisierenden Einfluss auf mich. In dieser Sozialisierung gewinne ich einen mehr oder weniger „persönlichen Standort“ im Rahmen meines sozialen, weltlichen Selbst.⁴ Manchmal scheint diese Adaption in eine zeitliche Ordnung nicht möglich, das passiert dann, wenn die zeitlichen Vorgaben mir fremd erscheinen und ganz ungewohnt. Dieses Phänomen der *zeitlichen Verstörung* kann einem z.B. auf Reisen in eine fremde Kultur widerfahren.

Fassen wir zusammen: Die Sozialisierung des Selbst in einer zeitlichen Ordnung geht einher mit einer De-zentrierung. Das Ergebnis ist die selbstverständliche Übernahme der zeitlichen Grundstrukturen in Handlungen des täglichen Lebens. Zeichen hierfür ist die Selbstverständlichkeit, mit der ich nicht über mein Selbst reflektiere während des täglichen Umgangs mit anderen Menschen und der Erledigung üblicher Routineangelegenheiten. Diese Erfahrung *bei* etwas oder auch *mit* jemandem zu sein, kann persönlich bereichernd oder befremdlich wirken, die zeitliche Ordnung ist immer dem Handeln und der jeweiligen Erfahrung inhärent. Somit sollen diese Überlegungen nicht so aufgefasst werden, als seien Erfahrungen oder Miteinanderhandeln immer mit einem Verlust für das Selbst verbunden. Die Ebene, die hier angesprochen wird, ist vielmehr eine epistemologische, die zeigt, dass Erfahrungen immer wesentlich zeitlich sind, und durch diese Zeitlichkeit ist das erfahrene Selbst immer verbunden mit dem erfahrenen Gegenstand und eingebunden in die Handlung. Würden wir uns nicht auch zeitlich auf Erfahrungen und Handlungen einlassen können, dann könnte der Bereich des Zwischen, der Raum, der sich zwischen Menschen eröffnet,

3 Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York: de Gruyter, Berlin, New York 1977.

4 Wie es zu einem persönlichen Standort kommt, werde ich hier nicht berücksichtigen. Der erste Schritt hierzu ist aber das Selberdenken, das ich im nächsten Teil dieses Beitrages thematisieren möchte.

wenn sie miteinander handeln und leben, nicht konstituiert werden. Das „Zwischen“ im zwischenmenschlichen Bereich ist bedingt durch eine gemeinsame Zeitstruktur.

Die zeitliche Bedingtheit des Zwischen

Das „Zwischen“ bezeichnet einerseits den Bereich zwischen Geburt und Tod und andererseits den bereits erwähnten Zwischenbereich, der entsteht, wenn Menschen miteinander handeln und sprechen, meinen. Das Zwischen im erst genannten Sinne weist auf die Tatsache hin, dass das Selbst in die zeitliche Erstreckung zwischen Geburt und Tod eingespannt ist. Gegründet auf der *Linearität* der Zeit spannt sich das Selbst zwischen Vergangenheit und Zukunft und nimmt beide Horizonte in seinen Lebenszusammenhang hinein. Heidegger hatte bemerkt, dass der Lebenszusammenhang von den Enden Geburt und Tod bestimmt ist, aber er legte das Selbst einseitig auf den Tod aus. Will man aber die „spezifische Bewegtheit des erstreckenden Sicherstreckens“ verstehen,⁵ dann sollte der Entwurf auf den Tod hin nicht einseitig privilegiert werden. Der Blick auf die Geburt zeigt nämlich, dass immer bereits mindestens eine andere diesem sich erstreckenden Lebenszusammenhang vorausgesetzt ist. Entsprechend kann der Lebenszusammenhang, dieses Zwischen Geburt und Tod, unterschiedlich zeitlich gestaltet werden und sich gestalten. Wenn wir, wie Heidegger es getan hat, den Vergangenheitscharakter der Geburt betonen, werden wir dem Aspekt des Anfangens, den Hannah Arendt als der Geburt wesentlich ansieht, nicht gerecht werden. Wenn wir aber die Geburt nur unter diesen beiden Aspekten betrachten, sei es der Moment der Vergangenheit und der des Anfangens, dann blenden wir aus, dass die Geburt als Anfang immer

5 Heidegger, *Sein und Zeit*, 375.

schon eine Beziehung bedeutet. Der Anfang ist die Beziehung; eine Beziehung, der Verbundenheit und Getrenntheit inne ist. Somit findet der Lebenszusammenhang *zwischen* Geburt (als Beziehung) und Tod, statt. Diese Beziehungen können sehr unterschiedlich sein, sehr unterschiedlich erlebt und erfahren werden. Sie können traurig oder glücklich, verbindlich oder oberflächlich, gewalttätig oder zärtlich sein oder sogar schlicht nach der Geburt abgebrochen werden. *Strukturell* gedacht ist dem Lebenszusammenhang ein Anfang als Beziehung inne.

Die drei Bedeutungen der Geburt – der Anfang des Anfangs (als Faktizität), die Fähigkeit anzufangen (als Potentialität) und der Anfang als Beziehung (als strukturelle Faktizität und als konkrete Potentialität) – bedingen das Handeln der Menschen miteinander. Das Handeln miteinander bedeutet nicht nur, wie Arendt richtig schreibt, ein Anfangen und Weiterführen des Anfangens mit anderen Menschen, sondern auch ein Einlassen auf eine gemeinsame Zeitstruktur. Arendt hatte die Fähigkeit anzufangen auf der ersten Geburt, also der nackten Tatsache des Geborens begründet, und als „zweite Geburt“ bezeichnet. Diese in der ersten Geburt begründete Fähigkeit anzufangen ist für sie Grundvoraussetzung für das politische Handeln. Ich meine, dass sich Arendt in diesem Zusammenhang einen metaphysischen Salto leistet, der aber nicht sein muss. Wird die Geburt als Anfang in der Beziehung betrachtet, dann wird die Parallelität mit der sogenannten „zweiten Geburt“, nämlich dem politischen Handeln im Sinne des Anfangens und Weiterführens deutlicher. Miteinanderhandeln setzt voraus, dass Menschen miteinander in Beziehung treten, dass sie zwischen sich Handlungsräume eröffnen, indem sie miteinander handeln und sprechen. Miteinander handeln bedeutet, sich auf ein gemeinsames „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ zu verständigen und sich vor allem auch auf einen zeitlichen Zusammenhang einzulassen. Solange sich Menschen mit ihren

Interessen und Meinungen bezüglich der Gestaltung der Welt aufeinander beziehen können, bleibt dieses Bezugsgewebe bestehen. Solange Menschen sich auf eine *gemeinsame Zeit* einlassen können, ist gemeinsames Handeln und Sprechen möglich. Wenn eine Beziehung als unzuverlässig – z.B. weil jemand immer zu spät kommt, oder als langweilig, z.B. weil jemand immer zu langsam spricht, oder als chaotisch, z.B. weil jemand die Dinge durcheinander und nicht in der als rational empfundenen Reihenfolge erledigen möchte – empfunden wird, dann liegt dies häufig an zeitlichen Dissonanzen. Wie Merleau-Ponty schreibt: „Die Zeit ist von uns gedacht vor den Teilen der Zeit, die Zeitverhältnisse ermöglichen erst die Geschehnisse in der Zeit. Korrelativ kann auch das Subjekt nicht selber in ihr situiert sein, wenn anders es intentional bei der Vergangenheit wie bei der Zukunft soll gegenwärtig sein können [...] das Bewußtsein entfalte[t] oder konstituiert[t] die Zeit.“⁶ Folglich kann zwei Arten des „Zwischen“ aufgrund unterschiedlicher Zeitdimensionen verstanden werden: einmal das Zwischen Geburt und Tod im Sinne des Lebenszusammenhangs beruhend auf einer linearen Zeitkonzeption und das Zwischen im Sinne eines Zwischenbereichs des Miteinanderhandelns und –sprechens gründend, das auf einer gemeinsamen Zeit gründet.

Jeder Neuanfang setzt die alte Zeit außer Kraft, bedeutet einen Ausstieg aus der Prozesshaftigkeit des täglichen Lebens und bewirkt eine Verschiebung oder einen Aufbruch zu neuen Zeiten. Den wohl radikalsten Bruch mit der Linearität der Zeit unternimmt das Denken. Das Denken und sein anschließendes Urteil ist Grundlage für einen Handlungsanfang in der Welt. Das Handeln braucht eine gemeinsame Zeitstruktur, aber das Denken bricht aus ihr aus.

⁶ Maurice Merleau-Ponty: *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. und hrsg. von R. Böhm, Berlin: de Gruyter 1966, 471.

Der Ausbruch des Denkens

Wie ist das Ego in der zeitlichen Struktur des Denkens verortet? Ist das Ego in der gleichen Weise eingenommen, wie es der Fall war von dem erfahrenden Objekt? Die Möglichkeit der Selbstreflexion ist sowohl Grundlage dafür, dass sich das Bewusstsein über seine zeitlichen Strukturen im Klaren sein kann, als auch dafür, dass das Selbst sich seiner selbst bewusst sein kann. Weil mein Ego sich nicht selbst fassen kann, ist es anonym. Obgleich oder auch gerade weil es mir anonym ist, kann ich mir, d.h. meinem Selbst, im inneren Dialog begegnen. Die Struktur des inneren Dialogs – das Teilen des Ich und Selbst – ist die Struktur des Denkens. „Das Denken – das Zwei-in-einem des stummen Zwiegesprächs – aktualisiert den Unterschied in unserer Identität, wie er im Bewußtsein gegeben ist.“⁷ Deshalb ist ohne Selbstreflexion, dem Gewahrwerden seines eigenen Selbst, Denken gar nicht möglich; somit ist Selbstreflexion eine notwendige Voraussetzung für Denken.⁸ Doch kognitive Bewusstseinsakte sind vom Denken zu unterscheiden, denn Denken selbst kommt zu keinem Ergebnis. Eher, so wie Arendt vermutet, ist das Urteil das Produkt eines Denkens, und Urteilen macht das Denken sichtbar in der Welt. Somit *befreit* uns Denken von den Erfahrungen und von den Handlungen in der Welt, gleichzeitig *setzt* es die Urteilskraft *frei*. Deshalb braucht Urteilen das Denken. Denken untersucht alles, was meine Aufmerksamkeit anzieht, mein Interesse erregt oder sich mir als fragwürdig darstellt. Gerade der Aspekt der Befreiung aus dem normalen Trott, macht es zu einer Bedingung von Entscheidungen und lässt es gegen „gedankenloses“ Handeln wirken.

7 Arendt, *Das Leben des Geistes*, 192.

8 In diesem Zusammenhang spreche ich nicht von strategischem Denken, sondern von reflexivem Denken. Im strategischen Denken versuche ich, einen Weg oder ein Mittel zu einem vorgegebenen Ziel zu finden. Das reflexive Denken bedeutet ein Denken über etwas, wie im Folgenden auch deutlicher werden wird.

Wie funktioniert Denken? Denken ist nicht intentional, weshalb die Zeitstruktur, die Husserl in seinem Werk *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* vorstellt, nicht wirklich greift. Denken ist dialektisch, was bedeutet, dass Denken wie ein Dialog *über etwas* ist und dass Denken *prüft*. Über etwas könnte Überfliegen, ein „*pensee survolante*“, bedeuten, aber so würde ich es nicht verstehen. *Denken bleibt an die Welt gebunden, dennoch zerstört es seine Anbindungen.*

Denken entrückt den Denkenden von seiner Anbindung an die Welt und es zerstört die zeitliche Ordnung. Wenn ich denke, dann ziehe ich mich *aus* der Welt zurück, nämlich sowohl aus dem Lebenszusammenhang zwischen dem Anfang und Ende, auch aus dem Zwischenbereich des Miteinanderhandelns, als aber auch aus jeglichen Erfahrungsräumen. Denkend unterbreche ich die Tätigkeiten in der Welt. Somit ist das Denken entrückt und rückt mich *außerhalb* der Ordnung. Aufgrund dieser Entrückung von der Welt kann ich meine Meinungen, Handlungsweisen und Glaubensannahmen in den Blick bekommen und über sie nachdenken. Wenn ich denke, dann bin ich bei mir; ich bin dann fähig, darüber nachzudenken, was ich erfahre und wie ich handle: Ich kann darüber nachdenken, was ich tun soll oder was richtig oder falsch ist. Aber nicht nur das, vor allem öffnet sich im Denken ein weiter Gedankenraum, der unendlich viel weiter ist als die Realität und in dem ich meine Gedanken zeitlich vor und zurück schweifen lassen kann, in dem ich mich der Vergangenheit erinnern oder die Zukunft antizipieren kann. Es ist ein Raum, in dem ich Denkmöglichkeiten ausprobieren und „Dinge“ aus unterschiedlichen Perspektiven betrachten kann. Somit ist Denken nicht eine Art Entperspektivierung in dem Sinne, dass ich bei dem Gegenstand bin, viel eher ist es eine Destruktion einer bestimmten Perspektive. Denken eröffnet Variationen und Perspektiven, wie über die Welt gedacht werden kann.

Was aber heißt Zerstörung? Was wird überhaupt zerstört? Ist Denken wie eine Art Sterben? Jeder würde wohl eine Art Sterben vermuten, wenn die Welt selbst würde zerstört werden oder wenn die Welt der Meinungen, des Verstehens oder der Glaube an die Welt völlig unwirklich würden. Aber dies ist nicht die Situation des Denkens: Im Denken bin *ich* es, die sich aus der Welt zurückzieht. D.h. dieser Schritt ist ein selbstreflexiver, der bewirkt, dass ich bei mir selbst bin und deshalb bei mir (in mir) das Gefühl der Lebendigkeit bewirkt. Überzeugend in diesem Kontext ist Arendts Verdikt über denjenigen, der nicht zu denken vermag: Sie „sind wie Schlafwandler.“⁹ Wer denkt fühlt sich lebendig, aber ist der anwesenden Welt und gemeinsamen Zeit entrückt.

Was also passiert mit der Realität im Denken? Denken „beschäftigt sich immer mit Abwesendem und entfernt sich vom Gegenwärtigen und Zuhandenen.“¹⁰ Das heißt, dass die Realität, also Raum und Zeit, räumlich und zeitlich aufgehoben ist; das bedeutet, dass wir die Gegenstände unseres Denkens ent-sinnlichen, ent-materialisieren. Gedanken sind Bedeutungen, sie sind Destillierungen, aber nicht notwendigerweise Abstraktionen, sondern eher „Essenzen“ oder „Wesen“. Das Verständnis von Gedanken vor allem als bedeutungsvolle Essenzen (und nicht als abstrakte Entitäten, wie zum Beispiel Zahlen) ist in der Beobachtung gegründet, dass Gedanken einen sinnlich berühren können. Durch Gedanken berührt oder auch gerührt sein, kann z. B. zu einem Changieren der Hautfarbe oder einer Veränderung des Herzrhythmus führen. Von daher ist das Ego „nirgend“, aber immer noch in der Empfindsamkeit des Körpers verortet, der dazu tendiert, in unsere Gedankengänge einzubrechen. Arendt referiert den Aspekt der Heimatlosigkeit des denkenden Egos, aber vernachlässigt die Frage der Berührung durch

⁹ Arendt, *Leben des Geistes*, 190.

¹⁰ Arendt, *Leben des Geistes*, 195.

Gedanken: „Das denkende Ich, das sich unter Universalien, unter unsichtbaren Essentien bewegt, ist, streng genommen, nirgends; es ist heimatlos in einem ganz nachdrücklichen Sinne – was die frühe Entstehung eines kosmopolitischen Geistes bei den Philosophen erklären könnte.“¹¹ Aber ist es nicht so, dass wir abgesehen von der bereits erwähnten Möglichkeit der Berührung, auch im Sinne Kants, mit der Welt verbunden bleiben? Wenn wir denken, sind wir „nirgend“, aber wir bleiben in Raum und Zeit, denn Zeit bestimmt die Beziehungen der Gedanken zu einander. Denn Denken transformiert die Erfahrungen. Die zeitliche Struktur des Denkens zwingt die Gedanken in eine serielle Ordnung. Denken ist diskursiv und erfolgt deshalb in *Gedankengängen*. D.h. um solche Gedankenlinien herzustellen, muss das räumliche Nebeneinander der Erfahrung in ein Nacheinander lautloser Worte verwandelt werden.¹² In diesem Sinne wird das räumliche Nebeneinander der Erfahrung in ein zeitliches Nacheinander des Denkens in einer Ent-sinnlichung verwandelt.

Die Zeitstruktur des Denkens

Wo ist das Denken zeitlich verortet? Arendt illustriert die Verortung des denkenden Ich mit einer Parabel von Kafka, die in einer Sammlung von Aphorismen mit dem Titel „Er“ abgedruckt ist.

„Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der erste im Kampf mit dem zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen, und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit dem ersten: denn er treibt ihn zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er

¹¹ Arendt, *Leben des Geistes*, 195.

¹² Vgl. Arendt, *Leben des Geistes*, 197.

selbst, und immerhin ist es sein Traum, daß er einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster, wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.¹³

Diese Parabel beschreibt die innere Befindlichkeit eines Denkers in Bezug auf Zeit und besonders im Hinblick auf den Aspekt, dass Zeit die Herrschaft über unser Sein hat. Die vorherige Beschreibung über die zeitliche Erfahrung lief darauf hinaus, dass das Erfahrungs ego von der zeitlichen Erfahrungsstruktur *vereinnahmt* ist. Diese Vereinnahmung gilt es nun, im Denken zu überwinden. Somit bedeutet Denken einen *Ausbruch* aus der Bestimmung der Zeit, aber nur für den Moment des Denkens. Wenn nun das Ich zu denken beginnt, dann ist die Erfahrung der Vergangenheit in etwas, das *hinter* uns liegt, transformiert; die Zukunftserwartung ist in etwas transformiert, das den Denkenden von *vorne* bedrängt. Nicht umsonst implizieren die deutschen und französischen Worte für „Zukunft“ bzw. „*avenir*“ ein Kommen. Die Kräfte sind „seine“ Gegner: Sie sind nicht einfach Gegensätze und sie kämpfen nur, weil „er“ da ist.¹⁴ Das Zwischen ist das „Er“, das Jetzt, das als Antagonismus in den beiden Kämpfenden schon angelegt ist. Dieser Augenblick, der nur während des Denkens anhält, unterbricht und transformiert den abfließenden Zeitstrom der Erfahrung in einen Kampfplatz in der Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft. Denken ist Ausbruch, und dieser Ausbruch ist ein Anfang. Im Denken folgen somit die drei Zeitbedeutungen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht einfach eine nach der anderen; das denkende Ego ist *Gegenwart*, die umgeben ist, bedrängt und angegriffen von der Vergangenheit und Zukunft. Das Ich zieht sich aus dem täglichen Leben, von seiner Umwelt, seinen Bedürfnissen

13 Arendt, *Leben des Geistes*, 198.

14 Ähnliches lässt sich auch aus Nietzsches Allegorie im *Zarathustra* lesen

und körperlichen Befindlichkeiten zurück. Das denkende Ich debattiert mit sich selbst; es ist ein hungriges Ich, hungrig nach Bedeutungen; hungrig danach, Sinn zu *machen*.¹⁵

Das denkende Ich in der Parabel ist nicht das Ich, wie es uns in der Reflexion erscheint; das denkende Ich ist alterslos, nirgends, befreit von der konkreten Umwelt, zeitlos (?), aber wirklich: Das denkende Ich spürt, da es seine Gegner in sich trägt, die Zeit selbst. Ja, das Ich ist Zeit, ist zeitlich, und deshalb transformiert es – sie oder er – kontinuierlich Sein in Werden. In seinem (ihrem) Kampf zerstört es permanent seine (ihre) eigene Gegenwart: „Insofern ist die Zeit der größte Feind des denkenden Ichs, weil – da der Geist in einem Körper existiert, dessen innere Vorgänge nie angehalten werden können – die Zeit unerbittlich und regelmäßig die bewegungslose Stille unterbricht, in der der Geist tätig ist, ohne irgend etwas zu tun.“¹⁶ Aber Kafkas „Er“ möchte in einem unbewachten Augenblick *ausbrechen*. Wird er der uninteressierte, ungestörte Beobachter und Richter außerhalb des Lebens? Ich glaube nicht, dass der einsame Beobachter *über* der Welt wirklich sinnvoll wäre.

„Er“ kämpft nicht gegen irgendwelche Gegner, sondern – so möchte ich betonen – gegen *seine (ihre)* Gegner: Es ist *seine* Vergangenheit, die gegen *seine* Zukunft kämpft (und „er“ hängt dazwischen) und es ist *seine* Zukunft, die gegen *seine* Vergangenheit kämpft. Er selbst muss den Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft *gestalten* und *bewältigen*; sein Kampf

15 In diesem Zusammenhang ist es fraglich, ob das Ego in der Selbstreflexion ein neutrales oder ein geschlechtliches Ich ist. Ist ein neutrales Ego überhaupt denkbar? Heidegger setzt ein neutrales Ego voraus, aber handelt es sich nicht um eine unfundierte Abstraktion? Die Geschlechtlichkeit wird von Heidegger im Zusammenhang der Neutralität des Daseins thematisiert. Heideggers Thesen sind provokant. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Marburger Vorlesungen Sommersemester 1928*, Gesamtausgabe Bd. 26, K. Held (Hrsg.), Frankfurt/M.: Klostermann 1978, 171-173. Zum Begriff des Hungers vgl. Günter Anders, *Über Heidegger*, München: Beck 2001, 62 ff.

16 Arendt, *Leben des Geistes*, 202.

ist in der Gegenwart. Die Stärke und der Anfang zu denken sind die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, und beide werden in das persönliche *Hinter* und *Vor* transformiert. Sie hat *ihre* Vergangenheit und *ihre* Zukunft, er hat seine Vergangenheit und seine Zukunft, und manchmal überkreuzen sich seine und ihre Vergangenheiten, aber zum Singular werden sie dennoch nicht. Denken beginnt in der Lücke zwischen der jeweiligen Vergangenheit und Zukunft, fast so, als wäre es zeitlos. Aber Denken ist nicht zeitlos, es ist zeitlich in dem Sinne, dass es das Nicht-Mehr und Noch-Nicht, das *Hinter* und *Vor* in seine eigene Gegenwart (Anwesenheit) aufnimmt.

Somit ist Zeit der Antagonist des denkenden Ego in einer doppelten Bedeutung: Die *positive* Bedeutung ist die folgende: Die Zeit grenzt mein Ego von der Vergangenheit und der Zukunft ab, von *meinem* „Hinter“ und von *meinem* „Vorne“; sie drängen mich auf einen Kampfplatz des Zwischen-den-Fronten-seins und aus dieser Bedrängnis initiiert sich Denken. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu verstehen, dass meine Vergangenheit und meine Zukunft in einem ganz konkreten Sinne bedeutsam und generiert sind. Sie haben ihre mir eigene Sinnesgenese. Ich habe als Mädchen, dann als Frau in einem bestimmten Umfeld mit besonderen Erfahrungen, Erlebnissen und Ereignissen gelebt. Ich bin in meiner Familie und meinem besonderen generativen Kontext aufgewachsen; ich lebe mit meiner Familie, meinen Freundinnen und Freunden, Verwandten und Kollegen. Sie haben die ihnen eigene Vergangenheit mit ihrer Familie, ihrem Kontext, ihren Freunden, Verwandten und Mitmenschen. Die Kraft und der Stil, *wie* das *Hinter*-mir und *Vor*-mir mein denkendes Ego bedrängt, attackiert, hängen somit von meiner persönlichen Daseinsgeschichte ab. Das heißt, was bereits offensichtlich ist, das „Er“ in diesem Aphorismus von Kafka kann auch ein „Sie“ sein. Ich erinnere meine Vergangenheit und ich antizipiere meine Zukunft. Erinnerung und Erwartung sind für

das Gefühl dieses Antagonismus begründend. Wenn ich mich erinnere, dann erinnere ich nicht einfach eine neutrale Person. Ich erinnere mich immer als jemand in einem bestimmten Kontext und in einer spezifischen Beziehung. Ebenso kann das denkende Ich nicht einfach als abstraktes Neutrum aufgefasst werden.

Der *negative* Sinn des Gegners des Denkens ist der folgende: Wenn eine bestimmte Zeitordnung mir von außen aufgezwungen wird oder wenn ein anderer meinen Gedankengang stört, dann ist die Lebendigkeit und Aktivität des denkenden Ich behindert. Diese Denkverhinderung kann auch eintreten, wenn einer der Antagonisten zu stark ist, also wenn das Ego zum Beispiel durch traumatisierende oder unvergessliche Ereignisse am Rückzug gehindert wird, sich also nicht *konzentrieren* kann. Wenn diese Zeitkontrollen von außen zu stark sind, dann kann das Ego nicht auf diesen Kampfplatz eintreten. Wenn die Ruhe oder die Freiheit (oder Frei-Zeit) für den Rückzug, für die Reflexion über sich selbst fehlt, wenn also das dialektische Prinzip, das dem Denken fundamental ist, zerstört ist, dann würde Denken unmöglich sein. Die Konsequenz wäre, dass Menschen ihre Welt nicht mehr in ihrer Vielfalt betrachten könnten, dass sie nicht mehr über ihre Erfahrungen und Handlungen nachdenken würden, dass sie letztlich den weitesten Raum des Menschen, nämlich den Gedankenraum, verlieren würden.

Dennoch, Zeit ist nicht nur unser Gegner, Zeit muss auch unsere Freundin sein, denn Denken braucht *Muße*, *freie Zeit*; es braucht Zeit, die nicht kontrolliert ist, die nicht mit Geld berechnet oder von weltlichen Interessen unterbrochen wird. Wenn Denken wie ein Dialog ist, dann muss es in einem offenen zeitlichen Horizont strukturiert sein. Denken zieht den Denkenden aus der Welt: es diskriminiert Zeitvorgaben; es befreit; es zerstört Dogmen. Deshalb ist die Zeit, in der wir denken, eine Zeit der *Ermächtigung* unserer selbst und unserer eigenen Zeit. Und es ist eine Zeit in einer anderen „Welt“, der

Gedankenwelt und nicht nur der Tatsachenwelt. Wenn wir das Denken der Menschen kontrollieren wollten, dann müssten wir – Diktatoren wissen das – ihre Zeit kontrollieren. Ohne Denken sind wir in unseren Erfahrungen verloren, wir sind in der Zeit verloren, ohne aber eigene Zeit zu haben. Und ohne Erfahrungen hätten wir keine Welt. Die Macht über die eigene Zeit zu haben, ist gegründet auf der Freiheit zu entscheiden und notwendig für reflexives Denken. Die Einschaltung in die Welt der anderen im Handeln und Sprechen bedeutet die Bereitschaft, aber auch die Notwendigkeit, diese eigene Zeit mit anderen zu teilen und die dem Denken typische Zentrierung aufzugeben. Denken ist eine Möglichkeit, die Zeit, auch Zeitvorgaben zu überschreiten, aber gleichermaßen braucht es auch Zeit – nämlich freie Zeit. Diese freie Zeit brauchen Menschen dringlich, nämlich um die Welt der Gedanken lebendig zu halten und das Handeln und Sprechen sinnvoll zu gestalten. Die Ermächtigung über uns selbst, die wir im Denken lebendig halten, brauchen wir für ein gemeinsames Handeln, für eine gemeinsame Welt im Zwischenbereich der Handelnden, denen die Wirklichkeit des Denkens vertraut ist.

Zaman - Düşünmenin Çıkışı

CHRISTINA SCHÜES

“Bir an varım, bir diğer andaysa düşünürüm” der Paul Valéry coşkuyla ve ardından düşünme ile ölümün iç içe olduğu sonucuna varır.¹ Ama düşünmeyi bu şekilde anlayan, düşünme ve gerçekliği, yaşam ve ölüm analogisi ile karşılaştırmış olur ki bu, ancak dünyada olduğumuzda yaşamdayızdır demektir. Diğerleri ise, örneğin Platon ve Descartes gibi idealistler ile rasyonalistler, bunun tam tersini düşünürler: Varlık, neredeyse cansız bir şeymiş gibi mattır, ama öte yandan düşünceler açıktır, bu yüzden de gerçek ve canlıdır. Bana göre, bu görüşlerin ikisi de doğru değil. Yazının bundan sonrasında, Hannah Arendt’in düşünme kavramının izinde üçüncü bir yol öne sürerek, düşünmenin zamansal boyutunu konu etmenin, dünyada kaybolup gitmeye izin vermek şöyle dursun, bizzat düşünmeyi dünyada tuttuğunu göstermeye çalışacağım. Düşünme dünyaya bağlıdır, öte yandan dünyanın sınırlarını yok ederek gerçekliği aşar. Gerçekliğin aşılması, ölüm-

1 Hannah Arendt, Valéry’nin bu sözünü, *Vom Leben des Geistes*’de alıntılıyor, Piper, Münih, Zürich, 1989, s. 194.

le sona ermesi gerekmeyen Ben'i yaşama getirir, fakat bu yaşamı ölümle geri ödemek gerekliliği olmadan.

Düşündüğümüzde aslında ne yapıyoruz? Düşünme, eylemin zamansal yapısından farklı olarak nasıl bir zamansallıkta yapılmıştır? İncelememe bu son soruyla başlamak istiyorum ki, bunun ardından da düşünmeyi ve özgürleştirici gücünün zamansallıkla olan ilişkisini daha açık şekilde ele alabilirim.

Eylemin Aradaki Zamansal Yapısı

Eylemler yönelimseldir, bir nesneye, olaya veya başka bir insana doğrudur –kısacası, eylemimizin merkezine koyduğumuz “eylemin nesnesi” ile ilişkilidir. Eylemde bulunan, doğrudan eylemle ve diğer insanlarla ilişkiye geçmek durumundadır. Bu, eylemin nesnesiyle olmak ve diğer insanlarla bir arada eylemde bulunmak demektir. Bu da, olayın içine girmek, başka insanlarla temas kurmak ve bir eylem alanı açmak anlamına gelir. Eylemde bulunduğumuzda, artık salt kendimizin değil şeylerin de yanındayızdır. Eylemde bulunarak, gündelik ilişkilerin insanlar arası alanına gireriz ve başka şeylere, başkalarına dikkat ederiz. “Dasein, kaygı olarak aradır.”² Eylemde kendimizi aşırıp, kendimizin bulunuşundan çıkararak, kendimizi eylem alanının zamansal bağlamına yerleştiririz. Benim kendimden çıkışım olarak merkezsizleşmede, ben artık salt kendi çevremde değilimdir, bizzat eylemin zamansal yapısıyla örülüyordum. Bu deneyimi, bir durumun içine karışmadığımız zamanlarda daha iyi anlayabiliriz. Örneğin, birisi çok yavaş konuşursa sabırsızlanırsınız; çok fazla uyarıcı veya ses olursa sinirlenirsiniz; eğer sohbet çok heyecanlıysa, zamanı unuturuz ve bunu ancak sonra fark ederiz. Birlikte eylemde bu-

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1979, s. 237 vd. Önay Sözer'in şu makalesi, bundan sonraki düşünceler için çok faydalı oldu: “Das Problem des ‘Zwischen’ bei Hannah Arendt und Martin Heidegger”, *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, yay. haz., A. Großmann ve C. Jamme, Amsterdam / Atlanta: Rodopi, 2000, s. 130-142.

lunma deneyimi, başkalarıyla eylemde bulunduğumuzda, kendimizi ortak bir zamanda konumlandırmak zorunda olduğumuzu gösterir. Bu ortak zaman, bir yandan, başka insanlarla eylemde bulunurken geçen somut ortak zamandır; ama öbür yandan bu ortak zaman, bizleri zamansal yönerge çerçevesinde toplumsal, bedensel ve tarihsel açıdan biçimlendiren zamandır. Eğer insanlarda belirli bir zaman yapısı olmasaydı, eğer çocuklara zaman cetveli verilmeseydi, topluma ve gündelik işlere uyamazlardı. Bazı zamansal yapılar, belirli gereksinimler doğrultusunda önceden belirlenmiştir, doğal zaman cetveli, kültürel ve toplumsal zaman cetveli ile iç içe geçmiştir. Örneğin bu, farklı uyku ve yemek alışkanlıklarını gözlediğimiz zaman belli olur. Bebeklerin beslenmeleri zorunludur ve belirli bir bakım zamanına gereksinimleri vardır, ama bunun *nasıl* yapılacağı toplumsal ve kültürel olarak farklılık gösterir. Bu yüzden eğitim, bir tür zaman yönetimiyle desteklenir. Varsayılan zamansal düzen ikinci bir doğa olur. İnsanlar, toplumsal olarak aşağı yukarı uygun olan veya ortak bir şekilde eylemde buldukları zaman alışkanlıklarına az çok denk düşen zamansal alışkanlıklar edinirler. Yani, kendimi merkezsizleştirmekle, yine kendimi başkalarının yanında, ortak biçimde deneyimlenen bir yaşam dünyasının kişisi haline getirmiş olurum. Böylece merkezsizleştirme, kendini başkalaştırırken dönüştürme,³ benim üzerimde toplumsallaştırıcı bir etkide bulunur. Bu toplumsallaşmada, toplumsal ve dünyasal kendiliğim çerçevesinde aşağı yukarı “kişisel bir konum” edinirim.⁴ Bazen, zamansal bir düzene uyma süreci olanaklı gözükmez; bu, zamansal yönergeler bana yabancı ve alışılmadık geldiğinde olur. Bu tür bir *zamansal rahatsızlık*, örneğin yabancı bir kültürün olduğu yere seyahat edildiğinde yaşanır.

3 Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin, New York, 1977.

4 Kişisel bir konumun nasıl edinildiğine burada girmeyeceğim. Buradaki ilk adım ise, makalenin diğer bölümünde inceleyeceğim, kendi başına düşünmedir.

Toparlarsak: Zamansal bir düzende kişinin toplumsallaşması, kişinin merkezlesmesiyle birlikte yürür. Bunun sonucu olarak, gündelik yaşamdaki eylemlerin zamansal temelleri kendiliğinden üstlenilir. Bunun belirtisi, başka insanlarla olan gündelik ilişkiler ve her zamanki rutin olaylarla uğraşma sırasında kendi üzerimde oturup düşünmem kadar doğal bir şey olmamasıdır. Birisi *ile* veya bir şeyin *yanında* olma deneyimi, kişisel olarak zenginleştirici veya yabancılaştırıcı olarak duyumsanabilir, zamansal düzen, eyleme ve o anki deneyime her zaman içkindir. Bu nedenle bu yazıdaki düşüncelerden, deneyimlerin veya ortak eylemlerin sanki her zaman bir tür kendilik bilincinin ortadan kalkışına bağlı olduğu söylenildiği çıkarılmasın. Burada söz edilen düzlem, deneyimlerin özsel olarak her zaman zamansal olduğunu ve kendiliğinin bu zamansallık aracılığıyla deneyimlenen nesneye ve eyleme bağlandığını gösteren epistemolojik düzlemdir. Kendimizi deneyimlere ve eylemlere zamansal olarak bırakmasaydık, insanlar birlikte eyleyip yaşadığında açılan insanlar arası mekân, yani aranın alanı kurulamazdı. İnsanlar arası alandaki “ara”, ortak bir zaman yapısına bağlıdır.

Aranın Zamansal Bağlılığı

“Ara”, bir yandan doğum ile ölüm arasındaki bölgeyi, diğer yandan da biraz önce değinilen, insanlar bir arada eylediklerinde, konuştuklarında ve düşündüklerinde oluşan ara bölgeyi ifade eder. İlk anlamıyla “ara”, kişinin doğum ile ölüm arasındaki zamansal uzanımına konumlandırıldığı gerçeğine işaret eder. Zamanın *çizgiselliği* üzerinde temellenen kişi, geçmiş ile gelecek arasında uzanır ve her iki ufku da kendi yaşamsal bağlamına oturtur. Heidegger, yaşamsal bağlamın doğum ve ölümün sınır çizgilerine bağlı olduğunu fark etmiş ama kişiyi tek yanlı olarak sadece ölümün ufkundan yorumlamıştır. Ama eğer “uzanımın kendini uzatışının özgül hareketliliği”⁵ anlaşılacak isteniyorsa, ölüme dair tasarıya tek taraflı olarak ayrıcalık tanınmamalıdır.

5 Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 375.

Doğuma göz attığımızda görürüz ki, uzanım halindeki bu yaşamsal bağlamlarından biri her zaman öbürünü varsaymak zorundadır. Bu açıdan yaşamsal bağlam, yani doğum ile ölümün arası, zamansal olarak farklı biçimlendirilebilir veya kendini biçimlendirebilir. Eğer bizler, Heidegger’in yaptığı gibi, doğumun geçmişte olma özelliğini vurgularsak, Hannah Arendt’in doğum anlamında önem verdiği başlangıç düşüncesinin hakkı verilmemiş olur. Öte yandan doğumu, bu iki özellik, yani geçmiş ve başlangıç çerçevesinde incelersek, başlangıç olarak doğumun zaten her zaman bir ilişki anlamına geldiğini gözden geçiririz. Başlangıç bir ilişki biçimidir; bağlı ve ayrı olmanın içinde olduğu bir ilişkidir. [İlişki olarak] doğum ile ölüm *arasındaki* yaşamsal bağlam bununla gerçekleşir. Bu ilişkiler çok çeşitli olabilir, çok farklı yaşamı deneyimlenebilir; üzücü ve sevinçli, bağlayıcı veya üstünkörü, şiddetli ya da yumuşak, hatta doğumdan hemen sonra kopmuş olabilir. *Yapısal* olarak düşünüldüğünde, yaşamsal bağlamın içinde, bir ilişki olarak başlangıç mutlaka vardır.

Doğumun üç anlamı –başlangıcın başlangıcı (olgusal olarak), başlayabilme yetisi (potansiyellik olarak) ve ilişki olarak başlangıç (yapısal olgusal ve somut potansiyel olarak)– insanların birlikte eylemine neden olur. Bir arada eylemde bulunmak, Arendt’in doğru bir şekilde ifade ettiği gibi, başlamak ve başlamayı diğer insanlarla devam ettirmek demek değildir sadece, aynı zamanda ortak bir zaman yapısına karışma da demektir. Arendt, başlayabilme yetisini, ilk doğumda, yani doğmuş olmanın çıplak olgusunda temellendirmiş ve onu “ikinci doğum” olarak nitelemişti. İlk doğumda temellenen bu başlayabilme yeteneği, Arendt için politik eylemin temel önkoşuludur. Demek istediğim, Arendt’in bu bağlamda, aslında olmaması gereken metafizik bir sıçrama yaptığıdır. Başlangıç olarak doğum, ilişki bağlamında düşünülürse, “ikinci doğum” ile yani başlama ve onu sürdürme anlamındaki politik eylemle olan paralellik daha belirgin olur. Birlikte eylemde bulunmak için, insanların birbirleriyle ilişkiye geçmeleri, içinde birbirleriyle konuşabilecekleri ve eylemde bu-

lunabilecekleri eylem alanları açmaları gerekir. Birlikte eylemde bulunmak, ortak bir “insan ilişkileri ağı” üzerinde anlaşmak ve her şeyden önce zamansal bir bağlama karışmak demektir. İnsanlar, ilgileri ve düşünceleriyle, dünya üzerinde birbirleriyle ilişkiye geçtikleri sürece, bu ilişkiler ağı da olacaktır. İnsanlar *ortak bir zamana* karıştıkları sürece, ortak bir şekilde eylemde bulunma ve konuşma olanaklı olacaktır. Örneğin bir ilişki, birisi hep çok geç geldiği için güvenilmez veya birisi hep çok yavaş konuştuğu için sıkıcı ya da birisi işleri akılcı bir sıralama biçiminde değil, karışık biçimde halletmeye çalıştığı için kaotik olarak duyumsandığında, bu, genellikle zamansal uyumsuzluğa işaret eder. Merleau-Ponty’nin yazdığı gibi:

“Zaman bizim tarafımızdan zamanın bölümleri önünde düşünülür, zamandaki olayları olanaklı kılan zaman ilişkileridir. Buna karşılık olarak özne de, eğer intensiyonel olarak gelecekte olduğu gibi aynı zamanda geçmişte yaşayabilmekte ise, (...) bilinç, zamanın kendisinde konumlanmamış ya da kurulmamış olabilir.”⁶

Bu nedenle, farklı zaman boyutlarının temelinde iki tür “ara” anlaşılır sayılabilir: Birincisi, çizgisel bir zaman kavrayışına bağlı olan bir yaşam bağlamı anlamında doğum ile ölüm arası, ikincisi ise, ortak bir zamanda temellenen ve beraber eylemde bulunma ve konuşma zeminini kuran bir ara alan anlamında.

Her yeni başlangıç, eski zamanı ortadan kaldırır, gündelik yaşamın sürece bağımlılığından bir çıkış anlamına gelir ve yeni zamanlara doğru bir kayma veya harekete sebep olur. Zamanın çizgiselliğinin en kökten biçimde kırılması, düşünmeyle meydana gelir. Düşünme ve bunu takiben yargı, dünyadaki herhangi bir eylemde bulunmanın başlangıcı için temeldir. Eylemde bulunma, ortak bir zaman yapısına gereksinim duyar, ama düşünme bu yapıyı kırarak çıkar.

6 Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, ed. ve çev. R. Böhm, de Gruyter, Berlin, 1966, s. 471.

Düşünmenin Çıkışı

Ben, düşünmenin zamansal yapısı içinde nasıl konumlanmıştı? Ben, tıpkı deneyimlenen nesnede olduğu gibi mi ele alınmalıydı? Kendi üzerine düşünme olanağı, hem bilincin kendi zamansal yapılarının farkına varmasının hem de, kişinin kendisinin bilincine varmasının temelidir. Ben, kendi kendini kavrayamaya çağından, anonimdir. Kendim için anonim olmasına karşın veya ben tam da anonim olduğu için, içsel söyleşimde bizzat kendimle karşılaşabilirim. İçsel diyalogun yapısı –ben ve kendim olarak bölünmesi– düşünmenin yapısıdır. “Düşünme –sessiz diyalogdaki birlik içinde ikilik– bilinçte verili olduğu üzere kimliğimizdeki ayrıtlı oluşu ortaya çıkarır.”⁷ Bu yüzden, kendi üzerine düşünme veya kendi kendinin farkında olma olmadan, düşünme de olanaklı olmaz; kendi üzerine düşünme, düşüncenin zorunlu önkoşuludur.⁸ Ama bilişsel bilinç edimlerini düşünmeden ayırmak gerekir, çünkü düşünmenin kendisi bir sonuca varmaz. Daha çok, yargı, Arendt’in farkına vardığı gibi, düşünmenin bir üretimidir ve yargılamak düşünmeyi dünya üzerinde görünür kılar. Bu şekilde düşünme, bizleri dünyadaki deneyimlerden ve eylemlerden *kurtarırken*, yargı gücünü *serbest bırakır*. Bu yüzden yargılama düşünmeye gereksinim duyar. Düşünme, benim dikkatimi çeken, ilgimi uyandıran veya bana kuşkulu görünen her şeyi soruşturur. Normal gidişattan kurtulma durumu, bir tür karar verme koşulunu beraberinde getirir ve bu da, “düşünme yoksunu” eyleme karşı iş görür.

Düşünme nasıl işler? Düşünme intensiyonel değildir, bu yüzden Husserl’in *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi* adlı yapıtında sunduğu zaman yapısı, tam bir kavrayış getiremez. Düşün-

7 Arendt, *Das Leben des Geistes*, s. 192.

8 Bu bağlamda, stratejik düşünceden değil, düşünümünden bahsediyorum. Stratejik düşüncede, daha önceden verili bir amaca doğru bir yol veya bir araç bulurum. Düşünüm ise, ilerde daha iyi anlaşılacağı üzere, bir şey üzerine düşünce anlamına gelir.

me diyalektiktir, bu demektir ki düşünme, tıpkı bir diyalog gibi *bir şey üzerinedir*, ama aynı zamanda düşünme *sınamaktadır*. Bir şeyi gözden geçirmek anlamına gelebilir, ama düşünmeyi ben öyle anlamıyorum. *Düşünme dünyaya bağlı kalır, ama bağlarından kurtulur*.

Düşünme, düşünenin dünyaya olan bağlarını çözer ve zamansal düzeni bozar. Düşündüğümde, kendimi dünyadan geriye çekerim, yani hem başlangıç ile son arasındaki zamansal bağlamdan hem birlikte eylemde bulunmanın ara bölgesinden hem de herhangi bir deneyimsel mekândan. Düşünürken, dünyadaki etkinlikleri keserim. Böylece düşünme, beni düzenin *dışına* sürükler. Dünyadan bu uzaklaşmanın temelinde, görüşlerimi, eylem biçimlerimi, çeşitli kabullerimi göz önüne getirebilir ve onlar üzerine düşünüp taşınabilirim. Düşündüğümde kendimdeyimdir ve ancak bu şekilde ne deneyimlediğim ve nasıl eylemde bulunduğum üzerine düşünebilirim: Ne yapmam gerektiği üzerine veya neyin doğru neyin yanlış olduğu üzerine akıl yürütebilirim. Ama yalnızca bu değil; her şeyden önce düşünmede, gerçeklikten çok daha geniş olan ve içinde düşüncelerimi zamansal olarak ileri ve geri götürebildiğim ve böylece geçmişi anımsayıp geleceği öncelenebildiğim yeni bir düşünme mekânı açılır. Bu mekânda düşünmenin olanaklarını tartıp, “şeyleri” farklı perspektiflerden inceleyebilirim. Bu açıdan düşünme, nesneyle birlikte olduğum ölçüde bir perspektifsizleştirme değil, daha çok belirli bir perspektifi bozmaktır. Düşünme, dünya üzerine nasıl düşünülebileceğine dair çeşitlilikler ve perspektifler sağlar.

Ama burada bağlarından kurtulmak ne demektir? Düşünmenin kendisinden kurtulduğu şey nedir? Düşünme bir tür ölüm müdür? Eğer gerçekten dünyanın kendisi tahrip olsa veya düşünme, anlama ve inanmaya ait dünyalardan biri, dünyada tamamen gerçekdışı bir hale bürünse, bir tür ölümden bahsedilebilirdi. Ama düşünmede bu söz konusu değildir: Düşünmede dünyadan uzaklaşan bizzat *benimdir*. Bu adım kendi üzerime düşün-

medir ve bu da, benim kendimde olmama, böylece de kendimde ve içimde canlılık duygusuna yol açar. Bu bağlamda Arendt'in, düşünemeyenler için söylediği “uyurgezerler” tabiri yerindedir. Düşünen, kendini canlı olarak duyumsar, ama var olan dünyadan ve ortak zamandan uzaklaşmıştır.

O halde düşünmede gerçekliğe ne oluyor? Düşünme, “her zaman burada olmayanla uğraşır ve şimdikinden ve el altında-tutulandan da uzaklaşır”.¹⁰ Yani gerçeklik, başka bir deyişle mekân ve zaman, mekânsal ve zamansal olarak aşılmıştır; bu demektir ki, düşünmemizin nesnelere duyusuzlaştırır ve maddesizleştiririz. Düşünceler birer anlamdırlar, damıtımdırlar, ama zorunlu olarak soyutlama değıllerdir, daha çok “esas” ve “öz”dürler. Düşünceleri, sayılar gibi soyut şeyler olarak değil de, her şeyden önce anlamlı özlere olarak anlamının temeli, düşüncelerin birisine duyusal olarak temas edebileceği gözlemine dayanır. Düşüncelerle gelen bir uyarım, örneğin derinin renginin veya kalp ritminin değişmesine neden olabilir. Bu yüzden Ben, “hiçbir yerededir”, ama aynı zamanda her zaman, düşünmenin akışına girmeye eğimli bedeninin duyarlılığında konumlanmıştır. Arendt, düşünen Ben'in yersiz yurtsuzluğuna dikkat çekiyor, ama düşüncelerin dokunuşu sorusunu ihmal ediyor: “Tümeller, görünmeyen tözler altında hareket eden düşünen Ben, esasına bakılırsa hiçbir yerededir; tam anlamıyla söylersek yersiz yurtsuzdur ve bu yersiz yurtsuzluk, filozoflardaki kozmopolit tinin önceki dönemlerdeki gelişimini açıklayabilir.”¹¹ Ama biraz önce değindiğim düşünmenin bir dokunuşu olasılığını görmesek bile, Kant'ın söylediği anlamda hep dünyaya bağlı değil miyiz? Düşündüğümüzde belki “hiçbir yeredeyiz”, ama mekân ve zamandayız, çünkü düşüncelerin birbirleriyle olan ilişkisini zaman belirler. Çünkü düşünme, deneyimleri dönüştürür. Düşünmenin zamansal yapısı, düşünceleri dizisel bir

9 Arendt, *Das Leben des Geistes*, s. 190.

10 A.g.e., s. 195.

11 A.g.e., s. 195.

düzen halini almaya zorlar. Düşünme diskürsiftir, bu nedenle de bir düşünce *dizisi* ile gerçekleşir. Bu demektir ki, bu tür düşünme biçimlerini ortaya serebilmek için, deneyimin mekânsal yan yanılığı, sessiz sözcüklerin arka arkayalığına dönüşmelidir.¹² Bu anlamda deneyimin mekânsal yan yanılığı, bir tür duyusuzlaşmada, düşünmenin zamansal ardı sıralığına dönüşür.

Düşünmenin Zaman Yapısı

Düşünme, zamansal olarak nerede konumlanmıştır? Arendt, düşünen Ben'in konumlandırılmasına, Kafka'nın aforizmalarının toplandığı bir kitaptaki "O" başlıklı meseli örnek gösteriyor.

"İki hasmı var: Birincisi onu ardından, başlangıçtan batırıyor. O, her ikisine karşı da savaş veriyor. Tabii ikincisine karşı savaşında birincisinden destek alıyor, çünkü birincisi onu ileri itmek istiyor. Aynı şekilde birincisiyle olan savaşında, kendisini geriye ittiği için ikincisinden destek alıyor. Ama bu yalnızca teorik olarak böyle. Zira ortada yalnızca iki hasım yok, kendisi de var; gerçekten kendi niyetinin ne olduğunu biliyor mu? Yine de savunmasız kaldığı bir anda -ki bu anın şimdiye dek hiçbir gecenin olmadığı kadar karanlık olması gerekir-kavga hattının dışına sıçramanın ve bu kavgadan edindiği tecrübeyle hasımlarının birbirleriyle olan savaşında hakemlik konumuna yükselmenin hayalini kuruyor."¹³

Bu mesel, bir düşünürün zamana ve özellikle zamanın varlığını üzerine egemenliğine ilişkin içsel duyarlılığını tasvir eder. Zamansal deneyim üzerine olan ilk betim, deneyimleyen Ben'in zamansal deneyim yapısı tarafından ele geçirildiğini belirtir. Bu ele geçirilme ise ancak düşünme ile aşılar. Bu açıdan düşünme,

12 A.g.e., s. 197.

13 A.g.e., s. 198. (Türkçe çeviri Arendt'in B. S. Şener'in çevirisinden alıntılanmıştır: H. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, İletişim Yay., İstanbul, 1996, s.18-19. ç.n.)

zamanın belirleniminden bir *çıkışı* ifade eder, ama bu sadece düşünme anında olur. Şimdi ben düşünmeye başladığımda, geçmişin deneyimi, *arkamızda* kalan bir şeyle birlikte dönüşüme uğrar; gelecek beklentisi de, düşünmeyi *öne* zorlayan bir şeyle dönüşüme uğrar. Almanca ve Fransızcada "gelecek" için kullanılan sözcüklerin bir gelme anlamı taşımaları boşuna değildir. Meseldeki güçler "onun" düşmanlarıdır: Salt olarak birbirlerine karşı değillerdir, "O" orada olduğu için savaşıyorlardır.¹⁴ Ara olan "O"dur, her iki savaşta birden olan karşıtlık olarak şimdidir. Yalnızca düşünüldüğü zaman duran bu şimdilik, deneyimin akmakta olan zaman ırmağını keser ve onu geçmiş ile gelecek arasındaki boşlukta bir savaş alanına dönüştürür. Düşünme bir *çıkıştır* ve bu çıkış bir başlangıçtır. Bu bağlamda düşünmede, üç zamansal anlam geçmiş, şimdi ve gelecek basit bir şekilde arka arkaya sıralanmaz; düşünen ben, geçmiş ve gelecek tarafından kuşatılmış, kısıtlanmış ve saldırıya uğramış bir *şimdidir*. Ben, gündelik yaşamdan, çevresinden, gereksinimlerinden ve bedensel duyarlılığından geri çekilir. Düşünen ben kendi kendisiyle tartışır; aç bir bendir, anlamlara açtır; anlam *yapmaya açtır*.¹⁵

Meseldeki düşünen ben, kendi üzerimize düşündüğümüzde karşımıza çıkan ben değildir; düşünen benin yaşı yoktur, hiçbir yerdedir, somut çevreden bağımsızdır, zamansızdır, ama gerçektir: Düşünen ben, iki düşmanı da içinde taşıdığı için, zamanı hisseder. Evet, ben zamandır, zamansaldır ve bu yüzden varlığı sürekli olarak oluşa dönüştürür. Savaşı esnasında, kendi şimdiliğini devamlı olarak bozar: "Bu açıdan zaman, düşünen be-

14 Nietzsche'nin *Zerdüş'teki* alegorisi de böyle okunabilir.

15 Bu açıdan, kendi üzerinde düşünen Ben'in cinsiyetsiz mi cinsiyetli mi olduğu tartışmalıdır. Cinsiyetsiz bir Ben düşünülebilir mi? Heidegger, cinsiyetsiz bir Ben varsayar, ama burada temelsiz bir soyutlama söz konusu değil midir? Heidegger'de cinsiyet, Dasein'in cinsiyetsizliği çerçevesinde ele alınır. Heidegger'in savları provokatiftir. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Marburger Vorlesungen Sommersemester 1928*, Gesamtausgabe Bd. 26, ed. K. Held, Klostermann, Frankfurt/M, 1978, s. 171-173. Açlık kavramıyla ilgili, bkz. Günter Anders, *Über Heidegger*, Beck, Münih, 2001, s. 62 vd.

nin en büyük düşmanıdır, çünkü –tin, içsel süreci hiçbir zaman durdurulamaz olan bedende var olduğundan– zaman inatçı bir şekilde ve düzenli olarak, tinin bir şey yapmadan etkin olduğu hareketsiz sessizliği keser.”¹⁶ Ama Kafka’nın “O”su, gözden kaçan bir anda *çıkıvermek* istemektedir. Yaşamın dışındaki kayıtsız ve rahatsız edilmeyen izleyici ve yargıç olabilecek midir? Dünya *üzerine gözlemde bulunan* yalnız bir izleyicinin anlamlı olduğuna ben inanmıyorum.

“O”, herhangi bir düşmana karşı değil, –burayı vurgulamak istiyorum– *kendi düşmanına* karşı savaşılmaktadır: *Kendi geleceğine* karşı savaşan *kendi* geçmiştir (ve arada kalan “O”dur), *kendi* geçmişiyle savaşan *kendi* geleceğidir. Geçmiş ile gelecek arasındaki farkı kendisi *oluşturmak* ve onunla *başına çıkmak* zorundadır; savaşı şimdidedir. Düşünme gücü ve düşünmenin başlangıcı, geçmiş ile gelecek arasındaki boşluktur ve bu güç ile başlangıç, kişisel olan *arkaya* ve *öne* dönüşür. Birisinin kendi geçmişi ve geleceği, ötekinin yine kendi geçmişi ve geleceği vardır. Bazen geçmişler kesişebilir ama hiçbir zaman tekil olmazlar. Düşünme, geçmiş ile gelecek arasındaki ana mahsus boşlukta başlar, sanki zamansızmış gibi. Ama düşünme zamansız değildir, artık-değil ve henüz-değili, arkayı ve önü, kendi şimdiliği üzerine aldığı ölçüde zamansaldır.

Bu açıdan zaman, düşünen benin iki anlamda düşmanıdır: *pozitif* anlamda şudur: zaman benim egomun, geçmiş ve gelecek, *benim* “arkam” ile *benim* “önüm” arasındaki sınırını çizer; bu ikisi de beni cepheler arasındaki bir savaş alanında sıkıştırır ve bu sıkışmadan düşünme başlar. Bu bağlamda, geçmişimin ve geleceğimin, çok somut bir açıdan anlaşılmış ve oluşmuş olduğudur. Anlamlarının kökeni kendimdedir. Ben, önce bir kız olarak, sonra bir kadın olarak belirli bir çevrede tikel deneyimlerle, yaşantılarla, olaylarla yaşadım. Ailemde ve kendimi oluşturan

tikel çevremde yetiştim; ailemle, arkadaşlarımla, akrabalarımla ve iş arkadaşlarımla yaşadım. Hepsinin ailesiyle, çevresiyle, arkadaşlarıyla, akrabalarıyla ve diğer insanlarla kendi geçmişleri vardı. Arkamda olan ile önümde olanın, düşünen beni sıkıştıran, ona saldıran gücü ve tarzı bu açıdan benim kişisel varoluş tarihime bağlıdır. Bu demektir ki, Kafka’nın meselinde eril olarak ifade edilen “O”, besbelli ki dişil olarak “O” da olabilir. Geçmişimi anımsıyorum ve geleceğimi önceliyorum. Anımsama ve beklenti, bu çatışma duygusu için kurucudur. Kendimi anımsadığımda, nötr bir kişiyi anımsamam. Kendimi her zaman belirli bir bağlamda ve özgül bir ilişki tarzında anımsarım. Aynı şekilde düşünen ben de, soyut bir cinsiyetsizlik olarak kavranamaz. *

Düşünmenin düşmanının *negatif* anlamı ise şudur: Belirli bir zaman düzeni bana dışarıdan dayatıldığında veya başka biri düşünme akışımı rahatsız ettiğinde, düşünen benin canlılığı ve etkinliği engellenir. Düşünmenin bu engellenişi, antagonistlerden biri çok güçlü olduğunda olur, örneğin Ben, travma geçirip unutulamayan olaylarla geçmişe çekildiğinde ve böylece *yoğunlaşamadığımda*. Dışarıdan gelen zamansal kontroller çok güçlü olduğunda, Ben yukarıda bahsettiğimiz savaş alanına giremez. Eğer kendi üzerine düşünüş için gereken dinginlik, özgürlük (boş-zaman) yoksa, yani düşünmeye temel olan diyalektik ilke bozulmuşsa, düşünme de olanaklı olmaz. Bunun sonucunda da, insanlar dünyayı kendi çeşitliliğinde inceleyemez, kendi deneyimleri ve eylemleri üzerinde düşünemez ve böylece insanın en geniş mekânı, yani düşünme mekânı kaybolur.

Öte yandan zaman bizim düşmanımız değildir, zaman dostumuz olmalıdır, çünkü düşünmenin *boş zamana* gereksinimi vardır; kontrol edilmeyen, parayla hesaplanmayan veya dünyasal meselelerle bölünmeyen bir zamana gereksinimi vardır. Eğer düşünme bir diyalog gibiyse, açık bir zamansal ufukta yapılanmış olmalıdır. Düşünme, düşüneni dünyadan çekip alır; önceden verilmiş zaman cetvellerini bir kenara bırakır; özgürleştirir; dog-

16 Arendt, *Das Leben des Geistes*, s. 202.

maları yıkar. Bu nedenle, içinde düşündüğümüz zaman, bizim kendimizin ve kendi zamanımızın *yetkili kılındığı* bir zamandır. Başka bir “dünyadaki”, düşünme dünyasının zamanıdır, sadece olgular dünyasının değil. İnsanların düşüncelerini kontrol etmek isteseydik, –diktatörlerin bildiği gibi– zamanlarını kontrol etmemiz gerekirdi. Düşünme olmazsa, kendi zamanımıza sahip olmadan, deneyimlerimizde ve zamanda kayboluruz. Deneyimler olmadan dünya da olmaz. Kendi zamanına hâkim olmak, karar verme özgürlüğünde temellenir ve bu, kendi üzerine düşünen düşünme için zorunludur. Eylemde ve dilde başkalarının hayatına girmek, kendi zamanını başkalarıyla paylaşmaya hazır olmanın yanında, bunun zorunluluğunu ve düşünmeye özgü olan merkezleşmeden vazgeçmeyi belirtir. Düşünmek, zamanı ve zaman cetvellerini aşma imkânıdır, ama aynı zamanda zamana, boş zamana gereksinimi vardır. İnsanların, düşünceler dünyasını canlı tutmak için, eylemek ve konuşmayı anlamlı bir şekilde kurmak için bu boş zamana gereksinimi vardır. Düşünmenin gerçekliğinin ona dayandığı ortak bir eylemde bulunmak, eylemde bulunanların ara bölgesinde ortak bir alan açmak için, düşünmede canlı bir şekilde tutulan, kendimizi kendi üzerimizde yetkili kılmaya gereksinimimiz vardır.

Almancadan Çeviren:
Mehmet Barış Albayrak