

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI
ANABİLİM DALI

DIŞIL ZAMAN ALGISI:

SARMAL ZAMAN

Yüksek Lisans Tezi

Kasım Keskin

Ankara- 2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI
ANABİLİM DALI

DİŞİL ZAMAN ALGISI:
SARMAL ZAMAN

Yüksek Lisans Tezi

Kasım KESKİN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Güzin YAMANER

Ankara-2019

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KADIN ÇALIŞMALARI

ANABİLİM DALI

DİŞİL ZAMAN ALGISI:

SARMAL ZAMAN

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Güzin YAMANER

.....

Prof. Dr. Berna ARDA

.....

Doç. Dr. C. Akça ATAÇ

.....

Tez Sınavı Tarihi: 25.10.2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../20...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Kasım KESKİN

İmzası

.....

TEŞEKKÜR

Bu tezi tamamlayabilmemde büyük paya sahip olan danışmanım, curanderam Prof. Dr. Güzin Yamaner'e çok teşekkür ediyorum.

Tez sürecinde desteğini hiç eksik etmeyen değerli dostum Caner Yedikardeş'e sonsuz teşekkür ediyorum.

Verdiği destekten dolayı sevgili arkadaşım Gizem Doğan'a ve kaynaklara erişmemde büyük yardımı dokunan Özge Özdemir'e çok teşekkürler.

Ne zaman yardıma ihtiyacım olsa tereddütsüz yardımcı olan Berkay Erdoğan'a çok teşekkürler.

Ankara'ya gelip gittiğimde verdiği desteklerden dolayı Gamze Bayram'a ve Pelin Mert'e çok teşekkürler.

Bütün tez sürem boyunca yanımdan bir dakika bile ayrılmayan kedi güzellerim Samsa ve İlga'ya ayrıca teşekkür etmek istiyorum.

Ve son olarak bu tezin yazılmasına vesile olan bütün kadınlara sonsuz teşekkürler.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR...	I
-------------	---

İÇİNDEKİLER...	II
----------------	----

1. Konu.....	1
2. Amaç	1
3. Önem	1
4. Sınırlılıklar... ..	2
5. Yöntem.....	2

GİRİŞ: ZAMANIN ELİ	8
--------------------------	---

I.

BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

ZAMAN NEDİR?	14
1.1. Mitolojilerde Zaman	18
1.2. Kitaplı Dinlerde Zaman	23
1.3. Fizikte Zaman	30
1.4. Eril Algıdan Dişil Algıya Felsefede Zamanın Kurgulanışı	40
1.5. Kapitalist Zaman Metaları: Saat Zamanı-Boş Zaman	71

II. BÖLÜM

DİŞİL KURMACA METİNLERDE ZAMAN.....	83
2.1. Zaman ve Anlatı İlişkisi.....	83
2.2. <i>Mrs. Dalloway</i> ’de Zamanın Biçimlenişi.....	87
2.3. <i>Yaşamın Ucuna Yolculuk</i> ’ta Yitip Giden Zaman.....	96

2.4. Zamanın Kıyısındaki Kadın’da Parçalanan Zaman	103
--	-----

III. BÖLÜM

SÖZLÜ “ZAMAN ANLATILARI”: VAKİT DÖNGÜSÜ	109
--	------------

3.1. K1: “Heralda onbeş yaşındeydim”	110
--	-----

3.2. K2: “Vay nerden bilem ne zaman doğdum... Anamgilin anlattığından baharın doğmuşsuyun, ilaç atıyolamış fişneye”	110
--	-----

3.3.K3: “Gün ağarırken...şafak sökerken”	110
--	-----

3.4. Vakit Anlatıları ve Feminizm	111
---	-----

SONUÇ	125
--------------------	------------

KAYNAKÇA.....	131
----------------------	------------

ÖZET	143
-------------------	------------

ABSTRACT.....	144
----------------------	------------

1. Konu

Bu çalışma, zaman kavramına feminist bir gözle bakarak döngüsel ve doğrusal zaman algılarının münferit bir şekilde ele alınamayacağını göstermeyi amaçlamaktadır. Çalışma, bir yandan, ataerkil ve erkek egemen düzenin tahakkümü altındaki entelektüel üç kadın yazarımız ile okumaz-yazmaz üç kadının zaman algıları bakımından aynı yerde konumlandıklarını göstermeyi hedeflerken; öte yandan, yeni bir zaman algısının mümkün olabileceğini iddia etmektedir.

2. Amaç

Bu çalışmanın temel amacı, farklı coğrafyalara taşabilen; ataerkilin sınırlarında kendi sınırsızlıklarını oluşturabilen, farklı dünyalar düşleyebilen üç kadın yazar ile okumaz-yazmaz, yaş almış üç kadın arasında bir bağ olduğunu göstermektir. Ek olarak, iki grubun da ataerki tarafından ikincilleştirilmesi, sessizleştirilmesi ve değersizleştirilmesinin gösterilmesi hedeflenmekte; erkek yazarlarla aynı şartlara sahip olsalar bile onlar kadar güvende olmayan kadın yazarlar ile görüşme yapılan kadınların ortak kadınlık deneyimlerinin gösterilmesi amaçlanmaktadır. Sessiz bırakılan üç kadının yaşam deneyimlerine odaklanan bu çalışma, zaman gibi bir olgu ile feminist literatürde bir çalışma yapmayı hedeflemektedir.

3. Önem

Kuramsal çerçeve için yapılan kaynak taramasında sadece bir kadın düşünüre (Kristeva) rastlamış olmamız, zaman gibi varlığın temel sembollerinden biri olan bir olgunun feminist eleştiri kuramı tarafından yeterince değerlendirilmediğini göstermektedir. Amaç kısmında da değinildiği üzere, ataerkil düzeneklerin, kadınlığın her türden araç kullanılarak değersizleştirilmesine dikkat çekmeyi planlayan bu çalışma, alanda daha önce çalışılmamış olması nedeniyle kendince bir önem taşımaktadır. Çalışma, eril sistemin mekanizmaları yüzünden özel alana hapsedilmiş kadınların zaman

deneyimleri ile kamusal alana çıkabilen, coğrafya değiştirebilen aydın kadın yazarların zaman deneyimlerinde ortak noktalar bulması bakımından gelecek çalışmalar için bir zemin niteliğinde olabilir. Aynı doğrultuda veya zıt bir doğrultuda yrtlebiyecek olan çalışmalar için çıkış noktası sunabilecek bu çalışma, feminist literatürün erkek egemen yazın alanında güçlenmesine katkı sunabilmeyi ummaktadır.

4. Sınırlılıklar

Çalışma, belli bir sınırlılık gerektirdiği için zaman kavramıyla beraber düşünülen mekn kavramının kuramsal incelemesi, çalışmayı odağından saptırmamak adına bu çalışmaya dahil edilmemiştir.

Kuramsal bölümde, özellikle felsefe disiplinine ayrılmış bölümde, çalışmayı hedefinden saptırmamak adına en temel kavramlar ve kişiler üzerinde durulmuştur.

Çalışmaya dahil edilen her disipline aynı tutumla yaklaşılmış; ileri sürülen görüşün sağlam bir zeminde temellenmesine zen gösterilmiştir.

Çalışma, ortak kadınlık deneyimlerini ve kadınların zamanla kurduğu ilişkiyi göstermeyi hedeflediği için 3 kadın yazar ve 3 kadın görüşmeci seçilmiş; herhangi bir erkek yazar ya da görüşmecinin zamanı nasıl deneyimlediğine değinilmemiştir.

5. Yöntem

Bu alışma literatür taramasının, metin incelemesinin ve görüşme tekniklerinin kullanıldığı bir çalışmadır. Zaman kavramına dair mitoloji, din, fizik ve felsefe alanlarında yazılıp çizilen kuramsal bilgiler tartışılmış ve zaman algısının modern toplumlardaki kimliğinden bahsedilmiştir. Bu incelemelerin yapılabilmesi için bu alanlarla yazılan kaynaklar taranmış ve çalışmaya bir zemin hazırlanmıştır. Çıkarılan bu kuramsal ereve, metin incelemesi tekniğiyle incelenen üç kadın yazarın anlatılarıyla beraber düşünülmüş ve bu üç anlatıya dair feminist bir eleştiri yapılmıştır. Metin

incelemelerinde feminist eleştiri yönteminin kullanılma sebebi ise, bu çalışmanın ataerki tarafından ikincilleştirilen, erkek yazarlar kadar değer görmeyen kadın yazarlarının eserlerindeki zaman anlatılarına odaklanmak isteyişimizdir. Görüşme tekniğiyle oluşturduğumuz üçüncü bölümde ise, genç yaşta hayata gözlerini yuman entelektüel kadın yazarların aksine yaş almış, okumaz-yazmaz olan, sessiz bırakılmış, değersizleştirilmiş  kadınla görüşülmüştür. Aşağıda bu bölümlere dair gerekli bilgiler verilecektir.

Teze Başlama Hikayesi

Hacettepe niversitesi'nin Amerikan Kültürü ve Edebiyatı bölümünden mezun olduktan sonra kabul edildiğim bu programa başvurmamın sebebi; istemediği bir adamla sırf ekonomik özgürlüğü olmadığı için aynı evde yaşamak zorunda kalan annemin bitmez tükenmez huzursuzluğuna şahit olmamdı. Annemin ve diğer kadınların yaşadığı bu şeyin tam olarak ne olduğunu, nasıl giderilebileceğini, giderilmesi için neler yapılması gerektiğini öğrenebilmek; bunun için de en azından yazın alanında alana bir şeyler katabilmek umuduyla başladığım bu program yaşadığım en güzel ve en umut dolu dönüşümlerden birini sundu bana. Doğrudan içinde bulunduğum, içinde büyüğüm bu huzursuz ortamla kurduğum ilişkiyi anlamamı sağlayan bir kavramlar erevesi sunan bu alanda, kadınların her türlü alanda deneyimlemek zorunda bırakıldıkları yaşantılarına tanıklık etmek değişim ve dönüşüm adına bir şeyler yapmak isteyen beni daha da güçlendirdi ve sosyal yaşantımda her fırsatta bunun için abalamamı sağladı.

Dört yıllık bu süreçte yaptığım okumalar ve akademik bilginin kuramsallığıyla köydeki ananemin yaşantısı arasındaki fark, teori ve pratiğin ilişkiselliğindeki gedikleri görmemi sağladı ve bedenden konuşan öznelerin anlatılarındaki örtük bilginin ışığını takip etme imknı verdi. Bu nedenle, politik bir duruş da olan feminizmin, kadınların kendi yaşantılarından ve anlatılarından alacağı güce de

ihtiyacı olduğunu düşündüğümünden yaş almış, okur-yazar olmayan, yöresellikle sınırlandırılmış üç kadınla görüşmeler yaptım. Böyle bir yola çıkmamda en büyük pay, danışmanım Güzin Yamaner hocam sayesinde “önemsiz şeyler”deki yaşam kırıntılarından beslenen kadınlarla tanıştırılmama aittir.

Kadın-erkek düalizminde doğayla özdeşleştirilen kadının zamanı da doğal döngüler ve kozmik zaman olarak deneyimlediği, dolayısıyla da döngüsel zamanın daha hakiki olduğu varsayımıyla çıktığım yolculuğu, sarmal zamanın gerçekliliğiyle tamamladım. Kamusal alanın zamanı olan doğrusal zamanla doğanın zamanı olan döngüsel zamanın kenetlenişi olarak açıklanabilecek bu zaman anlayışı, herkesi ihtiva eden bir kimliğe sahip olduğu için, eril ve kapitalist düzenin yapaylığı karşısında daha asli bir kimliğe sahiptir. Bu da, bu zaman algısını daha kapsayıcı ve birleştirici yapmaktadır.

Okumalarım ve tez sürecim boyunca kendi yaşantımdaki zaman deneyimlerinin bunaltıcı ve baskıcı bir özelliğe sahip olduğunu gördüğümünden, böyle bir tez yazarken kamusal alanın, saat zamanın emir ve buyruğu altında yaşamak bu tezin yazım sürecini benim için daha da zor kıldı. Belli bir kuramsal çerçeve temelinde eleştirdiğim dakiklik, ölçü-birim zaman, emeğin bir ölçütü olan zamansal yapılanmaların kendi hayatımda ne kadar yer edindiğini görmek ise teori ve pratik arasındaki farkı bir kez daha görmemi sağladı.

Literatür Taraması

Bu çalışmada öne sürülen sarmal zamanın algısının daha kapsayıcı olduğu fikrinin temellerini atabilmek adına, aşağıda da belirtilen disiplinlerde yazılmış kitap ve makaleler taranmış; değerlendirmeler, bu kaynaklar temelinde yapılmıştır. Mitolojik anlatı ve söylenceler başlığı için mitoloji kitaplarından, kitaplı dinler başlığı için Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet’in kutsal kitaplarından, fizik başlığı için Aristoteles’ten

Hawking'e bu alanda önemli çalışmalar yapmış bilim insanlarının geride bıraktıkları çalışmalarından, felsefe başlığı için, kronolojik bir düzende zamanın geçirmiş olduğu evreleri destekleyebilmek adına önemli düşünürlerin eserlerinden faydalanılmıştır. Kapitalist ve saat zamanı içinde çalışmanın odağı çevresinde dönen tartışmaları konu edinmiş metinler taranarak, tezi destekler nitelikte olanlarından yararlanılmıştır.

Metin İncelemesi

Anlatılarında zamansallığa yer vermiş üç feminist kadın yazarın metinleri, feminist eleştiri yöntemiyle incelenmiştir. Metinlerin incelendiği bu bölümde metin yazarları hakkında bilgilere de olabildiğince yer verilmiştir.

Bilinç akışı tekniğiyle ele alınan bu üç metin, kamusal ve doğrusal zamanın dayattığı olay örgüsü anlatısını reddetmektedir. Tam olarak bu yüzden, bilinç ve içsel zaman anlatıları olup özel olanı kamusal olana tercih ettikleri için bu metinler incelenmiş; zaman, karakter özellikleri ve anlatım tekniği gibi öğelerin dışıl oluşundan kaynaklı feminist eleştiri yöntemiyle analizleri yapılmıştır.

Görüşme Tekniği

Bu çalışmanın özellikle eğilmek istediği bölüm için kullanılan bu teknik, önceden hazırlanmış sorular temelinde katılımcının verdiği cevapları kaydederek bu bilgilerinin analizini yapabilmek için kullanılmıştır. Yakın çevremde olan, tanıdığım, zamanı döngüsel olarak algıladıklarına şahit olduğum kadınlarla yaptığım bu görüşmeleri ortak bir mekânda bulunarak sözlü olarak gerçekleştirdim. Yapılan görüşmeleri her üç kadının da onayı üzerine ses kayıt cihazına kaydederek daha sonra deşifrelerini yaparak bir metin haline getirdim. Kişiler bilgilerin korunması bağlamında görüşmecilere sırasıyla K1 (Katılımcı 1), K2 (Katılımcı 2), K3 (Katılımcı 3) olarak kodladım. Bu görüşmelerde ölçülebilir anket gibi yöntemlerin yerine sözlü tarih metodunu kullanmamın sebebi ise bu metodun, katılımcıların kendilerini ifade edebileceği, duygularını ve düşüncelerini

rahatça dile getirebilecekleri bir imkân sağlıyor olmasıdır. Klasik araştırma yöntemlerindeki nesnelliğin yerine deneyimi ve öznelliği kullanmak istememiz bu çalışmayı feminist bir çalışma kılan şeydir. Katılımcı kadınların öznelliklerindeki ve deneyimlerindeki farklılıkları çoğulcu bir bilgi kurma yöntemine sahip olan feminist duruşla incelemek, sessiz kadınların sesi olmak umuduyla bu çalışmaya başlayan bizler için bir ön koşul niteliğindedir.

Bu çalışmanın hedefi için bir anlam ifade etmeyen ölçülebilir veriler yerine bizzat zamanın içinde olan, zaman ve vakit tasarımıındaki yarılmalarda yaşayan okur-yazar olmayan kadınların anlatılarıyla kavramsal çerçeveye tekrar bakarak zaman algısını yeniden düşünmeyi hedefledik ve bu üç kadının, şalvarlarına çıkıldıkları vakitlerden bir ömür eğirdiklerini bulduk.

Katılımcılar

Farklı kadınların zaman deneyimini inceleyerek oluşturmaya çalıştığımız bu çalışmada biri 94, biri 78, biri de 75 yaşında 3 kadınla görüşülmüştür. Afyonkarahisar ve Konya illerinden olan bu üç kadın da sosyo-ekonomik açıdan alt-orta sınıfa ait ve eğitim almamış kadınlardır. K1 ile 7 Mart 2019 tarihinde 15.00-15.38 saatleri arasında görüşülmüştür. K2 ile 12 Nisan 2019 tarihinde 11.17-11.53 saatleri arasında görüşülmüştür. K3 ile 17 Nisan 2019 tarihinde 13.04-13.47 saatleri arasında görüşülmüştür.¹

Araştırma deseni

Katılımcıların yaşadıkları evlere giderek yapılan görüşmelerde, katılımcı üstünde en ufak bir baskı ya da hiyerarşi kurmaktan özenle kaçınılmıştır.

¹ Saat ve Takvim zamanını eleştirilen butezde katılımcılarla yapılan görüşmelerin zamanını belirtmek ironik gelebilir.

Varoluşun soyut kategorilerinden biri olan zamanın, mitoloji, din, felsefe, fizik gibi alanlarda nasıl ele alındığını anlayabilmek için nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu alanlarda temellendiriliş şekli kavranıp belli bir çerçeveye oturtulan zaman kavramının, seçilen edebi eserlerde nasıl ele alındığını görebilmek adına metin analizleri yapılmıştır. Kuramsal çerçeve oluşturulup bu bağlamda incelenen aydın kadınların edebi eserlerindeki zaman algılarıyla okumaz-yazmaz, eğitimsiz kadınların zaman algılarını kıyaslayabilmek adına kadınlarla görüşmeler yapılacak ve bu görüşmelerin analizleri yapılmıştır. Hem nitel hem de nicel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada, teori ve pratik arasındaki çizginin bir nebze de olsa incelebilmesi umulmuştur.



GİRİŞ: ZAMANIN ELİ*²

Tarihin birçok döneminde bireysel ve toplumsal boyutlarda uğraş hâline gelen zaman kavramı, bilme isteğiyle dünyaya yönelen çoğu insan için hâlâ bir muammadır. Üzerine çok fazla şeyin söylendiği bu kavram, arkaik toplumlarda mitoloji, daha sonraki dönemlerde de dinle açıklanmaya çalışılmıştır. Sosyal bilimlere önemli katkılar yapmış filozof ve düşünürler tarafından da incelenen zaman kavramı, eski çağlarda farklı toplumların belli doğa olaylarına yüklediği anlamlarca açıklanmış ve birçok toplum mitolojisinde tanrısal bir yer edinerek kişileştirilmiştir. Bir varlık olarak, bir yaratıcı tarafından yaratıldığı düşünülen Zaman, dinlerde mitolojik özelliğini yitirmiş ve tanrısallığını kaybetmiştir. Mitoloji ve dini yeterli görmeyen insan, zamanla evreni ve gözlemlediği dünyayı yorumlamak için felsefi sorular sormaya başlamış ve zaman kavramı üzerine birçok farklı görüşün ortaya çıkmasına mahal vermiştir. Mitoloji, din ve felsefenin yanı sıra pozitif bilimler de zaman kavramı üzerine düşünmüş ve eski çağlardan beri çalışmalar yürütmüştür. Farklı medeniyetlerin ışığında yetişen büyük düşünürlerin sürekli hakkında kafa yordukları zaman kavramı, günümüzde de hâlâ farklı disiplinlerce işlenmektedir.

Asırlardır incelenen zaman kavramının sosyal niteliği göz önünde bulundurulduğunda çalışılması elzem bir fenomendir. Toplumun ve toplumsal olanın merkezinde yer alması nedeniyle her ne kadar herkes tarafından bilindiği düşünülse de zamanın mahiyetini anlamak ve açıklamak kolay değildir. Zamanın “ne”liği ya da “nasıl”lığı üzerine ontolojik, teolojik ya da epistemolojik sorular soran düşünürlerin yanı sıra, zamanın “mutlak”lığını ya da “görelî”liğini ileri süren doğa bilimciler de teori ve kavramlarını geliştirirken zorlanmışlardır. Peki, sosyoloji, felsefe, fizik ve teoloji gibi

² Murathan Mungan'ın yazdığı “Zamanın eli değdi yüzümüze / Çoktan değişti her şey” şarkı sözleri, yaşadığımız coğrafyada ötekilerin sesi olmuş ve bir anlamda onlara bir kimlik armağan etmiştir.

alanlarda incelemeler yapıp önemli çalışmalara imza atmış bilim insanlarının ve düşünürlerin zaman kavramı hakkında bu denli zorlanmasının sebebi ne olabilir?

Zamanın açıklanmasına ya da tanımlanmasına dair hissedilen bu zorluğu Wendy James, *Törensel Hayvan: Yeni Bir Antropoloji Portresi* kitabında “‘Zaman’ı tanımlamak herkesin bildiği gibi zordur; dile dökmeye veya zihinsel olarak içerimlerini kavramaya çalıştığımız anda elimizden kayıp gider” (2013: 85) ifadeleriyle anlatmıştır.

Çeşitli olguların açıklanmasında ya da anlatılmasında başvurduğumuz zaman kavramının soyutluğu onun niteliğinin anlaşılmasında önemli bir engel teşkil etmektedir. Her ne kadar fiziksel bir boyutu olmasa da zaman, dünyayı algılayış şeklimizde ve toplumsallığımızda önemli bir rol oynamaktadır. Zamanın varoluşumuzda oynadığı bu rolü, Lee Smolin, *Zamanın Yeniden Doğuşu: Fizikteki Krizden Evrenin Geleceğine* kitabında “Zaman, günlük yaşantımızın her alanında kendini gösterir. Düşündüğümüz, hissettiğimiz ya da yaptığımız her şey bize zamanın varlığını hatırlatır” (2017: 1) şeklinde açıklamıştır.

Sosyal bir varlık olarak bir ilişkiler zinciri içinde yaşayan insan için Zaman, son derece önemli bir olgudur. Çünkü “zaman, olayların konumlarını, aralıkların sürelerini, değişimlerin hızını ve başka birçok şeyi, bu hareket seli içinde belirleyen insanların, kendi hareketlerini tayin etmeye çalışmalarının bir ifadesidir” (Elias, 2000: 54-55). Tam da bu yüzden, zaman kavramı, doğa, ruh ve insan kavramlarıyla beraber düşünülerek farklı alanların çalışma konusu olmuştur. Bu çalışmalar sonucunda, döngüsel zaman ve doğrusal zaman olarak iki grupta sınıflandırılan zamanı kavrayabilmemiz için “‘doğa’ ve ‘insan’ gibi iki ayrı yerden değil de, ‘doğanın içindeki insan’ noktasından, daha doğrusu böyle bir insan anlayışından hareket etmemiz şarttır” (Elias, 2000: 21).

Elias'ın bu ifadesini Henri Lefebvre'nin *Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik*

Hayat kitabındaki şu açıklamasıyla beraber okuduğumuzda, döngüsel ve doğrusal zaman algılarının aslında iç içe olduğu iddiasında bulunulabilir:

Döngüselle doğrusal arasındaki ilişkiler – etkileşimler, müdahaleler, birinin diğerine hâkim olması ya da birinin diğerine isyanı – basit değildir: bu ikisi arasında ihtilaflı bir birlik bulunuyor. Birbirlerine nüfuz ederler ama nihayetsiz bir mücadele içinde, kimi zaman ödünle, kimi zaman aksatmayla. Bununla birlikte, aralarında çözünmez bir birlik var: duvar saatinin tekrarlı tiktakları, saatlerin ve günlerin döngüsünü ölçer ve tam tersi. (s.103)

Döngüsel ve doğrusal zaman algılarının bu bir-aradalıkları, hem doğada hem de toplum içinde yaşayan insanın, zamanı ne modern öncesi dönemlerdeki gibi döngüsel ne de modern dönemdeki gibi doğrusal algıladığı anlamına gelir. Zaman hem döngüsel hem de doğrusaldır ve döngüsel ya da doğrusal olarak münferit bir şekilde ele alındığında kendine içkin olan bu iki özelliğinden (doğal ve toplumsal) birini kaybeder. Bu da zamanın tözündeki boyutlardan birinin dıştalanması anlamına gelerek zamanın yorumlanıp açıklanmasında yanılgılar doğurur. Zamanın birbirine mündemiç bu iki farklı algılanışını Henri Lefebvre şöyle açıklamaktadır:

Döngüsel tekrar ve doğrusal tekrar analizde birbirinden ayrışır ama *gerçekte* sürekli olarak birbirlerine müdahale ederler. Döngüsel olan kozmik olandan, doğadan gelir: günler, geceler, mevsimler, denizin dalgaları ve gelgitleri, aylık döngüler vs. Doğrusal olansa toplumsal pratikten, dolayısıyla insan etkinliğinden gelir: eylemlerin ve jestlerin [*geste*] monotonluğu, dayatılan yapılar. Büyük döngüsel ritimler bir süre devam eder ve yeniden başlar: daima yeni, kimi zaman muhteşem olan şafak, gündelik olanın dönüşünü başlatır. Döngüselle doğrusal olan arasındaki ilişkilerin ihtilaflı birliği, kimi zaman ödünlere kimi zamansa kargaşaya yol açar. (Geleneksel) saatlerin kadranındaki akrep ve yelkovanın dairesel hareketine, doğrusal bir tik-tak eşlik eder. Zamanın (diğer bir deyişle, ritimlerin) ölçüsüne izin veren, daha doğrusu oluşturan da aralarındaki bu ilişkidir (2017: 32).

Zamanın eski uygarlıklarda ve farklı mitolojilerde kozmolojik hareketler temelinde incelenmesi ve yorumlanması onun döngüsel olduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Gündüz-gece döngüsü, mevsimlerin düzenli tekrarı, kadınların âdet döngüleri gibi yinelenen düzenli olgular, zamanın döngüsel olarak düşünülmesine yol açmıştır. Halbuki zaman, gökcisimlerinin düzenli ve döngüsel hareketlerin dışında sürekli oluş hâlinde olan varlık için yinelenemez ve tekrarlanamazdır da. Mitolojik anlatıların

önemini yitirip tek tanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla Zaman, bir Varlık olarak görülmeye başlanmış; sonu ve başlangıcı olan bir fenomen olma özelliği kazanmıştır. Bu doğrusal ya da çizgisel zaman görüşünde, olaylar belli bir sıraya göre ve art arda gerçekleşmektedir. Bu görüş, zamanı anlamamızı kolaylaştırırken gündelik ve kozmik olanı dışlar. Dinler eşiğinde kendine yol açmış bu zaman görüşü, sanayileşmeyle gelişen kapitalizmle beraber baskın hâle gelmiş ve üretim-zaman ilişkisi temelinde toplumsal alanda bir hegemonya kurarak, gündelik hayatın mekanik, yapay ve bunaltıcı bir ritme bürünmesine yol açmıştır. Benjamin Franklin'in "Advice to a Young Tradesman" başlıklı makalesinde belirttiği "vakit nakittir" (1748: Paragraf 2) ifadesi, kapitalizm ve modernizmdeki askerileştirilmiş bir zaman ölçümünün en basit anlatımıdır. Zamanın doğadan tecrit edilip üretim-zaman ilişkisi içinde tahdit edilerek ussallaştırılması, işverenin haris tamahını besleyen kapitalist sistemde "...özel yaşamı derinden yarala [d]mıştır" (Sennett, 2015: 25). Bu baskıcı ve sömürgeci, küreselleşmiş yeni zaman algısı, bireyleri doğanın ve kozmosun doğal döngüsünden kopararak onları benliklerine yabancılaştırmış, "...işçinin kişisel varlığına varana kadar tam anlamıyla köleleştirilmesine..." (Gorz, 2014: 53) yol açmıştır.

Kişinin özneliğini sekteye uğratıp, oluş hâlindeki bilincini dizginleyerek Varlık'ta gedikler açan bu doğrusal zaman algısı, doğal döngü ve tekrarlarla özdeşleştirilen döngüsel zaman algısı ile karşılaştırıldığında ikisinin birbirinden apayrı şeyler olduğu iddia edilebilir mi? Biri diğerinden daha barışçıl ya da baskıcı mıdır? Bu iki zaman algısının doğallıklarından ya da yapaylıklarından bahsetmek ne kadar mümkündür? Aralarında herhangi bir hiyerarşi kurulabilir mi? Ve bu iki zaman algısı da ne derece insan yaşamının içine nüfuz eder? İnsanın toplumsallığı ya da ontolojik olarak Varlık-olan-şey olarak insan göz önünde bulundurulduğunda biri diğerinden daha mı kapsamlıdır? Bu iki zaman algısı, birbirlerinden bağımsız ya da birbirlerine içkin olarak herhangi bir tahribe yol açarlar mı? Ağaçların çiçek açması, hasat vakti, hayvanların otlamaya çıkarılması,

nehirlerin belli bir dönemde taşması gibi döngüsel olaylarla; ölüme-doğru-olma, tahribat, yaşlılık, “zaman oku”, entropi, öz yönetim, zamanın programlanması, standartlaştırılması ve rutinleştirilmesinin insan üzerinde kurduğu despotizm gibi doğrusal olaylar birbiriyle etkileşim içinde olabilir mi? “Zaman- ‘içinde’-varlık” (Ricoeur, 2016a: 125), bunlardan sadece birinde mi vücut bulur? Yoksa döngüsel ve doğrusal olan, varlık için, birlik içinde mi hareket etmektedir?

Bu çalışmada esas olarak bu sorulara yanıtlar aranırken; eril, ereksel ve fallus merkezli olan doğrusal zaman algısıyla, sürekli yinelenen, kendi çevresinde kesintisiz dönen, “...sonsuz dek hayata geri dönüş ıstırapın ve köleliğin sınırsızca uzatılması...” (Eliade, 2017a: 99) anlamına gelen, “başkalaşmaya” ya da “iyileşmeye” izin vermeyen döngüsel zaman algısı eleştirisi yapılacak; doğada ve toplumda örgensel olarak varlığını idame ettiren insan için daha kapsayıcı, tabii ve “Sembolik” olan da dâhil herkesi ihtiva eden bir zaman algısı öne sürülecektir. Çalışma, “...insan varoluşunun temel kategorilerinden...” (Harvey, 2014: 227) olması sebebiyle, “...üzerine bütün saçılan mürekkebe ve tartışmalarda üretilen gürültüye karşın...” (Carroll, 2018: 480) aslında hakkında çok az şey bildiğimiz, insan varoluşunun merkezinde yer alan Zaman kavramına feminist bir duruşla yaklaşıp yeni bir zaman tahayyülü öne sürmeyi hedeflemektedir.

Eski Yunan düşüncesi, *kronos* ve *kairos* olmak üzere iki farklı zaman kavramını benimsemiştir. Bu anlayışlara göre kronos, “...her şeyi yiyip bitiren zamanın cisimleştirilmiş hali olan Chronos...” (Kılınç, 2015: 31-32) ile özdeşleştirilip “zaman her şeyi sürükler ... her şey ‘yaşlanır’. Zamana boyun eğmek, dönüşüm, evrim olduğu anlamına gelir. Zamanın dokunduğu her şey yıpranır ve yok olur” (Carrière, Delumeau, Eco, Gould, 2001: 136) anlamında geri çevrilemez ve “ilerlemeci zaman” anlamında kullanılırken; kairos, “...yaşantı içeriğinin muhatabı olan soyut zaman...” (Ergüven, 1997: 239) olarak “uygun fırsatlar ve doğru zaman tanrısı” (Kılınç, 2015:7) ile özdeşleştirilmiştir. Kairos, Paolo Virno’nun *Çokluğun Grameri* başlıklı kitabında “...özel

bir şeyin meydana geldiği belirsiz bir ana işaret eder” (2013: 18) şeklinde açıklanırken, Antonio Negri’nin *Devrimin Zamanı* kitabında “...andır; yani, anın zamanın niteliği, zamansallığın kopuş ve bağlangıç anıdır. O şimdiki zaman, ancak tekil ve açık bir şimdiki zamandır” (2005: 191) şeklinde açıklanmıştır. Bu bağlamda, kronos daha çok doğrusal ve çizgisel zamanla bağdaştırılırken; kairos, gerçekleştirme anı, oluş zamanı anlamında kullanılır. Cervio ve D’hers (2014) Kronos ve Kairos arasındaki farkı “Social Time, Bodies and the ‘Logic of Waiting’ in the Configuration of Urban Sensibilities” başlıklı makalelerinde şöyle açıklamışlardır: “Eski Yunan kültüründe, Kronos sıralı, kaçınılmaz zaman için kullanılan bir kelimedir. Sonsuz yükselişi ve yok olmayı temsil eder. Kısacası, bu süre (yaşam ve ölüm arasında meydana gelen zaman) anlamına gelir. Aksine, Kairos, doğru, kritik veya uygun zamanı sembolize eder. Saatin işaret ettiği *kronolojik* dizinin sürekliliğini kırarak dönüşüm olasılığını açar” (51).

Sosyal bir canlı olarak belli başlı toplumsal çerçeve ve uzlaşımlar içinde yaşayan insan için zaman, toplumsal düzenin sağlanmasındaki başat faktörlerden biridir. Dolayısıyla, insan, Batı felsefi ve biliminde Einstein’a kadar yaygın kabul görmüş diyakronik, geri çevrilemez, tekrarı olmayan, sürükleyici, önce-sonra temelinde olgusal olan doğrusal zamanda, sürekli bir oluş halinde olan, yeni şimdilere yönelip sürekli geleceğe doğru çekildiği kadar bellek-hafıza-bilinç dizgesinde “ânlar silsilesi”nde yolculuk edebilecek bir zaman algısına sahiptir. Bu da bize insanın, zamanı ne sadece *kronos* ne de sadece *kairos* olarak deneyimlediğini gösterir. İnsan, zamanı bu iki zamanın birleşimi olan *Kaironos* (kairos-kronos) olarak deneyimlemektedir. Dolayısıyla, kadim toplumlardaki döngüsellliği; modern dönemdeki doğrusallığı ve bilincin geçmiş-şimdi-gelecek dizgisindeki akışıyla olan bağlantısı düşünüldüğünde zamanın Sarmal olduğu iddiasında bulunulabilir.³

³ III. Bölüm’de zaman ve anlatı arasındaki ilişki incelenecek; görüşme yaptığımız kadınların zaman deneyimleri ve masal anlatılarındaki zaman arasındaki ilişki kurulmaya çalışılacaktır.

1. ZAMAN NEDİR?

Kişisel yaşamımız kadar toplumsal yaşamımızın da önemli amillerinden biri olan zamana dair sürekli sorular sorulmuş ve asırlardır farklı disiplinlerce çalışmalar yürütülmüştür. Felsefeden fiziğe, teolojiden biyolojiye hemen her bilim dalı zamanı kendine göre yorumlamış ve ona farklı anlamlar yüklemişlerdir. İnsanın varoluşunun esas ulamlarından biri olan zamana dair her ne kadar “sakız kâğıdına sığacak bir tanım, mükemmel bir vecize...” (Gleick, 2018: 165) istesek de bunun pek mümkün olmadığını Augustinus *İtiraflar* adlı kitabında şöyle açıklamaktadır:

Kim bunu öyle kolayca ve kısaca açıklayabilir? Kim bunu düşüncesinde kavrayabilir ki kelimelere döküp açıklayabilsin? Oysa konuşmalarımız esnasında sıkça geçen şu zaman kelimesinden daha aşina olduğumuz, hemencecik tanıdığımız başka bir kelime var mı? Sahiden de hemen anlıyoruz, hem kendimiz söylediğimizde anlıyoruz, hem bir başkasının söylediğini işittiğimizde, her iki şekilde de anlıyoruz. Peki o halde zaman ne? Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da, biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum. (2010: 373-74)

Toplumsal yaşamının koordine edilmesinde oynadığı rol nedeniyle sosyal yaşamda mühim bir işlevi olan zaman, tarihsel bağlamda insan varoluşunun en temel unsurlarından biri olagelmıştır. Özellikle modern dönemde insanlar, zamanı, sosyal yaşamlarını düzenlemek ve toplumsal olanı kolaylaştırmak için pratikleştirmiştir; dolayısıyla zaman, insan eyleminin bir bütünleştiricisi olarak objektif ve somut bir araç hâline gelmiştir. Zamanın sosyal ihtiyaçlar, talepler ve gereklilikler zemininde bir araç olarak kullanılması, Alan Burdick *Zaman Neden Akar?* başlıklı kitabında; “tanımı gereği zamanın dünyası sosyaldir. İnsanlar ve halklar arasında ihtiyaçlarını karşılamak isteklerini bildirmek için yaratılmış bir eş güdümdür” (2018: 171) şeklinde açıklamıştır. İnsan yaşamının ve olayların düzenlenişi olarak standart bir sembol hâline gelen zaman için Elias ise şöyle söylemektedir: “... ‘zaman’, olayları bir düzen içine sokmanın bir yolu ve biçimi olarak (mekân kategorisiyle birlikte veya tek başına) insanların içine doğuştan yerleştirilmiş akıl yeteneğinin bir parçasıdır; insan bilincinin ya da insanın varoluşunun değişmeyen, sabit bir özelliğidir” (2000: 161).

Zaman Yolculuğu: Geçmiş, Şimdi ve Geleceğin Kısa Tarihi başlıklı kitabında “Zaman nedir? Şeyler değişir ve zaman, bizim değişimin kaydını tutma yolumuzdur” (2018: 179) diyen James Gleick de zamanın sosyal yaşamdaki önemini vurgulamış ve toplumsal olayların saptanmasındaki rolünden bahsetmiştir. Zamanın muayyen kültürel değerler ve inançlar temelinde de şekillenebileceğini iddia ederek zamanın toplumsallığına dikkat çeken Alan Burdick’e göre; “zaman, bir grup insanın birbiriyle konuşmasıdır” (2018: 38). Zamanın toplumsal-olan ile arasındaki bu ilişkiyi, Jiří Šubrt (2011) “The Problem of Time from Perspective of the Social Sciences” başlıklı makalesinde; “diğer birçok sosyal ürün gibi, zamanın da nasıl belirlendiği, yüzyıllar boyunca belirli sosyal gereksinimlerin ortaya çıkmasına bağlantılı olarak değişmiştir. Bunlardan ilki, insan faaliyetlerinin seyrini birbiriyle ve insan dışı yapıyla ilişkili olarak koordine ve senkronize etme ihtiyacıdır. Bu tür bir gereksinim tüm toplumlarda aynı yoğunlukta ortaya çıkmaz; toplum ne kadar büyük, kalabalık ve intizamsızsa, gereksinim de o kadar fazladır” (s, 213-214) şeklinde izah etmiştir.

Ivan Frolov ise *Felsefe Sözlüğü*’nde Zaman ve Mekân’ı “Madde'nin temel varoluş biçimleri” (1991 :541) olarak tanımlamıştır. Buna göre, *şeyler* Zaman-içinde varolur ve zamanın yoksunluğundan bahsedilemez; Zaman-içinde ve Zaman-ile varoluruz. Varlık zamana ve zamanla bürünmüştür. Varlığın zamana içre olduğunu, zamana-sarılmış-varlık anlamında, Maurice Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* adlı kitabında “zaman içinde olup bitmeyen şey, zamanın geçişinin kendisidir” (2017 :568) şeklinde açıklamıştır.

Türk Dil Kurumu’na (TDK) göre ise zaman; “Bir işin, bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre, vakit; Bu sürenin belirli bir parçası, vakit; Belirlenmiş olan an; Çağ, mevsim; Bir işe ayrılmış veya bir iş için alışılmış saatler, vakit; Dönem, devir ;Olayların oluş ve akış sırasını belirleyen, düzenli ve dönemli gök olaylarını birim olarak kullanan sanal bir kavram; Fiillerin belirttikleri geçmiş zaman, şimdiki zaman, gelecek zaman, geniş zaman kavramı; Yer kabuğunun geçirdiği gelişimde

belirlenen ve fosillere göre dörde ayrılan geniş evrelerden her biri” şeklinde tanımlanmaktadır. (www.tdk.gov.tr)

TDK’nın bu tanıma göre; zaman, sadece olayların gerçekleşmesi için gereken zaruri bir bağıntı değil, aynı zamanda parçalara ayrılabilen, *şeylere* tahsis edilebilen ve ilişkisellik niteliğini “ölçebilen” bir şeydir. Zaman, vakit (kairos); sürekli bir oluş ve akış (kronos) anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla, zaman, herhangi bir varlıktan ya da olgudan müstesna olarak düşünülemeyecek, bağımsızlığından söz edilemeyecek bir dayanak noktasıdır. Yani zaman, varlık ile mütakabil bir ilişki içerisindedir. O halde:

“Zaman” sözcüğü, bir insan topluluğunun, yani anımsama ve sentez yapma gibi biyolojik verilerle ve becerilerle donanmış bir canlılar öbeğinin iki ya da daha fazla olay akışı arasında ilişki kurmasını ve bunlardan birini öteki olay ya da olaylar için kıyas, karşılaştırma ölçüsü olarak standartlaştırmasını temsil eden bir semboldür (Elias, 2000: 70).

Fizik biliminde ise, zaman, bir “ok” olarak adlandırılır. Bir “zaman oku”. Doğa bilimlerinde zaman, mekânla beraber mevcuttur; dolayısıyla zaman mekâna bağlıdır. Bu mekânlaştırılmış zaman, devinim ve devinimin ölçüsü olarak kullanılırken önce-sonra ilişkine indirgenir. Einstein’a kadar sürekli, tekdüze ve bütün evrene eşit olarak yayılmış bir nesne olarak tahlil edilen zaman, matematiksel bir sembol özelliği taşır. Değiştirilemez bir sabite olan zaman, bu görüşe göre, sonsuz doğal nizamın verili bir parçası işlevi görür. Fizikçiler tarafından t ile gösterilen zaman, homojen ve herhangi bir dış etkenden bağımsız tahripkâr bir zamandır. “Her şey zamana boyun eğer, üzerinde konuşabileceğimiz her şey, tek yönde akan zaman ırmağının akıntısında sürüklenir. Bu kaçınılmaz ilerleyişi nitelendirebilmek için fizikçilerin kullandığı ‘zaman oku’ deyişi buradan kaynaklanır”. (Carrière, Delemeau, Eco & Gould, 2001: 136). Martin Heidegger de fizikçilerin zamana yaklaşma şekillerini şöyle açıklamıştır: “Fizikçi zamanla nasıl karşılaşır? Onun zamanı kavrayışı ve belirleyişi, ölçme özelliğini taşır” (1997, 31). Zamanın kesintisizliğini ve ilişkiselliğini Alfred North Whitehead *Doğa Kavramı* kitabında şöyle belirtmektedir:

Zaman, süresiz anların düzenli bir dizilimidir ve bu anlar bizim tarafımızdan sadece zamanı-düzenleyen bir ilişki olan ardışık ilişkideki *relata* olarak ve zamanı düzenleyen ilişki de anları ilişkilendiren şey olarak bilinir. Diğer bir deyişle, zaman kavrayışımızda her birinin bir diğerine işaret ettiği ilişki ve anları bir arada biliriz (2017: 44).

Newton tarafından ileri sürülen zamanın tekbiçimli ve kesintisiz olduğu görüşü, Einstein tarafından yanlışlanmış ve zamanın, dağlar, nehirler ve ağaçlar gibi somut olan nesnelerden tek farkının soyutluğu olduğu iddiasındaki özür âşikâr edilmiştir. Zamanın soyutluğundan dolayı anlaşılmasının güç oluşunu Einstein, *Uzay, Zaman, Özdek I* başlıklı kitapta şöyle dile getirmiştir: “Bir kavram ne denli evrensel ise düşünmemize o denli sık girer; ve duyu-deneyimi ile ilişkisi ne denli dolaylı ise, anlamını kavramamız o denli güçleşir...” (1998: 55). Zamanın göreliliğine ve öznelliğine dikkat çeken Einstein, zamanın mutlak, eşzamanlı ve tek tip olmadığını ise şöyle açıklar: “Eğer dışsal olayların bir dizisine karşılık düşen deneyimlerin zaman-sırası tüm bireyler için aynı olsaydı, bu nesnelleştirme süresi hiçbir güçlkle karşılaşmazdı (1998: 65). Fakat, her ne kadar zamanın saltık oluşunu eleştirip zamanın göreliliğini iddia etmiş olsa da Einstein, zamanın bir ölçü birimi olarak görülüp standartlaştırılmış, monoton, baskıcı ve mümasil bir düzenin temellerini sağlamlaştırmıştır. Çünkü:

Zaman, yereldi. “Standard zaman” demiryolu öncesinde gereksizdi ve telgrafa kadar da imkânsız. Telgraf sinyallerinin Greenwich’teki Kraliyet Gözlemevi’nde bulunan yeni elektromanyetik saatten ve Londra’daki Electric Time Company’den çıktığı ve Bern’deki koordine edilmiş saat kulelerine ve elektrikli saatlere yollandığı 19. yüzyıl ortasında İngiltere, saatlerini tren zamanına göre ayarlamaya (yeni bir tabir) başladı.*⁴ Einstein’ın ve Wells’in fikirleri işte bu teknolojilere dayanıyordu. (Gleick, 2018: 62)

Çağlar boyu farklı kültürlerde farklı dayanak noktalarının baz alınmasıyla farklı biçimlerde yorumlanan zaman kavramına dair her yaklaşım kendine has bir tanım geliştirmiştir. Her kültürün ve bilim dalının kendine özgü bir zaman anlayışı olduğundan zamanın bütün boyutlarını ihtiva eden bir tanımından bahsetmek zor olsa da tarihsel

⁴ Orijinal metinde geçiyor: *Bu konuda bir otorite olan Peter Galison, Einstein ve Besso’nun Mayıs 1905’in o mukadder gününde, Bern’in kuzeydoğusunda, hem Bern’in eski saat kulesini hem daha kuzeydeki Muri şehrinde bulunan diğer bir saat kulesini aynı anda görebildikleri bir tepenin üzerinde olduklarını iddia eder. (James Gleick, *Zaman Yolculuğu: Geçmiş, Şimdi ve Geleceğin Kısa Tarihi*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2018, s,62)

bağlamda zamana dair iki yaklaşımın daha yaygın olduğunu görürüz; döngüsellığı ve doğrusallığı. Sosyal olgular ve fiziksel olgular zemininde ayrı ayrı tetkik edildiğinde zamana dair daha bütüncül bir tanımın yapılamayacağı aşikardır. Halbuki; “zaman kavramını eleştirel bir değerlendirmeden geçirmek, fiziksel zaman ile sosyal zaman arasındaki ilişkiyi, diğer deyişle sosyal alanda ve doğada zamanın belirlenmesi arasındaki ilişkiyi kavramamızı gerektirir” (Elias, 2000: 86). “Dolayısıyla eğer döngüsel olanla doğrusal olan birbirinden açıkça ayrılmışsa, bunları birbirinden ayıran analiz tekrar bir araya da getirebilmelidir çünkü bunlar daimi etkileşim içindedirler, biri diğerinin ölçüsü işlevini gördüğüne göre de birbirlerine görelidir” (Lefebvre, 2017: 115).

1.1. Mitolojilerde Zaman

Mitoloji ve Zaman arasında nasıl bir ilişki vardır? Zaman, mitolojinin neresindedir? Fizik, felsefe, din, sosyoloji gibi disiplinlerin yanı sıra mitolojik anlatı ve söylencelere bakmak Zaman’ı anlamımıza nasıl katkı sağlayabilir?

Bu sorulara cevap verebilmemiz için öncelikle mitolojinin ne olduğunu anlamamız gerekmektedir. TDK tarafından her ne kadar (www.tdk.gov.tr); “(1) Mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim, (2) Bir ulusa, bir dine, özellikle Yunan, Latin uygarlığına ait mitlerin, efsanelerin bütünü” olarak tanımlansa da mitolojiyi tanımlamak çok da kolay değildir. Evreni, yaratılışı ve kozmik düzeni anlamaya çalışan insan, modern öncesi dönemlerde farklı öyküler ve doktrinler oluşturmuş, bunları da nesilden nesle aktarmıştır. Dolayısıyla, bir anlam arayışında olan insan için mitolojinin amacı “...zamana dünyanın objektif bir resmini sunmak değildir. Fakat insanın dünyada yaşayan bir varlık olarak kendisini anlamasını ifade etmesini, dışı vurmasını sağlamaktır” (Batuk & Kuşçu, 2013: 89). Buna göre mit, varoluşsal bir izahtır.

“Mitolojinin içeriğinin anlaşılmasına yaklaşmanın bir yolu antik Yunancada ‘hikâye’ anlamına gelen *mythos* ve ‘mantık’ anlamına gelen ve *logic* kelimesinin kökü

olan *logos* kelimelerinin ifade ettiği fikirler arasındaki ikiliği düşünmektir” (Price, 2011: 16). Dolayısıyla; mitolojinin, varoluşun alegorik bir anlatısı olduğu söylenebilir. Çünkü insan, evreni – dolayısıyla gerçekliği – kendi yarattığı sembollerle kavrar.

Mitoloji bilgini ve dinler tarihi uzmanı Mircea Eliade *Mitlerin Özellikleri*

kitabında miti şöyle tanımlar;

Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, “başlangıçtaki” masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, Doğaüstü Varlıkların başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani Kozmoz olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Demek ki mit, her zaman bir “yaratılış”ın öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var *olmaya* başladığını anlatır (2016: 17)

Arkaik toplumlar için zaman döngüsel, yinelenebilir ve çevrimseldir. Bu görüşe göre, her şeyin tekrar etmesi zamanı askıya alırken, arketip olan taklit edilir. “Arkaik kültürler ve eski Doğu kültürlerinde kozmogoni mitinin yinelenmesindeki amaç, geçmiş olan Zaman’ın ortadan kaldırılmasını ve yeni bir yaşamın, el değmemiş yaşam güçleriyle yeniden başlamasını sağlamaktadır” (Eliade, 2016: 122). “Zamanın döngüsel olduğu olan inanç, ebedi dönüş, evrenin ve insanlığın dönem dönem yok olması, yeni bir evrenin ve yeni bir insanlığın ‘yeniden canlanması’ inancı, akan zamanın, *tarihin* yenilenmesi umudunu ve arzusunu ortaya koyar” (Eliade, 2017b: 433).

Eliade *Ebedi Dönüş Miti*’nde zamanın döngüselliliğinin modern öncesi toplumlar için ne anlam ifade ettiğini şöyle açıklamıştır:

... ‘ilkel insan’ zamana döngüsel bir yön atfederek geriye çevrilemezliğini ortadan kaldırır. Her an her şey başından yeniden başlar. Geçmiş geleceğin sadece bir belirtisidir. Hiçbir olay geri çevrilemez değildir ve hiçbir dönüşüm nihai değildir. Belli bir anlamda dünyada yeni bir şey meydana gelmediğini bile söyleyebiliriz, çünkü her şey sadece aynı ilksel arketiplerin hareketin açığa çıktığı mitsel anı yeniden güncelleştirerek, dünyayı başlangıçların hep aynı gün doğumu anında tutar. Zaman sadece şeylerin ortaya çıkmasını ve var olmasını mümkün kılmaktadır. Bu varoluş üzerinde hiçbir kesin etkisi yoktur, çünkü kendisi de sürekli yeniden canlanmaktadır (2017c: 100).

Modern öncesi toplumlarda, belli ritüeller ve törenlerle kronolojik zamanın dışına çıkıp mitsel Kutsal Zaman’a erişen insanlar, yaratılışı şimdileştirir. Dolayısıyla zamanın

tersine çevrilemezliği reddedilir ve zaman, arketipin (örnek olay) yinelenmesiyle şimdiki-zaman'da deneyimlenir. “Bu çerçevede zaman, üzerimizden sessizce kayıp giden şeffaf, belirsiz, etkisiz bir nitelik değil, dinsel bir ayin duygusuyla tekrarlanan ve pratik bir değere dönüşen, köklü bir olgudur...” (Yıldırım, 2012: 58). Bu bağlamda, eski uygarlıklardaki zaman anlayışının, ayinler, törenler ve ritüellerle yepyeni bir hayata başlama, “arınma” ve “canlanma” programı olduğu iddiasında bulunulabilir. Kendini belli mitsel fenomenlerin bir sonucu olarak gören arkaik insan, “gerçeği” ancak ilk olanın yinelenmesi ve kronolojik ve tarihsel zamanı aşır Kutsal ya da Büyük Zaman'ı yakalayarak kavrayabilir. “*Kutsal Zaman doğası itibarıyla geri döndürülebilir, yani sözcüğün gerçek manasında şimdiki zaman haline getirilen bir Mitsel Zaman* söz konusudur. Her türlü dinsel bayram, her türlü litürjik Zaman mitsel bir geçmişte, ‘başlangıç’ta yer almış kutsal bir hadisenin yeniden güncellenmesinden ibarettir” (Eliade, 2017a: 63).

Peki Zaman, mitolojilerde karşımıza nasıl çıkar? Tanrılar tarafından yaratılan bir şey midir? Yoksa tanrısal bir cisimleşme midir?

Günümüzdeki kadar modern öncesi dönemde de insanların zihinlerini epey meşgul eden zaman kavramına, kadim insanlar tarafından tanrısal bir kimlik tahsis edilmiştir. Diğer birçok evrensel kavram gibi, zaman da kişileştirilmiş ve çoğu mitolojik anlatı ve söylencelerde tanrısal bir tezahür haline gelmiştir.

Farklı kültürlere ev sahipliği yapıp çeşitli etnik kimlikleri barındırmasına rağmen dini inanç ve toplumsal yasalarla sıkı bir toplumsal yapıya sahip olan Hindistan Yarımadası mitlerine göre zaman algısı “...Batı'nın doğrusal zaman algısından tümüyle farklı olarak döngüseldir. Batı dinleri için yaratılış olayı biricikken, Hint Felsefesi'nde tekrarlara dayanır...” (Dallapiccola, 2013: 31). Hint mitolojisinde Zaman ile özdeşleştirilen birden fazla tanrı vardır. Bunlardan biri Vişnu'dur. A. L. Dallapiccola *Hint*

Mitleri kitabında Vişnu'ya dair şunları söyler: “(Var)oluş, onun içinden kolayca çıkıverir; bu başı veya sonu olmayan daimi bir döngünün içinde yer alan yalnızca bir olaydır” (2013: 12). “Kozmik döngünün sonunda dünyayı tekrar emer ve yeni bir yaratılışa kadar onu dönüştürür” (2012: 13). Korhan Kaya (2003) tarafından hazırlanan *Hint Mitolojisi Sözlüğü*'nde Vişnu'nun on Avatārası ve yirmi iki tane bedenlenmesi olduğundan bahsedilir. Bu on Avatāralar'dan onuncusu “beyaz at” anlamındaki Kalki kötülerini cezalandırdıktan sonra yaratılışı yenileyecektir (207-208). Kaya aynı zamanda, Vişnu'ya “sonsuz” anlamında Ananta da denildiğini belirtmiştir (2003: 208). Buna ek olarak, Hint mitolojisinde Zaman kavramı birkaç farklı şekilde ele alınmıştır. Bunlar şöyle listelenebilir:

- 1- Yılanlar arasında sonsuzluk yılanı Vāsuki'yim (Kaya, 2003: 28).
- 2- Ölçülebilir şeyler içinde Kāla'yım (Zaman) (Kaya, 2003: 28).
- 3- Kāla: (Soyut Tanrılar) Zaman. *Atharvaveda*'da (XIX, 53-54) kozmogonik bir güç olarak gösterilir. Her şeyin sahibi, Pracāpati'nin babasıdır. Kala önce Pracāpati'yi, sonra da bütün canlıları yaratmıştır. (XIX, 53:10) Bu tanrı epik devirde de görülür. *Mhb.⁵ da “her şeye hâkim, her şeyin nedeni”dir. Kāla “Kader” olarak kabul edilir. (XIII, 1 / XII, 153). Ona kimse karşı koyamaz; herkes onun iradesine boyun eğmelidir. Bazı **Purānalar*⁶ da Tanrı *Brahma, Kāla biçiminde ortaya çıkar. Kāla aynı zaman da Yama'nın da adlarından biridir (Kaya, 2003: 101).
- 4- Mahākāla: Sözcük “büyük zaman” anlamına gelir ve özellikle Tanrı Şiva'nın korkunç biçimine benzer. Zaman her şeyi alıp götürdüğü için yok edici tanrıya böyle bir isim verilmiştir. Karısı Kālī de Mahākālī olarak gözüktür (Kaya, 2003: 119).
- 5- Şiva: Yok edici tanrı olarak “Zaman” ile özdeşleştirilmesinden ona “zaman” anlamında Kāla denmiştir (çünkü zaman her şeyi yok eder). Ancak bu yok edici işlevi, dişil enerjisi ya da karısına yüklendiği için karısı Kālī (d. Zaman) adını da almıştır (Kaya, 2003: 182).

Öte yandan, Eski Yunan düşüncesi zamanı temel olarak iki farklı şekilde algılamıştır: Kronos (chronos) ve Kairos. Bu düşünceye göre, Kronos zaman, zaman aralığı, müddet; Kairos ise, fırsat, Zaman'daki doğru ya da önemli bir an anlamında

⁵ Orijinal metinde geçen Mhb. “Mahābhārata” karşılık gelir. “Büyük Bhārata Soyusu” demektir ve bu soyun yaşadığı ‘Büyük Savaş’ı anlatan destandır” (Korhan Kaya, Hint Mitolojisi Sözlüğü, İmge Kitabevi Yayınları, 2003: 115).

⁶ Purānalar: “*Purāna* ‘eski’ demektir; fakat bu sözcükle dile getirilen ‘eski devirlerde anlatılan öyküler’dir (*purānam ākhyānam*). Yani eski öyküler ve efsanelerin anlatıldığı, yazarları belli olmayıp, mitolojik birtakımların yazar olarak gösterildiği kitaplara *Purānalar* denmektedir.” (Korhan Kaya, Hint Mitolojisi Sözlüğü, İmge Kitabevi Yayınları, 2003: 148)

kullanılır (Ryan, 2010:3). Arno Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı* kitabında Kronos'u "...hasat ve zaman tanrısı Satürn-Kronos-Chronos..." (1997: 119) olarak tanımlamıştır. Fakat Azra Erhat, Kronos adının aslında zaman anlamında kullanılan "khronos" kelimesiyle bir ilişkisi olmadığını ve bu iki kelimenin sonradan bir tutularak Kronos'a Zaman niteliği verildiğini ileri sürmüştür (2014: 182). Ceyda Kılınç'a göre ise; "geç antik dönemde felsefi spekülasyonlar, her şeyi yiyip bitiren zamanın cisimleştirilmiş hali olan Chronos ile çocuk yiyen Kronos'un aynı varlığa dönüşmesine neden olmuştur" (2015: 31-32). Jean Chesneaux ise *Zamanı Yaşamak* adlı kitabında Kronos'tan "...zamandan bağımsız gücünü daha iyi güvence altına almak için kendi özgürlüğünü bitiren yaşlı Grek mitosu..." (2015: 34) olarak bahsetmiştir. Peki, Zaman'ın çocuk yiyen bir Titan ile özdeşleştirilmesinin sebebi ne olabilir? Zaman'a direnip, yeni doğan bebekleri öldürten firavunlar da düşünüldüğünde insanın sonsuzluk arayışında oluşu; bu sebepten dolayı da Zaman'ı o dönemlerde bu şekilde cisimleştirmiş olabilecekleri çıkarımında bulunulabilir.

İran mitolojisinde ise, zaman kavramı, Zervan ile özdeşleştirilmiştir. Bu inanca göre, "...Zerdüş'tün ortaya çıkmasından önceki büyük tanrılardan biri Zervan'dır. 'Zervan-i Bîkerâne: sonsuz zaman' anlamındaki nitelendirilmesiyle de bilinen bu eski İran tanrısı, eski metinlerde "Zarwaan" şekliyle de geçer" (Yıldırım, 2015: 179). Farsçada "Zervan" ya da "Zarvân", Pehlevi dilinde de "Zurvân" olarak bilinen "zaman" anlamındaki bu kelime, İran inanışlarında önemli bir yere sahiptir. "Sonsuz" nitelemesiyle anılan bu sözcük, Fars şairleri tarafından "zaman", "asır", "çağ" ve "devran" anlamlarında kullanılmıştır (Yıldırım, 2015: 179-180).

Görüldüğü gibi, zaman kavramı, mitolojik anlatılarda kişileştirilmiş ve tanrısal bir kimliğe bürünmüştür. "İşlevi, modeller açıklamak ve böylelikle Dünya'ya ve insanın varlığına bir anlam vermek..." (Eliade, 2016: 195) olan mitler, arkaik insan için kozmolojik düzenin yorumlanması ve tarihsel olanın değil "başlangıç zamanı"na dayanan

olguların anlatımıdır. Dolayısıyla, arkaik toplumlar için, kronolojik zamanın – buna bağlı olarak da tarihin – reddi, mitsel olayların anımsanmasıyla gerçekleşir. Tahripkâr olan zamanın yaptıklarından kurtulup arınmak ancak “başlangıca” dönülmesiyle mümkündür. Bu nedenle, eski toplumlarda kozmogoni mitinin yenilenmesiyle insanlar geçmişi ortadan kaldırarak necip bir hayatın yeniden başlamasını tekeffül ederler.

1.2. Kitaplı Dinlerde Zaman⁷

Doğa karşısındaki güçsüzlüğü, toplumsal alandaki haksızlık ve eşitsizliğe karşı duyduğu umutsuzluk, insanı doğa üstü güçlere yönlendirmiştir. Tarihin çeşitli dönemlerinde gerçekleşen olgular her ne kadar bilişsel ve ussal olarak ele alınmış olsa da “beklenmedik, bilinmeyen, akıl yoluyla denetlenemeyen olaylar ve gelişmelerin yarattığı korku, kaygı ve depresyon durumlarını karşılamak, üstesinden gelmek üzere dinsel inanç pratiklerine...” (Emiroğlu & Aydın, 2003: 224) başvurulmuştur. Bu bağlamda, insan, açıklayamadığı, kavramakta güçlük çektiği şeylere tanrısal bir anlam yüklemiş ve kimi soyut kavramların izahında dinlere müracaat etmiştir. Zaman da bu kavramlardan biridir. Zaman, dinlerde bir tanrı tarafından yaratılmış bir şey ya da bir varlıktır. Kozmolojik düzeni açıklama konusunda epey bir külliyata sahip olan dinler, zamanı da varlığın ve hayatın merkezinde bir yerde konumlandırmıştır. Mitolojik anlatı ve söylencelerdeki döngüselliğini yitiren Zaman, vahye dayalı dinlerde – Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet – doğrusallık ve homojenlik kazanmıştır. Peki, bu üç semavi din zamana nasıl yaklaşmıştır? Zaman, bu dinlerin neresindedir?

“Yahudilik, ilkçağdaki Yahudi aşiretlerindeki puta tapıcı çoktanrıçılıktan ortaya çıkarak, M. Ö. 7. yüzyılda tektanrıci bir din haline gelmiştir” (Frolov, 1991: 520). Yahudi kadir-i mutlak Tanrı inancına göre Tanrı evreni hiçlikten ve yalnız kendi iradesiyle yaratmıştır (Emiroğlu & Aydın, 2003: 879). Dolayısıyla zaman, evren yaratıldıktan sonra

⁷ Bu dölümde, kutsal kitaplardan yapılan alıntılar sadece metin içerisinde parantez içinde belirtilmiştir.

ortaya çıkmış; evrenin dışında, onun yapısına dahil olmayan, harici bir şeydir. Peki, Musevilik'te zaman nasıl algılanır? Musevilik'te matematiksel zamanı görmek mümkündür. Zamanın ölçülüp hesaplanmasında ise doğal durumlar dikkate alınmaktadır. “Altı gün mayasız ekmek yiyeceksiniz. Yedinci gün Tanrınız RAB için bir toplantı düzenleyecek ve iş yapmayacaksınız” (Yas.16: 8). “Ekin biçme zamanından başlayarak yedi hafta sayacaksınız” (Yas.16: 9). Bu gibi ifadeler, zamanın doğanın gözlemlenmesi sonucu belirlendiğini açıklar niteliktedir. Peki, zamanın ölçülmesi, zamanı doğadan koparıp ona yapaylık özelliği atfetmez mi? Birim-zamanın temellerinin – yani döngüselden doğrusala geçişin – atıldığı bu dönemde, zaman doğadan tam olarak koparılmaya da zamanın bir ölçüm aracı olarak kullanılmaya başlandığı görülmektedir. “...Biçme zamanının ilk günlerinde, arpa biçme zamanının başlangıcında öldürüldüler” (2.Sa.21: 9). Görüldüğü üzere, zaman her ne kadar tarım olayları ile belirlense de başlangıcı ve sonu olan ereksel bir forma da sahiptir. Dolayısıyla, çizgisel bir düzlemde gerçekleşen “doğru/uygun zaman”ı (*Kaironos*) Musevilik'te de gözlemlemek mümkündür. Kendinden önceki pagan toplumlarda gözlemlenen döngüsellikinden tam olarak koparılmaya da zaman, Musevilik ile birlikte yapılandırılmaya başlamıştır. “Kutsal Kitap'a yansıyan Yahudilik tarihi, Yehova'nın Yahudi toplumuna müdahale ettiğini, Yahudilerin Yehova inancı ile eski dinleri arasında gidip geldiklerini ve pagan dönemin mitolojik çağı temsil ederken, Yehova ile tarih çağının başladığını ortaya koyar” (Emiroğlu & Aydın, 2003: 879).

Musevilik'te Tanrı tarafından yaratıldığı düşünülen zamanın kairós (doğru zaman) özelliğini şu ifadelerle görmek mümkündür:

- 1) Her şeyin mevsimi, göklerin altındaki her olayın zamanı vardır (Vai.3: 1).
- 2) Doğmanın zamanı var, ölmenin zamanı var. Dikmenin zamanı var, sökmenin zamanı var (Vai.3: 2).
- 3) Öldürmenin zamanı var, şifa vermenin zamanı var. Yıkmanın zamanı var, yapmanın zamanı var (Vai.3: 3).
- 4) Ağlamanın zamanı var, gülmenin zamanı var. Yas tutmanın zamanı var, oynamanın zamanı var (Vai.3: 4).

- 5) Taş atmanın zamanı var, taş toplamanın zamanı var. Kucaklaşmanın zamanı var, kucaklaşmamanın zamanı var (Vai.3: 5).
- 6) Aramanın zamanı var, vazgeçmenin zamanı var. Saklamanın zamanı var, atmanın zamanı var (Vai.3: 6).
- 7) Yırtmanın zamanı var, dikmenin zamanı var. Susmanın zamanı var, konuşmanın zamanı var (Vai.3: 7).
- 8) Sevmenin zamanı var, nefret etmenin zamanı var. Savaşın zamanı var, barışın zamanı var (Vai.3: 8).

Öte yandan tıpkı Hint mitolojisinde olduğu gibi, Musevilik'te de zamanın kader anlamında kullanıldığını görmek mümkündür. Bu inanca göre, insanlar zamanın tahripkâr oluşunun önüne geçemez ve başlarına gelenlere boğun eğmek zorundadırlar. “Dahası insan kendi vaktini bilmez: Balığın acımasız ağa, kuşun kapana düştüğü gibi, insanlar da üzerlerine ansızın çöken kötü zamana yakalanırlar” (Vai.9: 12). Mamafih, doğayla iç içe olan bu zamanın bu bağlamdan koparılıp standartlaştırılmış, belirlenmiş zamana dönüşmesi de gözlemlenebilir: “Her gün belirli zamanda yemen için yirmi şekel ekmek tartacaksın” (Hez.4: 10). Dolayısıyla, zamana bir doğrusallık özelliğinin de yüklenmeye başladığını söyleyebiliriz. Kısaca, Musevilik'te Zaman, doğa olaylarıyla belirlenen bir özelliğe sahip olmasının yanı sıra standartlaştırılmaya ve çizgisellik özelliği kazanmaya başlamıştır.

“Yahudi öğretisinden köken alan, Nasıralı İsa'nın 'kurtuluş teorisi'ne dayalı mesiyanik, monoteist din” (Emiroğlu & Aydın, 2003: 377) olan Hristiyanlık, “...emsalsiz bir anlamda donattığı tekrarlanamaz ve karşılaştırılamaz bir olay üzerinde odaklanarak zamana anlam ve amaç zerk etti: Mesih'in gelişi. Mesih'le birlikte dünyada mutlak yeni bir şeyler olmuştu. Zaman şimdi değiştirilemez şekilde ‘Mesih’ten önce’ ve ‘Mesih’ten sonra’ diye bölünmüştü (Kumar,2013: 89). Dolayısıyla, zaman, Hristiyanlıkla beraber dünyasallaştırılarak tarihsel bir boyut kazanmıştır. Bu anlayışa göre, çevrimsel özelliğinden yavaş yavaş arınmaya başlayan zaman, geçmiş-şimdi-gelecek olarak algılanmaya başlanmış, doğrusal bir kimliğe bürünmüştür. Zaman anlayışında yeni bir pencere açan Hristiyanlık, “zamanın, mevsimlerin döngüsel değişimlerinin ya da gece ve gündüzün sürekli birbirinin yerine geçmesinin ya da doğum,

ölüm ve yeni bir doğumla oluşan kuşaklararası döngünün aynasında görüldüğü eski dünyanın doğalcı anlayışını yıktı” (Kumar, 2013: 89).

Tarih öncesi dönemlerdeki “başlangıç zamanı”ndan, “ilk olan”dan – dolayısıyla mitsel Kutsal Zaman’dan – farklı olarak vektörel bir zaman algısının ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olan Hristiyanlık, “Tarih’in çizgisel nitelikli Zaman’ını kabul eder: Dünya yalnız bir kez yaratılmıştır ve bir tek sonu olacaktır: İsa’nın Cisimleşmesi, Tarihsel Zaman içinde bir tek kez gerçekleşmiş ve bir tek Yargı olacaktır” (Eliade, 2016: 225). Arkaik toplumların insanı için, kendisinden daha önce olmayan, mitle beraber gerçekliğe kavuşan, tarihsel bir geçmişe sahip olamayacak bir “ilk zaman” mevcutken (Eliade, 2017a: 66), Hristiyan bir kişi için “...zaman, doğa alanından çekilir çıkarılır ve iyice*⁸ insanlaştırılır (yüce bir varlığın rehberliğinde bile olsa). Zaman, eski çağ düşüncesinin döngüleri ve yeniden ortaya çıkışlarından farklı olarak, düz çizgi halinde ve geri çevrilemez olarak tasvir edilir” (Kumar, 2013: 90).

Hristiyan âleminde cennetten kovulup dünyaya atılma ve hesap günü, aslî olmadığına hükmedilem geçici bir şimdiyi aydınlatan iki fenerdi. Bir kopuş, moderniteyle ve de “şimdi”yi herkesin kaygılarının tam göbeğine yeniden oturtmak için değil, zamansallık düzenini tersine çevirmek ve geçmişi değil de geleceği beklenen mutluluğun ve ıstırapların sonunun yeri kılmak için olmuştur (Lipovetsky, 2018: 13-14).

Dolayısıyla, geçmiş-şimdi-gelecek dizgesine indirgenen Zaman, Hristiyanlık ile beraber farklı bir boyut kazanarak kadim toplumlardaki Kutsallığını yitirmiş, “başlangıç zamanı”nda yapılanın tekrar edilmesiyle oluşan mevcudiyet anlayışını kaybetmiştir. Bunun yerine, kronolojik olduğu kadar teolojik de olan yeni bir “dünyasal zaman” anlayışını benimser. “Hristiyanlık bir başı (yaratılış ve Cennetten Kovulma), bir ortası (Mesih’in ilk kez gelişi) ve bir sonu (Mesih’in ikinci gelişi) olan bir öykü anlatır –ve olayların zorunlu bir düzene sahip olduğunda ısrar eder” (Kumar, 2013: 90). Buna göre, Hristiyanlık, zamanın dünyasal bir forma bürünmesine neden olmuş ve zamana tarihsel

⁸ Orijinal çeviride “adamakıllı” kelimesi kullanılmıştır ama bize göre cinsiyetçi bir ifade olduğundan tercih edilmemiştir.

bir kimlik kazandırmıştır. Modern öncesi dönemdeki mitselliğini kaybeden zaman, modernlikle beraber daha dünyevi bir hâle bürünmüştür. Hristiyanlık öncesi dönemin zaman algısını Eliade *Kutsal ve Kutsal Dışı* kitabında şöyle anlatmıştır:

Hristiyanlık öncesi dinlerde (özellikle de arkaik dinlerde) düzenli aralıklarla yeniden hayata geçirilen Kutsal Zaman, *mitsel bir zamandır*, tarihsel geçmişle özdeşleştirilemeyecek En Kadim Zamandır, “birdenbire” ortaya çıkıvermesi anlamında *İlk Zamandır*, ondan önce başka bir zaman yoktu, çünkü *mitin anlattığı gerçeklik belirmeden önce hiçbir Zaman var olamazdı*. (2017a: 66)

İsa’nın doğumuyla yeniden başlayan tarih, Hristiyan biri için zaman formuna bürünmüş, dolayısıyla, tarih Tanrı’nın dünyevi bir boyutu olarak algılanmıştır. Mesih’in ikinci gelişiyile, insanların kurtulma ümidi ertelenmiş ve Cennet ile ödüllendirilme için verdikleri mücadele sürekli kılınmıştır; böylelikle de “gelecek” Hristiyanlar için büyük önem kazanmıştır. Bunun sonucu olarak da arkaik toplumlardaki “geçmiş” anlayışının yerini Hristiyanlıkta “gelecek” anlayışı almıştır. “Gelecek sorununu, insan oluşunun anlamı bakımından bu denli güncel olarak kalmış bu sorunu, böylece ilk kez ortaya atan Hristiyan zamansallığıdır” (Chesneaux, 2015: 119). Krishan Kumar, Hristiyanlığın gelecek zamana yüklediği bu yeni anlam ve işlevi şöyle dile getirmiştir: “...Hristiyanlık geleceğe yönelimlidir. Bugünü bir beklenti duygusuyla doldurur, böylelikle bugün ve gelecek arasında sürekli bir gerilim tesis eder. Geçmişi yalnızca, gelecek vaadini yerine getirme yolunda olan bugüne bir giriş olarak görür” (2013: 91). Öte yandan, Hristiyanlık için, “şimdi” yeni bir anlam kazanmış ve “geleceğin bileti” anlamında bir hâle bürünmüştür. Bunu, Maurice Halbwachs *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi* başlıklı kitabında şöyle dile getirmiştir: “Hristiyanlık, geçmişin ona bağlı olmayan bir *şimdiki ana* yaptığı gibi, halen çağdaşı olan kolektif düşüncelere karşı gelmiyordu ama bizzat *şimdiki ana* bağlı kalarak kendi biçimini hem tüm kurumlara hem de tüm inançlara meşru biçimde dayatmak istiyordu” (2016: 246). Geçmiş-şimdi-gelecek algılarında değişen ve farklı boyutlara taşınan bu anlamlandırmaları Gilles Lipovetsky *Hipermodern Zamanlar* kitabında şöyle aktarır:

Hristiyan âleminde cennetten kovulup dünyaya atılma ve hesap günü, aslı olmadığına hükmedilem geçici bir şimdiyi aydınlatan ilk fenerdi. Bir kopuş, moderniteyle ve de “şimdi”yi herkesin kaygılarının tam göbeğine yeniden oturtmak için değil, zamansallık düzenini tersine çevirmek ve geçmişi değil de geleceği beklenen mutluluğun ve ıstırapların sonunun yeri kılmak için olmuştur (2018: 13-14).

Hristiyanlıkla birlikte yeni bir anlam kazanan Zaman, özü ve önemi bakımından Protestanlar için de kıymetli bir olgudur. Çünkü Protestanlıkta zamanın, Tanrı’nın rızasını kazanmak için iyi değerlendirilmesi gerekir. Max Weber *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* başlıklı kitabında bu durumu şöyle dile getirmiştir:

Zamanı boşa harcama o halde bütün günahların ilki ve ilkesel olarak en ağır olanıdır. Yaşam süresi, kendi mesleğini düzgün biçimde yapmak için çok kısa ve çok değerlidir. “Boş konuşma”, “lüks” ve toplumsallaşma vasıtasıyla zamanı boşa harcama, bizzat sağlık için zorunlu olan – 6 ve en çok 8 saate kadar – uykudan daha fazlası, ahlaki olarak mutlaka şekilde kınanması gereken şeylerdir. Bu, Franklin’de olduğu gibi, “zaman paradır” anlamına gelmez: Fakat bu yargı deyim yerindeyse ruhsal anlamda geçerlidir. Her kayıp saat Tanrı’nın şanının hizmetinde çalışmaktan uzaklatırdığı için, zaman sonsuzca değerlidir (2017: 144)

Buna göre, semavi dinlerle beraber ereksel olarak yapılandırılan zaman, Protestanlıkla birimsel bir özellik kazanmıştır; bu da, zamanın tıpkı Hristiyanlık’taki Kurtuluş (Salvation) için sarf edilen çaba minvalinde kullanılmasına işaret eder. Kişi ne kadar çok iyilik yaparsa (sevap işlerse) Kurtuluş da o kadar garantidir. Bu bağlamda, “kişinin şan ve şerefine yaslanarak servetinin keyfini çıkarması küçümsenir. Sadece, daha fazla kâr etmek için sürekli uğraşmak insanı dindar yapar...” (Han, 2018: 98). Başka bir deyişle, “Weber’e göre, bir özdisiplin ve kendinden vazgeçme tutumu olan, harcamayıp tasarruf etme isteği Protestandan kapitaliste geçmiştir” (Sennett, 2017: 119). Bu sebepten, kendini çalışarak ispatlamaya çalışan, ahlaki değerlerini “boş durmayarak”, zamanı iyi değerlendirerek göstermeyi hedefleyen “amaçlı insan” (Sennett, 2017: 119) doğar. Özetle, Protestanlığın çalışma ahlakı kapitalizmin temellerini atmış ve sanayiciliğin esasını belirlemiştir. Krishan Kumar bu durumu şöyle açıklamıştır: “Sanayiciliğin kökleri onyedinci yüzyılın bilimsel devriminde ve daha da gerilerde, onsekizinci yüzyıldaki Protestanlıkta yatar” (2013: 104).

Ortadoğu kökenli tek tanrılı dinlerden sonuncusu olan İslam, “Yahudilik ve Hıristiyanlıkla aynı doğrultuda yer alır. Bu bakımdan doğrudan Yahudi-Hıristiyan geleneğinin kalıtıcısıdır ve kıyameti, yeniden dirilişi ve son yargıyı, sonsuz mutluluk ya da cezayı kesin bir biçimde öne sürer” (Carrière vd., 2001: 65). Hıristiyanların zamanı İsa’dan önce ve İsa’dan sonra şeklinde ayırması gibi, İslam da Hicret’i başlangıç olarak saymış ve zamanı bir öncelik-sonralık ilişki içinde düşünmüştür. Dolayısıyla, Zaman, Müslümanlar için de tarihsel bir yapıya bürünmüş ve tek tanrılı dinlerle değişen algılanışı daha da benimsenmiştir. (1) “Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimeti ve sizi (*bir zamanlar*) cümle âleme üstün kıldığımı hatırlayın” (Bakara Suresi, 47). (2) Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemedede bulunamaz; hiç kimseden (*Allah izin vermedikçe*) şefaath kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz” (Bakara Suresi, 48). Kur’an’daki bu ayetlerde de görüldüğü üzere, İslam’da Zaman, geçmiş-şimdi-gelecek dizgesi şeklinde açıklanmıştır. Kur’an’da aynı zamanda zamanın göreliliğine dair ifadeler de bulmak mümkündür: “...Rabbiniz size güzel bir vaadde bulunmamış mıydı? Şu halde size zaman mı çok uzun geldi, yoksa üstünüze Rabbinizin gazabının inmesini mi istediniz ki, bana olan vaadinizden döndünüz?” (Tâ Hâ Suresi, 86). Şûrâ Suresi 47. ayette geçen “geri çevrilmesi imkansız bir gün” ifadesi ise eskatoloji bağlamında incelendiğinde zamanın mutlaklığı anlamını içermektedir. Çünkü buna göre zaman, başlangıcı ve sonu olan bir şeydir ve kıyamet günü bir sonudur. Modern toplumlar için ehemmiyeti düşünüldüğünde ölçü-birim olarak tasarlanan zamana, Kur’an’da da rastlamak mümkündür: “O, sabahı aydınlatandır. O, geceyi, dinlenme zamanı, güneş ve ayı (*vakitlerin tayini için*) birer hesap ölçüsü kılmıştır” (En’âm Suresi, 96). Rahmân Suresi 5. ayette geçen “güneş ve ay bir hesaba göre (*hareket etmekte*) dir” ifadesi ise her birine (Güneş ve Ay’a) belli bir zamanın tayin edildiği, dolayısıyla da belli bir düzen ve standart olduğu anlamına gelmektedir. Buna göre de kapitalist ve modernist tek biçimci, ölçünlü düzenin temelleri İslamiyet’e de dayanmaktadır.

Sonuç olarak, Zaman dinlerle beraber *şeyleşmiş* ve yeni bir boyut kazanmıştır. Mitolojik anlatı ve söylencelerdeki döngüsel algılanışına ek olarak doğrusallık kazanmış; geçmiş-şimdi-gelecek dizgesine hapsolmuştur. Yahudilikle beraber ortaya çıkan bu yeni idrak şekli, Hristiyanlık ve İslamiyet ile iyice kemikleşmiş ve modern zaman algısının köklerini oluşturmuştur. “Tektanrılı dinler, mit ile tarih arasındaki, halen üretime hükmeden döngüsel zaman ile halkların karşı karşıya geldiği ve yeniden birleştiği geri dönüşsüz zaman arasındaki bir uzlaşmaydı” (Debord, 2017: 111-112). Chesneaux bu durumu şöyle açıklamıştır:

[...] Yahudi-Hristiyan zamanı, zamanın mitik ve çevrimsel eski görünümlerini bıraktığında gerçekleşmiştir. Yeni bir nitelik taşıyan bu zaman, geleceğin primatını olumladığından, daha o zamandan, zaman akışının bugün de aynı gözle gördüğümüz tek yönlü devinimine olumlu bir özdeşliği gerçekleştirmiştir. Ama bu, bulgulanmış bir zamandır ve insan oluşunun yerine tam güçlü bir Tanrıyı koymuştur (2015: 135).

Dolayısıyla, Zaman, bu üç dinle beraber mitsel özelliğini kaybetmiş; daha dünyevi, daha maddi ve ilerlemeci bir yapıya bürünmüştür. Kadim toplumlardaki Kutsal Zaman anlayışı ve modern dönemdeki Tarih, Zaman’ın mitoloji ve bu tektanrılı dinlerde nasıl algılandığını göstermektedir. Modern dönemdeki geçmiş-şimdi-gelecek dizgesi, arkaik toplumlardaki döngüsel zamanı yerinden etmiş; doğrusal zaman algısını gerek farklı dinler gerekse sanayileşmeyle beraber toplumlara benimsetmiştir. Bu yeni zaman algısının tesahup edilmesi, zamanın bir ölçü aracı olarak kullanılmasına yol açarak hem bireysel hem de toplumsal boyutta ciddi değişikliklere yol açmıştır. Kısaca, günümüz zaman algısının temellerinde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet önemli birer rol oynamıştır. Eski toplumlardaki kutsallığından arındırılan Zaman, kitaplı dinler aracılığıyla araç haline getirilmiştir. Zaman’ın algılanışındaki değişiklik toplum-içinde insanın toplumsal olanı değiştirmesine yol açarak geniş ölçekte farklılıklara yol açmıştır.

1.3. Fizikte Zaman

Binlerce yıldır farklı çalışma alanlarının konusu olan Zaman, “...gündelik olanlardan, akıllara durgunluk verenlere kadar değişen çok sayıda fikir barındırır. Termodinamiğe, kuantum mekaniğine, özel ve genel göreliliğe, bilişim kuramına, kozmolojiye, parçacık fiziğine ve kuantum kütle çekimine...” (Carroll, 2018: 16) gibi çeşitli bilim dallarınca ele alınan Zaman kavramı, mitolojilerde ve dinlerde olduğu kadar fizik biliminde de incelenmesi gereken bir fenomendir. Gündelik yaşantımızda etkisini en çok “geçmesi” ile fark edebildiğimiz Zaman’ın pozitif bilimlerce ele alınışı matematiksel kavramlarla yapılır. Fizik biliminde *t* simgesiyle gösterilen Zaman, tarihsel bağlamda incelendiğinde farklı şekillerde yorumlanmış ve insanın evreni anlayıp kavramasında önemli bir rol oynamıştır.

Aristoteles, zamanı, mekân, hareket ve cisimle beraber ele almış ve zamanı devinime ve devinim sayısına indirgemıştır. Ona göre, zaman hareketi ölçen şeydir; Zaman, hareketin sayısıdır. Aristoteles bu durumu şöyle açıklar:

Devinen nesne bir şeyden bir şeye doğru devindiği için ve her büyüklük sürekli olduğundan, devinim büyüklüğü izliyor. Çünkü büyüklük sürekli olduğundan devinim de sürekli, devinim sürekli olduğundan ötürü de zaman / sürekli /; nitekim devinim ne denliyse hep o denli zaman geçtiği düşünülüyor. Demek ki ‘önce’ ile ‘sonra’ aslında bir yer içinde var, diziliş açısından orada. Büyüklükte ‘önce’ ile ‘sonra’ varolduğundan ötürü devinimde de büyüklüklerle orantılı bir ‘önce’ ile ‘sonra’ olması zorunlu. Ne ki birini hep öteki izlediğinden zamanda da ‘önce’ ile ‘sonra’ var. Ama devinimdeki ‘önce’ ile ‘sonra’ kimi kez devinimin kendisi, devinimle aynı şey, oysa onun varlığı değişik ve devinim değil. Devinimi ‘önce’ ile ‘sonra’ açısından belirleyerek saptadığımızda zamanı da anlıyoruz, diyesim devinimdeki ‘önce’ ile ‘sonra’yı algıladığımızda zamanın geçtiğini söylüyoruz (Aristoteles & Augustinus & Heidegger, 1996: 15-17).

Zamanı, önce-sonra ilişkisi içinde inceleyen Aristoteles’e göre zamanın başlangıcı ve sonu yoktur. O, zamanı, hareketin ölçüsü olarak düşünmüştür. “Aslında zaman şu: *Önce ile sonraya göre devinim sayısı*” (Aristoteles vd., 1996: 17). “Daha sonra da sayılan şeyi ve saydığımızı birbirinden ayrı düşünemeyeceğimizi, sayılanın da, sayılabilirliğin de sayı olduğunu söylüyor. Ama hemen sonra da, zamanın sayıldığında onunla saydığımız şeyden değişik olduğunu söylüyor” (Camcı, 2015: 26). “Aristoteles için zaman sayısal karakterde olan bir *aporia*’dır: Hem farklı, hem de kendi içinde bir-likte kalan katmanlı,

iki boyutu olan bir yapıdır” (Camcı, 2015: 47). Çünkü ona göre, zaman, “...onunla saydığımız şey değil, sayılan şey” (Aristoteles vd., 1996: 17).

Aristoteles ilişkisel bir görüş geliştirip zamanı soyut bir değişim değeri olarak görürken Galileo de zamanı düzenli aralıklar ile belirlediği geometrik bir yapı olarak belirlemiştir. Yani, Albert Van Helden’in “Pendulum Clock” adlı yazısında da belirttiği gibi; Aristoteles nitel bir yaklaşım sergilerken Galileo nicel ve matematiksel bir yöntem geliştirmiştir. (1995: Paragraf 2). “Galilei kandilin salınımlarını, aslında pek ilgisini çekmemiş olsa gereken bir dinî görev sırasında gözlemlemiş ve kalp atım sayısını hesaplamıştır. Her salınım boyunca bir kalp atışı olduğunu heyecanla keşfetmiştir” (Rovelli, 2014: 82-83). “...belli uzunlukta olan ve sallanan bir sarkacın zamanı eşit parçalara böldüğünü saptayan Galileo’ydu” (Gleick, 2018: 170). “Fiziksel süreçlerin Tanrı merkezli bir amaca göre değil de, bunları kendi başlarına anlama kaygısına bağlı olarak incelenmesi, zamanın doğayı merkez alan bir çerçeve içinde belirlenmesi, Galileo’nun döneminde ortaya çıkan ve hâkimiyeti ele geçiren bir anlayıştı” (Elias, 2000: 141). Dolayısıyla, Galileo’nun ölçtüğü ve hesabını tuttuğu şey değişimdir; değişimi zamanla, zamanı değişimle ölçmüştür.⁹ Galileo’un bu bulgusu, modern bilime Michael R. Matthews, Michael P. Clough, ve Craig Ogilvie’nin “Pendulum Motion: The Value of Idealization in Science” başlıklı yazılarında bahsettikleri, güvenilir ve doğru olarak ölçülmesi gereken bir zamanı iktiza eden şu gelişmeleri kazandırmıştır: (1) Kuvvetin zaman içinde nesneler üzerinde bıraktığı etki, (2) Düşme mesafesinin zaman içindeki değişimi, (3) Hızın zamanla değişimi, (4) Gezegenlerin zaman içindeki dairesel hareketleri, (5) Kimyasal tepkimelerin zamanla değişimi (s.1). Buna göre, Galileo’nun Sarkaç Saat gözlemi, modern bilime önemli katkılar sağlamış, Zaman’ın ölçü-birim olarak kullanılmasında büyük bir rol oynamıştır.

⁹ Geniş bilgi için bkz, Galileo Galilei, *Dialogues Concerning Two New Sciences* [1638].

Isaac Newton ise, “mutlak uzayın (mekânın) – gökcisimlerini birbirinden ayıran hareketsiz bir boşluğun, esirin – ve mutlak zamanın – maddeden ayrı ve hiçbir maddî süreç ya da olayın değiştiremeyeceği sürekli bir akışın – varlığına inanmıştı” (Boguslavsky & Karpuşin & Rakitov & Çertikin & Ezrin, 2001: 85). Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy* başlıklı kitabında Zaman’a dair şöyle söyler: “Mutlak, gerçek ve matematiksel zaman herhangi bir dış etkiden etkilenmeden kendi başına ve kendi doğası gereği tekdüze olarak akar”¹⁰ (1846: 77). Dolayısıyla, maddi dünyadaki hiçbir olgunun zamanın akışında herhangi bir değişiklik yapmadığını düşünen Newton, Zaman’ın mutlak ve homojen olduğunu düşünmüş; Zaman’ı aynı yordamda, monoton ve biteviye biçimde akan bir biçimde tasvir etmiştir. O, “...evren boş da olsa, maddeyle dolu da olsa zamanın aynı şekilde akacağını varsayar” (Smolin, 2017: 141).

Newton zamanı, bir ağaç, inek ya da sıvı gibi maddi bir töz gibi olmasa da hâlâ isim halinde bir şey olarak, bir şeyin kendisi şeklinde ele alır. Dolayısıyla, Newton’ın zaman anlayışı ilişkiselsel ya da idealist kavrayıştan kökten farklıdır: Bu, zamansal **gerçekliğe** dönüştür (Bardon, 2018: 55).

Zaman’ı, herhangi bir dış etkenden bağımsız, değişmez bir sabite olarak düşünen Newton, aynı zamanda “görelî zaman”dan da bahsetmiştir. Ona göre (1846), Zaman, aynı zamanda “görünür” ya da “ortak”tır da. Buna göre, bu zaman, sürelerin ya da süreçlerin başka hareketler ya da devinimlerce belirlenmesidir. Newton bunu şöyle açıklar: “...ve başka adla süre olarak adlandırılır: Göreceli, görünür ve ortak zaman ise sürenin hareket aracılığıyla dışsal (ister tam ister değişken olsun) ve duyulur ölçüsüdür ki bu da genellikle gerçek zamanın yerine kullanılır: Mesela bir saat, bir gün, bir ay ya da bir yıl”¹¹ (1846: 77). Dolayısıyla, Newton iki farklı zamandan bahsetmiştir. “Birincisini, bir sıfat sağanağı yağıdırarak, ‘mutlak doğru ve matematiksel zaman’ (*tempus absolutum verum* &

¹⁰ Orijinal Metinde: “Absolute, true, and mathematical time, of itself, and from its own nature flows equably without regard to anything external...” (s. 77)

¹¹ Orijinal Metinde: “...and by another name is called duration: relative, apparent, and common time, is some sensible and external (whether accurate or unequable) measure of duration by the means of motion, which is commonly used instead of true time; such as an hour, a day, a month, a year.” (s.77)

Mathematicum) olarak adlandırdı. Diğeri, sıradan insanların – *vulgus* – tasavvur ettiği zamandı ve buna ‘göreceli’ ve ‘görünür’ zaman adını verdi” (Gleick, 2018: 169-170).

Newton’un zamanın mutlak olduğu yönündeki görüşü 20. yüzyıla kadar, yani Einstein’a kadar sürmüştür. “Einstein, Newton’un, zamanı bütün bir fiziksel evrenin içine yeknesak bir biçimde yayılmış, tekbiçimli bir süreklilik olarak kavrayışındaki kusuru apaçık gözler önüne sermiştir (Elias, 2000: 62). Görelilik kuramından önce zamanın salt bir değişmez olduğunu söyleyen Einstein, “aslında klasik mekaniğe göre zaman mutlaktır. Yani koordinat sisteminin hareket koşulundan ve durumundan bağımsızdır” (Einstein, 2016: 52) demiştir. Ona göre, Zaman, referans nesnesinin hareketinden bağımsız olarak düşünülemez. Dolayısıyla o, “...zamanın ilişkisel mi yoksa mutlak mı olduğu konusundaki tartışmada ilişkisel tarafı benimsedi: Zaman değişimle ilgilidir. Bu da onun algılanan ilişkilerle ilgili olduğu anlamına gelir. Mutlak ya da evrensel zaman diye bir şey yoktur” (Smolin, 2017: 73).

“Newton maddi dünyadaki hiçbir oluşun zamanın akışını etkileyemeyeceğini düşünüyordu; fakat Einstein, cisimle gözlemcisi arasındaki göreceli hareketin, cismin geçiş zamanının hareketsiz bir noktadan gözlemlenmesine kıyasla, daha yavaş görüneceğini savundu” (Kern, 2013: 77). Dolayısıyla, o güne kadar mutlak ve değişmez bir sabit olarak görünen zaman, artık uzay ve hareketle ilintili düşünölmeye başlanmış; uzayla beraber bütünleşerek üç boyutlu kabul edilen uzaya dördüncü bir boyut kazandırmıştır. Yani, uzay-zaman Einstein ile beraber doğmuştur. Einstein’ın bu keşfi “özel görelilik” adıyla anılır. Bu kurama göre, zaman evrensel ya da eşzamanlı değildir. “Einstein, birbirinden uzaktaki olayların eşzamanlı olarak tanımlanmasında daima bir muğlaklık olduğunu bulmuştu. Birbirlerine göre hareket eden gözlemciler, birbirlerinden uzaktaki iki olayın eşzamanlı olup olmadığı konusunda farklı sonuçlara varacaktır” (Smolin, 2017: 73).

Einstein “özel görelilik” kuramına ek olarak bir de “genel görelilik” kuramından bahsetmiştir. Bu kuramda, kütleçekimi büyük olan gök cisimlerinin uzay-zamanı büküğünü; kütlesi olmayan ışığın bile bu kütleçekimden etkilendiğini söylemiştir. Bu kuramın öne sürdüğü ışığın eğilmesi iddiası ise 29 Mayıs 1919’da bir güneş tutulması esnasında doğrulanmıştır.¹² Dolayısıyla, modern ve görelilikten önce ayrı mefhumlar olarak düşünülen uzay ve zamanın yerini uzay-zaman alır. Adrian Bardon uzay-zamanı şöyle açıklar:

[...] herhangi bir referans sistemine göre, uzamsal ve zamansal aralıklara bölünebilecek veya ayrıştırılabilecek (**uzayzaman aralığı** olarak bilinen) değişmez bir nicelik mevcuttur. Uzayzaman kavramı bu nedenle yararlıdır: Farklı gözlemciler uzay ve zaman boyunca yörüngeleri kendi bakış açılarına bağlı olduğundan, uzay ve zamanı farklı şekillerde bölseler de, bütün gözlemciler dört boyutlu uzayzaman terimlerini kullanarak metamatiksel tanımlı yörüngeler üzerinde uzlaşabilirler. Dahası, uzaydaki hız görelidir olsa da uzayzamandaki hız görelidir. Az çok muğlak bir şekilde söylersek, uzayda hiçbir şey ışıktan daha hızlı gidemezken, uzayzamanda herkes ve her şey, ışık hızında “hareket etmektedir”. Herhangi bir gözlemcinin sabit hızının ne kadarının zaman dolayımıyla ne kadarının uzay dolayımıyla oluştuğu kendi referans sistemine bağlıyken, uzay ve zaman dolayımıyla hareketinin bileşkesi daima ışık hızına karşılık gelir. (2018: 69-70)

Özetle, Newton mutlak hareketin ölçümünü, bu hareketi ölçebilecek mutlak uzay ve mutlak zaman değerleriyle yaparken, Einstein mutlak uzay ve zamana karşı çıkmış; hareketin başka bir cismin yerine göre de ölçülebileceğini, dolayısıyla da farklı referans noktalarından ölçülen hareketin ölçümünde zamanın mutlak olamayacağını altını çizmiştir. Buna göre, “...nesneleri uzayda belli bir yerde konumlamak artık mümkün değildir; sadece diğer nesnelerin konumlarına göre, yani öbürlerine ‘izafen’ bir konumlama mümkündür” (Rovelli, 2014: 25). Dolayısıyla, genel görelilik zaman teorisi Zaman’ı, “...ilişkisel ve süresiz bir doku, yani bir imkân ve yapı olarak...” ele almaktadır (Negri, 2003: 133).

¹² Daha fazla bilgi için: Albert Einstein, *Relativity: The Special and General Theory*, Digital Print, Elegant Ebooks, 1920, s. 89

Zamanın Daha Kısa Tarihi başlıklı kitapta “Zamanın doğası nedir? Zaman sona erecek mi? Zamanda geçmişe gidilebilir mi?” (2015: 12) gibi sorular soran Stephen Hawking ve Leonard Mlodinow, “Zaman, iki ucu ya da sınırı olan bir çizgiye benzer. Zamanın sonu olduğuna göre, bir başlangıcı da olmalıdır” (2015: 58) demişlerdir. Mutlak zamana karşı çıkan Hawking ve Mlodinow’a (2015) göre her gözlemcinin kendi zamanı vardır (a.g.e, s.65). Einstein’ın cisimlerin kütleçekim kuvvetlerini göz önünde bulundurarak geliştirdiği genel görelilik kuramını benimseyen Hawking ve Roger Penrose ise *Zamanın ve Uzayın Doğası* (2018) başlıklı kitaplarında kütleçekimin belirli bir uzayzaman içerisinde etkiyen diğer alanlara benzemediğini, nedensellik bağlamında aktif bir görev gördüğü uzayı şekillendirdiğini; dolayısıyla, bunun da Zaman’a bir başlangıç noktası atfettiğini ileri sürmüşlerdir (s,14). Onlara göre, “...kütleçekim, uzayzamanı, bir başlangıcı ve bir de sonu olacak şekilde kıvrır” (a.g.e, s.117).

Kısaca, fizik biliminde t harfi ile gösterilen matematiksel Zaman, farklı bilim insanlarınca ele alınmış; zaman içerisinde farklı olarak yorumlanmıştır. Aristoteles, Zaman’ın soyut bir değişim ölçüsü olduğunu iddia etmiş; zamanı ilişkisel bağlamda değerlendirmiştir; ve “dışındaki her şeyle ilişkisiz, sürekli aynı yordamla ve tekdüze olarak akan” (Chesneaux, 2015: 121) homojen, sürekli ve sonsuz zamana inanan Galileo ve Newton’un tezlerini çürüten Einstein, “Newton’un varsayımlarından bağımsız olarak, yeni bir teknik buldu. Ama bunu başarabilmek için, çok eskilerden beri tartışmasız kabul edilmiş bulunan, uzay ve zaman düşüncelerini temelden değiştirmek zorunda kaldı” (Russell, 2016: 30). Zamansal gerçekçi Newton için Zaman’ın düzenli bir akışı varken, Einstein, Zaman’ı değişim temelinde incelemiş ve onun ilişkisel olduğunu ileri sürmüştür.

Yirminci yüzyılın sonuna kadar fizik, Zaman, Uzay, Nedensellik, Madde gibi az sayıdaki anahtar mefhum üzerinde temellenen hayli tutarlı bir grup yasaya sahipti. Önemli devrimlere rağmen, bu mefhumlar hâlâ sabit kalıyordu. Ama, on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, içsel gerilimler artmaya başladı ve yirminci yüzyılın ilk çeyreği boyunca kuantum mekaniği ile genel görelilik bu temelleri tuzla but etti. Newton’ın güzel birliği [*unité*] kayboldu (Rovelli, 2014: 17).

Yani, “görelilik kuramı bildirilinceye dek, eşzamanlılık kavramının uzayda ayrılmış olaylar için de saltık bir nesnel anlamı olduğu varsayılıyordu” (Maxwell & Einstein & Schrödinger & Born, 1998: 65). Einstein tarafından geliştirilen Görelilik kuramını benimseyen Stephen Hawking ise zamanın her yerde aynı olmadığını, her şeyin kendine ait bir zamanının olduğu görüşünü desteklerken, kütleçekimin Zaman’a bir başlangıç noktası atadığını bildirmiştir. O, “genel görelilik kuramına göre geçmişte, zamanın gerçekten başladığı, büyük patlama denilen sonsuz yoğunluk durumunun olması gerekir. Aynı şekilde, eğer bütün evren çökerse, gelecekte, zamanın sona erdiği, büyük çöküş diyebileceğimiz bir başka sonsuz yoğunluk durumunun da olması zorunlu” (Hawking & Mlodinow, 2015: 113) ifadeleriyle “...uzay ve zaman birlikte sonlu, dörtboyutlu, tekillikleri ve sınırları olmayan, tıpkı Dünya’nın yüzeyi gibi, ama daha fazla boyutlu, bir uzay oluşturabilir” (Hawking & Mlodinow: 2015: 113) iddiasında bulunmuştur.

Fizik biliminin zamanla olan bağlantısından biri ise entropidir. Alman fizikçi Rudolf Clausius, entropiyi değişen enerji miktarının ölçümü anlamında kullanırken geliştirdiği bu teoriyi Fransız Sadi Carnot’un (1827) buharlı motorun çalışma düzeneğini anlamada kullandığı bulgularına dayandırmıştır.¹³ Termodinamiğin bu ikincisi yasasına göre, her şey sonlu ve zamanla tükeneciktir. Richard A. Muller *Şimdi: Zamanın Fiziği* başlıklı kitabında entropi ve zaman arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

İkinci Yasa’ya göre, cisimlerin bütününde zamanla sabit kalan ya da artan *entropi* diye bir nicelik vardır. Bunu, her zaman sabit kalan enerji ile karşılaştırın. Enerji bir şeyden diğerine kayabilir fakat tüm cisimlerin toplam enerjisi değişmez. Birinci Yasa’dan farklı olarak, İkinci Yasa mutlak değil olasılıktır. İhlal edilebilir olsa da büyük ölçekli parçacık yığınları için ihlal edilme olasılığı, göz ardı edilebilecek kadar küçüktür.

Entropi ve zaman birlikte artar. Bağıntılıdır. Bu zaten bilinen bir şeydi. Eddington’ın yeni önermesi, *zaman* okundan entropinin sorumlu olduğu, zamanın geriye değil ileriye doğru gittiği gerçeğiydi. Neden geleceği değil geçmişi

¹³ Geniş bilgi için bkz: (1) Rudolf Clausius, *The Mechanical Theory of Heat*, London, 1879.

(2) Rudolf Clausius, “On the moving force of heat, and the laws regarding the nature of heat itself which are deducible therefrom”, *The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*, July 1851, 2:8, 1-21

anımsadığımızı, Termodinamiğin İkinci Yasası'nın açıkladığını savundu (2018:102).

Zaman Oku, fiziksel süreçlerdeki geriye döndürülemezliği ifade eden bir kavramdır ve ilk kez 1928'de Sir Arthur Stanley Eddington tarafından yayınlanan *The Nature Of The Physical World* adlı kitapta bahsedilmiştir. Eddington'a Zaman Oku'nu şöyle açıklar: (1) Bu, bilinç tarafından açık bir şekilde kavranır.

(2) Zaman Oku'nun geri döndürülebilmesinin dış dünyayı anlamsız kılacağını söyleyen muhakeme/akıl gücümüz böyle düşünmeye ayak direr.

(3) Bir bireyler grubunun çalışma organizasyonu dışında, kendine fizik biliminde yer bulamaz (1948: 35).

Eddington'ın bu açıklamalarına göre, Zaman'ın tek yönlülüğü deney yoluyla değil saf akıl yoluyla anlaşılabilir. Dolayısıyla ona göre, zaman oku, *a priori* (önsel) bir kavramdır. Kısaca, Zaman Oku kavramı, geri döndürülemez, tek yönlü ve tek düze “ilerleyen” bir kavram olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla, zaman, değişmez bir sabitedir.

Peki, hiçbir fiziksel sürecin geriye döndürülemediğini anlatan bu kavramın (Zaman Oku), entropi ile bağlantısı nedir? Bu bağlantının daha iyi anlaşılabilmesi için Sean Carroll *Zamanın Kozmolojik Tarihi* başlıklı kitabında Zaman Oku'na örnekler vererek şöyle açıklar:

Zamanın bir yönünün olmasının nedeni, evrenin tersinmez (geri çevrilemez) süreçlerle dolu olmasıdır – zamanın bir yönünde gerçekleşip, diğer yönünde kesinlikle gerçekleşmeyen şeyler. Klasik örnekte söylendiği gibi, bir yumurtayı omlet yapabilirsiniz, ama omleti yumurta yapamazsınız. Süt kahvenin içine yayılır; yakıtlar yanıp egzoz oluşturur; insanlar doğar, yaşlanır ve ölürlük. Doğanın her yerinde bir tür olayın önce, başka bir türünün de sonra olduğu olay silsileleri görürüz; birlikte, bunlar zaman okunu tanımlarlar. (2018: 12).

Eddington'ın ifade ettiği gibi zihnimiz zamanı bir ok gibi, ilerlemeci bir anlayışla düşünmeye meyillidir. Böylesi geri döndürülemez süreçler anlayışımızın temelinde ise Termodinamiğin İkinci Yasası entropi yatar. Kavramsal olarak bazı karmaşalara yol açan “düzensizliğin bir ölçüsü” olan entropi kavramı sık sık Görsel Düzensizlik ve Kaos ile

beraber düşünöldüğünden bu, onun anlaşılmasında zorluklara sebep olur. Örneğın; masanın üzerinde duran birkaç kitap, kalem ve defterin dağıtılması entropiye bir örnek olmaz, çünkü bu dağınıklık, bir dış etken tarafından oluşturulan bilinçli bir dağınıklıktır. Ek olarak, Kainat anlamına gelen Kozmoz kavramının zıttı olarak kullanılan, TDK tarafından (1) Evrenin düzene girmeden önceki biçimden yoksun, uyumsuz ve karışık durumu, (2) Kargaşa olarak tanımlanmış Kaos sözcüğüyle karıştırılmamalıdır; çünkü, entropik düzensizlikle Kaos ilintili kavramlar değildirler.

“Entropinin, zaman geçtikçe artmak ya da en azından sabit kalmak doğrultusunda inatçı bir eğilimi vardır” (2018: 13) diyen Carroll, entropinin sürekli artmak istemesinin arkasında yatan sebebini düzensizlik biçimlerinin düzenlilik biçimlerinden daha fazla olmasıyla (s, 13) açıklar. Örneğın; “Yumurta moleküllerini çırpıp omlet biçimine sokmak o kadar da zor olmaz, ama hassas bir şekilde onları bir yumurta dizilimine geri götürmek becerimizin ötesindedir” (Carroll, 2018: 13).

“Entropi ancak çok kısıtlı alanlarda ve çok kısıtlı zamanlar için ertelenebilir. Her hayat sonunda maziye gömölür” (Gleick, 2018: 205) ifadesi de zamanın ileriye doğru hareketine dikkat çekmektedir. Gleick’in entropiye yönelik bu açıklaması “geleceğın” hep entropinin arttığı yerde olması gerektiğı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, ölümlü olduğunu bilen ama ne zaman öleceğini bilmeyen insan için, zaman ve entropi arasında bir ilişki söz konusudur. Yaşamın temel unsurlarından olan doğum, büyüme, yaşlanma ve ölüm, canlıların yaşamlarını doğrusal bir şekilde deneyimlediğini göstermektedir. “Zamanın sıradan bir düşünölüşü vardır; buna göre ölüm, zamanın kesintisiz akışı içerisinde bir varlığın süresinin bitmesidir, *sonu*’dur” (Lévinas, 2014: 41). Canlıların ölümüne yazgılı olduğunu açıklayan “*Fizyolojik hücre ölümü*’, *programlanmış hücre ölümü*’, *Aktif hücre ölümü*’, *hücrenin intiharı*’ gibi tanımlamalar ile de anılmakta olan apoptozis...” (Önal, 1996: 21) kavramı da zaman ve ölüm arasındaki ilişkiyi göstermektedir.

Bireyin ölüme-doğruluğu, zaman ve entropi arasındaki ilişki, hücrelerin ölümü gibi farklı şekillerde ifade edilebilecek olan bu doğrusallık, dinlerde “kıyamet” kavramıyla da açıklanmıştır.

Yarı-tarihsel din, zaman içinde niteliksel bir başlangıç noktası oluşturur, (İsa’nın doğumu, Muhammedin hicreti) fakat geri dönüşsüz zaman – İslam’da fetih biçimini, Hristiyanlığın Reform döneminde ise sermaye artışı biçimini alabilen gerçek birikimi işin içine katarak – aslında tıpkı bir geriye sayış gibi dini düşüncede tersyüz edilmiştir: zaman sona ermeden hakiki öteki dünyaya ulaşma umudu, kıyamet beklentisi (Debord, 2016: 112).

Tarihsel bağlamda farklı disiplinlerce ele alınan ya da insanın evreni anlaması için ürettiği sorular temelinde geliştirilen farklı görüşler, zaman-ölüm-entropi-kıyamet gibi kavramlar arasında bir bağıntı olduğunu göstermektedir.

Dolayısıyla, zaman ve entropinin - ikisi de ileriye doğru hareket ettiği için – ilerlemeci korelasyonlarının sonucu olarak “...kozmolojik zaman oku (evren genişliyor), psikolojik zaman oku (geçmiş anımsıyoruz ama geleceği değil), ışınlam zaman oku (elektromanyetik dalgalar hareketli yüklerden uzağa doğru akar, onlara doğru değil)...” (Carroll, 2018: 227) gibi farklı zaman oklarından bahsetmek de mümkündür.

1.4. Eril Algıdan Dişil Algıya Felsefede Zamanın Kurgulanışı

İnsanların sosyal yaşantılarını ve hareketlerini düzenlemesinden, doğa bilimcilerinin matematiksel denklemlere dökerek doğa olaylarını açıklamasında kullanılmasına hemen her alanda insan zihninin ve yaşantısının temel etmenlerinden biri olan Zaman, mitolojik anlatı ve söylencelerde özgün, kutsal olanın tekrarlanmasında yardımcı pratik bir değerken; dinlerde Tanrı’nın yarattığı, evrene içre bir olgudur. Fizik ise, farklı evrelerde farklı yorumlar geliştirmiş, farklı formüller aracılığıyla zamana, sırasıyla mutlak ve görelî özellikler atfetmiştir.

Peki, Zaman felsefenin neresindedir? Düşünürlerin zihinlerini hangi bağlamlarda meşgul etmiştir? Hangi filozof zamana nasıl yaklaşmıştır? Bu bölümde çok detaya inerek tezin hedefini saptırmadan bu sorulara cevaplar aranacaktır.

Platon ve Aristoteles'te Zaman

Asli olanın idealar dünyası olduğunu ileri süren Platon'a göre, evrene hareketi ve zamanı veren Tanrı'dır. Zaman'ı gök cisimleriyle beraber ele alan Platon, zamanın, sonsuzluğun bir yansıması olduğunu ileri sürmüştür; evrenin oluş halinde (becoming) değil, varlık (being) halinde yaratıldığını söylemiştir. Çünkü ona göre; "...kullanılabilecek tek ifade 'vardır' olmalı, 'vardı' ya da 'var olacak' gibi şeyler sadece doğmuş ve zamanla farklılaşmış şeyler için söylenir" (Platon, 2018:46). Yani, Platon'a göre Zaman, değişimle bağıntısız bir sonsuzluk olan Aion'dur. O, zamanın ortaya çıkışını şöyle açıklar:

Evreni yaratan güç öncesiz tanrılar örneğine göre oluşturulan evrenin var olduğunu görünce çok mutlu oldu ve onu örneğe daha çok benzetmeye devam etti. Örnek ölümsüz bir canlıydı ve bu nedenle de evrenin ölümsüz olmasını istedi. Ancak örnek alınan canlı evrenle tam anlamıyla uyumlu olmuyordu. Sonuçta farklı türden bir ölümsüzlük inşa etmeye karar verdi ve gökyüzünü oluşturduğu sırada hareketsiz, ölümsüz ve sayıların orantısına göre var olan ve ölümsüzlüğün zaman adını verdiğimiz formunu ortaya koydu (2018: 46).

Dolayısıyla ona göre zaman, hareketsiz sonsuzluğun devinimidir. "Platon, *tümel* anlamında zamanın sürekliliği üzerinde ayak diredir. Onun mutlak idealizmi, zamanda sadece 'Sonsuzluğun hareketli imgesini' görmüş ve bunun ötesinde, zamanı, algılanabilir dünyanın düzene konması olarak tanımlamıştır" (Chesneaux,2015: 116). Ona göre zaman, sonsuzluğun bir yansımasıdır; çünkü "...her zaman aynı kalan ve asla değişmeyen bir şey için zamanın bir anlamı yoktur" (Platon, 2018: 46). "Zaman ona mümkün olduğunca benzesin diye ölümsüz töz örneğine göre oluşturuldu" (Platon, 2018: 47).

Timaios'ta o, zamanı göksel cisimlerin hareketleriyle özdeşleştirmiştir. "...zamanı yaratmak istedi ve güneş, ay gibi şeyleri oluşturdu. Zamanı ifade edebilmek ve koruyabilmek adına diğer beş gökyüzü cismini yani gezegenleri yarattı" (Plato, 2018: 47). İnsanın akıl yürütme yoluyla zamanı anlayabileceğine inanan Platon, çevrimsel zamana inanmış; zaman ve gök cisimlerinin çevrimselliği arasında bir bağlantı kurmuştur; ve, zamanı oluşla bağıntılı olarak düşünmüştür. Yani, ona göre oluş, zamanla

ve zamanda meydana gelir. Ernest Cassirer Platon'un zaman anlayışını *Sembolik Formlar*

Felsefesi-II: Mitik Düşünme başlıklı kitabında şöyle açıklar:

Platoncu öğretinin inşasında, zaman kavramının kazandığı yeni anlam, onun doğa felsefesinin oluşumunda daha belirgin ve açık şekilde ortaya çıkar. Timaios'ta, görülebilenle görülemeyenin dünyası arasında araç haline gelen ve görülebilir olan/gölgelerin, formların sonsuzluğundan pay alabilmesini sağlayan şey, zamandır. Fiziksel ve bedensel dünya zamanın oluşmasıyla başlar. Daima-varolana, sonsuz örnekler olarak idealara bakan zihin duyu dünyasını da mümkün olduğunca idealar dünyasına benzer şekle getirmek istemektedir. Fakat sonsuz ilk-örneklerin doğasının, oluşanlara eksiksiz olarak taşınması mümkün değildir. Bu nedenle de Platon sonsuzluğun hareketli bir kopyasını kurmaya karar verir. Birlik içinde varlığını sürdüren sonsuzluğun bu hareketli kopyası, bizim 'zaman' olarak adlandırdığımız şeydir...Zaman, sayılarak göre daire biçiminde hareket ettiği için, sonsuz olanın ilk ve mükemmel bir taklididir (2016: 197-198).

Velhasıl, Platon'a göre zaman, göksel cisimlerin dönüşünün ölçülmesi ve kımıltısız bir ebediyetin hareket halindeki imgesidir ve bu ebediyet, çember biçimde dönerek kendini tekrar eder. Dolayısıyla, bütün bu kozmik düzen akıl yoluyla algılanabilecek; bir oluşma-bozulma bağıntısını izleyerek hiç değişmeyen bir töz temelinde yineleneyecektir. Bu kozmik süre tekrara dayalı olan, sonsuz bir döngüdür. Hiçbir şey bir kez meydana gelmemiştir ve gelmeyecektir; çemberin her dönüşünde başlangıçlar son, sonlar başlangıç olmaya devam edecektir. Değişmeyen (ebediyetin) değişim geçirmesi – sürekli oluş içinde oluş – söz konusudur. Dolayısıyla, oluş varlığa, evren zamana içkindir. Şeyler zaman içinde olmaktadır.

Nesnelerin bir yerden başka bir yere hareket ettiğini gözlemleyerek değişim vurgusu yapan Aristoteles'e göre zaman, hareketin ölçümüyle eş anlamlıdır. Zaman'ı önce-sonra ilişkisi temelinde ele alan Aristoteles, hocası Platon'un aksine, bu hareketi ya da değişimi sadece gök cisimlerine indirgemez. Çünkü, ona göre, gök cisimleri aniden dursa bile başka şeyler hareket etmeye devam edecektir. Dolayısıyla diğer nesnelerin ya da şeylerin bu hareketi ve hareketin ölçümü, zamanı açıklamak için yeterlidir. Yani, gök cisimlerinin hareketi zamanın açıklanmasında ıstırari değildir. "Aristoteles açısından zaman, değişimleri açıklamakta kullanılan bir ölçü birimidir. Bu şekliyle, zaman maddi alandan ziyade matematiksel alana ait bir niceliktir" (Bardon, 2018: 15). Zamanı önce-

olan ve sonra-olan bağlamında ele alan Aristoteles’e göre, olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi kurması bağlamında zaman ilişkiseldir; dolayısıyla, ona göre, zamanın bir başlangıcının veya sonunun olabilmesi mümkün değildir. Çünkü, başlangıcın “varlığa gelebilmesi” için ondan önceki bir durum söz konusu olmalıdır. Aynı şekilde, “son” olandan sonra herhangi bir değişim gerçekleşemeyeceği için “son” diye bir şey yoktur. Bu durumu Adrian Bardon *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi* başlıklı kitabında şöyle anlatır:

Aristoteles, zamanın başlangıcı veya sonunun olabileceğini yadsır. Ona göre zamanın, sadece değişimin ölçüsü olduğunu hatırlayalım. Aristoteles, belirli bir değişim sürecinin ilk anının olabilmesine rağmen değişimin kendisinin nihai başlangıcı veya sonu olamayacağını ileri sürer. Herhangi bir değişimin gerçekleşmesi için, onları meydana getiren, bir önceki süreci gerektiren değişim koşulları mevcut olmalıdır. Değişimin sona ermesi için de aynı durum geçerlidir: Bir değişim sürecinin sona erişimin kendisi bir süreci gerektirir ki bu sürecin de sona erişimi değişimi sonlandıran bir başka olayı gerektirir ve bu aynı şekilde devam eder. Dolayısıyla, zamanın başlangıcı ve sonu olamaz çünkü ilk veya son değişim diye bir şey olamaz ve zaman yalnızca değişimin ölçüsüdür (2018: 159-160).

Dolayısıyla, ona göre belirli bir hareketin ya da zamanın başlangıcı ya da sonucu olamayacağından zaman, ezeli ve ebedidir. Cihan Camcı *Heidegger’de Zaman ve Varoluş* (2015) başlıklı kitabında Aristoteles’in zamanı bir *aporia* olarak nitelendirdiğini; bunun da zamanın diğer her şeyden ayrı olarak – tek başına – bir töz olduğunu ya da bir töze bağlı olan bir araz anlamında kullanıldığını belirtmiştir (s, 23).

Aristoteles’in zaman hakkında ileri sürdüğü bir mesele ise; zamanın geçmiş-şimdi-gelecek dizgesinde düşünülmemeyeceğidir. Çünkü ona göre;

Zamanın bir parçası varolmuştur, / artık / yoktur; öteki parçası ise yoktur, henüz yoktur. Hem sınırsız zaman hem de ele alınan her zaman bu parçalardan bileşiktir. Ne ki varolmayanlardan bileşik olan bir şeyin varlıktan pay almasının olanaksız olduğu görülse gerek (Aristoteles vd., 1996: 11).

Dolayısıyla, gelecek ve geçmişin gerçek olması söz konusu değildir. Aksi halde, gelecek ve geçmişi Şimdi’den ayıracak olan nedir? Olmuş-olan ile olacak-olan ayrı ayrı zaman olamaz; ona göre zaman, devinimin ölçüsü olduğu için, farklı anlardan oluşamaz; zaman ancak değişimin ölçüsüdür. Zamanın başlangıcını ve sonunu yadsıyan Aristoteles,

değişimin ve devinimin (dolayısıyla da zamanın) sürekliliğini onayladığından ona göre “...zaman bitmeyecektir, çünkü hep başlangıç içindedir” (Aristoteles vd, 1996:31). Gülnihâl Küken “Doğu Ortaçağında Zaman Kavramı” başlıklı yazısında Aristoteles’in Zaman anlayışını şöyle açıklar; “Aristoteles’e göre hareket gibi zaman da sürekli bir nicelik olduğundan ayrı ayrı ‘an’lardan meydana gelmez. Bu anlayışa göre ‘şimdi’ gerçek anlamıyla ‘zaman’ değildir, ancak içinde bulunduğumuz ‘an’ zaman içinde biricik gerçektir” (1997: 182). Dolayısıyla, zamanı hem devinimin bir ölçüsü olarak hem de sürekli bir nitelikte gören Aristoteles’e göre zaman, katmanlı bir yapıya sahip sahiptir. Çünkü o hem bir töz olarak hem de bir ilinek olarak görülebilir. Ayrıca, geçmiş (olmuş-olan) ve geleceğin (olacak-olan) ontolojik olarak gerçek olmadığını ileri sürmüş, zamanın özünün Şimdi’yi anlamaktan geçtiğini söylemiştir. Çünkü, “‘şimdiki an’...geçmiş zaman ile gelecek zamanın sınırı” (Aristoteles vd, 1996: 35) dır. Şimdi, geçmiş ve gelecek arasında bir sınır olduğundan, kendisi zamanı ölçemez. Şimdiyi anlamlı kılan şey, zamanın diğer parçalarıyla beraber düşünülmesidir. Şimdi, sürekli bir varlığa-gelen ve varlıktan-geçendir. Sonuç olarak, Aristoteles için Şimdi, varlığın varlığa-geldiği bir noktadır, dolayısıyla da ontolojik anlamda çok önemlidir. Dolayısıyla, geçmiş ve geleceğin tam olarak kavranmasında Şimdi büyük bir role sahiptir. Çünkü o, parçalara ayrılamaz.

Augustinus ve Zaman

Zaman felsefesi bağlamında birçok kişinin referans gösterdiği, günümüzde görüşlerinin hâlâ büyük saygı gördüğü aziz Augustinus, Zaman’a *İtirafklar* adlı kitabında teolojik olarak yaklaşmıştır. Tanrı’nın ezeli ve ebedi olduğunu, Tanrı’nın zamandan bağımsız, zaman-dışı olduğunu “Bütün zamanları sen yarattın ve sen bütün zamanlardan öncesin; öyleyse zamanın olmadığı herhangi bir zaman yoktu” (Augustinus, 2010: 373) sözleriyle anlatır. Ona göre, zaman, “Tanrı’nın yarattığı evrenin bir mülkü” (Hawking,

2016: 20) d r. Yani o, “Tanrı’nın varlığının zamanı aştığını, Tanrı’nın zaman dışında var olduğunu savunuyordu” (Muller, 2018: 140-141).

Augustinus, zaman ve değişim arasında bir bağ kurarak, bu ilişkiyi şöyle dile getirir; “...bir cisim hareket ettiğinde hareketin süresini, yani hareketin başladığı andan bitişine kadarki süreyi  l memi sağlayan zamanın kendisi” (Augustinus, 2010: 386). Fakat, o, hareketle zamanı bir tutmaz. Ona göre, hareket, zaman demek değildir. Zaman, hareketin kendisi değil; hareketin  l m d r. O, bu durumu şöyle açıklar: “...bir cismin hareketi başka bir şey, onun hareketinin süresini ölçmemize yarayan araç başka bir şey. Bu yüzden bunlardan hangisine zaman denmesi gerektiğini h l  anlayamayacak biri olabilir mi?” (Augustinus, 2010: 386-387). Paul Ricoeur bu durumu şöyle açıklar:

Augustinus, zamanın hareketin kendisi olmaktan çok hareketin ölümü olduğunu söylediğinde, gökcisimlerinin düzenli hareketini değil de insan ruhundaki hareketin ölümünü düşünmektedir. Gerçekten de zamanın ölümünün uzun bir zaman ile kısa bir zamanın karşılaştırılmasıyla yapılacağını kabul edersek, değişmez bir karşılaştırma ögesinin var olması gerekir; bu gökcisimlerinin dairesel hareketi olamaz, çünkü bu hareketin değişebileceği kabul edilmişti. Hareket durabilir, ama zaman duramaz. Hareketleri ölçtüğümüz kadar, duruşları da ölçmüyor muyuz aslında? (2016a: 45).

Augustinus’un Zaman kavramına dair üzerinde durduğu başka bir mesele de geçmiş-şimdi-gelecek parçalarıdır. Augustinus zamanın bu üç farklı parçasına dair olan düşüncelerini “...bana zaman   e ayrılmaz, sadece şimdiki zaman var, diğer ikisi yok diyecek biri çıkabilir mi?” (Augustinus, 2010: 378) şeklinde dile getirmiştir. Peki bir soru sormasının sebebi nedir? Geçmiş ve geleceği ink r mı etmektedir? Zaman, ona göre, sadece şimdi midir?

Augustinus bu sorulara cevap niteliğindeki açıklamalarını * tiraflar*’ın 11. Kitap 18. Bölümdeki “Gelecek ve geçmiş zaman nasıl şimdiki zaman oluyor?” kısımda vermektedir. Bu bölümde geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki bağıntı şöyle kurulmuştur; Gelecek ve geçmiş zaman ancak bellek ve bekleyiş aracılığıyla vardır. Geçmiş olayları hafızamız aracılığıyla, gelecek olayları ise önsezi yoluyla var ederiz. Dolayısıyla, bütün

bu olaylar her ne kadar geçmişte olmuş ya da gelecekte olacaksa da ben onları Şimdi’de hatırladığım ya da beklediğim için asıl olan Şimdi’dir. (2010: 378-379). 11. Kitap 20. Bölümde ise şöyle söylemektedir:

[...] gayet açık ve seçik olarak algıladığım bir şey varsa o da gelecek ve geçmiş zamanın olmadığı. Bu yüzden zaman geçmiş, şimdi ve gelecek diye üçe ayrılır demek aslında pek de doğru değil. Belki şöyle demek daha doğru, zaman üçe ayrılır, geçmişte yaşananların şimdiki zamanı, şimdi yaşananların şimdisi ve gelecekte yaşanacakların şimdiki zamanı. Evet, bu üç zaman benim ruhumda mevcut, onları başka bir yerde göremiyorum. Geçmişte yaşananlarla ilgili şimdi belleğim; şimdi yaşananlarla ilgili şimdi doğrudan algı; gelecektekilerin şimdisi ise beklenti (2010: 381).

Yani, “Augustinus, bir gelecek zaman, bir geçmiş zaman ve bir şimdiki zaman yoktur, ama üçlü bir şimdiki zaman (yani gelecek şeylerin bir şimdiki zamanı, geçmiş şeylerin bir şimdiki zamanı ve şimdiki şeylerin bir şimdiki zamanı) vardır” (Ricoeur, 2016a: 121) demiştir. Dolayısıyla, o, geçmiş ve geleceğin Şimdi’de yuvalanıp Şimdi’de bulunduklarını iddia etmiştir.

Kısaca, Tanrı tarafından yaratılan bir şey olarak Zaman, Augustinus için hareketin ölçümüyken, bu zaman Tanrı için geçerli değildir. Çünkü Tanrı zaman değil, varlık ötesidir. Tanrı tarafından yaratılma iddiası zamana bir başlangıç noktası atfettiği için zaman, ona göre, eski çağlardaki döngüsel özelliğinden arınmış, yeni, çizgisel bir nitelik kazanmıştır. Dolayısıyla, Augustinus ile beraber zaman yeni bir algılanış kazanmıştır: Çizgisel zaman. Bu çizgisel zaman sürecinde Tanrı planını gerçekleştirecektir.

Immanuel Kant ve Zaman

Kant, *Arı Usun Eleştirisi* kitabının Aşkınsal Estetik bölümünde bahsettiği Zaman kesimine “Zaman herhangi bir deneyimden türetilmiş görgül bir kavram değildir”(2015: 64) sözleriyle başlar. Buna göre zaman, deney ya da gözlem aracılığıyla ortaya çıkmaz. O, zamanın “...tüm sezgilerin temelinde yatan zorunlu bir tasarım” (2015: 64), “...arı bir duyuşal sezgi biçimi” (2015:64) olduğunu söyler.

Tüm bilgilerimizin iki farklı kaynaktan (suje ve obje) doğduğunu söyleyen Kant’a göre duyarlık (duyum ve duyguları algılayabilme yeteneği) olmadan dış dünya anlamındaki obje suje için yani özne için hiçbir anlam ifade etmezken; suje olmadan da verilen bu nesneler zihinde yer edinemez. Dolayısıyla “...kendi öznenizi ya da giderek yalnızca genelde duyuların öznel doğasını ortadan kaldıracak olursak, uzay ve zamandaki nesnelerin tüm doğaları, tüm ilişkileri, daha doğrusu uzay ve zamanın kendileri yitecektir” (2015: 69-70). Yani, Kant epistemolojisinde bilgi ancak suje ve objenin iş birliğiyle varolabilir. Fakat Kant, bu suje-obje ilişkisi bir öncelik-sonralık bağlamında düşünüp; bilginin kaynağının özne (suje) olduğunu savunmuş; dolayısıyla dış dünyayı (nesneyi) süjeye (özneye) tabi kılmıştır. Kant’ın bu görüşünün Zaman anlayışında şöyle vücut bulduğunu rahatlıkla görebiliriz: “Zaman öyleyse yalnızca bizim (insansal) sezgimizin (ki nesneler tarafından etkilendiğimiz sürece her zaman duyusaldır) öznel bir koşuldur, ve kendinde, öznenin dışında, hiçbir şeydir” (2015: 66).

Kant, zamanın iç duyunun bir formu olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Zaman iç duyunun, e.d. kendi kendimizin ve iç durumumuzun sezgisinin biçimden başka bir şey değildir. Çünkü zaman dış görüngülerin bir belirimi olamaz; ne bir şekle ne de bir konuma vb. aittir; buna karşı, iç durumumuzun tasarımlarının ilişkisini belirler. Ve, bu iç sezgi ne olursa olsun hiçbir şekil vermediği için, bu eksikliği andırımlar yoluyla gidermeye çalışarak zaman dizisini sonsuza uzanan bir çizgi yoluyla tasarımlarız ki, bunda çoklu salt tek boyutlu bir dizi oluşturur. (2015: 65-66).

Dolayısıyla ona göre, “...zaman tasarımının kendisi bir sezgidir” (2015: 66). Yani, zaman içsel durumumuzun sezgi hâlidir. Fakat o aynı zamanda, dış görüngülerin de zaman tarafından algılandığını söylemektedir; buna göre de zaman, dışsal algı alanını da kapsamaktadır. Çünkü:

...dış şeyleri nesne olarak alsınlar ya da almasınlar, tüm tasarımlar kendilerinde anlığın belirlenimleri olarak iç duruma ait oldukları için, ve bu iç durum iç sezginin biçimsel koşulu altında durduğu ve böylece zamana ait olduğu için, zaman genel olarak tüm görüngülerin bir *a priori* koşuldur... (Kant, 2015: 66).

Bunun sonucu olarak da tüm tasarımların – duyu ya da görü olarak – zamanın yapısal tasarımları olduğunu söyleyebiliriz. Zaman, *a priori* bir zorunluluk olduğu için, “Kant’ın

temel düşüncesine göre, deneyimlerimizi zamanda düzenlememiz herhangi bir tutarlı düşüncenin zorunlu koşuludur ve deneyimlerimizi zamanda düzenlemeye, ancak deneyimlerimizin çevremizde olagelen şeylere ilişkisi bakımından düşünerek başlayabiliriz” (Bardon, 2018: 35). “...uzay ve zaman, tüm (dış ve iç) deneyimin zorunlu koşulları olarak, tüm sezgimizin yalnızca öznel koşullarıdır...” (Kant, 2015: 72-73) diyen Kant’a göre zaman “...bizim tüm deneyimimizin altında yatan katıksız sezgi biçimi...”dir (Mays, 1997: 67).

Kısaca, “...Kant için zaman, yüksek ve ideal bir çevre-kavram, algınabilir deneyimin a priori bir biçimidir. Öyleyse zaman, düşüncenin temel bir yapısı, olayların, yani bize görünenin evrensel bir durumudur” (Chesneaux, 2015:121). Bilgi ediniminin suje ve obje olarak iki farklı kaynaktan doğduğunu söyleyen Kant, bu iki kaynak arasında öncelik-sonralık bağlamında bir bağıntı (hiyerarşi değil) kurarak, iç ya da dış görüngülerin suje olmadan herhangi bir anlam ifade etmeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla, ona göre, zaman insana, süjeye (bilene) has bir tasarımdır ve doğuştan gelmektedir; yani *a priori*’dir ve herhangi bir deneysellikle elde edilemez. Zaman’ın a priori oluşu zamanın soyutlanamaz olduğunu anlattığı için de Kant’a göre iç ya da dış fark etmeksizin bütün görüngüler zamandadır ve zorunlu olarak zamanla ilişki içerisinde. Yani, “zaman genel olarak tüm görüngülerin biçimsel *a priori* koşuludur” (Kant, 2015: 66).

Hegel ve Zaman

Alman idealizminin ve rasyonalizminin öncülerinden olan Hegel’e göre “Herşey İdeadır: Hiçbirşey Usun belirleniminin dışında değildir — ve giderek “kendinde-Şey,” “kendinde-Herşey” bile hakettiği kadarıyla *belirlenimden* yoksun değildir, böylece hakettiği kadarıyla *bilinebilirdir* ve bilindiğinden daha çoğu değildir, çünkü varolan Herşey varlığını belirleniminde ileri sürer” (Hegel, 2004: 11). Buna göre, Hegel’e göre,

hakikat idedir; ve her şey kendini ortaya koyduğu kadar usça ve us-ta gerçektir. Peki Hegel’e göre us tam olarak ne demektir? Us Hegel felsefesinin neresindedir? Hegel’e göre us, düşünme yetisi değil; insan (bilen anlamında – suje) harici, doğal ve kültürel her şeyi ihtiva eden esas bir olmaklık, varlıktır. Hegel aynı zamanda Tin de dediği bu varlık temelinde felsefi anlayışını geliştirmiştir.

“Zamana gelince...dışsal olarak varolan Kavramın kendisidir” (Hegel, 2011: 35) der Hegel. Zaman’ın “dışsal olarak varolan” bir Kavram olması ne demektir? Hegel, Zaman’a dışsallık atfederek, zamanın somut olarak tabiatta varolduğunu mu ifade etmektedir? Hegel bu sorunun cevabını “The Philosophy of Nature” başlıklı yazısında zamanın, kendi dışında olmanın olumsuz bir birliği olarak soyut ve ideal (düşünsel) bir varlık olduğunu; olduğunda olan, olmadığında da olan bir varlık şeklinde vermektedir. Hegel aynı metinde, zamanın, soyut öznellik olduğundan bahseder (2001: § 201).

Zamanın her ne kadar soyut ya da zihinsel olduğunu iddia etmiş olsa da Hegel aynı zamanda zamanın, daimî bir algı ve oluş olduğunu da söylemektedir. Ona göre;

Her şeyin zaman içinde ortaya çıktığı ve yıkılıp gittiği söylenir, öyle ki her şeyden soyutlandığında, yani zamanın ve uzamın içeriğinden soyutlandığında, arkada bir tek boş zamanla boş uzam kalmış olur, başka deyişle, zaman ve uzam dışsallığın soyutlanması olarak konumlandırılmıştır, zaman ve uzam *sanki kendileri için varmışlar gibi tasarlanmışlardır*. Ama her şey zaman içinde ortaya çıkıp yıkılıp gitmez, zamanın kendisidir bir oluş, ortaya çıkış ve yıkılıp gidiş...Zaman, bir akım içinde ortaya çıkıp yutulup giden her şeyin bulunduğu bir kap değildir. Zaman yalnızca işte bu yıkılıp gitme soyutlanmasıdır. Şeylerin zaman içinde olma nedeni sonlu olmalarıdır; zaman içinde yer aldıkları için yıkılıp gitmezler, zamansal olanın ta kendisidirler zaten... Demek ki gerçek şeylerin sürecidir zamanı oluşturan (Hegel’den Aktaran Mays: 1997: 67).

Dolayısıyla o, zamanı, sonlu olanın devinim süresi olarak görmüş; şeyleri kapsayan bir akış olarak düşünmemiştir. Buna göre, Hegel için her şey yenilenmektedir denilebilir; ve şeylerin sürekli oluş hâlinde olma durumudur zamanın kendisi. Yani, Hegel zamanı ilerlemeci anlayış temelinde kurmuştur. Antonio Negri, Hegel’in zaman anlayışını *Devrimin Zamanı* başlıklı kitabında şöyle dile getirir:

Hegel’le birlikte özgül bir *zamansal* ölçü, zamansal özgüllük olarak ölçü tanımı güvence altına alınır. Bundan önce, Newtoncu okulda bile, zaman, *uzamsal ölçünün*, “önce ile sonra arasındaki” (Piperno) şifresini akla getiriyordu. Hegelci işlemin sonucu tartışmasız biçimde fikirler tarihinin kuşaktan kuşağa devrettiği uzamsal zaman tanımına ilişkin katılığın, kesin bir şekilde silinişidir (2005: 50).

Hegel, aynı zamanda zamanın boyutları (geçmiş-şimdi-gelecek) hakkında da fikirler ileri sürmüştü; ve, zamanın diyalektik karaktere sahip olduğunu belirtmiştir. Bunu da karşıtların-birliği şeklinde temellendirmiştir. Çünkü, olan artık olmayandır ya da daha olmamış olan varlığa gelen ama daha sonra ortadan kalkandır. Buna göre, geçmiş (olan) artık yoktur; gelecek (olacak olan) henüz gerçekleşmemiştir; şimdi ise gerçektir, fakat o da “olmayı bırakıp” varlıktan düşer; aynı şekilde “şimdi olmayan” ise varlığa gelir.¹⁴ Dolayısıyla Hegel’in görüşünde, hareket varlıktan (being) yokluğa (non-being), yoluktan da varlığa geçiştir olduğundan şeyler karşıtlarıyla vardır. Bu durumu Hegel ise *Tinin Görüngübilimi* başlıklı kitabında şöyle anlatmaktadır:

Şimdi gösterilir, bu *Şimdi*. *Şimdi*; gösterilirken varolmaya son verir; var olan *Şimdi* gösterilenden başka biridir, ve *Şimdinin* salt şu olduğunu görürüz: Tam varken artık var olmamak. ‘Şimdi’ bize gösterildiğinde *olmuş* bir *Şimdidir*, ve bu onun gerçekliğidir; o, varlığın gerçekliğini taşımaz. Gene de olmuş olması gerçektir. Ama, *olmuş* olan ise gerçekte var olan değildir; *yoktur*, ve ilgilenmekte olduğumuz ise *varlık* idi (2011: 73).

Bu açıklamaya bağlı olarak da Hegel, tez (gerçek olarak ileri sürülen *Şimdi*’nin ortadan kalkması – gerçeğin ortadan kalkması-), antitez (onun bir “olan” olduğunu ileri sürmek) ve sentez (*Şimdi*’nin ortadan kalkmasının olumsuzlanması) bağıntısıyla geliştirdiği görüşünün sonucu olarak “*Şimdi vardır*” der. Fakat, der, ortaya çıkan bu yeni *Şimdi*, daha önceki *Şimdi* ile aynı *Şimdi* değildir, “kendi içine yansımış” bir şeydir ve evrenseldir. (Hegel, 2011: 73-74).

Zamanı aynı zamanda bir bilinç fenomeni olarak algılayan Hegel, zamanın “duyumsanan gerçeklik” (Hegel, 2011: 87) oluşunu şöyle açıklamaktadır:

Zaman ‘orada’ olan ve bilince kendini boş sezgi olarak sunan Kavramın kendisidir; bu nedenle Tin zorunlu olarak Zamanda görünür; ve arı Kavramını ayırmamadığı, e.d. Zamanı yoketmediği sürece Zamanda görünür. Zaman dış,

¹⁴ Daha fazla bilgi için bkz: Georg Hegel, *The Philosophy of Nature*, 2001, Blackmask Online, s. 202.

sezilen, ‘kendi’ tarafından *ayrimsanmamış* arı ‘kendi’dir, salt sezilen Kavramdır; bu sonuncusu kendini *ayrimsandığında* kendi Zaman-biçimini ortadan kaldırır, sezmeyi kavrar ve kavranan ve kavrayan sezmedir. – Zaman öyleyse henüz kendi içinde tamamlanmamış Tinin yazgısı ve zorunluluğu olarak görünür, - özbilincin bilinçteki payını varsıllaştırma, ‘*kendinde’nin dolaysızlığını* – ki tözün bilinçteki biçimidir – devime geçirme, ya da evrik olarak, *içsel* olan olarak alınan ‘kendinde’yi, ilkin salt *içsel* olanı olgusallaştırma ve açığa çıkarma, e.d. onu Tinin öz-pekinliği için doğrulama zorunluluğu (Hegel, 2011: 87).

Hegel’in buradaki “*Kavramın kendisidir*” ifadesi “tarih” anlamında kullanılmıştır. Bunu Mays, Kojève’nin şöyle açıkladığını bildirir: “...özgür ve tarihsel bir birey olduğunu bildiği bir dünyada yaşadığını gören İnsan’ın varoluşunu betimler. Hegel’in Kavram’la özleşlediği zamanın tarihsel zaman, yani insanın tarihinin kendini ortaya koyduğu zaman...”(Mays, 1997: 74). Aziz Yardımlı ise *Tinin Görüngübilimi*’ne yazdığı önsözde tarih ile ilgili şöyle söyler:

Özgürlük bir erek olarak, sonsuzluk olan bir son olarak, ancak ona götüren sürecin ürünü olabilir. Ya da, genel olarak insan bilinci ya da Tin ereğini bilmediği bir süreç içindedir.—Sözcüğün tam anlamıyla güdülmemektedir ve kendi içinden, ona örtük ussallığı tarafından. Tarih bu anlamda Usun özbilincinin ya da özgürlüğün yokluğunu, kendi ussallığını kavramamış ussallığı imler— *kendinde* usdışım (Hegel, 1986: 12).

“Öyleyse, Hegel’in düşündüğü Zaman, insanca ya da tarihsel Zaman’dır:

Geleceğe yönelik bir Tasarı’yı, *geçmişin* bilgisine dayanarak oluşturulmuş bir Tasarı’yı *bugün* gerçekleştiren bilinçli ve gönüllü eylemin Zaman’ıdır” (Kojève’den aktaran Mays, 1997: 80). Dolayısıyla Hegel zamanı, öznel diyalektik anlayışa göre ele almaktadır ve zaman, ilerlemeci bir görüle göre tasarlanmıştır; çünkü her şey birbirine bağlı olarak hareket edip değişmektedir.

Karl Marx ve Zaman

Lipovetsky, zamanın askerileştirilerek, ekonomikleştirilmesini eleştiren Karl Marx’ın zaman analizlerini şöyle açıklamaktadır: “Zaman ekonomisi, modern kapitalist işleyişin ilkesidir. Modern kapitalist işleyiş, çalışma zamanını, zenginliğin kaynağı olarak ortaya koyduğu sırada onu azamîleştirmeye kendini adar; kapitalizm, insanı kendi çalışmasından uzaklaştıran büyük bir zamansal çelişkiye dayanan bir sistemdir”

(Lipovetsky, 2018: 76). Emek gücünün satışı ve “‘zamana göre ücret’” (Marx, 2011: 521) arasında kurduğu bağıntı düşünüldüğünde Marx’a göre “emeğin sahipleri ile sermayenin sahipleri arasında zamanın kullanımı ve emeğin yoğunluğu üzerinde mücadeleler baştan beri süregel[miştir]diği” (Harvey, 2014: 260) söylenebilir. Yani;

Marx’ta zaman emeğin ölçüsü olarak (modern bilimin kusurları bakımından ileriye doğru atılmış Hegelci bir adım) görülmeye başlar, ancak adım adım, sınıf mücadelesinin gidişatı ve emeğin soyutlanması olarak kendisini kanıtlar; zaman giderek sınıf bileşimine içsel hale, onun varoluşunun ve özgül biçimleniminin motoru olmak noktasına gelir. Süreç öyle gelişir ki, emek sürecinin (ve üretim sürecinin) azami zamansallaştırılması varoluşun bütün uzamsal koşullarının azami sahiplenilmesine yol açar (Negri, 2005: 53).

Dolayısıyla Marx’a göre, emek gücü zamanı, artı değer üretme bağlamında kapitalizmin önemli bir parçasıdır. Marx aynı zamanda üretim-zamanı ve emek-zamanı arasında bir ayırmadan bahsetmektedir.

Buradaki konu, emek sürecinin uzunluğundan bağımsız olan, ürünün doğasının ve üretiminin zorunlu kıldığı bir kesintidir; bu tür kesintiler sırasında, emek nesnesi, daha kısa ya da daha uzun süren doğal süreçlerin etkisine bırakılır, fiziksel, kimyasal, fizyolojik değişiklikler geçirmek zorunda olur ve bunlar gerçekleşirken emek süreci tümüyle ya da kısmen askıya alınır (Marx, 2012: 232).

Ekim ve hasat zamanları arasındaki farkın düşünülmesiyle anlaşılabilen bu ayırım şöyle izah edilebilir. “Tarım emekçileri bir ay (emek-zaman) çalışırlar; sonra ekilen tohumların yetişmesi için bir süre geçer (üretim-zamanı, ama artık emek-zaman değil); en sonunda hasat zamanı gelir (bir kez daha emek-zaman)” (Virno, 2005: 118). Buna göre, “...emek etkinliği bütün bir üretim döngüsünün yalnızca bir parçasını oluşturur” (Virno, 2005: 118).

Marx’ta zaman bize eşdeğer meselesi ve eşdeğerin ölçüsü olarak verilir. Ne var ki, azar azar toplumsal dolayımın ve soyut emeğin öznelleştirilmesinin soyut gelişimi boyunca, zaman bizatihi töz haline gelir. Bu noktada zaman varlığın bütününün dokusu haline gelir, çünkü varlığın tamamı üretim ilişkileri ağına içerilir: *Varlık, emeğin ürününe eşittir: Yani zamansal varlık* (Negri, 2005: 52).

Marx’ın gerçek boyunduruk düzeyinde zaman, hayat ve üretim totolojisi, hem maddeci geleneğin tamamlanması (ve onun tözel kusurlarının üstesinden gelinmesi) hem de zaman üzerine yeni bir düşünce ufkuunun açılmasıdır (Negri, 2005: 52).

Kısaca Marx da zamanı, doğrusal ve geri çevrilemez olarak kurgulayıp, “biçimlerin ortaya çıkışını ve dönüşümünü belirleyen zamanı daha baştan tarihsel zaman olarak anlar – doğa tarihinin ve beşeri tarihinin zamanı” (Sohn-Rethel, 2011: 32). Emek, üretim ve kâr temelinde geliştirdiği zaman görüşü, “hayatın inşasının özel malzemesi haline gelir” (Negri, 2005: 53).

Nietzsche ve Zaman

Nietzsche’nin felsefesinin önemli noktalarından biri “ebedi dönüş” ya da “bengi dönüş”tür. Bengi dönüşten ilk kez *The Gay Science* kitabında şöyle bahseder Nietzsche:

Yaşadığın ve yaşamakta olduğun bu hayatı, yeniden ve sonsuz kere daha yaşamak zorunda kalacaksın; yeni hiçbir şey olmayacak içinde: Yaşamındaki her keder, her sevinç, her düşünce ve her soluk, tarif edilemeyecek kadar küçük ya da büyük her şey - ağaçların arasından süzülen şu alacakaranlık ve şu örümcek bile, şu an ve ben kendim bile - peşi sıra ve aynı düzende, sana dönecek. Varoluşun sonsuz kum saati, içinde bir toz lekesi olan senle beraber, sürekli baş aşağı çevrilecek! (2008: 194).

Buna göre; Nietzsche’nin Hinduizm ve Budizm gibi eski dinlerdeki çevrimselliği benimsediği – her ne kadar farklar olsa da¹⁵ – söylenebilir. Yaşamın çarkı dönmekte ve tarih kendi içine doğru tekrar açılmaktadır. Peki, Nietzsche içindeki bütün acı ve kedere rağmen, en ufak bir değişiklik olmadan hayatın yinelenmesi gerektiğini neden düşünmektedir? Çünkü, o, bu acıyla başa çıkma gücünü, Üstinsan olabilmek için gerekli bir araç olarak görmektedir. Ancak her türlü nahoş ya da olumsuz durumların olumlanması ya da evetlenmesiyle erişilen bu durum için, yaşamın yok olmasından korkulmamalı ki bu en yüksek yaşama gücü elde edilebilsin. Yani Lawrence J. Hatab’ın “Shocking Time: Reading Eternal Recurrence Literally” makalesinde de belirttiği gibi “ebedi dönüş Hayata Evet demenin bir ölçüsü ve amacıdır” (2008: 153).

Nietzsche bu görüşünü *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te daha da detaylandırmaktadır.

Böyle Buyurdu Zerdüşt’te Zerdüşt cüceye şöyle söyler:

¹⁵ Bu farklar için bknz: D.W. Dauer, Nietzsche ve Zaman Kavramı, Cogito, Sayı: 11, 1997, s.87

“Şu geçide uzanan yola bak! Cüce!” dedim: “İki yüzü vardır onun. Burada birleşir iki yol: henüz kimse bu yolun sonuna ulaşmamıştır.

Ardımızdaki şu uzun ve dar yol: Sonsuza değin uzayıp gider. Ve şu önümüzdeki uzun yol: başka bir sonsuzluktur o da.

Birbirini inkâr eden bu yollar; tos vururlar birbirlerine – ve burada, ve geçitte birleşirler. Geçidin adı yukarıda yazılıdır: “An.”

Fakat kim bunlardan birini takip etse – ki hep ilerlese, hep daha uzağa: sanır mısın ki, ey cüce, sonsuza değin birbirlerini inkâr edecektir bu yollar?” (Nietzsche, 2016: 181).

Nietzsche burada An’ı sonsuzluk anlamında kullanmış; zamanın sürekliliğine ve oluş hâliyle elde edilen yeni, yaratılmış bir deneyime dikkat çekmektedir. Kişi değişmeyen – aynı kalanın – bengi dönüşüyle an ve sonsuzluğu birlikte düşünerek zamanın devingenliğini evetlemektedir. Cüce’nin, Zerdüşt’e verdiği “Dosdoğru olan her şey, yalan söyler...Her hakikat eğridir, bizzat zamanın kendi dahi bir dairedir” (Nietzsche, 2016: 181) cevabı da Nietzsche’nin düşüncesini destekler niteliktedir, çünkü “tarihsel olmayan insan, bir unutuş içerisinde, her yeni bir anı bilinçsizce yeni bir şimdi olarak deneyimler” (Pletsch, 1977: 35).

Nietzsche’nin tek tanrılı dinlerin kabul ettiği doğrusal zaman algısını eleştirdiğini ya da benimsemediğini *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’teki şu ifadeleriyle anlamak mümkündür:

“Ey Zerdüşt,” dediler hayvanlar bunun üzerine, “bizim gibi düşünenler için raks eder, şeylerin bizzat kendisi: gelirler ve el uzatırlar ve gülerler ve kaçıp giderler – ve tekrar gelirler.

Her şey gider ve her şey geri gelir; var olmanın çarkı ebediyen döner. Her şey ölür ve her şey yeniden çiçek açar; var olmanın mevsimi ebediyen devreder.

Her şey kırılır, her şey yeniden yapılır; var olmanın evi kendini ebediyen kurar. Her şey münferittir ve her şey yeniden buluşur; var olmanın halkası ebediyen kendine sadık kalır.

Her an yeniden başlar var olma; her “burada”nın etrafında döner “orada”nın topu. Orta, her yerdedir. Eğridir oku, ebediyetin” (Nietzsche, 2016: 24).

Dolayısıyla Nietzsche’ye göre, “sadece aynının ebedi tekrarı, eskiden olmuş olanın, ebedi hakikatin yeniden üretimi anlamlıdır. Tarihöncesi insan, daima bir şimdide yaşar” (Han, 2018: 24). Nietzsche’nin savunduğu bu “ebedi tekerrür” ya da döngüsel zaman anlayışına göre “...aynı durum, her şey tıpatıp aynı durumda geri gelerek, sonsuza dek gerçekleşmeli ya da geri dönmeli” (Dauer, 1997: 87).

Nietzsche bengi dönüş görüşünü, aynı zamanda Termodinamiğin Birinci Yasası olan Enerjinin Sakınımı'na dayandırarak *The Will to Power* kitabında şöyle söyler: “The law of the conservation of energy demands *eternal recurrence*” (Enerjinin korunma yasası *sonsuz yinelenişi* gerektirir) (1968: 547). Onun zaman anlayışı, “...zamanın geridöndürülebilirliğini içkin olarak gerektirmektedir, çünkü zaman geridöndürülemez olsaydı, ilk baştaki özgün durumuna da hiçbir zaman geri gelemezdi” (Dauer, 1997: 95). Dolayısıyla Nietzsche, Termodinamiğin İkinci Yasası olan entropiyi (enerjinin bozunumu) reddetmiş, zamanın çevrimselliğini savunmuştur.

Sonuç yerine Alain Touraine'e kulak verirsek:

Nietzsche'nin düşüncesi tarihdışı (*a-historique*) Varlık'ı yeniden devreye sokarak modernizmden çıkar. Ama bu varlık, artık Platon'cu ideaların dünyası ya da tanrısal logos olamaz; o, “İd” ile olan ilişkidir, arzu bilincidir. İnsan tarihini, Descartes'ın istediği gibi, ruhu Tanrı'nın imgesini yansıttığından değil, içinde bir Dionysos, yani arzunun, cinselliğin, doğanın insandaki kişisel olmayan gücün varlığıyla aşar. Evrensel olanı aklın içinde konumlandıran ve sağduyuya hizmet eden iradenin aracılığıyla tutkuların denetlenmesine çağrıda bulunan Aydınlanma düşüncesine karşı evrensellik, Nietzsche ve onun ardından da Freud ile bilinçdışı ve onun dilinde, içselliğin engellerini yıkan arzuda yeniden su yüzüne çıkar. Bu altüst oluş en aşırı antimodernizme kadar götürülebilir; ancak o, aynı zamanda da ne bireysel Ben ne de toplumun oluşturduğu Kendi (*Self*) olan bir Özne'nin yaratılış koşuludur; bu Özne kurumsallaştırılmış kültür normlarına göre değil, kendi kendisine göre tanımlanır, ama İd'den Özne/Ben'e giden yolu, akılla özdeşleştirilmiş olan Ben'in çevresinden dolaşan yolu keşfetmedikçe var olabilemez (2018: 151).

Bergson ve Zaman

Felsefesini süre kavramı üzerine temellendiren, oluşu ve bilinci savunan Bergson, fizikçilerin *t* ile gösterdiği matematiksel zamanı, mutlak ve ebedi olanı yadlamaktadır. O zaman analizini, yaşanmışlık ve deneyim üzerine temellendirmeye çalışmış; zamanın bilincin özü olduğunu iddia etmiştir. Bergson, “...sabit ve uzamsal olarak ifade edilen kamusal zamanın gerçekten zaman mı yoksa uzam âleminden gelen metafizik bir sızıntı mı olduğunu...” (Kern, 2013: 78) *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* başlıklı kitabında şöyle sorgulamaktadır:

[...] mekân fikriyle yoğrulmuş, hatta bu fikrin meclûbu olan bizler saf süreye haberimiz olmadan mekân fikrini sokuyor; şuur hallerimizi de iç içe değil zamandaş olarak idrak eder tarzda yan yana sıralıyoruz. Kısacası zamanı mekânı yankılıyor, süreyi mekân ile ifade ediyor, tevaliyi sürekli bir çizgi yahut parçaları iç içe girmeyen sadece birbirlerine dokunan bir zincir gibi görüyoruz. Dikkat edilirse bu zincir hayali artık mütevali değil, zamandaş olan bir önce ve sonra idrakini içeriyor, bu ise tam bir tevali tasavvuru ile taban tabana zıt oluyor (Bergson, 1990: 95-96).

Dolayısıyla o, zamanın en iyi şekilde anlaşılabilmesi için mekân temelli düşünceden vazgeçilmesi gerektiğini savunmaktadır. O zaman ve mekân arasında sezgi ve bilince dayalı bir ayırım yapmakta, zamanın mekândan koparılıp atılması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü, “...eğer zaman uzay gibi bir ortam olsaydı, uzay gibi bir çırpıda verili olurdu ve işte tam da bu nedenden dolayı sürmesi, yani zamanda olması kesilirdi. Şeylerin art arda geldiği bir ortamın özü, bu şeylerin ardışıklıklarına zemin [*substrat*] işlevi görmektir” (Bergson, 2017: 50). Dolayısıyla, şeylerin art arda gelişlerinde bir zemin görevi gören uzay, bu peşi sıralığına dahil olamaz; öte yandan bu peşi sıralık sürenin özünü oluşturmaktadır. Süre ve uzam arasında bir ayırım yapılmasını gerektiğini “Zaman ve Özgür İstenç” başlıklı yazısında ise şöyle dile getirmiştir:

Hangi süre bizim dışımızda varolur? Yalnızca bugünkü süre ya da şöyle diyelim, zamandaşlık varolur bir tek. Dışımızdaki şeylerin değiştiği kesin, ama bu anları usunda tutan bir bilinç dışında, sözcüğün sıradan anlamını benimsersek, anlar birbiri *peşisıra* gelmezler, verili bir anda bizim dışımızda, zamandaş konumlardan oluşan tüm bir dizge gözlemleriz; bunlardan önceki zamandaşlıklardan hiçbir şey kalmaz geriye. Süreyi uzama yerleştirmek kendimizle gerçekten çelişkiye düşmek ve zamandaşlık içine peşpeşelik getirmek demektir. Dolayısıyla, dışsal şeylerin *sürüp gittiğini* söylememeliyiz; bunun yerine onlarda yer alan, dile getirilmez herhangi bir neden sayesinde değiştiklerini gözlemlemeden bizim kendi süremizin birbirini izleyen anlardan onları inceleyemeyeceğimizi söylememiz gerekir (Bergson, 1997: 9).

Bergson’a göre, pozitif bilimler ve eski felsefe tarafından mekânlaştırılmış zaman, gerçek zaman değildir; gerçek zaman, bilincimizin sürekli bir oluş hâlinde oluşudur. Dolayısıyla maddi evrende geçen zaman süreyle aynı şey değildir.

Peki, süre ve zaman arasındaki fark Bergson tarafından nasıl açıklanmaktadır?

Bunları birbirine farklı kılan şey nedir?

“Gerçek süre, şuurun idrak ettiği süre, o halde sadece keyfiyetler arasında sıralanmak ister, çünkü hiçbir zaman kemiyet değildir, ölçülmeye yeltenildiği andan itibaren keyfiyetin yerine bir kemiyet olan mekânı haberimiz olmadan koyuyoruz” (Bergson, 1990: 100) der Bergson. Bu bağlamda süre, insan bilincinde oluşan, gelişen, cereyan eden zaman anlamında kullanılır. Zaman ise, “...ideal bir ortam, tüm ardışıklıkların sahnesi, tüm kişisel sürelerde müşterek olanı açıklayan gayri şahsi bir süredir” (Bergson, 2017: 52). Yani, zaman sürenin bir göstereni, dışavurumu ya da anlatımıdır. Dolayısıyla zaman, art arda olan noktaların gösterimi için kullanılan temsili bir uzaydır. Bergson’un süre anlayışını Ali Osman Gündoğan *Bergson* başlıklı kitabında şöyle açıklar: “Süre, bir zihin sentezidir, ruhsal bir oluşturma, bir nitelikler yumağıdır ve sayı ile ilişkisi yoktur...Zaman anları, birbirine katılmak suretiyle asla toplanamazlar. Çünkü gerçek zaman olan sürenin özü, akıp gitmektir. Bundan dolayı da süre; sürekli yaratılış, yeniliğin kesiksiz fişkırıdır” (2013: 80). Yani, nicelikler kümesi olmayan süre, hissedilebilir ve sezgi ile kavranabilir. Bergson, zamanın mekânlaştırılarak nicel bir hâle büründürülmesini şöyle eleştirmektedir: “...özü matematiksel ilişkilerden müteşekkil bir evrende, ne ilerleme ne evrim, hatta ve hatta ne de süre olurdu, zira her şey bir çırpıda verilmiş olurdu” (2017: 69). Buna göre, fizikçilerin ve eski felsefecilerin mekânsal-zaman anlayışını eleştiren Bergson’a göre, “her bir bilincin, kendisinin evriminden ve kendi hikayesinin gelişiminden başka bir şey olmayan bir süresi vardır” (Bergson, 2017: 51). “Matematiksel zaman, Bergson’un vurguladığı ‘yaşanmış zaman’ ile iki zıt kutup gibi farklılık gösterir ve bu filozofa göre tamamen ‘bilinçten yoksun’ bir haldedir.” (Halbwachs, 2017: 102). Demek ki Bergson, mekânlaştırılmış çizgisel zaman anlayışından ziyade öznel zaman anlayışını benimsemiştir.

Sonuç olarak, “süre, zamandan farklı olarak, hayat olayları ve ruhsal durumlar söz konusu olduğunda nedenselliğin ve tekrarın işlemediğini, her anın yeni bir an olarak ortaya çıktığını, hayatın bir yaratmadan ibaret olduğunu gösterir” (Gündoğan, 2013: 68).

Gaston Bachelard'ın "Anın Sezgisi'nden Seçmeler" başlıklı yazısında da belirttiği gibi Bergson'a göre;

[...] zamanın asıl gerçekliği, süresidir; an, hiçbir gerçekliği olmayan bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Anın oluşu ancak hareketsiz durumları saptayıp anlayabilen zekâ tarafından, dışardan zorla kabul ettirilmiştir. Bergsoncu zamanı, bir hiçlik, düşsel bir boşluk olarak anı simgelemek için üstüne beyaz bir nokta koyduğumuz kara bir düz çizgiyle göstermek yeterince doğru olacaktır öyleyse (1997: 62).

Kısaca, oluşumu ve akışı kucaklayan Bergson, zaman ve süre arasında bir yapmakta ve zamanın gerçekliğinin süre olduğunu söyleyerek öznel ve içten bir zaman anlayışını benimsemektedir.

Varoluşçu Felsefede Zaman

"Kierkegaard'ın zaman anlayışına göre geçmiş belleğimizde korunmuş, gelecek de kararlarımıza yansıtılmıştır" (Mays, 1997: 73). Bu görüşünü *Repetition* başlıklı kitabında temellendiren Kierkegaard, varoluşçuluğun ilk temsilcilerindendir. Yineleme (repetition) ve anımsama (recollection) kavramıyla düşüncesini geliştiren Kierkegaard, "...bugünü biricik gerçeklik, geçmişi 'artık-şimdi-değil', geleceği de 'henüz-şimdi-değil' kılan zaman anlayışına saldırır" (Mays, 1997: 73).

Repetition'a hareket ve idea arasındaki karşıtlığa dair olan fikirleriyle başlayan Kierkegaard şöyle söyler: "Elea Okulu hareketin olasılığını reddettiğinde, Diogenes, herkesin bildiği gibi, bir adım öne çıktı. Gerçek anlamda öne çıktı; tek bir kelime etmeden bir ileri bir geri yürüdü. Böyle yaparak da filozofların düşüncelerini çürüttüğünü düşündü" (Kierkegaard, 1964: 33). Düşünce ve devinim arasındaki bu çelişkinin aynı zamanda felsefe ve varoluş arasındaki çelişki de olduğunu düşünen Kierkegaard, varoluşu düşünceye hapsedmekten kaçınarak "gerçeklik" ile düşünmüştür. Buna göre, Kierkegaard varoluşu, suje'nin (bilenin) obje'yi (bilineni) tanıması olarak değil, varlık olarak varoluşu hissetme anlamında kurmuştur. Peki, Kierkegaard'ın yineleme ve anımsama kavramlarının Zaman ile nasıl bir ilişkisi vardır? Platoncu anımsama, ihtiyacımız olan

bütün bilgilerin zihnimizde mevcut olduğu görüşüne dayanır. Yapılması gereken tek şey, düşünmeye başladığımızda bunları anımsayarak gerçekliğe ulaşmaktır. Kierkegaard ise, anımsama ve yinelemenin aslında aynı olduğunu şöyle anlatmaktadır: “Anımsama ve yineleme karşıt yönlerde gitmeleri dışında aslında aynı harekettir. Zira anımsanan şey zaten yapılmış olan ve geriye doğru tekrarlanandır, fakat yineleme, ileriye doğru anımsamaktır” (Kierkegaard, 1964: 33). Dolayısıyla, geçmişteki bir şeyin şimdiye çağırılması bağlamında anımsama ve geçmişteki bir şeyin gelecekte yer edinmesi bağlamında yineleme aslında aynı şeylerdir. Fakat, anımsama tamamlanan bir şeyken, yineleme bir şeyin tekrar varlığa gelişi anlamı barındırmaktadır. Anımsama varlıkta herhangi bir değişikliğe yol açmaz, öte yandan yineleme bir yeniden varoluştur.

Kısaca, yineleme zaman içinde gerçekleşmektedir. Varlık zemininde incelendiğinde, anımsama gerçekten (varlıktan) düşünceye (idea) geçişken, yineleme gerçekten düşünceye geçiştir. Var olmayı düşünceye bağlı olarak görmeyen Kierkegaard, gerçeklik ve varlık arasında bir vurgusu yapmaktadır.

“... Husserl için zaman, nesnelerle ilişkilendirilmesinden bile önce, bizatihi transandantal bilinci, kendi faal işleyişi içerisinde niteler. Transandantal yaşamın varlığı bizatihi kendini-zamansallaştırmasının ardı arkası kesilmeyen hareketidir” (Gözel,2012: 474). Buna göre, Husserl, zamanı içkin zaman olarak ele almaktadır. O, bu durumu “İçsel Zaman Bilinci” yazısında şöyle açıklar:

Zaman bilincinin çözümlenmesinden; algı, bellek ve beklenti nesnelerinin zamansal karakterinden söz ettiğimizde, sanki zamanın objektif akışını ele almış, sonra da bir zaman sezgisinin ve gerçek bir zaman bilgisinin olanağının subjektif koşullarını araştırmış gibi görünebiliriz kuşkusuz. Oysa burada ele aldığımız şey, bir dünya zamanının, somut bir sürenin vb. varlığı değil, kendi halindeki zaman ve süredir. Ne var ki bunlar, sorgulanması anlamsız olacak mutlak verilerdir. Kuşkusuz, varolan bir zamanı da ele alıyoruz; ama bu, deneyim dünyasının zamanı değil, bilincin akışının *içkin zamanıdır*. Bir ses sürecinin, bir melodinin, onu iştirken de bir ardışıklı sergilediği, her türlü kuşku ya da yadsımanın anlamsız görüneceği kadar açıktır. (1997: 18)

Dolayısıyla o, öznel ve nesnel zaman arasında bir ayırmadan söz ederken nesnel zamanı dışlayarak, öznel zamana odaklanır. Çünkü ona göre öznel zaman algısı nesnel zamandan (ki gerçekliğini kabul eder) farklı olarak ele alınmalıdır. İçsel zaman bilincinin yapısını kendine dert edinen Husserl, bilinç ve zaman arasındaki bağıntıya değinmektedir. Husserl aynı zamanda psikolojik ve fenomenolojik anlayış arasında farkı şöyle göstermeyi hedefler:

Bizi ilgilendiren şey, objektif anlamları ve betimsel içerikleri bakımından ele alınan yaşanan deneyimlerdir. Yaşanan deneyimleri ampirik kişilerin – yani *psiko-fizik öznelerin* – ruhsal durumları olarak gören ve bunlar arasındaki ilişkileri – bu ilişkiler ister yalnızca fiziksel, ister psiko-fiziksel olsun – ortaya çıkarmayı amaçlayan, bunların gelişimini, biçimlenişini ve dönüşümünü *doğa yasalarına* göre izleyen psikolojik anlayış, *fenomenolojik* anlayıştan bütünüyle ayrı bir şeydir. Biz yaşanan deneyimleri herhangi bir gerçeklik biçimine göre tasnif etmiyoruz. Gerçeklikle yalnızca yönelindiği, tasavvur edildiği, sezgilendiği ya da kavramsal olarak düşünüldüğü ölçüde ilgileniyoruz. Bunun zaman sorunu açısından anlamı, *yaşanan zaman deneyimleriyle* ilgileniyor olmamızdır (1997: 21).

Dolayısıyla o, nesnel ve kozmik zaman ile fenomenolojik zaman arasında bir fark olduğunu iddia etmiş; bilinç ve zaman arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmıştır. Zamanın bir ok gibi tek yönlü (ilerlemeci) hareket edişine bilinci de katarak geçmişe bilinç yoluyla geri dönebileceğimizi söyleyen Husserl'e göre "...zamansal düzen iki boyutlu bir sonsuz Dizidir, iki farklı zaman aynı anda hiç olamaz, ilişkileri yöndeş veya aynı tarafta değildir; ters taraftadır, geçişlilik vardır, her Zamana, bir öncesi ve sonrası aittir vs." (Husserl, 2015: 20-21). Yani, "Şimdi [*Gegenwart*] zamanın merkezileştirici boyutu olarak kalır Husserl'de. Geçmiş ve gelecek yönelimsel şimdileştirmelerle [*Vergegenwartigen*] tanımlanır. Daha açık konuşmak gerekirse, Husserl şimdinin geçmişi muhafaza ettiğini ve geleceğin şimdide önceden-içerildiğini veya şimdinin bir uzantısı olduğunu öne sürer" (Gözel, 2012: 51). Emmanuel Lévinas, Husserl'in Şimdi'ye yüklediği anlamı *Ölüm ve Zaman* başlıklı kitabında şöyle açıklamıştır: "...her türlü varlığın ve her türlü anlamın oluşumunu şimdiki zamanda bulan Husserl, bu zamansallığı bir *akış* ya da duyulur niteliklerin cereyanı olarak betimler. Burada zamanın anlardan oluştuğu üzerine sessiz bir ön varsayım vardır" (2014: 127).

Kısaca, Husserl'e göre, Şimdi'nin birer kipleri olan geçmiş ve gelecek bilinç akışının sürekliliği sayesinde bir-aradalıklarını muhafaza edebilmektedir. Husserl, zamansal yapıyı üç farklı düzeyde ele almıştır. Birinci düzey, dünyevi ve kozmik olan nesnel zamandır. İkinci düzey, nesnel zamanın dışındaki (ölçülemeyen) öznel zamandır ve üçüncü düzey de bu öznel zamanın (içsel zamanın) bilinç halidir. Dolayısıyla, Husserl'e göre zihnimiz, geçmiş ve geleceğe doğru açılabilir; “demek ki insan zamansallığı bilinçle yüklüdür” (Chesneaux, 2015: 133).

“Zaman Dasein'dır. Dasein benim özgüllüğümdür, ki bu da kesin ama gene de belirsiz geçmişe doğru ilerleme yoluyla geleceğe ilişkin olmanın özgüllüğü olabilir. Dasein her zaman, kendi olanaklı geçici varlığının bir tarzındadır. Dasein zamandır, zaman geçicidir. Dasein zaman değil, geçiciliktir” (Heidegger, 1997: 40) diyen Heidegger ise, “zaman-içinde-oluş”a dikkat çekmektedir. Ona göre Dasein (insan demez), “...insanın zaman içindeki varoluşuna; insan olma olanağına karşılık gelir” (Yıldızdöken, 2017: 169). Başka bir deyişle, “varlık olanağı içinde kavranan Dasein *zamanda* değildir, *zamanın kendisidir*” (Heidegger, 1997: 36). “*Zamanın kendisi* anlamsızdır; zaman geçicidir” (1997: 40) diyen Heidegger, insanın zamansal olmasına dikkat çekmektedir.

Cihan Camcı *Heidegger'de Zaman ve Varoluş* başlıklı kitabında Heidegger'in zaman anlayışını şöyle açıklamaktadır:

Heidegger'in zaman anlayışı, bu kendi içinde bölünmeden kalan zamanı bizim gündelik yaşamda, *farkında olmadan* zaten deneyimlediğimizi temel alır. Bu otantik olmayan bir zaman, yani varlık deneyimidir. Ancak otantik olmayan zaman deneyiminde, otantik, yani kökensel, ontolojik boyuttaki bölünmemişliği duymamız olanaklıdır. Bu aynı zamanda, bizim kendimizi de anlayışımız demektir (2015: 28).

Heidegger bu durumu, Dasein'ın zamanın peşine düşerek kendi zamanını yitirişini şu sözlerle açıklamaktadır: “Dasein zamanın ‘ne kadar’ının peşine düşer, onu hesaplar, dolayısıyla asla otantikliği içindeki zamanla birlikte değildir. Böyle ‘ne zaman’ı ve ‘ne kadar’ı sormakla Dasein kendi zamanını yitirir” (Heidegger, 1997: 37). Zamanın

ölçülmesi ve hesaplanması anlamında Dasein'ın zamanın yitip gitmesine dikkat çeken Heidegger, Dasein'ın saatin peşine düşerek kendine ihanet ettiğinden söz etmektedir.

Zamansallığın insan varoluşu için öneminden bahseden Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da “Dasein'ın eksistensiyalitesinin asli ontolojik temeli zamansallıktır” (Heidegger, 2011: 249) der. “Bu da demek oluyor ki, insan zaman içinde varoluşunun olanaklarını gerçekleştirir, zamansallığa dahil olur. Onun zamansallığa dâhil oluşu, ‘Daseinlaşma’sına dahil oluşu anlamına da gelecektir. Bu, Dasein'ın tarihselliğidir” (Yıldızdöken, 2017: 170). Öte yandan, Heidegger zamansallık ve gündelik olan arasında kayda değer bir bağıntı kurar. Gündelik hayatta Dasein'ın zamanı kesip biçmesi, ölçüp tartmasını Heidegger şöyle eleştirmektedir: “Zamanın ‘ne kadar’ının peşine düşmek, mevcut olan bir ‘ne’ ile ilgilenmeye başlamak anlamına gelir. Dasein ‘nasıl’dan kaçır, mevcut olan özgül ‘ne’ye tutunur” (Heidegger, 1997: 38). Dasein'ın “nasıl”dan kaçması ise Dasein'ın kendine ihanet etmesi demektir. Çünkü “Zaman ‘nasıldır’” (Heidegger, 1997: 41). Heidegger'in karşı çıktığı sayısal ya da kamusal zamanla zamansallık arasındaki ilişkiyi Camcı şöyle açıklamaktadır:

[...] günlük yaşamda şeylere teorik, epistemolojik bir ilgiyle yönelmeyiz. Günlük yaşam pratiktir: Gündelik işlerimizi umursar, şeylerle bu bağlamda ilgileniriz. Heidegger bu pratik umursamaya *Sorge* diyor. Ben bir heykeli değil, odamı güzelleştirecek bir etkinliği umursarım. Heykel, üç boyutlu bir nesne olarak benim doğrudan ilgilendiğim şey değildir. dolayısıyla bu anlayışında, yani umursamamda heykeli aşan bir şeye, onunla gerçekleştireceğimi umduğum etkinliğe yönelmişimdir. Heykel, bu etkinlik için onu anlayışında sanki var değildir. Ancak etkinliğin gerçekleşmesi için işlevsel bir boyutta, bir süreliğine varoluyor gibidir. Etkinliğimin mevcudiyeti, yani varoluşu, bir süredir. Heykelin benim ilgilendiğim işlevselliği de bu varoluşun bir parçası olarak varoluyor gibidir. Üç boyutlu, uzamsal mevcudiyetini aşan bu işlevsel varoluşa katılışı, benim için şeyin bir süreliğine uzamsal boyutlarını aşan bir varoluşunu anladığımı gösterir. Anlayışımın, yani umursamamın yapısı, bu anlamda zamansallıktır (2015: 29-30).

Dolayısıyla, “günlük yaşamda zamansal algım, şeylerin işime yaramasına dönüktür; pragmatist bir yönelimselliktir. *Nesneyi değil, etkinliği umursarım. Şimdi kahve zamanı,* ya da, şimdi gitme zamanı, henüz yola çıkmamıza var gibi, *erken ve geç* gerçekleşecek temrinlerle düşünürüm” (Cancı, 2015: 30). Çünkü, “zamana ihtiyaç duyan Dasein, onu

hesap eder. Bir-şey-için-bakışsal hesap edici ilgilenme, öncelikle zamanı keşfeder ve bir zaman hesabını geliştirir. Zamanla hesap etmek, dünya-içinde-varolma için tesis edici bir şeydir” (Heidegger, 2011: 353).

Dasein’ın şimdiki zamanla ilişkisi üzerinde özellikle duran Heidegger için “geçmiş yeniden ele geçirilemez, gelecek ise belirsizdir” (Heidegger, 1997: 39). Ona göre, “geçmiş de, gelecek de tanımları gereği var olmayan şeylerdir. Geçmiş artık olmayan, gelecek ise henüz olmayan anlamında var değillerdir” (Camcı, 2015: 103). Yani ona göre, “... ‘sonra’ dendiğinde, açıkça ifade edilmemiş olsa bile, ‘şimdi daha değil’ denmiş olmaktadır... ‘daha önce’ dendiğindeyse, ‘şimdi artık değil’ de denmiş olmaktadır” (Heidegger, 2011: 431). Dolayısıyla:

Şimdi, *an*, bu limit olarak hem bizim saydığımızda zamanın içinde, onu (zamanı) sürekliliğiyle oluşturuyor, hem de onu (zamanı) bölüyor. Demek ki *an*, şimdi, hem zamanın en küçük birimi gibi onu oluşturuyor, hem de onu *artık-değil-şimdi* ve *henüz-değil-şimdi* olarak bölmemizi sağlıyor. Bizim bir devinimi izlerken saydığımız şimdi, *her anın içinde farklı bir şimdidir*. (Heidegger’den Aktaran Camcı, 2015: 104).

Chesneaux ise Heidegger’in şimdiki zamana yaklaşımını şöyle izah etmiştir: “Heidegger için şimdiki zaman, olmuş-zaman (geçmiş) ve gelecekteki (gelecek), ‘kendisi-dışındaki oluşu’ (*l’être-hors-de-soi=ek-statikon*) gerçekleştiren ‘kısa zaman süreleridir’ (*échappée*)” (Heidegger’den aktaran Chesneaux, 2015: 127).

Kısaca, matematiksel zamanın (sayılarla düşünülen zamanın – saatin) zaman dışı olduğunu söylenen Heidegger için zamansallık, zamanı tecrübe etmenin en temel biçimidir. Zaman bilincimiz ve oluşumuz arasında önemli bir bağ kuran Heidegger, geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki gerilimin zamanı özgün kıldığını iddia ederek “...kendi zaman anlayışını, şimdilerden oluşan, başı sonu olmayan katıksız bir dizi biçiminde, başlangıçtaki zamansallığın konum dışı kimliğinin ya da Heidegger’in dediği gibi ‘görünanın’ (*Augenblick*) yitip gittiği katıksız bir dizi biçiminde düşünülen sıradan zaman anlayışının karşısına diker” (Mays, 1997: 70). Zaman-içre vurgusu yapan Heidegger için

“‘Zaman’ ne ‘özne’de’, ne de ‘nesne’de’ mevcuttur. Her türlü öznelğin ve nesnelğin ne ‘içinde’ ne de ‘dışındadır’, ne de onlardan ‘önce’ ‘var’dır. Çünkü zaman, söz konusu ‘önce’ oluşun bile imkân koşulunu oluşturmaktadır” (Heidegger, 2011: 445).

Varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden biri olan Sartre da *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* başlıklı kitabının ikinci bölümünü Zamansallık konusuna ayırmıştır. Bu bölüme şu sözleriyle başlamaktadır:

Zamansallık elbette düzenli bir yapıdır ve zamanın o üç sözümona “ögesi”, yani geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek, toplamı yapılacak bir “veriler” derlemesi olarak değil – örneğin, bir kısmı henüz olmayan, bir kısmı da artık olmayan sonsuz bir “şimdi”ler dizisi olarak değil –, kökensel bir sentezin yapılanmış uğrakları olarak ele alınmalıdır. Aksi takdirde önce şu paradoksle karşılaşırız: geçmiş artık var değildir, gelecek henüz var değildir, anlık şimdiki zamana [présent instantané] gelince, herkesin iyi bildiği üzere o hiç var değildir, boyutsuz nokta gibi sonsuz bir bölünmenin sınırındır şimdi. Böylece bütün dizi yok olur, hem de iki yönden yok olur, çünkü örneğin gelecekteki “şimdi” gelecek olarak bir hiçliktir ve mevcut “şimdi” durumuna geçince hiçlik halinde gerçekleşecektir (2018: 162).

Buna göre, Sartre, zamanın bu üç boyutunun ontolojik anlamda ele alınması gerektiğini iddia ederek zamansallık vurgusu yapmıştır. Ona göre, geçmiş-şimdi-gelecek dizgesi ayrı ayrı ele alınamayacağı için bu üç boyut ancak birbirlerine bağımlı olarak ele alındığında kavranabilir. Çünkü onlar “kökensel bir sentezin yapılanmış uğrakları”dır. Dolayısıyla bu boyutlardan herhangi birinin diğerlerine göre bir ayrıcalığı ya da önceliği yoktur. Her ne kadar bu üç boyutu ontolojik bağlamda bir öncelik sıralamasına koymaktan kaçınmış olsa da Sartre, geleceğe daha fazla vurgu yapıyor gibi görünmektedir. Çünkü: “Gelecek, olgusallığın (Geçmişin), kendi-içinin (Şimdiki zaman) ve kendi-için için mümkün olanın (Gelecek) aniden ve sonsuzca sıkıştırılmasının kendi-içinin kendinde varoluşu olarak en sonunda Kendini açığa çıkaracağı ideal noktadır” (Sartre 2018: 186). Başka bir deyişle gelecek, “...benim varlığın ötesinde varlığa mevcut olma *imkânımdır*” (Sartre 2018: 186-187).

Öncelik ve sonralık temelinde ardışıklık vurgusu yapan Sartre’a göre “zaman beni kendi kendimden, geçmişte olduğum şeyden, olmak isteyeceğim şeyden, yapmak

istediğim şeyden, şeylerden ve başkalarından ayırır” (Sartre 2018: 189). Bu ayırma işini yapan en küçük birim ise andır. Sartre göre;

An bölünemez olan ve zamana bağlı olmayandır, çünkü zamansallık ardışıklıktır; ama dünya sonsuz bir anlar tozanı halinde çöker, ve bir andan öteki ana geçişin *nasıl* olabildiği, örneğin Descartes için bir sorundur: çünkü anlar bitişiktirler, yani *hiçbir* *şeyle* ayrılmış değildirler ama yine de iletişimsizdirler (2018: 189-190).

Değişimin ve devinin üzerinde de duran Sartre zamansallık ve değişim arasındaki bağıntının önemi şöyle izah etmektedir: “Değişim olmaksızın zamansallık da yoktur, çünkü zamanın sürekli ve özdeş olan üzerinde herhangi bir etkisi olamayacaktır” (Sartre 2018: 203). Metafiziksel anlamda bir süreklilik ya da ebediyet kavramını ise “değişimi temellendirmek üzere sürekliliğe başvurmak da zaten tümüyle gereksizdir. Gösterilmek istenen şey mutlak bir değişimin artık gerçek anlamda bir değişim olmadığıdır, çünkü artık değişen *hiçbir şey* – ya da kendisine kıyasla değişimin olduğu bir şey – kalmaz” (Sartre 2018: 203) sözleriyle açıklamaktadır.

Kısaca Sartre için varoluşsal zaman varlık için kaçınılmaz bir kurucu görev görmektedir. Ona göre “zaman engin bir geçip gitme devamlılığıdır ve bu devamlılığa da kendinde olarak varolan ilksel öğeler atfetmek hiçbir şekilde mümkün değildir” (Sartre 2018: 193).

Zamanın sadece varolarak gerçek olabileceğini (McTaggart 1903: 467) söyleyen McTaggart ise zamanı 3 farklı seri şeklinde düşünmüştür. Bunlara A, B ve C serileri isimleri vermiş; ve bu 3 farklı mefhumu “The Unreality of Time” isimli çalışmasında şöyle açıklamıştır: A serisi değişim ve zamanda hareket halinde olan olaylar için kullanılırken, B serisi 18 Ocak 1925 gibi kalıcı zamansal izler taşıyan olaylar için kullanılır. C serisi ise önce-sonra bağlamında sıralı olaylar için kullanılmaktadır. A serisine büyük önem yükleyen McTaggart, B ve C serilerinin zamanı açıklamada yetersiz olduğunu; A serisi olmadan B ve C serilerinin bir anlam ifade etmediğini iddia etmiştir.

Her olayın aynı anda hem gelecekte, hem şimdide hem de geçmişte olduğunu (McTaggart 1903: 467) söyleyen McTaggart için zaman asılsızdır. Çünkü bir olay farklı bakışlar/kişiler için farklı zamanlar anlamına gelebilir. Örneğin; okula başlamam benim için geçmişken, anne babamın ilk evlendikleri gün için gelecektir. Buna göre, McTaggart zamanın gerçek dışılığını öne sürmektedir.

Deleuze, Kristeva ve Haraway'e Dayanarak Öteki/Dışıl/Cinsiyetsiz Döngünün Akışı

Zaman çalışmalarının tarihselliği düşünüldüğünde zaman kavramına dair üretilen bilginin çoğu erkek akıl tarafından yürütülmüştür. 1980'li yıllardan sonra Fransız postyapısalcı kadınların tarih sahnesine çıkmasıyla zaman çalışmalarına farklı bir bakış açısı da eklenmiştir. Bu entelektüel kadınlardan biri olan Kristeva, dilbilim eğitimi almış; bu eğitimini antropolojik ve psikanalitik bilgiyle bütünleştirerek sosyal bilimlere önemli katkılarda bulunmuştur. Bunun yanı sıra felsefe, semiyotik ve eleştirel teori gibi alanlarda da çalışmalar yürüten Kristeva, *Ruhun Yeni Hastalıkları* başlıklı kitabının bir bölümünü de “Kadınların Zamanı” başlıklı yazısına ayırmıştır.

“Tarihsel çökelmeyle oluşmuş *kimlik* sorunsalı ve antropolojiyle buluşmak için tarihten kaçan hafızalar bağlantısının ürettiği *kimlik yitimi* sorunsalı” (2017: 240) diyen Kristeva, zamanın iki farklı boyutuna dikkat çekmektedir: çizgisel ve anıtsal boyut. Postyapısalcı kadın düşünür, anıtsal zamanı ortadan kaldırıp, yerine “yoğun, eksiksiz ve sızıntısız bir zamansallık” (Kristeva, 2017: 243) koyan modernizmin zamanının, “başlangıç, ilerleme ve varış zamanı, tarih zamanı” (Kristeva, 2017: 243) olduğunu iddia ederek, doğrusal zaman algısını “...projenin ve tarihin zamanı...” (Kristeva, 2017: 245) olarak tanımlamaktadır.

Kristeva'ya göre “dışıl öznel” zamana, “...uygarlık tarihindeki bilinen çoğul biçimlerden sadece tekrarı ve ebediyeti dikkate alan özgül bir ölçü kazandırmıştır”

(Kristeva, 2017: 242). Yine Kristeva'ya göre, “bir yanda: dönemler, gebelik, doğanınkiyle uyum içinde biyolojik bir ritmin etrafında ebedi dönüş” (Kristeva, 2017: 242) söz konusudur. O, “kadınların adını ve yazgısını andığımızda *zamandan*, oluşumdan ya da tarihten daha çok insan türümüzün *doğurucu uzamını...*” (Kristeva, 2017: 241) düşündüğümüz söyleyerek, “indirgenemez ve kendi içinde parçalanmış, çoğul, akışkan, bir şekilde benzer olmayan bir tekiliğin kabulünü talep etmesiyle günümüz feminizmi, yansıtma ya da talep yoluyla iletişim kuran kimliklerin çizgisel zamanın dışında...” (Kristeva, 2017: 246) konumlandığını belirtmiştir.

Kısaca Kristeva'ya göre, “bu feminizm kendisini hem arkaik (mitsel) bir hafızayla hem de ‘marjinalcilikler’in çevrimsel ya da anıtsal zamansallığıyla bağlantılandırır” (2017: 246).

Tarihsel bağlamda bakıldığında doğrusal ya da döngüsel olarak tasarlanan zamana dair geliştiren bir başka görüş ise, onun akışkanlığıdır. Saatlerin durmaksızın ileriye devinişi, tarihin yapısı ve entropi, bize zamanın geri çevrilemez bir şekilde, ileriye doğru hareket ettiğini söylemektedir. Fakat zamandaki bu süreklilik, “...bir nimet olmaktan çıkıp bir külfete dönüşür; aynı şey iri hacimli, katı ve ağır – yani hareketi engelleyen veya kısıtlayan – her şey için söylenebilir” (Bauman, 2017: 192). Modernitenin getirdiği bu standart ve tek tip zamana, “sanki yaşayan gerçek zamanın akışkan birleştiricileriyle bize sunacağı görülmeye değer önemli bir şeyi kalmamış ve beklenmeyen geri dönüşleri yokmuş gibi...” (Chesneaux, 2015: 50) boyun eğmemiz; kamusal olanı ele geçiren bu dizge-zamanın, zamanın sürekli bir cereyan halinde olan akışkan niteliğini ortadan kaldırmasına göz yummamız anlamına gelmektedir.

Kronolojik bir sıralama sayesinde kurulan bu çizgisel zaman anlayışını reddeden düşünürlerinden biri de Deleuze'dür. *Cinema 2: The Time-Image* kitabında; “Zaman, aynı anda hem şimdiyi geçmişe dönüştürüp hem de onu kendi içinde barındırmaktadır” (1997:

98) diyen Deleuze, zamanın akışkan niteliğine dikkat çekmektedir. Buna göre, *Fark ve Tekrar* kitabında da belirttiği gibi, Deleuze için, “esasında, geçmiş ve şimdi, birbirlerini tekrar eden iki farklı kipte kendinde tekrarlardır” (2017: 130). Peki, Deleuze’ün tekrardan kastı, her türlü kaosu ve uyumsuzluğu ilga eden modern öncesi dönemin döngüsel zaman anlayışı mıdır? Deleuze, yeniden doğuş düşüncesinin olduğu, herhangi bir başlangıç ya da sondan bahsedilemeyeceği, tekrarlara dayalı yapısı nedeniyle ussallaştırılmış zamanın (tarihin) dışında yer alan döngüsel zaman anlayışını mı benimsemektedir?

Bu sorulara cevap niteliğinde “geri dönüş varlıktır ama yalnızca oluşun varlığıdır. Ebedi dönüş ‘aynı’yı geri getirmez, geri geliştir oluş halindeki şeyin tek Aynı’sını oluşturan. Geri dönüş bizzat oluşun özdeş-oluşudur” (2017: 69) diyen Deleuze için, “ebedi dönüş, geri dönüş tüm başkalaşımın ortak varlığını; aşırı olan her şeyin, gerçekleşmiş olan tüm kuvvet derecelerinin ortak ölçüsünü ve varlığını ifade eder. Ebedi dönüş eşitsiz olan ve eşitsizliğini tamamen gerçekleştirmeyi bilmiş her şeyin eşit-oluşudur” (Deleuze, 2017: 70). Dolayısıyla, modern ve kapitalist düzenin dışında kalan, eril tahakküm için birer Öteki olan arkaik toplumların zaman anlayışını, “ebedi dönüş yalnızca yeniyi, yani eksiklik koşulunda ve başkalaşım aracılığıyla üretilmiş olanı etkiler” (Deleuze, 2017: 131) görüşü temelinde geliştiren Deleuze için zamanın, şimdinin sürekli olarak geçmişe dönüşmesi, geçmişin de zamanın kendisi içinde barınması ve bu barınmayla beraber yeniliğe, farklılığa ve başkalaşıma gebe bir gelecek anlamına geldiği söylenebilir. Deleuze’ün bu görüşünü, bu çalışma için önemli kılan şey ise, “kimlik, ne kadar köklü ve sabit görünürse görünsün, her zaman hareket halindedir” (Sutton & Martin- Jones, 2014: 65) ifadesindeki akışkanlıktır. Çünkü, “...kimlik sürekli olarak hareket halindeyse, her zaman ‘varlığa-geliş’ tir; hiç bitmeyen bir oluş projesidir. Köksapın ardında da, bu yalın oluş olgusu yatar, zira köksap, değişimi ve bağlantıları durdurmak ve sabitlemekten değil, sürekli değişimden ve yeni bağlantılar kurmaktan hoşlanır, bundan yararlanır” (Sutton & Martin-Jones, 2014: 66). Bu sebepten, katı bir

kimliğe sahip olan ataerkil sistemin de içinde devinip durduğu bu ‘oluş hâlinde’, eril düzeneklerin farkı tarafından yaratılan ‘oluş hallerine’ kısıtılan dişil öznelerin, eril tahakküm için bir Öteki olduğu söylenebilir. Bunun için, kitaplı dinlerle kazandığı direncini, modern kapitalist sistemle artıran doğrusal zaman algısı için, Deleuze’ün ve tüm Ötekilerin (kadın yazarların ya da katılımcı kadınların da) melezlenmiş zamanı, bir Öteki konumunda olduğu için dişil bir zaman anlayışıdır. Yani, her türden kimlik, sabit bir değere sahip olmayıp sürekli bir oluş halinde olduğuna göre, mevcut olan kapitalist ve eril düzeneklerin de başkalaşmaya mecbur oluşu, dişil tahayyülü mümkün kılmaktadır.

Zamanın akışkanlığının karşısında konumlanan kapitalist, dolayısıyla da eril, zaman, “...çalışanı olduğu yere adeta çivilerken, fabrika binalarının muazzam hacimleri, makinelerin ağırlığı ve en önemlisi, olduğu yere zincirlenmiş emek, sermayeyi bir arada tutan harç...” (Bauman, 2017: 175) görevindedir. Katılığın, tek tipliğin ve sabitliğin karşısında yer edinen akışkanlık, bütün özneleri ihtiva eden bir niteliktedir. Katı özelliğe sahip olan kapitalist ve eril mekanizmalar, “‘özel’ yaşamın ‘yerel’ alanında neredeyse hiç dokunulmamış alan bırakmayan, gittikçe daha fazla yaşam alanını sömürgeleştiren...” (Bauman & Lyon, 2016: 20) bir kimliğe sahip olduğundan, Yasa’ya direnen bütün Öteki’lerin birliği ve birbirlerine çaprazlanarak gerçekleştikleri “varlığa-geliş” halleri, şimdinin içinde barınan geçmiş ve şimdi ile geçmişin senteziyle hayali kurulan geleceğin başka bir anlatım şeklidir. Yani, “aşırılık ‘yok edici bir iktidarın hakiki normu’ olabilir” (2012: 72) diyen Beatriz Sarlo’ya kulak verip “insanlık dışıyla” kesişen yeni bir barbarlığın resmi olan moderni eleştirmemiz gerekmektedir (Rossi, 2017: 152). “Ve insanın yaratıcı yok etme potansiyelinin önünde durabilecek, ya da onun tarafından yeniden inşa edilemeyecek, yinelenemeyecek veya yoktan var edilemeyecek hiçbir şey...” (Bauman, 2014: 41) olmadığından, başka hayatların mümkün oluşuna inanarak, mevcut düzenin yeniden inşa edilmesi için mücadele verilmeli ve akışkanlığın izi sürülmelidir.

Akışkanlığa dikkat çeken bir başka isim ise Donna Haraway'dir. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* başlıklı derlemesindeki “Siborg Manifestosu: Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist-Feminizm” bölümünde “kimlikler çelişkili, parçalı ve stratejik bir görünüm sunarlar” (2006: 15-16) diyen Haraway, kimliklerin yapılandırılmış özelliğine dikkat çekmektedir. “...Aristoteles'ten beri 'Batı'daki söyleme hâkim olan organik, hiyerarşik ikilikler...” (Haraway, 2006: 33), aralarında bir hiyerarşi oluşturarak, özne-nesne ayırımına yol açmakta ve hegemonyanın tohumlarını ekmektedir. Tam da bu ikilikleri eleştirerek, biyolojik farklılıklar temelinde gelişen kadın-erkek karşıtlığını ortadan kaldırmak isteyen Haraway, siborg kavramıyla cinsiyetlerin sınırlarını aşan bir cinsiyetsiz melezlenme önermektedir. Çünkü ona göre, “toplumsal cinsiyet, ırk ya da sınıf bilinci, patriyarkanın, sömürgeciliğin ve kapitalizmin çelişkili toplumsal gerçekliklerinin bize yaşattığı korkunç tarihsel deneyimlerin kazanımlarıdır (2006: 16).

Her türden katılığın ve kimlik sınırlarının ortadan kaldırılmasını savunan Haraway'in eleştirel bir bağlamda kullandığı siborg metaforu, akışkanlığın vücut bulmuş hâliyen, bu eleştiri, Batı'nın kurduğu hegemonik tekiliklerin sürdüğü hükümdarlığa yöneliktir. Haraway, bu hegemonik tekilikler yerine, Öteki'nin (bütün Ötekilerin) tek bir kimliğe bürünmesi sonucu oluşan kapsayıcı bir tekilik önermektedir. Dolayısıyla, siborg metaforunu kullanarak ikilikler arasındaki sınırların ortadan kalkmasını, her iki kimlik ya da öznenin birbirine temas etmesini, bunların birbirleri içinden yeniden doğmasını öneren Haraway'in, eril ve erkek egemen bir teklikten ziyade, farklılıklar yuvasında beslenen bir tekilikten yana olduğu söylenebilir. Peki, Haraway'in bu sınırsızlık temelinde geliştirdiği siborg kavramı, bu çalışmaya nereden temas etmektedir?

Çalışmanın daha önceki bölümlerinde de bahsedildiği gibi, zaman tarihsel süreçte iki kimliğe ayrılmıştır: Doğrusal ve Döngüsel. Modern öncesi tarıma dayalı toplumlarda doğal olaylar ve kozmik döngüler aracılığıyla büründüğü döngüsel kimliğini,

moderniteyle beraber kaybeden zaman, iki farklı karaktere sahipmiş gibi algılanmaktadır. Halbuki, daha önce de iddia edildiği gibi, zamanın bu iki farklı algılanış şekli birbirine içkin olduğundan ayrı ayrı düşünülemez. Yani, kairos ve kronos'un iç içe geçmesiyle ortaya çıkan Kaironos oluşumu, siborg'un bir başka ifade şeklidir: Modern öncesi dönemdeki arkaik toplumların döngüsellik anlayışlarıyla, modern dönem toplumlarının doğrusallık anlayışlarının birbirleri içinde eriyerek, yepyeni bir kimlik olan Kaironos tekilliğinde “varlığa-geliş”i. Başka bir deyişle “bir siborg, bir sibernetik organizma, makine ile organizmanın oluşturduğu bir melez, kurgusal bir yaratık olmanın yanı sıra toplumsal gerçekliğe ait bir yaratıktır” (Haraway, 2006: 2). Kuşkusuz, buradaki makine, kapitalist sistemin ölçü aygıtları ve ehlileştirilip robotikleştirilmiş zamana tekabül ederken, organizma da doğal, kozmik ve içsel zamana karşılık gelmektedir.

Dünyayı algılayış şeklimizde ve ontolojik olarak doğayı yorumlamamızda önemli bir role sahip olan zaman, farklı dönemlerde farklı düşünürler tarafından düşünülmüş; her bir düşünürün kendine has ya da kendinden öncekilerle eşdeğer ölçüde geliştirdiği kavramlarla açıklanmıştır. Mitoloji, din, fizik gibi alanların yanı sıra felsefe tarafından da incelenen zaman kavramına dair önemli ve göz ardı edilemeyecek bir bilgi birikimi oluşmuştur.

Bu bölümde zamanın belli düşünürler tarafından nasıl algılandığı ve zamanın felsefi bir temelinin olup olmadığı incelenmiş; zamanın tarihsel bağlamda geçirdiği ontolojik, epistemolojik ve fenomenolojik değişim süreçlerinden bahsedilmiştir. Bu bir felsefe tezi olmadığı için önemli ve temel noktalara değinmekle yetinilmiş ve ilgilisi için kaynak metinler referans verilmiştir.

1.5. Kapitalist Zaman Metaları: Saat Zamanı-Boş Zaman

“Zaman kavramı, belli bir toplumsal çerçeveyi oluşturan insanların, sürekli değişimler arasında kurdukları bağlantıları içermekle kalmaz, aynı şekilde belli bir olayın

geçiş süresine göre, o olaydan ‘önce’ ve ‘sonra’ olanı ya da olacak olanı da kapsar” (Elias 2000: 105). Doğal olayları bir ilişkiler zinciri halinde bir arada tutan, bu ilişkiler ağında önemli bir role sahip olan zaman, aynı zamanda hem bireysel hem de toplumsal bağlamda insan yaşamının pragmatist anlamda önemli bir sembolüdür de. Sosyal yapıyı ve bu sosyal yapının düzeneklerini, toplumsal ihtiyacı göz önünde bulundurarak kendisine en faydalı şekilde planlayan insan, zamanı da tarihsel bağlamda farklı temellerde kurmuş; onu, toplumsallığındaki en temel araçlardan biri haline getirmiştir.

Sosyal bir canlı olan insan, zamanı içinde yaşadığı topluma göre deneyimlemektedir. Farklı kültürlerin kendilerine has zaman algıları bulunmakta ve bu farklılıklar, her bir topluma küresel zeminde bir yer tahsis etmektedir. Dolayısıyla modern öncesi dönemdeki tarım toplumları ile sanayi toplumlarının zamanı algılayışları; bu toplumlarda yaşayan insanların hayatı deneyimleme hızları birbirlerinden oldukça farklıdır. Başka bir deyişle, sosyal yapıdaki değişiklikler, zamanın algılanışında da farklılıklara yol açarak toplumsal düzeni tarihin farklı dönemlerinde yeniden yapılandırmıştır. Yani;

“Zaman” dediğimiz şey, en başta, belli bir insan topluluğuna, giderek insanlığa, değişimlerin oluşturduğu sürekliliğin içinde söz konusu insan topluluğunca benimsenmiş nirengi noktaları koyma ya da böyle bir değişimler akışı içindeki belli bir evreyi, başka bir değişimler silsilesi içinden alınmış bir evre ile karşılaştırma imkânı veren bir ilintileme çerçevesidir (Elias 2000: 103).

Toplum düzeninin temin edilip, o toplumdaki bireyler arasında ortak bir payda oluşturabilmek adına düzenlenen zaman, kolektif anlamda toplumsal pratiklerin işleyişi için önemli bir sembol ve araçtır. Dolayısıyla insan ilişkilerinin düzenlenmesinde bir güven zemini de hazırlayan zaman, koordine eden ve bir arada tutandır. Peki zaman, sosyal ve toplumsal boyutlarda ne gibi değişiklikler geçirmiştir?

Antik toplumlarda, Ay ve Güneş gibi gökcisimlerinin hareketlerine bakarak sosyal yaşantılarını tekrarlanan döngülere göre düzenleyen insanlar, kendilerini günümüzdeki gibi saat ya da takvimin ellerine bırakmamıştır. Dini ritüeller ve doğal

olaylar gibi çerçeveler temelinde sosyalliğini inşa eden arkaik insanlar, toplumdaki eş güdümlülüklerini periyodik tekrarlara dayanan bu pratikler ve hareketler sayesinde oluşturmuşlardır. “Geleneksel toplumlarda Zaman’ı devrevi olarak ilga etmek, geçmişini silmek ve bir bakıma kozmogoniye yeniden güncelleştiren bir âyinler dizisi aracılığıyla Zaman’ı yeniden canlandırmak üzere bilinçli ve iradi olarak çaba sarf edilmekteydi” (Eliade 2017d: 69). Dolayısıyla, geleneksel toplumlar için zaman daha kutsal ve manevi bir anlama sahiptir. Yani modern öncesi insan, tekrarın ve döngünün insanıdır. Fakat modernlikle beraber zamanın döngüsellığı, kutsal zaman anlayışı unutuldu ve bunların yerini rutin ve bürokratik zaman anlayışı aldı. Peki bu değişimin ve geçişin altındaki sebepler nelerdi? Modern insanı gelenekten ya da geleneksel toplumdan koparan, onun doğaya yabancılaşmasının zeminini hazırlayan neydi?

Gelişmenin ve ilerlemenin tarihsel bir anlatısı olan modernite, Zygmunt Bauman’a göre “...kendinden önceki uzun yüzyıllar boyunca yaşam pratiğinin iç içe geçmiş, birbiriyle süregelen, dengeli ve sağlam, bir surları olan zaman ile mekânın, yaşam pratiğinden ve birbirlerinden ayrıldığı, böylece farklı ve bağımsız bir strateji ve eylem kategorisi olarak kurumsallaştırılabilir hale geldiğinde...” (2017: 33) başlamıştır ve “...on yedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder” (Giddens 2016: 9). Geçmişten tam bir kopuş, köklü değişikliklerin temellerinin atılması anlamına gelen modernlik, Fransız Devrimi ile karakteristik bir bilinç kazandıysa da maddi tözüne İngiliz Sanayi Devrimi ile kavuşmuştur (Kumar 2013: 102-103). Başka bir deyişle, “Sanayi devrimi evrimci, hatta pozitivist bir fikri güçlendirirken, tarihe ve düşünceye tarihsel edimci fikrini, bir insan ya da toplumsal bir kategorinin yazgıyla, tarihsel gereklilikle karşılaşması fikrini sokağa Fransız Devrimi olmuştur” (Touraine 2018: 91).

Modern öncesi dönemde kendini ve varoluşunu doğa aracılığıyla tanımlayıp tamamlayan insan, modernlikle beraber doğadan uzaklaşmış; bilim, teknoloji ve sanayi

vagonuna oturmuştur. Doğal ritimlerin döngüsellikinden koparılan modern insan, kendini fabrikaların ve kentlerin rasyonelleştirilmiş yapay ışıkları altında ölüm dansı ederken bulmuştur. Modernlikle beraber mekanikleşen hayat, toplumsal düzeni ve sosyal yapıyı değiştirmiş; bu düzen ve yapının en temel kategorilerden biri olan zamanı da eğip bükmüştür. Modernlik ve zaman arasında nasıl bir bağ vardır? Zaman, moderniteden nasıl etkilenmiştir?

Standart zamandan önceki bölük pörçük zamanı derleyip toplayan şey Stephen Kern'e göre demiryolları şirketleriydi. Kern, *Zaman ve Uzam Kültürü (1880-1918)* başlıklı kitabında bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Dünya standart zamanını ilk kuran, bilimsel veya askerî tüm olumlu değerlendirmelere rağmen, devletler değil demiryolu şirketleri oldu. 1870'lerde Washington'dan San Francisco'ya giden bir yolcu, geçtiği her şehirde saatini ayarladığında, iki yüzün üstünde ayarlama yapması gerekiyordu. Demiryolları bu sorunla baş edebilmek üzere, her bir bölge için ayrı saat kullanmaya yöneldi. Böylelikle Pennsylvania Demiryolları boyunca dizilen şehirler Philadelphia saatini kullanıyorlardı ve bu saat New York'un beş dakika gerisinden geliyordu... Demiryollarının tek zaman uygulamasın geçtiği gün, 18 Kasım 1883, "iki öğlen günü" olarak anılıyordu; çünkü gün ortasında, her bir dilimin doğu kısmı saatlerini geri almak zorundaydı – demiryollarının işlerini çok karmaşık hale getiren ve kârlarını düşüren karışıklığa son vermesinin önündeki son bir kaçınılmaz engel. 1884 yılında yirmi beş ülkenin temsilcileri Washington'da toplanan I. Meridyen Konferansı'nda Greenwich'i sıfır meridyen noktası tayin etmeyi önerdiler, kesin gün uzunluğunu saptadılar, her birinin arası bir saat olmak üzere dünyayı yirmi dört zaman dilimine böldüler, evrensel gün için sabit bir başlangıç tespit ettiler (2013: 49-50).

Bunun sonucu olarak da yaşam temposunun artmasına, bir hız toplumunun oluşmasına önyak olan demiryolları, modern insanın başkalaşım geçirerek içinde yaşadığı toplum gibi mekanikleşmesine sebep olmuştur. "Demiryolunun bölgesel, ulusal, ardından kısa bir süre sonra uluslararası ulaşımı sağlamasıyla, elbette binlerce kilometre uzaklıktan gelen trenin hangi saatte varacağını ve yeniden ne zaman yola çıkacağını öngörebilmek, dolayısıyla tek bir zamanı yaymak gerekir" (Servan-Schreiber 1983: 78). Sanayi çağının bir simgesi olan demiryolları, insanların hayatlarını saat-hız ilişkisi içerisinde değiştirmiş, aceleci bir çağın oluşmasına sebep olmuştur. Yani, mesafeler arası eşzamanlılığı gerektirdiğinden kentler arasında standart bir zaman işleyişinin oluşturulmasına yolaçan

demiryolları, insan yaşamında tarihsel anlamda keskin bir çizgi çizmiş ve modernliğe geçişin önemli bir sembolü haline gelmiştir. Modern dönem öncesi insanın doğal zamandan çözünüp eşgüdümlü, rutin ve tempolu bir yaşam sürmesinin başlangıcı sayılabilecek demiryolları zamanı, endüstri ve ticaret gereksinimi olarak “...değerin geri dönüşlerinden, yani mekândan, maksimum verim alabilmek için dikkatli harcanması ve idare edilmesi gereken bir araç...” (Bauman 2017: 178) işlevinde insan yaşamına dahil olsa da sonraki dönemlerde bütün insan yaşamını eline geçirmiştir. Peki, zamanın bir araç olarak kullanılmaya başlaması ilk kez demiryollarıyla mı başlamıştır? Standart zamanın baş göstermeye başlaması ile demiryollarının ortaya çıkışı eşzamanlı mıdır?

Zamanın ilk kez evrensel bir sembol hâline gelişini “zamanın evrenselliği ise, ancak antik çoktanrıcılık (politeizm) ve çokmerkezcilikten (polisanzizm) vazgeçildikten, tüm Tanrısal, doğal ve insani düzenlerin birliği, her yerde uygulamaya konup onaylandıktan sonra tam olarak ifade edilebilmiş, genel geçer bir zaman hesabı ve zaman ölçümüne dönüştürebilmiştir” (Borst 1997: 20) sözleriyle açıklayan Borst’a göre, “dünya ve zaman arasında uyum sağlanmasına yönelik siyasi koşullar Roma’da yaratılmıştır” (Borst 1997: 21). Yani zaman, tek tanrılı dinlerin ve bu dinlerin gerektirdiği ibadetler zemininde tekdüze bir hâl almaya başlamıştır.

Old Clocks and Watches & Their Makers (1904) başlıklı kitabının ilk bölümünde F. J. Britten, Güneş Zamanından, Güneş Döngüsünden, Yıldız Zamanından, Güneş ve Ay yılı arasındaki 11 günlük farktan, Jülyen Döneminden, Meridyen ve Yatay Düzlem saatlerinden, Su Saatlerinden, Fitol ve Kum saatlerinden bahsetmektedir. Çalışmanın hedefinden sapmamak adına biz bu bölümde sadece mekanik saatleri ele alarak bu saatler önderliğinde gerçekleşen toplumsal yapıdaki değişiklikleri inceleyeceğiz. Çünkü mekanik saatlerle, sosyal hayattaki başlangıç ve bitiş anlarının yanı sıra herhangi bir eylemin ritmi ya da hızı da belirlenmeye başlanmış; toplumsal düzenin, ekonomi ve ticaretin hızı da değişmiştir. Tüm makinelerin prototipi sayılıp evrendeki

eşgüdümlülüğün bir sembolü haline gelen mekanik saat (Borst 1997: 8) ve zamansallığın ölçülmesi bakımından sağlanan fikir ve ölçü birliği, modernliğin gelişmesi ile eşzamanlıdır.

“Saat sayesinde kırsal çalışma gününün yerini kesin bir zaman almış, belli bir ritmi olan, kilise yasalarına uygun zaman aralıklarının [kanonik zaman aralıklarının] yerini de çanların sesi almıştır” (Ricoeur 2016b: 38-39). Modern anlayışın ortaya çıkmasında büyük bir paya sahip olan, zamanın homojenliğinin bir sembolü hâline gelen mekanik saatler, zamansallığın sürekli hatırlatılmasında önemli bir sembol hâline gelmiş; günü, dini bölümlere bölen kilise çanlarının yerini almışlardır. Dolayısıyla, 14. yüzyılda mekanik saatin icadı, kamusal zamanın tarihinde önemli bir gelişmeyken toplum yapısının değişmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Günlük yaşantıda bir devrim yaratan mekanik saatler, tekrara dayalı toplumsal pratikler için bir gereksinim haline gelerek insanı tarımsal hayatın doğallığından koparmıştır. Dolayısıyla, uygarlaşma sürecinin ayırsal bir sembolü haline gelen saat zamanıyla toplumsal baskı giderek içselleştirilmiş ve saatin bir özdenetim aracı olarak kabul edilmesiyle baskıcı, hegemonik ve kısıtlayıcı bir zaman algısı geliştirilmiştir. “Saatsiz ve takvimsiz insan toplulukları, bunlarsız binlerce yıl yaşayagelmiş, yok olmadan ayakta kalabilmişlerdir. Bu toplumların üyeleri, devamlı akan bir zamana göre kendilerini ayarlayıp böyle bir dış zora uymaları için onlara baskı yapacak bireysel bir vicdanı geliştirmemişlerdi” (Elias 2000: 40). “Zaman, mekanik saatle ulaşılan ölçü birliğinin toplumsal örgütlenmede de karşılığını bulmasına kadar hep uzam (ve yer) ile ilişkilendirildi. Bu değişkenliğin tamamlanması, modernliğin yayılmasıyla çakışarak yüzyılımıza kadar sürdü” (Giddens 2016: 24). Zamanın, sosyal bir kurumlaşma gibi insanın toplumsallığı üzerindeki etkisi toplumsal düzende önemli değişimlere yol açarak zamanın kapitalizmin tekeline alınmasına kadar gitti. Bunun sonucu olarak da baskıcı ve bunaltıcı bir özellik kazanan zaman, insanın sosyal yaşantısında derin izler bırakmaya başladı. Peki zaman, kapitalizmin tam merkezine

yuvalanmadan önce nasıl bir süreçten geçti? Bu sürecin sonunda zaman, kapitalist sistemde nasıl bir araç ya da amaç haline geldi? Zamanın böyle bir süreç geçirmesinin, kapitalist bir aygıt dönüşmesinin altında yatan sebepler nelerdi?

Modern öncesi dönemde tarıma dayalı toplumlarda zaman döngüsel olarak algılanıyordu. Çünkü sosyal yaşam mevsimsel ve günlük doğal döngülere göre düzenleniyordu. Dolayısıyla, insan, doğal zamanın rehberliğinde yaşıyor, toplumsallığını da buna göre deneyimliyordu. Yani, kapitalist düzenin gözüne kestirdiği emek zamanına henüz teslim olmamıştı. Çünkü, tarım hayatının döngüsel ve doğal zamansallığı kapitalizm yapay zamansallığı önünde büyük bir engel oluşturuyordu. Fakat gün-gece döngüleri, mevsim ve hasat zamanları gibi pek çok doğal döngüler, kapitalizm karşısında epey ayak diremişse de nihayetinde kaderlerine teslim olup kapitalizmin yapaylığına bürünmüşlerdir. Giddens bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Mekanik saatin icadı ve nüfusun neredeyse tamamına yayılması (başlangıcı, on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar uzanan bir olgudur) zamanın uzamdan ayrılmasında çok önemli bir olaydı. Saat [...] nicelleştirilmiş tek biçimli bir ölçü belirtiyordu” (2016: 24). Gündelik hayatın döngüsellliği kapitalizmin doğrusallığında erirken, modern öncesi dönemdeki derinliğini yitirerek daha mekanik bir hâl almıştır. Bunun sebebi ise mekanik saatlerin icadı temelinde gelişen baskıcı doğrusal zamanın hegemonyasına boyun eğişimizdir. Toplumun ve sosyal yapının mekanikleşmesinde ise “...zaman hayatın ölçüsü değil, bizatihi hayattır” (Negri 2005: 52) görüşü yatmaktadır. Modern öncesi dönemdeki “iş zamanı”, yerini moderniteyle beraber “iş disiplinine” bırakmış, çalışma saatlerinin düzenlenmesine yol açmıştır.

Frederick Winslow Taylor tarafından savunulan “bilimsel yöntem” ilkeleri, “...emeğin sistematik olarak vasıfsızlaştırılması üzerinde temellenen dönüm noktası...” (Virno 2013: 111) olarak düşünülebilir. Bu bilimsel yöntem şu anlama gelmekteydi;

Taylor vasıflı işçileri gözlemleyerek, işlerini oluşturan kesin temel işlemler serisini saptadı, en hızlı serileri seçti, asgari “birim zaman” sürelerini belirlemek için her bir temel işlemin süresini ölçtü ve ulaştığı bileşik zaman standartlarına göre işleri yeniden kurguladı. Her ne kadar despotluk konusunda bir yenilik yoksa da, bilimsel yönetim, adının da ima ettiği gibi, bilimsel ya da en azından sistematikti ve ustabaşının değişken ruh hallerinin yol açtığı kaprislerin önüne geçiyordu. İşçiler azami verimlilik oranlarına yaklaştıkça ücretleri artırılıyordu ve asgari oranın altına düşenler işten çıkarılıyordu (Kern 2013: 183-184).

Dolayısıyla iş yerindeki verimlilik ve saat zamanının önemini farklı bir boyuta taşıyan Taylor, insan yaşamının mekanikleşmesindeki en önemli faktörlerden biridir. Taylorizm ile beraber sanayileşmiş toplumların fertleri, nicel bir özellik kazanmış ve yapay saatlerin ve ölçü birimlerinin zincirlerine vurulmuşlardır. Alfred Sohn-Rethel ise *Zihin Emeği Kol Emeği Epistemoloji Eleştirisi* başlıklı kitabında Taylor’ın zaman yönetimine dair şunları söylemektedir:

Daha 1903’te, *Shop Management* adlı kitabında Taylor, “zamanetüdü, etüt edilen işin ne kadar sürdüğünü değil, ne kadar sürmesi *gerektiğini* saptamamızı sağlıyorsa amacına ulaşmış olur” demektedir. Ardından ilave eder: “Bunu başarmanın en iyi yolu, aslında kesin bir zamanlama yapmanın neredeyse tek yolu, işçilerin elindeki işi bileşenlerine ayırmak ve her bir parçanın gerektirdiği süreyi “birim zaman” olarak tespit etmektir.” Bir işin (birim cinsinden olsun olmasın) ne kadar süreceğine dair rastgele tespit edilmiş bir süreyi, sanki doğanın bağrından mucizevi bir şekilde türetilmiş ya da aklın bir kehanetiymiş gibi kendi başına geçerli bir ölçüt kabul etmek bilimsellik taslamaktan başka bir şey değildir kuşkusuz! (2011: 165).

Dolayısıyla, bu ekonomikleştirilmiş zaman, tekelci kapitalizmin özünü oluşturmakta ve bireyin kendine yabancılaşarak itaatkâr bir makine-köle haline dönüşmesine sebep olmaktadır. Richard Sennett’e göre de “zaman-hareket etütüne dayalı yönetim anlayışı Smith’in iğne fabrikası imgesini sadistçe bir noktaya taşısa da, Taylor insan kobayların ölçüm ve manipülasyona pasifçe boyun eğceğinden son derece emindi” (2017: 43). Zamanın katı bir şekilde programlanmasıyla amaçlanan standartlaştırma ve rasyonelleştirme, toplumsal mekanizasyonu da beraberinde getirmiş; bireyleri saatin buyruğu altına almıştır. Taylor ve mühendisleri tarafından hedeflenen daraltılmış zaman – kısa sürede çok iş – kıskaçlarını bilemeye başlamış ve teknolojik bir canavara dönüşmüştür. Her türden düzensizlik ile başa çıkabilmek adına geliştiren bu zaman-hareket etüdü, programlanmış zamanı tüm işçilere dayatarak işçileri robotlaştırmış ve

onları makinelerin emrine vermiştir. Dolayısıyla, “...Taylor – endüstrinin ilk durumunun zaman gözleyicisi – insan bedeninin, bundan böyle makinelerin egemen düzenliliğine hizmet edecek olan zamansal düzenlenme...” (Chesneaux 2015: 44) programı ile sanayide yeni bir çığır açmıştır. Taylor tarafından geliştirilen bu bilimsel yöntem ilkeleri, zamanı da bir tüketim nesnesi haline getirirken aynı zamanda üretimin de vazgeçilmez bir aracı kılmıştır. Benjamin Franklin’in “vakit nakittir” (1748: Paragraf 2) sözü Taylorizm ile beraber tam karşılığını bulmuş ve zaman kapitalizmin bir dişlisi haline gelmiştir.

Zamanın kapitalizmin tekeline girmesinde önemli etkenlerden biri olan Fordizm ise kısaca montaj hattı demektir. Henry Ford tarafından geliştirilen bu sisteme göre amaç, aynı ürünün kısa sürede kitlesel üretimini sağlamaktır. Sohn-Rethel, Henry Ford’un amacının şu olduğunu tavsiz etmektedir:

Ford’un düşüncesi, tek bir araba modeline odaklanmaktır: “T modeli” adını verdiği aracı bizzat tasarlarlarken, basitlik, bakım ve onarım kolaylığı, hafiflik, ve çok amaçlı kullanım gibi kıstasları dikkate almıştı. Ford, otomobil pazarının sınırsız olduğunu gören ilk kişiydi. Bunun için gereken tek koşul, fiyatın o dönem için mümkün görünen seviyeden daha düşük tutulmasıydı. Diğer otomobil üreticileri çeşitli modellerde yüksek fiyatlı münferit arabalar tasarlıyor, zengin zümreden oluşan kısıtlı bir pazara hitap ediyordu. Ford’un düşünüş biçimini ise şu ünlü sözü özetliyordu: “Bir müşteri istediği renk otomobili satın alabilir, siyah olması kaydıyla” (2011: 170-171).

David Harvey bu durumu şöyle yorumlamaktadır: “Ford, zamanın mekânlaştırılması sayesinde toplumsal süreçlerin nasıl hızlandırılabilceğini ve böylece üretici güçlerin nasıl arttırılabilceğini göstermişti” (2014: 302). Dolayısıyla, Smith ve Taylor tarafından geliştirilen ve üretimde yerleşik bir yer edinen yöntem ve tekniklerin bir uzantısı olan Fordizm, iş bölümünü tekrar düzenleyerek kitlesel üretim temelinde verim artışını hedeflemektedir. Bu hedefini de montaj hattı denilen, işçilerin üretim bandındaki belli bir noktada sabitlendiği, üretilen ürünün sadece bir kısmıyla ya da parçasıyla ilgilendiği bir sistemle başarmıştır. Aynı hızda, bant üstündeki bir işi defalarca yapmak zorunda kalan işçi böylelikle ürünün son haline yabancılaşmakta ve emek de kimliksizleşmektedir.

Böylece, basitleştirilip içi boşaltılmış iş emeği, işçinin “değiştirilebilirliğini” (replaceable) mümkün kıldığını için işçiyi değersizleştirmiştir. Başka bir deyişle, “... işçilerin yeteneğinin fazla önemi yoktur. Makineye tabidirler ve giderek diskalifiye olup birbirlerinin yerini alabilir duruma gelirler” (Gouverneur 2007: 178). Çünkü, “Vasıfsız emeğin standart mallar üretmek üzere tek amaçlı makine başında işe koşulduğu Fordist kitlesel üretim örüntüsü...” (Kumar, 2013: 59) sadece kârlılığın artırılmasını hedeflemiş ve kitlesel bir tüketimi mümkün kılarak iş verenin kârı için oluşturulmuştur.

Daha az maliyetle/sürede daha fazla üretim gerçekleştirebilmek için oluşturulan Fordist üretim sistemi, üretilen fazlalığın elden çıkarılabilmesi için belli bir tüketim kültürü/atmosferi de yaratmak zorunda kalmıştır. Üretim bandı, mekanikleştirme, standartlaştırma ve Taylorist bilimsel yönteme dayalı olan Fordizm, üretim fazlalığının karşılığını bulabilmesi, üretim-tüketim arasında doğru orantının kurulabilmesi için de kendisine az gelişmiş ülkeleri hedef almıştır. Dolayısıyla, “Fordist üretim ilişkisinin çatışmaya dayalı dinamiği, sermayenin emeğin sömürüsü ve bu sömürünün kiplikleri açısından tasarrufa bulunabildiği mekân-zamanın gitgide daha kesin bir şekilde sınırlandırılması yönünde gelişir” (Gorz 2014: 61). Emek ve sermaye arasındaki karşılıklı çıkarlar düşünüldüğünde Fordizmin, Micheal J. Sauter’in “Clockwatchers and Stargazers: Time Discipline in Early Modern Berlin” başlıklı yazısındaki modern zaman disiplinin her yerde aynı işlediği, özellikle de kapitalist üretimden kaynaklandığı (2007: 685) ifadeleriyle örtüştüğünden oldukça modern olduğu söylenebilir. “Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism” yazısında “zaman artık para birimidir; geçmez, harcanır” (1967: 61) diyen E.P. Thompson da emeğin koordine edilmesine dair duyulan ihtiyaç ve zaman arasındaki bağıntıya değinmiştir. Püritenliğin iş ahlakından beslenen kapitalist sistem için de zaman para demektir. Hatta, Krishan Kumar, Fordizmin montaj hattından fazlası olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Fordizm montaj hattı demektir, ama aynı zamanda İçki Yasağı ve ‘püritanizm’, işçinin çalışma hayatının yanı sıra cinsel ve ailevi

hayatını da düzenleme girişimi demektir” (2013: 68). Yani, “yeni sistem”, “yeni bir insan tipi” demektir. Kısaca, 1700’lü yıllardan önce iş odaklı olan emeğin gidişatı 1800’lü yıllara kadar değişmiş ve yerini “belirli saat sistemi”ne bırakmıştır.¹⁶ Fordist ve Taylorist makineleşmeyle rasyonel bir çalışma sistemi geliştirilmiş ve üretim sanayileştirilmiştir. İşçiler ve emek, saatin kölesi olmuş; işçinin üzerinde iktidar ise bütün mekanikliğiyle işçinin üstüne çullanmıştır.

Modern öncesi dönemde insan yaşamının merkezinde yer alan iş hayatı, kapitalizm ile beraber insan yaşamandaki odağını kaybederek, sadece belli bir kısım hâline geldi. Çünkü kapitalizm iş saatlerinin tekdüzeliğini dayatarak insanlara iş-dışı zaman yarattı. Bu da boş zaman olarak adlandırıldı. Yavaş yavaş kaybedilen püriten çalışma ahlakı yerini hazcı etiğe bırakırken bunun sağlanmasında ise insanların çalışma saatleri dışında kalan zamanları hedeflendi.¹⁷ Yani sanayi devrimi önderliğinde gelişen teknolojik ve ekonomik yeniliklerin sonucu olarak ortaya çıkan boş zaman, vardiyalarından arta kalan zamanda tüketime ortak olmaları için kapitalist sistem tarafından ortaya atılan bir şeydi. Dolayısıyla çalışmanın stresinden kurtulup az da olsa ferahlayıp rahatlama ihtiyacı duyan üretici, bu ihtiyacını tüketimle gidermeye itildi. Bunun sonucu olarak da Lipovetsky’nin *Hipermodern Zamanlar* kitabında bahsettiği şu durum ortaya çıktı:

İhtiyaçların doğrudan tatminini teşvik eden, hazların âciliyetini pompalayan, kişinin kendisinin [soi-même] gelişip serpilmesini yücelten, esenlik, konfor ve boş zaman cennetlerini kutsayan bütün bir hedonist ve psikolojist bir kültür doğar. Beklemeden tüketmek, seyahat etmek, eğlenmek, hiçbir şeyden geri kalmamak: Parıltılı geleceğe ilişkin politikaların yerini coşku verici “şimdi” vaadi olarak tüketim aldı (2018: 62).

Yani, “kapitalist hegemonya, boş zamanı sömürgeleştirerek, bireyin tasarrufundan çıkartarak, iradi eğilimlerden boşaltarak, tümüyle kendi kontrolünde tutma mücadelesi

¹⁶ E. P. Thompson. “Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism”. Dec. 1967. The Past and Present Societ, Oxford University Press

¹⁷ Ömer Aytaç, “Kapitalizm ve Hegemonya İlişkileri Bağlamında Boş Zaman”, 2004. C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi. Cilt: 28, No:2, s.116

verir” (Aytaç 2004: 121). Bunun sonucu da Jacques Gouverneur’un *Kapitalist Ekonominin Temelleri: Çağdaş Kapitalizmin Marksist Ekonomik Tahliline Giriş* kitabında belirttiği gibi şekillenmiştir:

Ne tip toplum olursa olsun – kapitalist veya değil – insan hem bir üretici güçtür hem de üretimin nihai ereğidir: Son kertede her türlü üretim insan emeğine dayanır ve sonuçta da toplum halinde yaşayan insanların ihtiyaçlarını tatmin eder. Oysa, kapitalist gelişme hem bir üretici güç olan hem de üretim muhatabı olan insana zarar veriyor (2007: 211).

Yani, “zaman, değişim değeri yasasına boyun eğen, ender bulunan, kıymetli bir maddedir. Bu, alınıp satıldığı için, çalışma zamanı konusunda açıktır. Ama giderek boş zamanın kendisi de ‘tüketilmek’ için doğrudan ya da dolaylı olarak satın alınmak zorundadır” (Baudrillard 2017: 197). Dolayısıyla, artık potansiyel bir güç olarak kazanılmış bu zaman, kişiye bir statü de atfetmekte, bir zenginlik sembolü haline gelmektedir. Bu da sınıfsal çizgilerin belirginleşmesine sebep olur. Çünkü:

Çalışanlar ya da bağımlı kesimler, idealize ettikleri hayatların aktörü olmak için, popüler tüketim mallarına daha bir sarılırlar. Üst sınıfın tüketim modellerini, statü simgelerini, değer ve düşünsel eğilimlerini öykünerek, verili konumlarını aşmak ve üst sınıfla bütünleşme arayışı içine girerler. Böylelikle, çalışma dışı zamanlar bireyin ütopik sınıfsal konum beklentilerine (tercihlerine) yanıt veren bir işlev görmüş olur (Aytaç 2004: 125).

Sonuç olarak, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan kapitalist zaman algısı, çalışanın çalışma saatlerini standartlaştırdığı için modern dönemde “iş zamanı” ve “boş zaman” ayrımına sebep olmuştur. İş zamanı dışında da üretimin tüketilmesiyle üretime dolaylı yoldan dahil edilen çalışan, kazanmış olduğu bu boş zamanı tüketerek kapitalizmin erek noktasında konumlanmış ve yokluğu hissedilen bu yeni zaman cinsinin arzulayanı olmuştur. Yani, “Boş zaman” kurgusallığının sosyal yaşantıya sirayeti, kapitalist egemenliğin direncinin artması anlamına gelmektedir.

2. DİŞİL KURMACA METİNLERDE ZAMAN

Belli olaylar dizisinin veya düşünsel olguların, belli niceliksel ve niteliksel özellikler kapsamında metinleştirilerek okuyucuya aktarılmasına kurmaca yapı denir. Bu aktarım ise bir anlatı yoluyla yapılmaktadır. Günümüzde Anlatı Bilimi olarak bilinen bir araştırma alanı olan anlatı, sadece edebiyat ya da kurmaca metinlerden ibaret olmayıp her türlü sözlü ya da yazılı metinler için kullanılmakta; mitlerden sinemaya, romandan resme çok çeşitli anlatı türlerini ihtiva etmektedir.

2.1. Zaman ve Anlatı İlişkisi

Zamanı kültürel ve dilsel boyutlarda da yaşayan insan, gerçek yaşamın olduğu kadar kurgusal dünyanın da içindedir. Dolayısıyla kurmaca metinlerdeki olaylar, düşünceler ve bu olaylar ve düşüncelerin yapılandırılış şekli, insan algılayışıyla etkileşim içindedir. Yani okur, temas halinde olduğu kurmaca metinlerdeki her türlü öğeye dokunmakta, onları bilinç düzeyinde deneyimlemektedir. Okurun metinle kurduğu ilişkide metnin bütünlüğü için ciddi önem arz eden zaman kavramı, bu öğelerden biridir. Kurmaca metinlerde farklı şekillerde kurulabilen anlatı zamanı, bu bölümün temel konusunu oluşturmaktadır.

Zamanın süredizimsel akışını benimsemiş geleneksel anlatı için zaman kronolojiktir. Yani, olaylar belli bir düzen içinde başlar, gelişir ve biter. Moderniteyle beraber sağlamlaşan bu düzen ve nizam anlayışı, zamanın tek tipleştirilerek kurmaca metinlerin genelinde anlatı zamanının geçmiş-şimdi-gelecek dizgesi halinde yapılandırılmasına sebep olmuştur. Bu anlatı biçimi, metnin anlaşılabilirliğini okuyucu için her ne kadar kolaylaştırırsa da bunun “katı bir seçicilikle olayları dar bir patikaya zorlayan doğrusal anlatı...” (Han, 2018: 51) olduğu söylenebilir. Çünkü, insan bilincinin işleyişi doğrusal değil akışkandır. Günlük yaşantımızda, yürürken, yemek yerken, konuşurken vs. bilincimiz kendi içindeki ağlar haritasında sürekli oradan oraya akmakta, sabit bir

çizgi üzerinde ilerlememektedir. Dolayısıyla, bu süredizimsel akış, insan bilincini ve deneyimini tam olarak temsil etmemektedir. Gerek mevsimler hareketler gibi doğal döngüler, gerekse günlük hayatın sosyal ve toplumsal döngüleriyle yaşamı çevrimsel bir ritimde deneyimleyen insan için, kronolojik zamanın kurmaca metinlerce beslenmesi insan deneyimi ile beraber düşünüldüğünde zaman anlamsızlaşmaktadır. Bunun sebebi ise Paul Ricouer'un *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olay Örgüsü-Üçlü Mimesis* kitabında bahsettiği şu ifadelerle açıklanabilir: “Zaman ancak anlatısal olarak eklemlendiği ölçüde insan zamanına dönüşür; buna karşılık olarak da anlatı ancak zamansal deneyimin özelliklerini gösterdiği ölçüde anlamlı hale gelir” (2016a: 23). Yani zaman, ancak insan deneyimini yansıttığı ölçüde anlamlı hale gelir. Başka bir deyişle;

Bir öykü anlatma etkinliği ile insan deneyiminin zamansal niteliği arasında salt rastlantısal değil de kültürlerarası [kültürler ötesi] bir gereklilik biçimi sunan bir bağlantı [karşılıklı bir bağıntı] vardır. Ya da şöyle diyebiliriz: *Zaman, bir öyküleme [anlatma] biçimine göre eklemlendiği ölçüde insana özgü zamana dönüşür; anlatı da zamansal varoluşun bir koşulu olduğunda tam anlamına kavuşur* (Ricouer, 2016a: 108).

Dolayısıyla; anılarımız (geçmiş), beklentilerimiz (gelecek) ve şimdilikliğimizle bilincimiz zaman-içinde sürekli devingen halde olduğundan geleneksel anlatılardaki kronolojik zaman, insan zamansallığını tam olarak temsil etmemektedir. Yani; doğal (kozmetik) zamanın çevrimselliği ve fizik zamanının (entropi) doğrusallığına ek olarak, zamanı bilinç düzeyinde de deneyimleyen insan için kurmaca metinlerdeki çizgisel zaman anlatısı, akışkanlığından arındırılmış ve kalıp hâline getirilmiştir. Bu tek tipleştirilen, standartlaştırılan zaman algısı ise sorundur. Çünkü “Zaman, nesnel olarak (bilinçten bağımsız) var olan bir akışın kavramsal yansıması olmadığı gibi, bütün insanlara özgü, her türlü somut deneyimden önce gelen bir yaşantı biçimi de değildir” (Elias 2000: 20). Tarihsel bilinçteki önce-sonra ilişkisinin korunması, kararlı ve değişmez süredizimselliğin¹⁸ kurmaca anlatılara da alet edilmesi, bilinç zamanını ilga etmekte ve

¹⁸ Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, Hece Yayınları, 2016., s. 163.

insan zamansallığında gedikler oluşturmaktadır. Zira bilinç, zaman içinde sabit bir noktada konumlanmamakta, aksine sürekli bir akış halindedir. Geleneksel anlatının kronolojik zamanı benimseyip başlayan her şeye bir son yakıştırmasının (matematiksel zaman – dizgi zaman) altındaki sebebin şu olduğunu söyleyen Maurice Halbwachs’a kulak vermek tam da bu noktada çok önemlidir: “Bu tür bir kavramın faydası, insanların kendi düşünceleri içerisinde kapalı kalmak yerine daha geniş grupların ve kümelerin görüş açısından baktıkları ölçüde yaklaşmaya eğilim gösterdikleri sınırı temsil etmesinden ileri gelmektedir” (2017: 102). Buna göre, moderniteyle beraber toplumsal hafızaya iyice sinen bu kronolojik zaman anlayışı, kişilerin öznelliklerini yok saymakta ve bütünsel bir aynılık ya da homojenlik oluşturmaktadır. Fakat, bilinç ya da bilinç zamanı her birey için aynı olmadığı gibi, genel geçer bir karakterde de olamaz. Çünkü: “Bilincim kendi süresinin duygusuna sahiptir ve benimkinden başka bir süre tanımam, lakin buradan da tek sürenin benimkisi olduğunu neticesi çıkmaz...Her bir bilincin, kendisinin evriminden ve kendi hikayesinin gelişiminden başka bir şey olmayan bir süresi vardır” (Bergson 2017: 51). Dolayısıyla, kurmaca metinlerdeki geleneksel zaman anlatıları, metni, yazarı ve okuru belli sınırlara hapsederek bilinci ve bilinç akışını yok saymaktadır. Bu da, insan zamansallığının rahnegir bir kimliğe bürünmesine sebep olmaktadır.

Peki, bilinç ve edebiyat ilişkisi kurmaca metinlere nasıl yansımıştır? Edebi metin anlatılarında bilinç temelli gelişen bir anlatı türü var mıdır? Geçmiş zaman-şimdiki zaman-gelecek zaman arasında bir köprü görevi gören bilinç, kurmaca anlatı zamanını nasıl şekillendirmiştir?

Zamanı, “...bir çizgi değil, bir yönelimsellik ağı...” (2016: 558) olarak tanımlayan Merleau-Ponty, “zamanın ‘bilincin bir verisi’ olduğunu söylemeyi bırakalım, daha kesin olarak diyelim ki bilinç zamanı açar veya kurar. Zamanın ideallliği sayesinde bilinç nihayet şimdide hapsolmaktan kurtulur” (2016: 555) demiştir. Yani ona göre, bilinç

bir akış halindedir. Bilincin bu akışkanlığı kurmaca metinlerin zamansal yapılandırılışına “bilinç akışı” tekniği olarak yansımıştır. Bilinç akışı kavramı ilk kez Amerikalı psikolog William James’in *The Principles of Psychology* (1890) kitabının 9. bölümü “The Stream of Thought” (düşünce akımı) bölümünde geçmiştir. James, “bilincin parçalara ayrılmış gibi görünmediğini; zincir ya da tren gibi kelimelerin onu tam olarak tanımlamadığını...bilincin eklemli bir şey olmayıp aktığını” (1890: 239) söylemiştir.

Daha sonra farklı yazarlar tarafından benimsenecek olan bilinç akışı tekniğine dair Paul Ricouer *Zaman ve Anlatı 3: Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi* başlıklı kitabında şunları söylemiştir:

Bu roman türünde ilgiyi çeken şey, şimdi artık, kişiliğin tamamlanmamışlığı, bilinç, bilinçaltı ve bilinçdışı düzeylerinin çeşitliliği, dile getirilmemiş arzuların kaynaşması, duygusal oluşumların başlama ve yitip gitme özelliğidir. Olayörgüsü kavramı burada kesinlikle kötülüyor gibidir. Bilinç yıkımlarının dikkatle incelenmesi, dilin kendini toparlamadaki ve bir biçime bürünmedeki güçsüzlüğünü ortaya çıkarır gibi görüldüğünde hâlâ olayörgüsünden söz edilebilir mi? (2016c: 26).

Dolayısıyla, bilinç akışı, herhangi bir olaylar örgüsüne dayanmayan, insanların içsel yaşantılarının ön planda olduğu, çizgisel zamansallıktan arındırılmış, bilincin verili bir sırada seyir halinde olmadığı bir anlatı türüdür. Bu anlatı türünde, bilinç, fırlatılmış bir zıp zıp topu gibi oradan oraya sıçramakta ve süredizimsel bir çizgide ilerlememektedir. Bu teknikte, “zaman, bilincimizde olup bitenlere bağlı olarak hızlanır ve yavaşlar, kısılır ve uzar” (Draaisma 2012: 228). Doğrusal zamanın içerdiği düzenin ya da kesinliğin aksine aslında “zaman emekler veya uçar, hızlanır, yavaşlar veya durur; kısılır, uzar, daralır veya genişler” (Draaisma 2012: 229). Bilinç de zamanı tam olarak böyle deneyimlemektedir. Bazı anılarımızda ya da yaşantılarımızda yavaşlarken bazılarında hızlanır; bazı beklentilerimizde veya varsayımlarımızda kısılırken bazılarında uzar.

Bu bölümün devamında sırasıyla *Mrs. Dalloway* (Virginia Woolf), *Yaşamın Ucuna Yolculuk* (Tezer Özlü) ve *Zamanın Kıyısındaki Kadın* (Marge Piercy) eserlerinin zaman anlatıları incelenecek ve bu eserlerdeki zaman algılanışlarının analizleri

yapılacaktır. Bu metinleri seçme nedenimiz ise; ataerkil düzende yarıklar oluşturarak, eril düzenin biçtiği zaman pratiklerini reddedip kendi zaman anlayışlarını kuran; eserlerini, kurdukları bu zaman kimliğiyle ele alan kadınlar tarafından yazılmış olmalarıdır.

2.2. *Mrs. Dalloway*'de Zamanın Biçimlenişi

20. yüzyılın kıymetli İngiliz yazarlarından biri olan Virginia Woolf, güzeller güzeli bir anne ve saygın bir kimliğe sahip bir babanın çocuğu olarak 1882'de Londra'da doğmuştur.¹⁹ “İki evi ve birkaç hizmetçisi olan bir ailede büyüyen” (Stoelinga, 2001: 3) Virginia, dönemin yüksek orta sınıfına ait bir çevrede yetişmiş; ailesiyle beraber aydın ve güzel bir ortamda yaşamıştır.²⁰ Daha on üç yaşındayken, annesinin ani ölümünün acısını yaşayan Woolf, yirmi dört yaşındayken de babasını kaybetmiştir.²¹ Annesinin ölümüne üzüldüğü kadar babasının ölümüne sevinen Virginia, Urgan'a göre “...babasından, insanı üzen bir kinle sözle eder” (2012: 12). Çünkü babası, “...hiç farkına varmadan, salt kişiliğinin ağırlığıyla kızını eziyordu” (Urgan, 2012: 12). Babasının da ölümünden sonra kardeşiyle beraber Bloomsbury mahallesine yerleşerek orada adını mahalleden alan Bloomsbury aydın grubundan Lytton Strachey ile bir evlilik girişimleri olmuş fakat eşcinsel olan Strachey'in “ya boynuma sarılırsa” endişeleri yüzünden bu evlilik gerçekleşmemiştir.²² Strachey'in Virginia'yı eskiden tanıyan Leonard Woolf'a onunla evlenmesini gerektiğini söyleyen bir mektup yazması üzerine, 1912 yılında Virginia ve Leonard Woolf evlenmiştir.²³ Erkek bedenini ve cinselliğini çekici bulmasa da Virginia, Leonard Woolf'a karşı büyük bir sevgi beslediği için onu diğer kadınlardan kıskanmış fakat bu sevgisini fiziksel olarak gösterememiştir.²⁴

¹⁹ Minâ Urgan, *Virginia Woolf*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 9

²⁰ A.g.e, Minâ Urgan, s. 9-10

²¹ A.g.e, s. 9-11

²² A.g.e, s. 15-17

²³ A.g.e, 2012, s. 17

²⁴ A.g.e, s.18

Virginia Woolf'un sevgili eşi Leonard Woolf'a gösterdiği soğukluğun altında yatan sebebin çocukluğunda yaşadığı cinsel travma olabileceğini iddia eden Urgan, Virginia'nın üvey kardeşi George Duckworth'ün Virginia'yı taciz ettiğini; bunun bütün kuzenleri tarafından bilindiğini ama bunun taciz mi yoksa masum bir sevgi mi olduğunun tam olarak anlaşılamadığını söyler.²⁵ Çocukluğunda deneyimlediği bu olay ise Virginia'nın kadın-erkek cinselliğini taciz ve bu tacize duyduğu müstekrehat üzerine kurmasına sebep olmuştur.²⁶

Daha on üç yaşındayken, çok sevdiği annesinin ölmesi, bundan hemen iki yıl sonra üvey kız kardeşi Stella'nın vefatı, kuzeni George'un cinsel saldırıları yüzünden travma gibi deneyimleri, Virginia'nın, ölümüne kadar delilik nöbetleri geçirmesine sebep olmuş; birkaç kez teşebbüs ettiği intihar girişimlerinin temellerini atmıştır.²⁷ Urgan'a göre, Virginia'ya manik depresif teşhisi koyulmuş ama Virginia psikanalize karşı duyduğu güven tekinsizliğinden dolayı psikolojik yöntemlerle tedavi olmayı reddetmiştir (2012: 29). Nazi zaferleri, Nazilerce kara listeye alınışı ve tamamen bir erkek ürünü olduğunu düşündüğü savaşlardan birinin yeniden patlak vermesine duyduğu korku²⁸ "...artık yazmamak kaygısı, her an delirmek korkusuyla birleşince, denizi büyük bir tutkuyla seven, ama denize girmediği için yüzmesini bilmeyen Virginia Woolf, ceplerini taşlarla doldurup, kendini Ouse ırmağına..." (Urgan, 2012: 39) atarak can vermiştir. Çünkü kendisinin de *Kedine Ait Bir Oda*'da dediği gibi "Genç yaşta, sınırlanıp engellenmiş bir halde ölmekten başka ne gelirdi elinden?" (2014: 78). Ve ardında, çocukluğundan, gençliğinden, korkularından ve nefretlerinden, küçük ayrıntılara yüklediği anlamlardan, deliliğinden ve endişelerinden derin izler taşıyan birbirinden değerli eserler bırakmıştır.

²⁵ A.g.e, s.22

²⁶ A.g.e, s.22

²⁷ A.g.e, s.28

²⁸ A.g.e, s.37-38

Bu bölümün devamında Woolf'un en önemli romanlarından biri olan *Mrs. Dalloway*'de zamanın biçimlenişi üzerine bir inceleme yapılacak ve Woolf'un zaman anlatısı ile geleneksel zaman anlatısı arasındaki farklara ışık tutulacaktır.

Roman, romana adını veren Mrs. Dalloway'in akşam evinde vereceği parti için her zaman gittiği çiçekçiden çiçek almaya gitmesiyle başlar. O günün ne kadar güzel bir gün olduğunu; gençliğini geçirdiği Bourton'daki zamanlarda da böyle hissettiğinden bahseder hemen. Hatıralarıyla arasına köprü kuran bilinci, geçmişi şimdileştirmiş; anılarını, bugüne dahil etmiştir. Romanın hemen en başında başlamıştır Clarissa'nın zaman yarıkları. Başka bir kadınla evli olmasına rağmen kendisine aşık olan Peter Walsh'ı hatırlar Clarissa. Yakın zamanda Hindistan'dan döneceğini söyler. Daha sonra, birden Big Ben'in (saat kulesi) vuruşlarından bahseder. Pek hoşnut değildir bundan Clarissa. Çünkü, saatin tik taklarının yaşamına fiilen eşlik etmesi değil, kairosun zamanı, soyut zamanın yaşantı içeriğiyle olan bağlantısıdır onu alakadar eden (Ergüven, 1997: 239). Şöyle anlatır bu duruma duyduğu hoşnutsuzluğunu:

Böyle budalalarız işte biz, diye düşündü. Victoria Sokağı'nı geçerken. Ancak Tanrı bilebilir neden böylesine sevdiğimizi, nasıl böyle değerlendirdiğimizi, usul usul kurduğumuzu, çevremizde büyüttüğümüzü, yıktığımızı sonra, her an yeniden yarattığımızı; ama en düşkünler bile, sokak kapılarına çökmüş o iğrenç yaratıklar bile (ölesiye içen), aynı şeyi yapmıyorlar mı; başa çıkılmaz bunlarla, öyle kanunlar falan çıkararak, Clarissa kalıbını basardı, neden mi: Çünkü, yaşamayı seviyorlar. İnsanların gözlerinde, bu çalkantıda, avarelikte, itişip kakışmada; bu gürültüde, bu şamata: arabalar, otomobiller, kamyonlar, güçlükle ilerleyen, itişen gezginci satıcılarda, bando sesinde, tepelerden geçen uçağın o utkulu, kulak tırmalayan garip tiz homurtusundaydı sevdiği şey: hayat, Londra, bu haziran dakikası (Woolf, 2016: 10).

Saat kulesinin, standart zamanın rahatsız edici sesiyle Clarissa'nın geçmişinin zihnindeki tınılar karşımızdadır artık. Bir yanda insanın zamansallığını sesiyle, çanıyla, heybetiyle hatırlatan saat kulesi öbür yanda geçmiş ve şimdi arasında akan bilinç zamanı (iç zaman) vardır. Aynı zamanda, Virginia burada, yaşamın getirdiği umutsuzluğa o kadar bürünmüştür ki insanların sürekli bir koşturmaca içinde oluşundan, yaşama sınırsız tutunup modernlikle beraber ortaya çıkan hız toplumun özelliklerinden ikrahla

bahsetmektedir. Yaşama dair duyulan bu heyecanın dayanılmazlığı ağır gelmektedir ona anlaşılan. Bu romanın anlatımını geleneksel anlatıdan ayıran özellik, romanın her yerine işlemiştir. Çünkü, Virginia'nın bilinci hiperaktif bir çocuk gibi sürekli hareket halinde; geçmiş ve şimdi arasında zikzaklar çizmektedir.

Park'a girdiğinde karşılaştığı çocukluk arkadaşı Hugh ile yaptığı konuşmayla devam eder roman. Karısının hasta olduğunu söyleyen Hugh, hızlı hızlı uzaklaşırken onun çağrıştırdığı Peter Walsh ve Bourtan'daki günleri gelir yine aklına. Bilinci yine dinamik bir şekilde hareket etmekte, geleneksel anlatılardaki olay örgüsünü yarıp geçmektedir. Aniden şimdiyi alıp koyar önümüze Clarissa. Geçmişte, Peter Walsh'ın Hugh için söylediği sözleri okurken birden Clarissa'nın içinde yaşadığı an kesip atar bu anımsayışları:

(Haziran, yaprakları bir bir çekmişti ağaçlardan. Pimlico'lu analar bebelerini emziriyorlardı. Donanmadan Bakanlığa mesajlar gidip geliyordu. Arlington Sokağı ile Piccadilly, Park'taki havayı kızıştırıyorlardı sanki, yaprakları sımsıcak, pırıl pırıl, Clarissa'nın bayıldığı o tanrısal diriliğin dalgalarına kaptırıyor, kaldırıyorlardı. Dans etmek, ata binmek; bayılırdı bunlara.) (Woolf, 2016: 13).

Derken yine Peter Walsh'ın onu nasıl eleştirdiğini anımsar, geçmiş ve şimdi içinde ufulanmış bilinci, parçalarını toplamak istercesine bir o yana bir bu yana koşturup durmaktadır. Olay örgüsünün olmadığı bu romanda, şimdi ve geçmişin birbirine aktığı çatlaklarla; şimdinin geçmişe, geçmişin şimdiye eklemlendiği yaşantılarla oluşmaktadır hikâye.

Romana başka bir derinlik boyutu katan "...otuz yaşlarında, solgun yüzlü, gagaburunlu bir adam..." (Woolf, 2016: 20) olan Septimus Warren Smith'in tanıtılması ile devam eder roman. Clarissa'nın Öteki'si (ya da ikizi) gibidir Septimus. Savaşın etkileriyle delirmiş, modernliğin allayıp pulladığı aklın karşısında konumlanmışır romanda. Bütün karakterler gibi, bütün ayrıntılar gibi o da sıradan ve olağandır. Bu delirmiş adam "...eski püskü paltosuyla iki büklüm, gözleri bir noktaya dikili, sırada tek

başına...” (Woolf, 2016: 28) oturabiliyordur. Bütün o korno seslerinin, şamatanın dışındadır Septimus. Zamanın dışındadır. Soyadı olmadan saygınlığı da olmayan, sınıfsal ayrıcalıklarının farkında olup bunları korumak pahasına hep tetikte olan Mrs. Dalloway’in aksine bütün deliliğiyle kendisidir. Günlük yaşantının telaşı dışında (kronos), içsel zamanın içinde (kairos) savrulan bir karakterdir. Deliliğin zamanı, Clarissa’nın içsel zamanıdır.

Romanın önemli simgelerinden biri de reklam uçağıdır. Greenwich’ten adalara, ormanlardan şehrin öbür ucuna süzülen uçak için her bir karakterin kendi görüşlerini okuruz. “Şimdi”yi ortak deneyimleyen, aynının içinde eriyip giden karakterler belli bir olay için farklı şeyler düşünmekte, farklı şeyler hissetmektedir. Romanda birbirleriyle hiç karşılaşmayan, hatta birbirlerini tanımayan Clarissa ve Septimus uçağı aynı anda farklı yerlerde izlemekte ve bu olaya dair kendilerince yorumlar yapmaktadırlar. Okur, anın, şimdinin farklı bilinçlerde farklı şekillerde yoğrulmasına tanıklık ederken, “...herkesin süresi sadece kendisinedir” (2017: 51) diyen Bergson beliriverir karşısında. Yine de, romanı okudukça “Septimus ve Clarissa’nın, ikisinin de, daima çıkacakmış gibi duran bir yangın tarafından tüketilmekten korkan; yoğun ve savunmasız olan tek bir bilinç gibi görünen şeyi gizemli bir şekilde paylaştıklarına ikna oluruz” (Bloom, 2005: 263).

Roman, Clarissa’nın eve dönmesiyle devam eder. Kocasının, Lady Bruton tarafından yemeğe davet edildiğini öğrenen Mrs. Dalloway, “odasına çekilen bir rahibe gibi, kuleyi araştırmaya çıkan bir çocuk gibi çıktı yukarı...hayatın yüreğinde bir boşluk vardı; işte tavan arası” (Woolf, 2016: 36). Davette adının geçmediği için üzüntüden tavan arasına çıkan Clarissa, eski arkadaşı Sally’i ve onunla olan ilişkisini anımsar. Geçmişinde hissettiği bu homoseksüel dürtüler, bilinç yoluyla şimdiye dahil olur; geçmiş ve şimdi ilmek ilmek birbirlerine eklemlenir.

Mrs. Dalloway odasında, akşam giyeceği elbisenin yırtığını onarken, Hindistan'dan ansızın dönen, gençlik aşkı Peter Walsh onu görmeye gelir. Birbirlerine asıl düşüncelerini söylemeden konuşurlar ve Clarissa'nın kızı Elizabeth Peter ile tanışırken Big Ben ikinci kez duyulur. "Big Ben buçuğu büyük bir gürültüyle vurdu; sanki kaygısız, düşüncesiz bir genç keyfince güller savuruyordu" (Woolf: 2012: 52). Birbirleri hakkında düşündükleri şeyleri söylemeyen, anılarında kök salmış kişilerin bilinç zamanın karşısına bütün heybetiyle çıkarır Big Ben. Clarissa evlenmiş, Peter başkasına tutulmuştur. Bunu mu yüzlerine vurmaktadır Big Ben? Zamansallığını unutan insana, göz ucuyla bile baktığında kendini hatırlatan bu saat zamanı, kurşun gibi ağırlığıyla yine binmiştir omuzlarına Peter'ın. Peki ya hatıraları? Şimdinin sularına batıp çıkan geçmişi, koca çanın seslerine hapsolmaya yazgılıdır sanki. Çünkü Clarissa onu geri çevirmiştir.

Ardından, Whitehall'da ilerlerken, "Ne bu? Neredeyim? Neden didiniyorum sanki? diye düşündü...sanki biri beynindeki perdeleri açmış, kepenkleri kaldırmış, kılını bile kıpırdatmadan keyfince dolaşabileceği sokaklar sermişti önüne. Yıllardır böyle genç olmamıştı" (Woolf, 2016: 56). Clarissa'yı gördükten, hislerini dirilttikten sonra neden aniden böyle düşünmüştür Peter? Geçmişine sarıp sarmaladığı, anılarının yeşerip filizlendiği şimdisi, neden bu kadar anlamlı hâle gelmiştir? Nedir onu "...asıl kimliğinden (bir-iki saniyelik bir süre için) ..." (Woolf, 2016: 56) çekip çıkaran? Zamanın sarmallığında akan, anılarının sıcağına sığınan bilinci değil midir onu böyle hissettiren?

Peter, Pegent Park'ta geçmişin düğümlerini çözerken Lucrezia ve Septimus çıkar karşımıza yeniden. Kocasının delirmesini, yaşadığı bunca şeyi haksızlık olarak gören Lucrezia parmağı çok inceldiği için yüzüğünü çıkarmış; cüzdanına koymuştur (Woolf, 2016: 70). Deliren Septimus, bu durumu "...uygarlığın bütün çabalarından sonra..." (Woolf, 2016: 70) elde ettiği özgürlük olarak değerlendirir. Otoritenin, aklın, uygarlığın ve Sembolik'in temsili doktorlara gösterilen Septimus, artık özgürdür ona göre. "Bir

süredir ölüydüm ama şimdi dirildim; bırakın dinleneyim, diye yalvardı...” (Woolf, 2016: 72) Septimus. Modern ve rasyonel dünyayla arasına gerilen bilinci, karısının “vakit geldi” (Woolf, 2016: 72) sözüyle yarılır tekrar. Ve aklın temsili olmayan, ehlileştirilmiş zamanın dışında yaşayan Septimus için “‘Vakit’ sözcüğünün kabuğu yarıldı, özü boşaldı üstüne ve dudaklarından kabuk gibi, uçaktan dökülen talaşlar gibi sert, beyaz, ölümsüz sözler döküldü; bu sözler uçarak Zaman’a yazılmış bir övgüde yerlerini aldılar. Zaman için yazılmış ölümsüz bir Övgü’de” (Woolf, 2016: 72).

“Saat tam on ikiydi; çanının sesi Londra’nın kuzey kesimine doğru sürüklenen Big Ben’e göre tam on iki; bu ses öteki saatlerinkine karışıyor bulutlara, duman kıvrımlarına inceliğini katıyor, ta tepelerde martıların orada ölüp gidiyordu” (Woolf, 2016: 95) diye devam eder roman. Öteki saatlerin seslerine karışan Big Ben’in çan sesleri şu soruyu düşündürür artık: “Saatin hâlâ herkes için aynı olduğu söylenebilir mi?” (Ricouer, 2016c: 198). Çünkü, “Clarissa Dalloway yeşil elbisesini yatağının üstüne koyarken, Warren Smith’ler Harley Sokağı’na doğru yürürler...” (Woolf, 2016: 95). Herkes, kendi yaşantısı içinde, kendi zamanının koluna girmiş yaşamaktadır. Zaman, herkeste farklı dokunmuş; öznel zaman kronolojik zamanın katığı olmamıştır. Ölüp giden, yitirilen zaman kronolojik zamandır, Big Ben’in çan sesleridir.

Harley Sokağı’nın saatleri, parçalayarak, ayırarak, bölerek, ufalayarak haziran sabahını kemiriyor, boyun eğmeyi öğütlüyor, yetke’yi yüceltiyor, bir ağızdan ölçme yetisi’nin tartışılmaz üstünlüğünü haykırıyordu; sonunda, zaman yığını öylesine azaldı ki Oxford Sokağı’nda bir dükkânın tepesindeki esnaf, saat, sevinçle, olanca kardeşlik duygularıyla coşarak, Messrs Rigby ile Lowndes bu haberi hiçbir ücret istemeden bildirmekle onur duyarlar dercesine bir buçuğu çaldı (Woolf, 2016: 104).

Ölçü-birim olan zaman, kronolojik zaman, tarihsel zaman itaat etmeyi öğütlüyordur artık Lucrezia’ya; baskıcı ve dayatılmış olan bu dışsal zaman, gururlu bir şekilde tekrar çalmıştır. “İlerleyişi Big Ben’in vuruşlarıyla belirlenen bu günün izlediği çizgi üzerinde yer alan kesik kesik anılar...” (Ricouer, 2016c: 191) dan biri olan bu betimleme ise, niteliksel olarak kronolojik olan zamana edilen bir isyan gibidir.

Sonra, Lady Bruton'un evindeki yemekte Peter'dan laf açılınca, Peter'ın Clarissa'yı ne kadar sevdiği anımsanır. Peter'ın Clarissa'ya olan çılgınca aşkını düşünen Richard, eve koşup Clarissa'ya onu sevdiğini söylemek ister. Big Ben vurmaya başlar ardından. Saat üçü bulmuştur. “Mutluluğun işareti midir bu? Yoksa boşluk içinde yitirilen zamanın işareti mi?” (Ricouer, 2016c: 198). Elinde güllerle içeri giren Richard, onu sevdiğini söyleyemez Clarissa'ya.

Big Ben buçuğu vurur sonra, penceresinden gördüğü ihtiyar bir kadının, bu sesle kurduğu tuhaf ilişkiden bahseder anlatıcı: “...burada bir oda vardı, karşıda bir oda. Din çözümleyebiliyor muydu bunu? Aşk çözümleyebiliyor muydu?” (Woolf, 2016: 128). Çan sesi, Peter'ın aşkı ve Miss Kilman'ın dini öğretileriyle Clarissa arasında bir duvar örmüştür bu sefer. “Ama Big Ben'den iki dakika sonra, bir başka çanın vuruşu duyulur; bu çanın hafif, önemsizliğin habercisi sesleri, Yasayı bildiren Big Ben'in vuruşlarındaki son görkemli ses dalgalarına karışır” (Ricour, 2016c: 198). “Arabaların saldırısına, yük kamyonlarının hışmına uğrayan, binlerce iri yapılı erkeğin, kibirli kadının hızlı yürüyüşüyle, işyerlerinin, hastanelerin sivri çatılarıyla yer yer yarılan bu kucak dolusu ıvır zıvırın son kalıntıları...” (Woolf, 2016: 128) toplumsal zamanın içinde yitip giden öznel zamanlardır şüphesiz. Toplumun öğüttüğü bireylerdir. Akla belenmiş, arındırılmış, giydirilip kuşandırılmış bu öznel zaman, kamusal zamanın emrinde oradan oraya savrulmaktadır artık.

Şapka yapan Lucrezia ve “kendine gelen” Septimus uzun zaman sonra ilk defa gülüşüp eğlenirler. Derken, kapı çalar ve Dr. Holmes gelir. Dr. Holmes'un merdivenleri çıkarak yanına geldiğini anlayan Septimus, “Ah işte!” diye haykırarak var gücüyle, Mrs. Filmer'in bahçesine fırlatır kendini (Woolf, 2016: 148). Tam o sırada, saat vurmaya başlar yeniden. “Saat vuruyordu bir, iki üç; bu gürültülerin fısıltıların arasında ne kadar uslu bir sesteki saatin sesi, Septimus gibi...Saat vurmaya devam etti, dört, beş, altı...” (Woolf, 2016: 149). Bu sefer, “saat, kamu zamanının içine Septimus'un son derece özel intihar eylemini

kaydedebilmek için altı kez vurur...” (Ricoeur, 2016c: 198). Süredizimsel zamanın içinde yaşanan öznel bir zamandır Septimus’un intiharı. Kairos’un Kronos’a karışmasıdır: Kaironos’tur. Simgesel olan zamanın, tahripkâr zamanın, Büyük Savaş zamanının ilga edilmesidir bu intihar. “Septimus’un zamanının, artık tıp bilgisinin taşıyıcılarına özgü zamanla, onların ölçü anlayışlarıyla, onların yargı kararlarıyla, onların acıyı benimsettirme gücüyle hiçbir ortak yanı yoktur” (Ricoeur, 2016c: 201).

Roman, Clarissa’nın evinde verdiği parti sahnesiyle devam eder. Politikacılar, önemli kişiler ve eski dostlar (tanıdıklar) gelmiştir partiye. Günlük hayatındaki yapaylığının, sığığının, yapmacıklığının bir simgesi olan bu partide, hiç tanımadığı Septimus’un ölüm haberini alır ve kendini onunla özdeşleştirir Clarissa. Her ne kadar anlatıcı tarafından kronolojik zamanın karşısında konumlandırılrsa da, yüksek sosyete yaşamıyla otoriter zamanın bir parçasıdır aynı zamanda Clarissa. Öte yandan onun için, “ölüm, bir direnme idi. Ölüm, iletişim kurma çabasıydı – insanlar gizemli bir şekilde ellerinden kaçan öze ulaşamayacaklarını anlıyorlar, yakınlık uzaklaşıyordu, tat yok oluyordu. Bir kucaklaşma vardı ölümden” (Woolf, 2016: 183). Clarissa’nın yaşama dair duyduğu heyecan, Big Ben’in vuruşlarıyla hatırlatılan kronolojik zaman, karakterlerin anıları ve içsel anlatılarıyla bölünürken; Septimus’un ölümü ise Clarissa için bir “...utanç lekesiydi. Bu koyu karanlıkta, genç adamların yitişini, yokoluşunu gözlemlemek, onlar ölürken, gece elbisesiyle durmak bir çeşit cezaydı belki. Hile yapmış, hırsızlık etmişti aslında” (Woolf, 2016: 184).

Zamanın çizgisel oluşumunu aşan bu metin, geriye dönüş ve hatırlamalarla, geçmişini sürekli şimdide yoğurmuş; Virginia’nın kendine has kullandığı bilinç akışı tekniğiyle yazılmıştır. Birkaç karakterin bir günlük yaşantılarının anlatıldığı bu roman, geleneksel anlatılardaki biçimlenişi reddederek anlatımını, rüzgârda savrulan bir yaprak gibi kurmuş; karakterlerin iç dünyalarına ve bilinçlerine ayna tutmuştur. Yapay bir kurmacadan ibaret olan olay örgüsünün reddi, aynı zamanda rasyonelleştirilmiş zaman

yaşantılarının da reddidir bu metin için. Karakterlerin içsel yaşantılarını elekten geçirerek aktaran Virginia, kronolojik zamana karşı çıkmış; zamanın bilinç düzeyindeki gerçekliğini ele almıştır. Çünkü zaman, gerçekte mutlak ya da süredizimsel değildir. Bilinç zamanının asıllığında kök salan *Mrs. Dalloway*, geleneksel biçimden ayrılarak modern romanın önemli bir ögesi olmuştur.

2.3. *Yaşamın Ucuna Yolculuk*'ta Yitip Giden Zaman

Toplam on bölümden oluşan bu eser, Tezer Özlü tarafından yazılmıştır. Özlü 1943 yılında doğmuş ve yaşamı boyunca üç farklı kitap yayınlamıştır.²⁹ Anne ve babası memur olan Özlü, çocukluğunu Simav, Ödemiş ve Gerede'de geçirmiş; ilkokul çağındayken ailesiyle İstanbul'a taşınmıştır.

İlk kitabı *Eski Bahçe* (1978)'den sonra, "...çocukluğunu, il gençliğini ve biraz daha sonrasını...Yaşadığı şimdiye bulayarak, yazdığı anlarda aklında/hayatında dolanan sıkıntıyı, mutluluğu ve öfkeyi de çağırarak hatırladığı..." yaşantılarını (Bozok ve Akbaş, 2013: 45) *Çocukluğun Soğuk Geceleri* (1980) eserinde anlatmıştır. "*Çocukluğun Soğuk Geceleri*, ancak belirli bir biçimde söylendiğinde, yapıldığında ve/ya hissedildiğinde toplumsal kabul görececek sözlerin/hallerin/davranışların/duygulanımların karşısına, egemen burjuva ideolojisini ve onun öngördüğü yapıp etme biçimlerini kesintiye uğratabilecek bir hayat imkânını yerleştirir" (Bozok ve Akbaş, 2013: 45).

Yetişkin bir kadının öyküsü olan *Yaşamın Ucuna Yolculuk* ise, anlatıcının Franz Kafka'nın şehri Prag ve diğer birkaç şehirde yaptığı gezinti ve yürüyüşleri; Italo Svevo'nun hayatını; son olarak da Cesare Pavese'nin yaşamını ve yaşamındaki izleri konu almaktadır. Bu anlatısına konuk ettiği yazarlardan her biri kendi yaşamının bir kesitini paylaştığı, yaşam sofrasına beraber oturup aynı çorbaya kaşık uzattığı kişilerdir.

²⁹ Yazarın biyografisi için *Yaşamın Ucuna Yolculuk* ve *Çocukluğun Soğuk Geceleri* eserlerinin başında verilen biyografilerden yararlanılmıştır. Bu eserler, bölüm başlığı altında yapılan atıflar ve alıntılarla beraber verilecek ve kaynakçada gösterilecektir.

Eserlerine kendi kokusunu bırakan Özlü, sıcaklığını ve yakınlığını hissettiği bu üç yazarı çok sevmekte ve onlarla aralarında bir gönüldaşlık kurmaktadır. Özlü'nün Pavese'den yaptığı alıntılarla örülen bu kitap, yaşam ve ölümle alakalıdır. Çünkü ona göre, "...yaşam ölümle, ölüm yaşamla tanımlı" (Özlü, 2017: 11) dır.

Diğer iki yazar, üzerinde çok büyük etkilere sahipse de Tezer Özlü için, "...ne yapsa uzağında kalamadığı, ondan vazgeçemeyişine bazen kendisinin bile hayret ettiği isim Pavese'dir. İlk temas ettiği andan itibaren, Pavese neredeyse yaşamının her anında Tezer Özlü'nün zihninde, ruhunda, metinlerindedir" (Önder, 2016: 1). Özlü kendisini Pavese'yle özdeşleştirmesine duyduğu şaşkınlığı anlatısının ilk sayfasında şu sözlerle açıklamaktadır:

Yılın en güzel ilkbahar gününde bir an, bir saat ya da süresizlik gibi algıladığım bu belirsiz sürede "Acının Durgunluğu"nu okurken tüylerim ürperiyor. Pavese'nin doğduğu gün doğduğumu şaşarak öğreniyorum: 9 Eylül. Ben geceyarısından sonra. Ama Anadolu'da geceyarısı geçtiğinde, S. Stefano Belbo'da henüz belki geceyarısı olmamıştı. Aynı gün. Aynı yıl değilse de. Ben, onun intiharından yedi yıl önce. Niçin burada hep Pavese okuyorum. Zamanı kaldıran olgu, hep benimle birlik kılıyor onu. İstanbul'da da onu okumadım mı. Yüreğimin atışlarını, gözümün algıladığı tüm görüntüleri yalnız onun çizdiği resimlerle, onun biçimlediği tümcelerle, onun bulduğu sözcüklerle birleştiriyorum. Nedir. Benliğimi bu denli onunla özdeşleştirmemin nedeni nedir (2017: 7).

Halbuki, "oysa yaşam genellikle insanın bir başına kalması" (Özlü, 2017: 11) dedikten sonra "aynı dili konuşan iki kişi yok. Her sözü, insanın kendisi için söylediğine inanıyorsun" (Özlü, 2017: 12) ifadeleriyle devam eder anlatısına. Pavese'ye duyduğu bu susuzluğun sebebi "...acıları mutluluk olarak nitelendirmeye..." (Özlü, 2017: 10) karar vermiş olması olabilir mi? Ortak acılarda buluşup duygudaşlık şarabından mı yudumlamak istemektedir acaba?

Yaşam ve ölümüm iç içe olduğundan, birbirlerine düğümlendiklerinden bahseden Özlü, "yaşam, zamansız. Yaşamın hiçbir zamanı yok. Çocukluk, kadınlık, erkeklik, yaşlılık, yaşam, ölüm, sevgi, sevgisizlik, doyum, doyumsuzluk, her şey iç içe. Akıl, delilik, varlık, boşluk iç içe" (2017: 12-13) demiştir. Her şeyin birbirine içre olduğu bu

yaşamda “...artık ölümü beklemekten başka bir şey olmadığını...” (Özlü, 2017: 12) söyler Özlü. Ölüme doğru yaptığı bu yolculukta ölümle varolmaktadır. Ölümün izinde, ölüm izindedir.

Yalnızlık tüten bacalara yuva yapmış göçebe kuşlar gibi ölümü gözleyen yaşamı, zamansızdır. Çünkü “bir an, zamanları, olayları, duyguları, dağları, kalın gövdeli, büyük dallı ağaçları, yeşil mavi Akdeniz’i, uzantısındaki okyanusları, okyanuslarla ufuklarda birleşen yıldızlı gökyüzünü ve dağların ardından yükselen güneşi aşan olaylarla dolu” (Özlü, 2018: 33) dur. Ve bütün bu olaylar, bütün bu olaylara dair yapılan “tanımlamalar uzuyor, geçmiş zamanın, anın, gelecek zamanın zamansızlığında yitiyor” (Özlü, 2017: 13) dur.

“Her duvar dar. Her duvar kapalı. Her duvar insanın üzerinde bir baskı” (2017: 15) diyen Özlü, her türden sınırın karşısında direnmektedir; “arabalarındaki, uçaklardaki, resmi dairelerdeki, otobüslerdeki, dükkanlardaki, caddelerdeki insanlarla aramdaki uçurum” (Özlü, 2017: 9) büyüyor demektedir; zamanın içinde olduğu kadar dışındadır da. Ölüm ve yaşam arasında soluyan anıksal dengesi(zlığı), kronolojik bir temelde kurulmamıştır. “An” anlatılarında derin anlamlara sahiptir. Süredizimsel zamanın baskıcı temposuna ayak uydurmayı reddeden anlatıcı için varoluş, dışsal bir mekanizma değildir. Özlü, günlük ve modern olanın dışına taşıp “...‘hafızaya’ sahip olmama arzusunda, ‘içselleştirilmeden’, zamanı kaydetmemesinde, bilinç hâline dönüştürmeden varlığının bir boyutu olarak zamana tahammül etmekte yetinmesinde, aslında ilkelin ‘ontik’ olana duyduğu susuzluğu...” (Eliade, 2017c: 101) göstermek ister gibidir eserlerinde. Yani o, “saatlerin, takvimlerin, hatta taşıt hareket saatlerini gösteren planların temsil ettiği o sosyal dış zorlama ya da baskı belli bir süreç içinde içselleştirilerek ... bireylerin kendilerini bizzat denetlemeleri ve baskı altına almaları ve faaliyet ve davranışların belli bir zaman matrisine göre ayarlanarak kendilerini kısıtlamaları sonucunu...” (Elias, 2000:

38) doğurduğunun farkında ve bunu da eserlerinden örtük bir şekilde ya da açıkça dile getirmektedir:

Yarım metre önümüzdeki günlük yaşamla hiçbir bağlantımız yok. Gürültülü, anlamsız bir canlılık içinde, egzoz gazı kokan bir yaşam bu. Havel Şosesi yakındaki çevre yolu üzerinde. Öylesine oturuyoruz tahta sırada. Herhangi bir kentte. Varoluşun herhangi bir zamanında. Bildik güneş ısıtıyor bizi. Gerideki yaşamı tümüyle unutmuş, ne geçmişi, ne geleceği düşünüyor, öylesine zaman, an içinde yaşıyoruz. Durgun sessizlik içinde. Pazar günü trafiğine karşı. Bize ulaşmıyor ses. Asfaltın karşı kıyısında uzanan ağaç gölgeleri hangi dünyaya ait. Bisiklet yarışı yapan bu insanlar hangi dünyadan gelip geçiyor (Özlü, 2017: 17)

Modern çağın dayattığı baskıcı ve baskın zaman anlayışının kuluçkaya yatmasıyla ortaya çıkan yapay tahditler, Özlü'nün eserlerinde kendine yer bulamamış; geleneksel anlatılarla taçlandırılan bu kavrayış, onu ve eserlerini teslim alamamıştır. Modern yaşamın yapay zamansallığında yitip gitmektense an'a ve bilinç zamanına gömülmeyi tercih eden Özlü, zamanı şöyle deneyimlemektedir: “Ceketlerimizi çıkarmışız. Sıcaklığın tedirgin ediciliğini duymuyoruz. Algılamıyoruz bile. Öylesi bir zaman kesiti içindeyiz. Gelip bizi resim gibi bulan zamanın kesiti” (Özlü, 2017: 18).

Özlü, nesnel ve objektif niteliğe sahip Newton zamanını bağrına basan, onu bohçalara sarıp sarmalayan anlayışı reddetmiş ve psikolojik unsurların zamanın algılanmasında önemli bir paya sahip olduğuna dikkat çekmek istemiş gibidir. Bunun yerine, kişinin yaşantılarına bağlı olarak şekillenen zaman bilincini, yani öznel zamanı, benimsemiştir: “İki haftada elli yıl yaşlandı. Otuz sekiz yaşında girdiği hastanede iki hafta sonra seksen yaşında öldü” (Özlü, 2017: 19). Bu da bize Draaisma'nın *Yaşlandıkça Hayat Neden Çabuk Geçer: Belleğimiz Geçmişimizi Nasıl Şekillendirir?* başlıklı kitabındaki şu ifadeleri hatırlatır:

Psikolojik zaman içsel bir saate göre, anılarımızın eşliğinde geçer. Süre ve tempo belleğin içinde imal edilir. Hayatın hızlanması deneyimi bütün bir zaman yanılması silsilesinin bir parçasıdır. Bu yanılmaların kimi saniye veya dakikaları, kimi günler, yıllar hatta insan ömrünün uzun dönemlerini kapsar, ama saat veya takvim ölçüsüne göre uzunlukları ne olursa olsun hepsi şu ortak özelliğe sahiptir: Hepsi de zaman deneyimimiz ile bilincimizde olup bitenleri birbirine bağlar (2012: 221).

Özlü'nün dışsal dünyanın standart zaman anlayışı karşısında oluşturduğu bu görüşü, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Bergson'un fiziksel olgular-psikolojik olgular ya da içsel yaşantılar-dışsal yaşantılar arasındaki farka odaklanarak geliştirdiği anlayışta bulmak da mümkündür. Yani, Özlü'nün “şu an, geçmiş ve gelecek insan öznelliği haricinde hiçbir anlam taşımaz. Zaman, uzayın başka bir boyutundan ibarettir ve anların aktığını deneyimleme hissimiz, arkasında zaman dışı bir gerçeklik barındıran bir yanılsamadan başka bir şey değildir” (Smolin, 2017: 2) görüşünü paylaştığı söylenebilir.

“İçimde yaşayan ve ölen canlı...” (Özlü, 2017: 40) diyen Özlü, yaşam ve ölüm arasında dokuduğu ömrünü yolculuğa adanmış ve şöyle söylemiştir: “Her an ve her yerde, daha önceleri ve şimdi hep sürekli bir yolculukta değil miyim. Böyle yaşamadım mı. Böyle yaşamıyor muyum. Böyle yaşamayacak mıyım (2017: 35). Bu fiziksel bir yolculuk mu yoksa bilinç düzeyinde gerçekleşen bir yolculuk mudur ? Sevdiği yazarların yaşadıkları şehirleri gezip mezarlarını ziyaret ederek onların çektikleri acılara ortak olan, kendi acılarını onların acılarıyla saran Özlü, yaşamın ve ölümün sınırlarını aşmakta ve hem fiziksel hem de bilinç düzeyinde sürekli hareket halindedir. Anlatısında bilinç akışı tekniğini kullanarak geleneksel anlatı hudutlarına dahil olmayı reddetmiş; modernizm toprağını sürmemiştir. “Hem yaşayan, hem de ölü beni” (2017: 40) diyen Özlü, yaşamı ve ölümü aynı anda deneyimlemekte; zamanı, Whitehead'in de belirttiği gibi “...eşzamanlı olan fakat anlık olmayan dolaysız bir şimdide, yayılım hâlinde...” (2017: 208) algılamaktadır. Özlü'nün zamanı, zamansızlıktır. Metinlerinin anlatısında, modernizmin dayattığı “...kurulmuş, şablonlanmış, maddeleştirilmiş, çok sayıdaki buyrukları içinde her yerde var (hazır ve nazır) olan katı parametlerine düğümlenmiş bir *dizge-zaman...*” (Chesneaux, 2015: 28)'a yer vermeyen Özlü, bilinç akışı tekniğiyle yakaladığı zamandaşlıkla sonsuzluğu yakalamıştır.

Süredizimsel zamanın dar patikası yerine bilinç zamanının sınırsızlığında gezinmeyi tercih eden Özlü, nesnel olarak ölçülemeyen, psikolojik yaşantılara bağlı olan

özel zamanı tesahup etmektedir. Nicelikten ziyade niteliği kucaklamış; Bergson'un süresini, Heidegger'in tarihselliğini, Husserl'in ise bilincin akışını tek tek üzerine giymiş ve yolculuğuna bunlarla çıkmıştır. "...başlangıcı ve sonu olmayan bu kendi içine yolculuğun..." (Özlü, 2017: 51) anıtsal zamanda çatlaklar oluşturarak yapıldığını; bu yarıklardan sızan bilincin, içkin algı olarak, zamanın sarmallığını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Yani, anlatısında ara ara saat ve tarihler kullanan Özlü için de zaman, Kaironus'tur.

Hem termodinamiğin ikinci yasası gereği oluşan entropi (doğrusal zaman) hem de kozmik zamanın ve günlük yaşamın tekrarlarıyla deneyimlenen döngüsel zamanın bir-aradalığıyla yaşamadığımız Kaironos, Özlü'nün anlatısında da yer edinmiştir: "Her köşe, her cadde öyle dolu, öyle dolu ve doluluk içinde öyle boş, öyle boş, öyle boş ki..." (Özlü, 2017: 51). Özlü, zamanın eş-zamanlılığını, yani kairusun kronosa dolanmasını, yaşam-ölüm, akıl-delilik gibi ikiliklerin birbirleriyle var olduklarını, birbirleri içinde eridiklerini söyleyerek anlatmaktadır: "Kentlere gitmek, kocalara gitmek, geri dönmek, ülkelere gitmek, tımarhaneye gitmek, gene gitmek, gene gelmek, hiçbir şey yıldırmayacak beni" (Özlü, 2017: 52). "O uyuyan benim kendi gençliğim. Ölene dek birlikte sürükleyeceğim, vazgeçmeyeceğim gençliğiyim. Gençken de hem yaşlı, hem çocuk değil miydim" (Özlü, 2017: 68).

"Ama insanın gerçek yeteneğini, tüm yaşamını, kanını, aklını, varoluşunu verdiği dünyasının olgularının sizler için hiçbir değeri yok ki...Bırakıyorsun insan onları kendisiyle gömsün" (Özlü, 2017: 57) diyen Özlü için, "... günümüzün (modernitenin) dünyalaştırılmış, ânâ sıkıştırılmış ve bayağılaştırılmış zamanı, yani bilgisayarların, uyduların, virüslerin ve hava limanlarının zamanı..." (Chesneaux, 2015: 228) sorunludur. O, içsel zaman bilinci temelinde ele aldığı eserleriyle çıkmıştır Kronos'un karşısına. Sonsuzluğu ele geçirmek için çocuklarını yiyen Kronos, Özlü'nün eserlerinde dişleri dökük ve iktidarsızdır artık.

Özlü, kapitalist ve modern zamanın dayattığı düzenli ve uyumlu bir sistem olan ölçü-birim zamanının hegemonyasına dahil olmayı reddeden herkes gibi, bireyi ve bireyin içsel yaşantılarını yok sayan metrik zamanın terk edilmesini, akışkanlığa yüklediği niteliksel anlamla şöyle eleştirmektedir: “Kurallar doğrultusundaki bir yaşam yalnız ve yalnız durgunluktur” (Özlü, 207: 59). Seri üretim hatlarına hapsedilmiş, makineleştirilmiş, uyum ve dakiklik gerektiren zaman tasavvurunun karşısına akışkanlığı, hareketi ve dinamizmi koyan Özlü için zaman, tıpkı yaşam ve bilinç gibi, durağan değildir.

Önümde genç ağaç fidanları dikili büyük bir bahçe. Beni çocukluğumun elma bahçelerine geri götürüyor.

Taze bir yeşil içinde büyüyen ağaçların cinslerini saptamaya çalışıyorum. Olmuyor. Ama önümde açılışı tıpkı çocukluğumun elma bahçeleri. Yalnız elma bulup yediğim ve akşamları, annemin, beni, ağabeyimi ve kardeşimi dizleri dibine oturtup, yeniden elma soymaya bağladığında müthiş kızdığım günlere götürüyor beni bu görüntü (Özlü, 2017: 99-100).

Burada da geçmişi şimdiye dahil etmesiyle kronolojik zamanda açtığı yarıklar arasında dolanan bilinç, zamanın külli olmadığını; hafızamızın, dolayısıyla da öznel ve içsel zamanımızın, “...öğrenilmiş tarihe değil, yaşanmış tarihe...” (Halbwachs, 2017: 58) dayalı olduğunu hatırlatmaktadır. Yani, “hafızada, geçmiş şimdidir. O, doğanın zamansal ardışıklığını hiçe sayarak değil zihin açısından dolaysız bir olgu olarak mevcuttur. Buna göre hafıza, doğanın geçişinden zihnin kopuşudur; çünkü doğa için geçmiş olan, zihin için henüz geçmemiştir” (Whitehead, 2017: 81). Bergson’un metinlerini inceleyen Gündoğan ise, hafızanın zamanla olan bağıntısını şöyle açıklamaktadır:

Geçmiş şimdide yaşamayı sürdürmeseydi, sadece anlık oluşlar olur ve süre ortadan kalkardı. Hayatın, belki de bütün gerçeğin özünü zamanda gören, zamanın bir birikim, bir büyüüp gelişme, bir sürüş olduğunu düşünen Bergson, sürmek kavramından da, geçmişin devam etmesi ve hiçbir şeyin kaybolmamasını anlar. Geçmişin biriktirdiği yer hafızadır. Çünkü geçmişin şimdi içinde yaşadığı, varlığını devam ettirdiği, ruhi hayatımızda elde edilenlerin şimdide şuura kendiliğine geldiği yer, hafızadan başka bir yer değildir. Hafıza bunu, hatırlama suretiyle yapar. Hatırlama da, “geçmişin lazım oldukça kendiliğinden gelip hal ile kaynaşmasından ibarettir” (2013: 84).

Özlü, modernliğin doğrusal zaman algısına yer vermediği anlatılarında kullandığı bilinç akışı tekniğiyle, geçmiş ve şimdi arasında köprüler kurarak kendini geleneksel anlatının karşısında konumlandırmaktadır. Sevdiği yazarların izleri peşine düşen anlatıcı, varlığını onların ölümleriyle sulayarak sonsuzluğu, ölümün yaşam içindeki mevcudiyetiyle yakalamaktadır. Yani, ölüm, onun anlatılarında seyrana çıkan bir varlık gibidir. Ölüm, varlığın olanaklı kılınmasıdır.

Akıl-delilik, yaşam- ölüm gibi ikilikleri birbirlerinin karşısında konumlandırmayan, bunların bir-aradalıklarıyla varolan Özlü için zaman, birlikteliktir. İkiliklerin aynı anda ve beraber varolması, birbirlerine mündemiç, şimdinin geçmişte, geçmişin şimdide saklı olmasıdır onun için zaman. Şimdinin ve geçmişin, aklın ve deliliğin, farklı yazarların acılarının ve duygularının melezlendiği bir bilinç düzeyinde yazılan bu anlatıda zaman, yaşam ve ölüm arasındaki zamansızlıktır.

2.4. Zamanın Kıyısındaki Kadın'da Parçalanan Zaman

Yahudi bir annenin ve Galli bir babanın kızı olan Marge Piercy, Detroit'deki işçi mahallelerinin birinde 1939 yılında doğmuştur.³⁰ Lisansını Michigan Üniversitesi'nde, yüksek lisansını da Chicago Üniversitesi'nde tamamlayan Piercy, yazar Ira Wood ile olan evliliğini Amerika'nın Massachusetts eyaletine bağlı olan Wellfleet'te yaşayarak devam ettirmektedir. Amerikan toplumunda marjın dışı bırakılıp sessizleştirilen azınlık gruplarının sesi olan Piercy, eselerinde eşcinsellik, ırkçılık ve işçi sınıfı gibi konulara değinmekte ve konuları işlerken de tatlı sert betimlemeler kullanmaktadır. Bu bölümün devamında, Piercy'nin en beğenilen romanlarından biri olan *Zamanın Kıyısındaki Kadın*'daki zaman kurgusundan bahsedilecektir.

³⁰ Yazarın otobiyografi için romanın başında verilen otobiyografiden faydalanılmıştır. Bu romanın künyesi bölüm başlığı altında verilecek olan alıntılarda ve kaynakça kısmında gösterilecektir.

Roman, “poliste ve psikiyatri kliniğinde kaydı olan, otuz yedi yaşında, erkeksiz, kendi çocuğu ile birlikte olamayan, üstü başı dökülen, parçalanmış ve bantla tutturulmuş plastik bir cüzdanı olan şişko bir...” (Piercy, 2012: 29) Meksika kökenli Amerikalı kadının, New York’taki bir akıl hastanesindeyken yaşadığı zaman ve mekândan çok daha mutlu olabileceği bir yer olan Mattapoistt’e yaptığı zihinsel bir zaman yolculuğunu konu almaktadır. Massachusetts’ün bir köyü olan Mattapoistt, (Piercy, 2012: 53) insanların para ya da geçinmektense aşk, eğlence ya da rahatlama için, alışkanlıktan veya meraktan ya da sadece tutku için çiftleştikleri bir yerdir (Piercy, 2012: 67). Siyah İrlandalıların, siyah Çinlilerin, siyah Yahudilerin olduğu bu yerde, bebekler makinelerden doğmakta; erkekler de anne olabilmektedir. Her çocuğun üç tane annesinin olduğu (Piercy, 2012: 110-111); Toprak Avukatı, Hayvan Avukatı ve Nehir Doktoru gibi pozisyonların olduğu bu romanda, feminist bir ütopya tahayyül edilmiştir.

“Hapishanede para kazanmak ve içeride kalış süresini kısaltmak umuduyla bir tıbbi deneyde...” (Piercy, 2012: 26) yer alan Connie’nin sevgilisi Claud, hepatit iğnesinden kaptığı mikrop yüzünden hayatını kaybeder. (Piercy, 2012: 26). Bunun üzerine kendini sosyal yaşamından soyutlayarak çocuğuna zarar veren Connie, şizofreni tanısıyla akıl hastanesine kaldırılır. Gerçeklik algısının toplum tarafından oluşturulduğu bu dünyada, artık istenmemekte ve hem kendisi hem de etrafındakilerin iyiliği için dört duvar arasına hapsedilmektedir.

Connie’nin fakirliği, kadınlığı ve beyaz olmayışı onu toplumdan zaten soyutlayıp görünmez kılarken şimdi bir de akıl hastanesine kapatılmıştır. Peki kimdir gerçekten deli olan? Bireysel davranışları yüzünden delilik gömleği giydirilen Connie mi? Yoksa ırkçı, cinsiyetçi, iktidar düşkünü, hiyerarşi aşığı, otorite yanlısı olan bu toplum mu?

“Bizim akıl hastanelerimiz insanların içedönüp kendileriyle baş başa kalmak istedikleri zaman – çözülmek, kapıp koyvermek, görüntüler görmek, gaipten sesler duymak, duvarlara vurmak, çocukluğa dönmek – içe gömülü benlikle ve iç zihinle bağlantıya geçmek için gittikleri yerlerdir. Hepimiz kendimizden bir şeyler kaybederiz. Hepimiz sonu kötüye varan seçimler yaparız... Başka biri nasıl

benim adıma çözölme ya da yeniden bütünleşme zamanım geldiğine karar verebilir?” (Piercy, 2012: 69)

Luciente’nin bu sözlerle anlattığı akıl hastaneleriyle Connie’nin yatırıldığı akıl hastanesi arasındaki fark nedir? Onun adına kararlar alan, onu değiştirmeye çalışan kimdir?

Fiziksel olarak akıl hastanesine kapatılan Connie, zihnini özgürleştirmiş ve içinde yaşadığı toplumdan bambaşka bir yapıdaki toplumla iletişime geçmiştir. Bu toplum, 2137’ yılında yaşamakta (Piercy, 2012: 53) ve günümüz teknolojisinin sunduğu imkânlarla düşündüğümüzde hayalini edebileceğimiz özelliklerle uyuşmamaktadır. Uçan arabaların, bilinçten bilince aktarılan verilerin olmadığı bu tarihte, pastoral bir yaşam sürülmektedir. Kuzular otlamakta, güneş enerjisi kullanılmaktadır. Peki, yazıldığı çağdan 150 yıl sonrasına ait olan bu toplum tasarımı, neden doğayla bağıını koparmamış; daha da yapaylaşmamıştır? Gelecek, neden geriye doğru tasavvur edilmiştir?

İleri, geçmişe doğru? Tamam, 111. Cadde’de yaşamaktansa yeşil bir çayırda yaşamak daha iyidir. Ama tüm bu çaba ve mücadele eski bildik sona ulaşmak için miydi? Tekrar tarladaki evlere saplanmak için mi? Gündelikçiliğe devam! Tekrar o bildik, eski gübre yığnında on tavuk bir keçi. Benim ebeveynlerimin eşelendikleri pis yoksul hayattan hiç farkı yok! (Piercy, 2012: 74)

Akıl ve delilik arasındaki sınırdaki rahatlıkla dolaşabilen Connie’nin, modern öncesi dönemlerdeki doğaya bağlılığı gelecekte de gördüğünde duyduğu huzursuzluğun sebebi zamanın döngüsel oluşu mudur? Yaşanılan onca sıkıntı, çekilen onca acı, dönüp dolaşıp onu da mı bulacaktır? Hinduizm ve Budizm anlayışlarındaki çevrimselliğe ya da Nietzsche’nin bengi dönüşüne mi hapsolmuştur Connie? Öyleyse, cinsiyet rollerinin, kadın-erkek ikiliğinin, aile kavramının net çizgilerle çizildiği bir toplum yapısının yerini, cinsiyetsiz bireylerin, anne olabilen erkeklerin, çocuğun ebeveyne değil topluma bağlı olduğu bir toplum yapısı nasıl almıştır? Kitaplı dinlerle beraber ortaya çıkan “gelecek umuttur” anlayışı Connie’nin yazgısında yok mudur? Mutluluğu, arınmayı ve kurtuluşu geleceğin içine gömüp ilerlemeci bir yapı oluşturan bütün modernist parametreler Connie’nin düşlediği geleceğe uğramamış mıdır?

Biz bu sorularının cevabını Lipovetsky'nin *Hipermodern Zamanlar* kitabında bulduğumuzu düşünüyoruz. Lipovetsky'e göre hipermodern, sadece modernliğin eleştirisi değil, geçmişin ve geleneklerin yeniden yapılandırılması; geçmiş ve şimdinin bir arada var olmasıdır; geleneklerin yok edilmesinin yanı sıra onları tahakkümlerinden arındırarak tekrar deneyimlemek ve geçmişi yapıcı bir şekilde düzenlemektir (2018: 101). Yani, "geçmiş artık toplum açısından kurucu ya da yapılandırıcı değildir, yeniden düzenlenmiştir, dönüştürülerek yeniden kullanıma sokulmuştur, günümüzün beğenisine uyarlanmıştır..." (Lipovetsky, 2018: 92). Piercy'nin romanında da geçmişin doğayla olan bütünlüğü, modern zamanların toplumsal cinsiyete ve tüketim kültürüne dair geliştirdiği eleştiriler kolajlanarak daha yaşanılabilir ve huzurlu ütöpik bir toplum inşa edilmiştir. "Teknik olarak ilkel. Ama toplumsal olarak karmaşık" (Piercy, 2012: 133) olan modern öncesi toplumların uzantısı olan bu topluluk, "...çelişkilerin üstesinden gelmeye çalışan, işbirliğini artıran, bir topluluk ruhu geliştiren, hastalanan, yaşlanan, deliren, ölen...topluluklardan bir şeyler öğrenmeye..." (Piercy, 2012: 133) çalışmıştır.

"Eh, gelecekte ne ummuştun ki sanki...Pembe gökyüzü mü? Yürüyen robotlar mı? Transistorize edilmiş insanlar? Galiba biz kendimizi çok yükseklerde gördük ve şimdi her şeye yeniden başlamak için tekrar karanlık dönemlere dönmüşüz" (Piercy, 2012: 77) diyen Connie, modernliğin rasyonellik duvarlarına sıkışmış bir karakter olarak, modernitenin insandan beklediği ilerlemeci görüşü temsil etmektedir burada. Bu görüşe göre, zaman sürekli ilerlemekte ve sürekli bir gelişim getirmektedir. Yani, Newton'un düz bir düzlemde sonsuza kadar giden ilerlemeci zaman anlayışında gelecek, Connie'nin beklediğinden nasıl farklı olabilir? Onun düşlediği bu gelecek imkânsız mıdır? Otorite sahibi, uzay platformlarında yaşayıp yüzeye inmeyen, organ nakilleri sayesinde fakirlerden daha uzun yaşayan, hiyerarşinin efendileri olan zenginlerin hükümdarlığında yaşanan bir gelecek düşünülemez midir? Ne de olsa, "...gelişme ileriye doğru gitmek demek..." (Piercy, 2012: 226) değil midir?

New York şehri tarafından temsil edilen ikinci bir gelecek alternatifi bütün bu soruların cevabı niteliğindedir. Gönüllü olarak Cash'e bağlı yaşayan Gildina, modern yaşamın maddeciliğini ve materyalizme olan düşkünlüğünü, sınıf mücadelelerini anlatmak için oradadır artık. Yeğeni Dolly'e benzettiği bu kadın, Connie için Luciente'yi daha iyi anlamasını sağlamış ve ona, ikinci bir gelecek alternatifi göstermiştir. Luciente tam da bu yüzden, ““Var olmak için, var olarak kalmak için, gerçekleşen gelecek olmak için mücadele etmeliyiz”” (Piercy, 2012: 210) demektedir. Bir tarafta modernitenin palazlanmış hali, diğer tarafta da şimdi ve geçmişin tanzim edilerek terkip edilişi bulunmaktadır. Geçmiş-şimdi-gelecekte akan bilincinin ürünü olan bu gelecek tahayyülü, akıl ve delilik arasındaki sınırları kendine yuva edinmiş Connie'nin bilincinin bir uzantısı görevindedir.

Bilinç akışı tekniğinin kullanılarak kaleme alındığı bu roman, zamanın hem döngüsel hem de doğrusal özelliğini içermekte; bize göre, geçmiş-şimdi-gelecek dizgesinin bir bütün olarak ele alınması gerektiğini önermektedir. Çünkü Piercy, “İçimizde bizi biz yapan ölümler yaşar / İçimizde doğmamış çocuklar yaşar” (Piercy, 2012: 193) diye seslenmektedir. Geleneksel anlatıların dışında kalan anlatısıyla, bilincin akışkanlık özelliği sayesinde gelecekte, geçmişten ve şimdiki zamandan olaylara dokunmakta ve erkek düzeninin temsili, yapay, kurgusal bir anlatım türü olan olaylar örgüsünü reddetmektedir.

Tımarhaneden kaçtıktan sonra istasyona uğrayıp elini yüzünü yıkayan Connie, çok fazla vakit harcadığı için otoyolun kenarındaki hendeğe doğru inmeye başladığında birden Dolly gelir aklına. Şimdinin içine serdiği geçmişinde “Dolly ve o, Dolly'nin buharlı mutfağında sütlü kahve içiyorlardı. Nita kucağına oturmuştu, okşuyordu onu. Nita'nın tatlı sütlü kahveye batırılmış lokmalardan ısırık almasına yardımcı oluyordu” (Piercy, 2012: 251). Takip edilmekten korktuğu için otoyola çıkamayan, kıyıda köşede,

çalının çırpının içinde saklanan Connie'nin bilinci, geçmiş ve şimdi arasında mekik dokumakta; geleceğin müphemliğine sürüklenmektedir.

“Hepimiz özümüzde ölümü taşıyız, eğer bunu içinde bilmiyorsan yaşamın bir hiçtir, değil mi?” (Piercy, 2012: 166) diyen Luciente aracılığıyla ikilikler arasındaki sınır kalkmıştır artık, tıpkı süredizimsel zaman aralarındaki sınırın kalktığı gibi. Zaman da varlık da her şeyin içinde, karışıklığıyla vardır. Ve ölüm, “ölme vakti geldi” (Piercy, 2012: 159) ğinde olacak olandır. Çünkü, “her meyvenin düşme zamanı vardır. Eğer hazır olduğun zaman gelirse bu iyi bir ölümdür...” (Piercy, 2012: 159). Kairos, kronos dizgesinde yerini alacak ve kronosla melezlenerek varlığını sürdürecektir.

Bilinç akışı tekniğıyle yazılan bu roman, “Eğer başkalarıyla olduğum kadar yalnız başımayken de nasıl olduğumu bilmezsem nasıl kendi derinliklerime iner ve kendi gücümü geliştiririm? Hı?” (Piercy, 2012: 123) diyen bütün kadınların anlatısıdır. Aklın surları arkasına kapatılmış modern toplumda kimlik savaşı veren kadınların, müşterek anlaşması; patriyarkal düzeneklerin lağvedilmesindeki iştirak hisselerinin her nesilden, her dalgadan, her kuşaktan olan kadınlara dağıtılmasıdır. Zaman parçalanmış; otoriter ve hiyerarşik olan kapitalist ataerkil düzene karşı çıkanlara pay edilmiştir. Geçmişin, şimdinin ve geleceğin barış hareketlerinin birleşmesiyle kurulacak olan Mattapoisett köyünün temelleri bu metinle atılmaktadır.

3. SÖZLÜ “ZAMAN ANLATILARI”: VAKİT DÖNGÜSÜ

Toplumsal ve kültürel olgulardan doğrudan olarak etkilenen birey için, toplumsal yapı hayati bir önem taşımaktadır. İçinde yaşadığı toplumun toplumsal mekanizmalarıyla doğrudan bir temas halinde yaşayan birey, toplumsal olgu ve pratiğin hem nesnesi hem de öznesi olarak konumlanabilmektedir. Kadınlar da yaşamlarını idame ettirdikleri toplumların toplumsal kimliğinin birer parçalarıdır. Fakat, ataerkil bir yapıya sahip olan toplumlarda kadınlar, erkek iktidarını deneyimlemek zorunda bırakılmakta; özel veya kamusal alan fark etmeksizin patriyarkal bir düzene hapsedilmektedirler.

Siyasal, toplumsal, idari ve hukuki gibi birçok alanda karşılaştıkları eşitsizlikler için 18. yüzyıldan bu yana mücadele veren kadınlar, toplumsal rollerden ve yaşadıkları eşitsizliklerden arındırmak istedikleri bir sistemden bahsederler. Kadın-erkek ayrımcılığının, kadınlar ve erkekler arasındaki her türden eşitsizliğin karşısında duran feminizm, kadınların özgürleşip temel haklarının korunması temelinde gelişirken, aynı zamanda ataerkil yapı ve oluşumların da ortadan kaldırılmasını hedeflemektedir. Temel öznesi kadın olan feminizm, kadınların sırf kadın oldukları için karşılaştıkları baskılara ve zorluklara direnen, cinsiyet eşitsizliklerinin giderilmesi konusunda reformlar talep eden, disiplinler arası alanları da içeren politik bir harekettir.

Çalışmanın odağından sapmamak adına bu bölümümün devamında yukarıda incelenen üç romanın yazarlarının kurduğu zaman bilinçleri ile görüşme yaptığımız üç kadının zaman bilinçleri karşılaştırılacaktır.

Bu bölümü, okumaz-yazmaz, yaş almış, yakın çevremizde rastladığımız/rastlayabileceğimiz, sessiz bırakılmış, sınırlara hapsedilmiş kadınlarla, eğitilmiş, kamusal alana dahil olabilen, sevdiği yazarlar için yolculuklara çıkabilen, başka dünyalar düşleyebilen, kendi dilinin dışına taşabilen, entelektüel kadın yazarları kıyaslamak için ayırmamızın sebebi, bu çalışmayı feminist bir çalışma kılan şeyin ta

kendisidir. Bu bölümde ataerkil düzende çatlaklar oluşturarak özneliğini kurmayı başarmış entelektüel kadınların yaşadıkları zaman ve yaşam deneyimleri ile kendini değersiz hisseden, eril düzene kısıtlanmış kadınların yaşam ve zaman deneyimlerden bahsedilecektir.

Bu karşılaştırmaya geçmeden önce görüşme yaptığımız kadınların demografik bilgilerinin verilmesi çalışmadan faydalanmak isteyen kişiler için faydalı olabilir.

3.1. K1: “Heralda onbeş yaşındeydim”

K1: Küçükken kuyuya düştüğü için lakabı Guyucu (Kuyucu) olan bu görüşmeci, Konya’nın Emirgazi ilçesinde doğmuştur. Şu anda 94 yaşında olan K1, 5 çocuğunu çalışarak, çalarak, başkalarından isteyerek (dilenerek) büyütmüştür. Hayatı boyunca tek evlilik yapan K1, kocası öldükten sonra Emirgazi’den Konya’nın bir diğer ilçesi olan Ereğli’ye göçmüştür. Şu anda tek başına derme çatma bir evde yaşamakta ve mahallelinin ve çevredeki **esnafın** yardımlarıyla geçinmektedir. Herhangi bir eğitim almadığı için okumaz-yazmaz olan K1, çocuklarının doğum tarihlerini bilmemektedir.

3.2. K2: “Vay nerden bilem ne zaman doğdum... Anamgilin anlattığından baharın doğmuşsuyun, ilaç atıyolamış fişneye”

K2: 78 yaşında olan K2, Afyonkarahisar’ın Belkaracaören köyünde doğup büyümüş ve yaşamını hâlâ orada idame ettirmektedir. Sadece 1 evlilik yaşayan K2’nin kocası 24 güz önce vefat etmiştir. 2 çocuk büyütüp yaşamı boyunca sadece birkaç kere kasabaya (Şuhut ilçesi) giden K2, bütün hayatını bu küçük köyde geçirmiştir. Herhangi bir eğitim almamış ve okumaz-yazmazdır.

3.3. K3: “Gün ağarırken...şafak sökerken”

K3: 75 yaşında olan K3, Afyonkarahisar’ın Belkaracaören köyünde doğup büyümüş ve yazları köydeki evinde, kışları ise Afyonkarahisar’ın merkezindeki evinde geçirmektedir.

Kocası hâlâ sağ olan K3, 8 çocuk doğurmuş ama bunların 5 tanesini toprağa vermiştir. Okumaz-yazmaz olan K3, herhangi bir eğitim almamıştır. Gençliğinde toprakla çok uğraştığı için güneşten yanan teninden dolayı köylü tarafından Gara (Kara) diye çağrılan K3, hayatının çoğunu göveri (yeşillik, sebze) toplayarak geçirmiştir.

Kamusal alanda görünürlüğü olmayan bu üç kadın, tam da bu sebepten dolayı bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadırlar.

3.4. Vakit Anlatıları ve Feminizm

Ataerkil düzenin baskıcı ve kısıtlayıcı mekanizmalarının tahakkümünden kurtulmak için kadın odaklı gelişen feminizm, kadınların hem kamusal hem de özel alanda erkeklerle eşit haklara sahip olmasını, mevcut haklarının da yasallaştırılmasını kapsayan bir harekettir. Eril düzenin her türden baskıcı yapılarının, kadının ev içindeki ve ev dışındaki toplumsal konumunun, cinsiyete dair toplumsal yapılandırılmış farklılıkların ve sömürülerin eleştiri konusu haline geldiği feminizmde, kadınların toplumsal ve politik varoluşları, öznellikleri ve öznellikleri kadın hareketinin epistemolojisinde önemli bir yer tutmaktadır.

Tarihin farklı dönemlerinde farklı kadınlık deneyimlerine şahit olan feminizm, aynı zamanda, kadınların ikincilleştirilmeleri sonucu deneyimlemek zorunda kaldıkları baskıcı pratiklere karşı verdikleri mücadelelere de tanıklık etmiştir (Savran, Sirman & Ahıska, 2011: 298). Başka bir deyişle, “feminizm, farklı zaman ve bağlamlarda değişen içeriğe sahip olsa da en genel anlamda erkeklerle kadınların eşit olması gerektiği iddiasına dayanır ve bu nedenle kadınlarla erkekler arasındaki hiyerarşik ilişkilerden doğan eril tahakkümü ortadan kaldırmayı ister” (Sancar, 2011: 63). Kadınların sesi olan, kadınların özgürleşmesi ve güçlenmesi için bütün farklılıklarına rağmen onları bir çatı altında toplamayı amaçlayan feminizmin, özellikle son yıllarda bu denli başarılı olmasının sebeplerinden biri de kadınlık deneyimlerine dair yürütülen akademik çalışmalardır.

Kadınların tarih boyunca maruz kaldığı ayrımcılıkları, eşitsizlikleri ve haksızlıkları, özellikle yaş almış insanlarla görüşerek bu yaşam deneyimlerinin yazıya aktarılmasında kullanılan veya tarihi, ezilenin gözünden yeni baştan yazmanın bir metodu olan sözlü tarih, bu akademik çalışmalar için oldukça önemli bir metottur. “Sözlü kaynaklar ele alınan hadiselerde ya da incelenen dönemlerde aktör ya da izleyici olarak birinci derecede rol almış genellikle ileri yaşlara sahip insanların kendi dilleriyle ifade ettikleri anlatılardan oluşur” (Sözlü Tarih Araştırmacıları İçin Pratik El Kılavuzu, 2006: 5). Biz de bu çalışmada toplumsal boyutta olmasa da, daha bireysel ve öznel yaşantıların anlatıldığı kişisel anlatı tekniğini kullanacağız. Bizim bu çalışmada böyle bir tekniği kullanmak isteşimizizin sebebi, ataerkinin hor gördüğü, değersizleştirdiğı kadınlık deneyimlerini bizzat yaşamış, eril düzen tarafından onlara çizilen sınırların dışına taşamamış, sürekli kısıtlanmış, yöresel kalmaya mahkum bırakılmış bu üç kadının zamanla kurduğı ilişkiyi kendilerinden dinlemek ve bu ilişkiyi, farklı coğrafyalarda yaşamış, farklı coğrafyalara misafir olmuş, sınırlarını kendileri oluşturmuş, evrenselliğı yakalamış entelektüel kadın yazarlarımızın zamanla kurdukları ilişkiyle karşılaştırmada daha saydam bir zemine oturtmak isteşimizizdir. Bu bağlamda, çalışmanın, bu çalışmadan faydalanmak isteyenler tarafından daha iyi anlaşılabilmesi ve bu çalışmanın neden feminist bir çalışma olarak sınıflandırılması gerektiğini gösterebilmek için, böyle bir tekniğin kullanılmasındaki gerekçelerin belirtilmesi özel bir gereklilik arz etmektedir.

Sosyal bilim alanlarından olan tarih, “...bir zaman belirleyici olarak, yani tarihler arasındaki değışimlerin sırasının çizelgeleştirilmesi olarak bile, zamansallığı kodlamanın özel bir yoludur” (Giddens, 2016: 54). Halbwachs tarafından “...insanların hafızasında en büyük yeri işgal etmiş olayların bir derlemesi...” (2017: 76) olarak tanımlanan tarih, “...insan eyleminin alanına ve onun temeldeki zamansallığına dolaylı olarak ulaşmayı amaçlar” (Ricoeur, 2016b: 11). Bu amaç doğrultusunda gelişen “biricik tarih” anlayışı, yani belli bir olgunun ya da dönemin ortak bir bellek tarafından düşünülmesi veya yazıya

aktarılması, kolektif belleği oluşturan her bir bireyin bu toplumsal hafızada özdeş yaşantılara sahip olması veya belli olayları benzer şekilde deneyimlemeleri anlamına geldiğinden, her bireyin öznelliğinin ve yaşantılarının tarih anlatısının ve yazınının bir parçası olduğunu ileri süren sözlü tarih için, ayakları yere basan bir yöntem değildir. Bu bağlamda, kişinin öz anlatısı olarak da adlandırılabilir sözlü tarih, kağıdı ve kalemi tekeline alan, toplumsal olan her şeyden soyutlanan kadını, yazılı tarihten de soyutlayan erkek tarih anlatımına karşı durmakta; kadınların bireysel belleklerine odaklanarak paylaştıkları ortak bir kadınlık deneyiminin anlatımını mümkün kılmaktadır. Bir bilgi toplama tekniği olan sözlü tarih, geleneksel tarih anlatısını süzgeçten geçirerek tarihe farklı bir pencereden bakma imkânı tanırken, aynı zamanda tarihi, eril zihniyetin tahakkümünden de arındırmakta ve tarihi herkes için erişilebilir kılmaktadır. Kısaca;

Sözlü tarih bir değişim aracı olmak zorunda değildir, bu, ne amaçla kullanıldığına bağlıdır. Bununla birlikte, sözlü tarih pekala tarihin hem içeriğini, hem de amacını dönüştüren bir araç olabilir. Tarihin odak noktasını değiştirmek ve yeni araştırma alanları açmak için kullanılabilir; öğretmenler ile öğrenciler, nesiller, eğitim kurumları ile dışarıdaki dünya arasındaki engelleri ortadan kaldırabilir ve tarih kitaplarda, müzelerde, radyoda ya da bir filmde yazılırken, tarihi yaratan ve yaşayan insanlar kendi sözleriyle tekrar merkezi bir yere oturtulabilir (Thompson, 1999: 2).

“Sözlü tarih, sadece hatırlamak ve tasvir etmekten ibaret değildir, geçmişin dünyasını derin ve geniş bir biçimde çözümleyebilmemize de olanak sağlar” (2001: 128) diyen Caunce da sözlü tarihin, tarihin yeniden düşünülmesinde oynayabileceği role dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, Serpil Çakır, kadınların tarihe önemli bir katkı sunup sunamayacağını sorgulamak yerine, kadınların tarih dışı kabul edilmesinin altında yatan sebeplere odaklanmanın; kadınlara, kendi yaşantılarının değerliliğini anlatmanın, onları güçlü ve görünür kılmanın gerekliliğinden bahsetmektedir (2004: Paragraf 3). Herkesi ihtiva eden daha barışçıl ve eşitlikçi bir gelecek için, geçmişin sayfalarının tekrar açılarak şimdinin imkânlarıyla tekrar okunması gerekmektedir. “Cinsiyetli olarak tanımlanmış bir tür kavramı olmadan ve her cinsiyetin hak ve ödevleri de toplumsal hak ve ödevler içinde *farklı* hak ve ödevler olarak yeniden yazılmadan erkekler ile kadınlar arasında eşitlik

gerçekleşemez” (Irigaray, 2006: 11). “Öyleyse, herkes adına konuşan erkeğin bu dilini yapıbozumuna uğratmanın yolu, ancak kadınların sözlerine yer vermekle olacaktır. Bu nedenle, kadınların dinlenilmesini, onları konuşturmayı ve onların yeni şeyler söylemelerini ya da olanı başka bir bakışla anlatmalarını sağlamak gerekmektedir” (Doğanay, 2016: 16). Bunu mümkün kılacak şeylerden biri de sözlü tarihtir. Sözlü tarihin toplumsallığından ziyade, daha öznel ve kişisel bir teknik olan kişisel anlatım tekniğiyle, biz de bu çalışmada, zamanın, üç farklı kadın tarafından öznel olarak nasıl algılandıklarından bahsedeceğiz.

Peki, kadınlarla yapılan bu görüşmeler bize zaman algısı üzerine ne gibi bilgiler verebilir? Yapacağımız bu görüşmeler, zaman kavramı üzerine yazılıp çizilen onca şeye ne gibi bir katkı sağlayabilir?

“Hem bireysel, hem sosyal hem de insan dışındaki doğal düzlemlerin birbirleriyle kurdukları geniş ilişkiler örgüsünü yansıtan bir sembol...” (Elias, 2000: 29) olan zaman, tarihin farklı dönem ve coğrafyalarında ele alınmıştır. Yukarıda da görüldüğü üzere, herhangi bir kadın bilimcinin çalışma alanlarında yer edinememiş olan zaman kavramı, varoluşun temel kategorilerinden biri olması sebebiyle her türden varlıkla temas hâlinindedir.

Farklı toplumsal olgular ışığında farklı anlamlar kazanarak toplumsal ve sosyal yapının kimliğinde önemli roller oynayan zaman, modern döneme kadar doğayla iç içe düşünülmüştür. Modern öncesi dönemdeki toplumlarda birtakım ritüel ve ayinlerle yenilenen mitsel ve kutsal zaman, bilimin ve sanayinin gelişmesiyle yerini saat zamanına bırakmıştır. Kitaplı dinler önderliğinde modernizmin doğurduğu bu yeni zaman algısı, bireyler üzerinde psikolojik baskılara sebep olmuş, ontolojik açıdan huzursuzluk yaratmıştır. Doğadan koparılıp bilinçten soyutlanan bu zaman anlayışı yukarıda

incelediğimiz üç feminist kadın yazar tarafından eleştirilmiş ve her biri tarafından kendilerine has bir algılayışla eserlerinde yeniden yapılandırılmıştır.

Eril mekanizmaların ve erkek egemenliğinin heybesine girmeyi reddeden bu üç feminist kadın yazar, ataerkil sistemde buldukları çatlaklarda filizlenmiş ve her biri “kendine ait bir oda” inşa etmeyi başarmıştır. Kadının her türlü toplumsal yapıdaki konumunu eleştirip buna karşı bir duruş geliştiren bu yazarlar, feminizm içindeki farklı kadınlık deneyimlerine birer örnektirler. Eserlerinde gerek kendi yaşamlarındaki gerekse kurgusal olarak oluşturdukları farklı kadın deneyimlerine yer veren yazarlar, ataerkil örüntüleri, geliştirdikleri ve oluşturdukları kadın yazınları ya da farklı kadınlık tahayyülleriyle eleştirmektedirler. Sosyo-ekonomik durumlarının ve kültürel birikimlerinin onlara tanıdığı birtakım ayrıcalıklar düşünüldüğünde, farklı kadınlık deneyimlerinin anlatımlarıyla ayakta tutmaya çalıştıkları kadınlar ile görüşme yaptığımız üç kadın arasında ister istemez bir hiyerarşi kurulduğu gözlemlenmiştir.

Ataerkil zihniyetin kadınlara dayattığı heteronormatif cinselliği ya da çocuk sahibi olmayı reddeden, patriyarkanın sınırlarını aşan veya bu sınırlar içinde kendi sınırsızlığını oluşturan entelektüel kadın yazarların kadınlık deneyimleri ile okumaz-yazmaz olan görüşmeci kadınların kadınlık deneyimleri birbirlerinden farklıdır. Hayatları boyunca söz hakkı bile tanınmamış, itilip kakılmış, görmezden gelinmiş görüşme yaptığımız kadınların en küçüğü 75, en büyüğü 94 yaşındadır. Kendi doğum tarihlerini bile tam olarak bilmeyen görüşmecilerin hepsi de “bubam nöfoza böne yazdırmış” (babam nüfus kağıdına böyle yazdırmış) demiştir. Görüşme yaptığımız kadınlara, doğum ve evlilik tarihleri, çocuklarının doğum tarihleri, eşleri öldüyse ölüm tarihleri, evlenen çocukları ya da torunları varsa ne zaman evlendikleri, doğup büyüdüğü ev, anne babaları, yaşadıkları köyleri, kardeşleri, askere giden kardeşleri varsa ne zaman gittikleri, kış için hazırladıkları yiyecekleri neye göre hazırladıkları gibi sorular sorulmuştur. Görüşmelerimiz sonunda üçünün de çok benzer hayatlara sahip olduğu, yaşam ve kadınlık deneyimlerinin çok ortak

noktalara sahip olduğu gözlemlenmiştir. Öte yandan, en az üç dil bilen, okur-yazar, sevdiği yazarların izlerini takip edebilen, kamusal alana dahil olabilen, eğitimli, kendini gerçekleştirebilen kadın yazarların her ne kadar eğitimli, güçlü, kararlı kimliklere sahip olsalar da ortak bir deneyimi paylaştıklarından söz edilemeyeceğini sonucuna varılmıştır. Kısaca, kendileri için farklı feminizmler kurup farklı hayatlar düşleyerek feminist yazında kendilerini duyurmayı başarmış entelektüel kadınlar yazarlarımız, okur-yazar olmayan, eğitim hakkı elinden alınmış, tarihte ve toplumsal olan her şeyde dışlanmış görüşmeci kadınlarımızdan farklı bir konumdadırlar. Fakat, bu iki farklı kadın grubunun ortak olarak deneyimledikleri bir şey var: Ataerkil hegemonya.

Bu bölümün devamını, görüşme yaptığımız, tarihin sayfalarında yer edinememiş kadınlara ayıracak ve onları tarih sahnesine çıkarmayı amaçlayarak, onlara olan borcumuzu ödeyebilme umuduyla kendi seslerinden kendi yaşantılarını anlatmalarına aracı olmayı deneyeceğiz. Bizim bu çabamızı post bellek (postmemory) olarak kavramsallaştıran Marianne Hirsch'e göre, "Postmemory, kültürel ya da toplu travmaya tanıklık edenlerden sonra gelen neslin, önceki nesillerin sadece hikayeler, görüntüler ya da içinde büyüdükleri davranışlar aracılığıyla hatırladıkları deneyimlerle kurduğu ilişkiyi açıklamaktadır" (2008: 106). Dolayısıyla gönül borcumuzun olduğu sessiz bırakılmış kadınların sesi olabilme umuduyla çıktığımız bu yolda onların hayatlarına dokunacak ve farklılıklarıyla varolabilen feminizmimize bir fidan daha dikeceğiz.

Modernizm ve kapitalizmin dayattığı, aç gözlü erkek düzeninin, devletlerin ve ulusların zamanı olan, kısıtlayıcı, baskıcı ve sınırlayıcı doğrusal zamanı eleştirerek eserlerinde geleneksel bir anlatı şekli olan olay örgüsünü reddeden kadın yazarlarımız, bilinçlerini özgürleştirerek bilinçlerinin geçmiş-şimdi-gelecek zaman dizgesinde akmasında bir sakınca görmemişlerdir. Gündelik hayatlarımızda da olay örgüsü geleneğindeki düzen içindeki gibi bir düzende yaşamadığımız düşünüldüğünde kadın yazarlarımız tarafından kullanan bilinç akışı tekniğinin daha doğal ve daha gerçekçi

olduğunu söyleyebiliriz. Eserlerinde kullandıkları saat ve tarih bilgileriyle ya da çan sesleriyle bilinç akışını birleştiren yazarlarımızın, zamanı, Kaironos olarak algıladıklarını söyleyebiliriz. Peki görüşme yaptığımız üç yaş almış kadınıımız zamanı nasıl deneyimlemektedir?

Yukarıda bahsettiğimiz sorulara görüşme yaptığımız kadınlar sırasıyla şöyle yanıtlar vermiştir:

K1: *“Dokuzan dört yaşındeyin. Emirgazi’de doğmuşsuyun. Anam misire gittiğinde garnına sancı girmiş. Ebe gadına götürmüşle hemen, ben olmuşsuyun işde. Misir vakdiymiş yanı. Bubam gızmış ıccık gız doğurdu dei, nöfuza götümemiş ıccık. Baharın geçince gönlü dutmuş da öyne götümüş. Benden eveli oğlan doğurmuş anam iki dene. Sora da üç gardeşim olmuş, iki gız bi oğlan.*

Pek yoksuluduk. Guru somunu suya banıp banıp çok yedik güccükken. Elimiz iş dutmaya başlayınca ıccık doydu garnımız. E ıccık böyüyünce everdile bubamgil. Eveli böne değilidi, böyüdüün mü hemen veriledi. Herif asgeregidesiye bubamın evinde galdım döndükten kelli aldı beni. Pek eziyet etti gözü çıkasica, eve ekmek getmedi, çoluk çocuk aç galdı da gomşuladan istedim hep. Çalıp çırpıp böyüttüm çocuklamı. Ee netcen ana yüreği, aç yatadım da iki lokma buludum çocuklaama.

Hiç bilmeyon ki. (Eşinin askere o kaç yaşındayken gittiğini sorduk.) Heralda on beş yaşındeydim. Gaç gız on dördü de heralda. Hiç bilmeyon inan ki yavrum. Güccüğüdüm emme. Köyden golu gonşu geldi işte. (Düğününü sorduk.) Eveli çerez edilidi tepsiyen, oya neyin getireledi düğün evine, atlet kilot goyaladı bi dakım. Öne işde. Çocuğuduk gelin olduk. Beş dene oldu. (Kaç çocuğu olduğunu sorduk). Kimisi Gonya’da kimisi köyde şinci. Yaşları bilmen ki ben yavrum. (Çocuklarının yaşlarını sorduk). Allah ömürleni uzun edsin. Biri öldü emme. O beni gömcene ben yavrumu gömdüm. Ee netcen, Allah’ın işine garişılmaz, onu daha çok seviyomuş. En böyüğü goç gatımında doğdu.

(Çocuklarının ne zaman doğduğunu sorduk). *Emme yılını falan bilmen işde. Ondan sonraki baharın doğdu, sıcakla başlamadıydı. İbrahim (ortanca çocuğu) gış çıkarken oldu. Ondan önce garnımda öldü bi dene de. Sonrakilenin aralarında birer yaş hemen, ikisi de iyice sıcaklada oldula.*

En güccük çocuk sünnnet olduktan ıccık sonra gocam öldü. Buraya göçtüm işde (Ereğli'ye). Galdım bi başıma cocuklarınan. Anam bubamın elinde avucunda zati yok yardım etsele. Gomşula sağ olsun hatırlı çıktıla da yardım ettile. Yetiremediğimde ordan burdan çaldım, emme çok çalmadım guzum. Yolmaya gittim ora bura (nohut yolmaktan bahsediyor), çapaya gittim de öyne böyüttüm çocuklamı. Evin önünde güccük bahçam vardı. Gışlık yeceğimi ekedim oraya da guruturdum sıcaklada. Şindiki gibi yoğudu herişey öyne. İki gıdım somuna muhtacıdık. Nele gördük nele a guzum. Şindi de aynı işde. Elden ayaktan düşdük, golu gomşu ne getirise onu yeyip içiyon. Allah hepsinden razı olsun, pek eyi insanla.”

K2: *“Yaşım seksene dayandı. Gocadık gari. (Gülüyor). Yetmiş sekiz yaşındeyin. Bu köyde doğdum. Anamgilin evi yokarı mahallede. Bura gelin verdile bura geldim. O günden bu yana burdayın. Vay nerden bilem ne zaman doğdum (Gülüyor). (Ne zaman doğduğunu sorduk). Gafa kağıdımız bile yoğumuş eskiden de bubam gasabaya gidince sonradan çıkattırmış. Anamgilin anlattığından baharın doğmuşsuyun, ilaç atıyolamış fişneye.*

Pek gücüküm (Ne zaman evlendiğini sorduk). Okul okumadık biz emme akranlamızdan kimi kısmısı gideledi. Heralda ortaokul dönemeydi, köyde yoğudu okul. Gasabadan araba gelidi onları almaya, ordan hatırlıyom. O vakit evlendiydim. Ne edersin, önceden böyneymiş işde. Okutsaladı evermezlerdi işde. Daha askere gitmediydi benim herif. (Evlendiklerinde kocasının kaç yaşında olduğunu sorduk). Gebeydim ben o askere giderken, o askerdeyken doğdu benim gız. İki dene çocuğum va şimdi. (Kaç çocuğu olduğunu sorduk). Emme ölen çok oldu. Garnımda öldü, doğduktan kelli öldü. Allah'ım

biliyo birini de ben ot çöp içtim de öyne öldü. İstemediydim gari. Eveli toktur (doktor), ebe yok şimciki gihin. Cahillik işde, Allah'ım affetsin, rabbim. Şüncecik can, cık cık cık.

Böyük olan harman vakti doğdu. (Çocuklarının ne zaman doğdunu sorduk). Herif asgerdeydi de anamgilin yanında galıyodum. E çalışmayana ekmek yoğudu önceden. Bahçalarda, tarlalarda tozun torpağın içinde geçti ömrümüz. Aşam yemeğini yeriken sancılandım da anam güğümü falan hazırladıydı hemen. Bubam gızdıydı yemeği boğazımıza dizdin diye. Gaba adamıdı bubam rahmetli, pek gorkadık. Dövüp sövmezdi emme bi bakadı gaşının altından altımıza ededik gorkudan (Gülüyor). O da böyükten 3-4 yıl sonra doğdu. Gırağı zamanı, soba neyin yakadık.

Yaah öldü. Epey oldu. (Kocasının sağ olup olmadığını sorduk). Güzün öldüydü. 24 güz geçti üstünden. Herif iyi adamıdı. Gasabaya götürüdü beni arada. Hal oludu orda ayda bi. İki üç kere beraber gittiydik. Şalvarlık (şalvarlık kumaş) aldıydı bi kere de pek mutlu olduydum (Gülüyor). Daha duru o şalvar, geyerin tarlaya bahçaya. İkisi de şehere göçtü, bayramda seyranda geliler yanıma. (Çocuklarının nerede olduğunu sorduk.) Güccük olan her ay geli yanıma emme böyük olan pek çalışır gelemmez. Yecemi işcemi getirile gelip gittikce, para gorlar 50-100 lira. Kamyonunan market gelir köye haftada, çayım şekerim bitese alırım kendim. Deya şurda bahçem va. Marul, soğan ekili. (Vaktini nasıl geçirdiğini sorduk). Onları suların, otları yoların, gonşularınan gapının önünde oturun, namazımı gılar, tesbihimi çekerim. Allah'a el açarın. Yaşayıp gidiyoz oğlum ne edelim, göçüp gitcez yakında biz de (Gülüyor). ”

K3: “Yetmiş beş yaşındayın evladım. Böyük abamdan tam 14 ay güccüğüm. Birlikte böyüdük abamınan, gardeşleriminen. İki göz evde anam bubam, bi de biz beş gardeş yaşadık eveli. Allah bilir nele çektiğimizi (İç çekip, kafasını sağa sola sallar).

Bubam balyaya gidemiş doğduğumda. (Ne zaman doğduğunu sorduk). Anamın annattığı bu. Havala sıcağımış. Anam yaprak edemiş gışa. Salamura ederken. Emme

yılını, gününü bilmem, demedile hiç. Va va olma mı heç. (Sizin çocuğunuz var mı diye sorduk). Beş dene sizlere ömür sekiz çocuğum va. Biri daha asgere gitmeden inşaatta çalışırken düşde de öldü. Pek gencidi daha guzum, 19 yaşındeydi (Gözleri dolar, tülbentiyle gözlerini siler). İki dene arka arkaya doğururken öldüle. Bi de ekizlerim varıdı 2 yaşındayken öldü, hasta oldula. Evlat acısı dayanılır gibi değil guzum, Allah sizi analanıza bağışlasın.

Beyim benden 9 yaş böyük. O asgerden döneli 2 yıl olduydu evlendiğimizde. Ordan hesab et işte (Kaç yaşında evlendiğini sorduk). Sağ sağ. (Kocasının yaşayıp yaşamadığını sorduk). Yokarı çeşmenin önünde oturuyodur şimdi. Camiinin avlusundadır ya da. İşi gücü otumak, başka bişey bilmez, uluk köpek (tembel anlamında) (Karşılıklı gülüyoruz).

Genç gızlığım bağda bahçede geçti guzum. Bu canından yanasıca (kocası) çalışıp etmezdi. Evin herifi gibi her bişeyi ben ededim. Çalışdığını gafede gumar oynadı. Çoluğun çocuğun riskını gumara yatırıdı. Titrek, geven gafa (Kocasının saçları kıvrıcık olduğu için, sinirlendiğinde geven kafa diyormuş gençken. Geven bir çeşit dikenli, kabarık bir bitki). Goluya gonşuya yorgan dikedim de öyle gazanırdım üç beş guruş. Anam dikiş öğrettiydi gücüklüğümdede. O da ededi yorgan, esbap. Allahdan öğrenmişsiyin de elimize para geçmiş. Yoksa ne ederdik kim bilir. Baharın, yazın bahçede çalışırdım. Nohut yoladım, pateye gidedim, kiraza gidedim. Göveriynen geçinirdik. Yetmediği yerde de dikiş dike, yün eğiri çorap öredim.

Üç dene galdı işde çocuklarım (Çocuklarının ne zaman doğduğunu sorduk). En güccüğü çapa vaktinde oldu. Gücükle en büyük arasında tam 9 yaş va. Araladakiler öldü hep. En böyükleri oğlan. Hepsinin iki çocuğu va, ömrü bol olsun torunlamin. Oğlan, anam öldükten sonra doğduydu. Vay du du, bubam öldükten sonra doğduydu heral. He

ya, anam gördü oğlanı emme bubam göremedi. Ortanca kız da soğanlar dölle galkdığında (tohumlandığında) oldu.

Yazın köydeyiz gışları şehere gidiyoz. Oğlan şeherden ev aldıydı bize, gışın guzineyi yakmayın zor olur diye. Hevala soğuyunca gidiyoz şehirdeki evmize (Vaktiniz nasıl geçiyor diye sorduk). Goluyunan gomşuyunan gapının önünde oturuyoz. Göverilerinen uğraşıyoz, telezyon izleyoz ne edelim. Çalışsan çalışameyon, gezszen gezemeyon. Ayağın basmaz, gözün görmez, toprağa bakıyoz işde.”

Görüldüğü gibi, kadınlık deneyimleri hemen hemen aynı olan bu üç kadın, zamanı, modern dönemdeki zaman anlayışı ile (saatler, tarihler...vb.) algılamamaktadır. Zaman onlar için, vakit demektir. “Gün ağarırken” (K2) uyanıp ibadetini yapan görüşmeci de, “şafak sökmeden” (K3) uyanan görüşmeci de yaşamlarını akrep ve yelkovanın ellerine teslim etmemişlerdir. Modern çağın dayattığı saat zamanının ele geçiremediği bu üç görüşmeci, zamanı doğal döngülerle ve kozmik olaylarla düşünmekte; zaman-doğa ilişkisi içinde yaşamaktadırlar. Okumaz-yazmaz, saatle tanışmamış bu kadınlar, zamanı “zemheri” (K2), “hasat” (K3), “yolma” (K1) gibi daha gündelik ve doğal olgularla algılamaktadırlar. Sanayileşmenin, teknolojinin ve aklın ürünü olan yapay zamansallık, akıldan men edilmiş, belli coğrafyalara hapsedilmiş, hayatları çalınmış bu üç kadınının vakitlerinde yer edinememiş ve üzerlerinde bir tahakküm kuramamıştır. Yukarıda “Mitolojilerde Zaman” bölümünde de bahsedildiği gibi Eliade ilkel insan ve zaman arasında, zamanın döngüsellğine dair ilişki kurmuştur. O ilişkinin, okur-yazar olmayan kadınlarımızın zamanla kurduğu ilişkiyle eşdeğer olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü, sözü edilen “...‘ebedi dönüş’ zamanın ve oluşun bulaşmadığı bir ontolojiyi ele...” (Eliade, 2017c: 100) vermektedir.

Masal anlatılarındaki “bir zamanlar...”, “vaktiyle...”, “bir varmış bir yokmuş”, “evvel zaman içinde...” gibi zaman ifadeleri, görüşme yaptığımız kadınların zamanı

deneyim şekilleriyle düşünüldüğünde, masalların da, savaşların ve kahramanların anlatıları olan destanların aksine, dişil bir özellikte olduğu söylenebilir. Masallardaki belirsiz zaman, ussallaştırılmış ve ehlileştirilmiş zamanının kesinliğini barındırmaz. “Develer tellal, pireler berber iken” gibi zaman ifadelerinin yer aldığı masallarda, zaman, görüşme yaptığımız kadınların zamanı deneyimleyiş şekilleriyle benzer bir özelliktedir. Her iki anlatıda da vakit, zamandan ayrı düşünülmektedir.

Aynı zamanda anlatılarda, ölüme-doğru anlamında kullanılan ifadeler de dikkat çekmektedir. “Toprağa bakıyoz işde” (K3) ve “göçüp gidcez yakında biz de” (K2) ifadeleri, yukarıda bahsettiğimiz ölüm-entropi-zaman ilişkisine birer örnek niteliğindedir. Yaşamın son bulmasının kaçınılmazlığı, okumaz-yazmaz kadınlarımıza din tarafından öğretilmiştir. Fizik bilimi tarafından ileri sürülen termodinamiğin ikinci yasası olan entropi, görüşme yaptığımız kadınlarda dinsel bir son, bir kıyamet günü olarak kendini göstermektedir.

Ataerkil sistemi eleştirerek, eril düzenin onlara biçtiğı rolleri üstlenmeyi kabul etmeyen üç kadın yazarımız, kendilerine ait bir dünya inşa etmiş ve bu dünyalarının sınırları içinde kendi zamanlarını ve sınırsızlıklarını kurmuşlardır. Birbirinden farklı coğrafyalarda, birbirinden farklı hayatlar yaşayan bu entelektüel kadınlar, erkek yazarlarla kıyaslandıklarında, bu ataerkil düzende, onlar kadar güvende ve ayrıcalıklı bir konumda değildirler. Hegemonik erkekliğin sınırlarından taşsalar da edebiyat ve yazın alanında ikincil konuma itilen, marjinalleştirilmeye çalışılan kadın yazarlarımız ve erkek düzenine hapsolmuş; bulundukları köylerden çıkamayan, bir harf bile öğrenememiş kadın görüşmecilerimiz, erkek egemen sistemde ortak bir konumda yer almaktadırlar. Sırf kadın oldukları için, erkek egemen sistem tarafından ikincilleştirilip, sessizleştirilen, değersiz hissettirilen kadın yazarlarımız ve kadın görüşmecilerimiz tam da bu sebepten dolayı feminizm tarafından görünür kılınmakta ve kız kardeşlik şemsiyesi altında konumlandırılmaktadır. Öte yandan, kamusal alandaki kapitalist ve erkek egemen

dünyada tarihi kendi lehine kullanabilen, tarihi istediği gibi başlatıp sonlandırabilen, İslamiyet'te Hicret, Hristiyanlık'ta İsa'nın doğumu ile temsil edilen bu eril düzenin dışında konumlanan kadınlarımız, döngüsel zamanın içinde sıkışıp kalmış ve zamanın çevrimselliğinde oluş zamanından uzakta varolmaktadırlar. Bu da bize, yukarıda fizik bölümünde de bahsettiğimiz farklı zaman okları nasıl mümkün olabiliyorsa, dişil zaman algısının da mümkün olabileceğini; elleri örgü yeleğinin içinde, kapı önünde yaşmağı ağzına gerili kadınların 'boş boş oturdukları' zaman algısının da mümkün olabileceğini göstermektedir. O halde, kapitalist sistem tarafından üretilip piyasaya sürülen boş zamanın, artı değer üretmeyen, kapı önünde güneşin altında oturan kadınların dişil zamanı olduğunu söyleyebilir miyiz?

Kadınları, kadın deneyimlerini tarih sahnesine çıkarmayı hedefleyen feminizm, erkeklerle aynı konumda olan entelektüel kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olamayışına ve bütün eril mekanizmalar tarafından sömürülen, unutulmuş, dışlanan ve itilip kakılan bütün kadınların sömürülüşüne ışık tutmayı hedeflemektedir. Bunun için de, tarihe yeniden bakmayı ve tarihi yeniden yazmayı amaçlamakta; tarihi erkeklerin sofrasından kurtarmaya çalışmaktadır. Kadınları baskı altına alan bütün politikaları açığa çıkarmak için de tarihin doğrudan özneleri olan kadınlarla görüşmeler yapmakta ve tarihe farklı öznelerin yaşantılarını katarak yegâne tarih anlayışını yıkmak için uğraşmaktadır. Feminist tarih tarafından "...bitişik kanıtı göz ardı ettiği için, ya da kavramsal olarak yetersiz sorular yönelttiği ve dolayısıyla eril bir 'anlam' ya da önyargılar yanıtlara dayatıldığı için..." (Thompson, 1994: 96) reddedilen klasik tarih, kadınlık deneyimlerine el koymuştur. Sözlü tarih metodunu kullanarak "olayların her zaman böyle olmamış olduğunu gözler önüne sererek, böyle kalmak zorunda olmadıklarını da göstermiş oluruz. Geçmişe bakmak şimdi ve gelecek hakkında farklı düşünmemizi olanaklı kılar" (Scott, 2013: 17).

Feminist kuram, özgürleştirici bir projedir; fakat bence kurtarılmış bir gelecek için sabit bir plan sunması anlamında değil. Feminist kuram bunun yerine, düşünme eylemimize eşlik eden kategorilerin eleştirel bir incelemesini sunar; bu kategorileri, onları ürettiğimiz ve değiştirdiğimiz tarihlerin içine yerleştirir. Böyle bir yaklaşım, kullandığımız dil ve onun sahip olabileceği birçok anlam üzerine düşünmemize fırsat verir. Uyumsuzluğa ve anlaşmazlığa, çatışmanın ortaya çıktığı ve böylece müdahale edilecek yeni açılımlar yarattığı yerlere alışırsınız. Tarihi bu eleştirel yolla incelersek, işte o zaman tarihin yapılmasına yardım edebilecek bir konumda oluruz (Scott, 2013: 18).

Erkekliğin buyruğunda olan, eril düzenin istediği gibi çekip çevirdiği, ataerkinin en önemli silahlarından biri olan klasik tarih yazının yapısöküme uğratarak, feminist bir duruşla tekrar yazılması, geçmişin sayfalarının farklı öznelerce de okunmasının sağlanması daha eşitlikçi ve daha barışçıl bir düzen için gereklidir. Kadınların yaşamlarına da bakmak, kadınları da görünür kılmak gerekmektedir. Özel alan ve kamusal alandaki her türlü olgunun açık edilmesi; zamanın sarmalığının dikkate alınarak, tarihe tekrar ayna tutulması, her türden fenomenin feminist bir bakış açısıyla incelenmesi, Kaironos'u mümkün kılacak şeylerden biridir. Çünkü “feminizm herkes içindir” (hooks, 2014: 142).

SONUÇ

İnsan varoluşunun ve toplumsallığının en temel kategorilerinden biri olan zaman, insanın çevresiyle kurduğu ilişkide önemli bir role sahiptir. Tarihsel bağlamda düşünüldüğünde farklı değişimler geçiren zaman, eski çağlardan beri insan zihnini meşgul etmekte ve farklı disiplinlere konu olmaktadır. Feminist bir yaklaşım benimseyerek incelemeyi hedeflediğimiz zaman kavramı, mitolojilerden felsefeye, fizikten edebiyata çoğu alanda ele alınmış ve üzerine çok fazla şey söylenmiştir. Çalışmanın odağından sapmamak adına belli kısıtlamalara gittiğimiz bu incelememizin birinci bölümünde, Zaman kavramının, mitolojilerde, kitaplı dinlerde, felsefede ve kapitalist sistemde nasıl konumlandığı incelenmiştir. Bu incelememiz, farklı mitolojilerdeki zaman tanrılarıyla ve/veya tanrıçalarıyla, zamanın kitaplı dinlerle büründüğünü yeni kimliğiyle, farklı düşünürlerin zaman kavramı üzerine söyledikleriyle ve kapitalist ekonomik sisteminin zamanın içini nasıl boşalttığıyla temellendirilmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde, tanrısal bir kimliğe sahip olan zaman kavramının, farklı mitolojilerde ne türden özelliklere sahip olduğu araştırılmıştır. Modern öncesi bu toplumlarda, örnek olayın tekrarlanması ile yakalanan mitsel olay, başka bir deyişle Kutsal Zaman, zamanın arkaik toplumların insanı için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Ritüeller ve törenlerle yinelenen zaman, modern dönem öncesi insan için arınma ve yeniden doğma anlamlarına gelmektedir. Yani, geleneksel toplumlarda zaman ve zaman pratikleri, sürekli yineleyen, yaşamı geri çevirebilen, geçmişi şimdiye taşıyabilen bir araç görevindedir.

Geleneksel kültürlerde geçmişe, önceki kuşakların deneyimlerini içerdiği ve sürdürdüğü için saygı gösterilir ve simgelerine değer verilir. Gelenek, düşünümsel davranış izlenmesiyle topluluğun zaman-uzam düzenlenmesinin bir araya getirilme tarzlarından biridir. Yine gelenek, belirli bir etkinlik ya da deneyimi, yinelenen toplumsal uygulamalarla yapılanmış olan geçmişin, bugünün ve geleceğin sürekliliği içine yerleştiren bir zaman ve uzam kullanma yoludur (Giddens, 2016: 42).

“Modern öncesi insan, içine fırlatılmış olduğu verili durumu kabul eder veya ona katlanırdı. Oluşsal ve tekrarın insanıydı” (Han, 2018: 40). “Dindışı zamanın ortadan kalkması ve insanın mitsel zamana taşınması... insanın gerçekten kendisi olduğu zamanlarda olur: Ayinler ya da önemli eylemler... esnasında. Hayatın geri kalan kısmı dindışı zamanda, yani ‘oluş’ta geçer ve anlamdan yoksundur” (Eliade, 2017c: 50). Dolayısıyla, geleneksel insan için örnek olayın tekrarı, bu örnek olayın ortaya çıktığı mitsel ve Kutsal zamanın da tekrar edilmesi anlamına geldiğinden, ritüeller ve ayinler aracılığıyla yinelenen, şimdide yeniden konumlanan bu zaman, geleneksel insan için döngüsel bir özelliğe sahiptir. Yani “tüm ritüeller *şimdide* gerçekleşirler. Ritüelle kutlanan ya da yinelenen olayın gerçekleştiği zaman ne kadar eski bir tarihe ait olursa olsun *şimdiki zamana* taşınır, ‘yeniden gerçekleştirilir’” (Eliade, 2017b: 419). İncelenen farklı mitolojik anlatı ve söylencelerin sonucu olarak zamanın, mitolojilerde çoğunlukla tanrısal bir kimlikle özdeşleştirildiği ve döngüsel bir özelliğe sahip olduğu gözlemlenmiştir.

Mitolojilerdeki tanrısal özelliğini kaybederek kitaplı dinlerle beraber bir varlık statüsüne inen zaman, modern öncesi dönemdeki döngüselliklerinden her ne kadar kopmasa da yeni bir özellik kazanmaya başlamıştır: Doğrusallık. Vahye dayalı dinlerin merkezinde konumlanmayı başaran zaman kavramı, Musevilik’te evrenin yaratılmasından sonra ortaya çıkan bir varlıktır. Evrenin dışında yer alan, doğanın gözlemlenmesi sonucu ölçülebilen, yapılandırılabilir bir niteliktedir. Doğadan tam olarak koparılmayan zaman, Musevilik’te kaironoz olarak karşımıza çıkmaktadır. Museviliğin mirasçısı Hristiyanlığa göre ise, dünya zamansallığın bir başlangıcı ve sonu vardır. Musevilikle aynı doğrultuda yer alan Hristiyanlık için, “... tarih bir vektör gibi ele alınmıştır. Bir başlangıç ve bir son vardır. Tanrı, dünyayı, yaşamı, insanı yaratmış ve insan da yaratılır yaratılmaz zamana boyun eğmiştir” (Carriere vd., 2001: 63-64). Hristiyanlık, döngüsel zamandan arınarak doğrusal bir zaman anlayışını ortaya çıkarmıştır; “çünkü kutsal yaratılış ile zamanların

sonu arasına, insanın düşüşü ile kurtuluşu arasına yazılmıştır. Bununla birlikte, bu ana ahdi hazırlayan Yahudi kültürü ve Grek düşüncesidir” (Chesneaux, 2015: 119). Yani Hristiyanlık, “Tarih’in çizgisel nitelikli Zaman’ını kabul eder: Dünya yalnız bir kez yaratılmıştır ve bir tek sonu olacaktır: İsa’nın Cisimleşmesi, Tarihsel Zaman içinde bir tek kez gerçekleşmiş ve bir tek Yargı olacaktır” (Eliade, 2016: 225). Tek tanrılı kitaplı dinlerin sonuncusu olan İslamiyet de Musevilik ve Hristiyanlığı takip ederek zamanın doğrusal bir özellik kazanmasına neden olmuştur. Zamanı bir öncelik-sonralık bağıntısı hâlinde düşünen İslamiyet, doğrusal olarak kurguladığı zamanı, Hicret ile bölmüştür. Mitolojik anlatı ve söylencelerdeki döngüselliklerinden arındırılan zaman, kitaplı dinlerle beraber geçmiş-şimdi-gelecek dizgesi olarak algılanmış ve maddi bir özellik kazanmıştır. Zamanı ritüeller ve ayinlerle tekrarlayarak örnek olayı tekrar deneyimlemek isteyen arkaik insan için zaman bir amaçken, dinlerle beraber kurtuluşun bir aracı olarak görülmeye başlamıştır. Dinler aynı zamanda, geçmişini yerinden ederek onun yerine şimdi ve geleceği yerleştirmişlerdir. Buna göre, gelecek insanın kurtuluşunun gerçekleşeceği zaman parçasıdır. Ölüm ve kıyamet ile dayatılan bu yeni zaman görüşü, insana ölümlü oluşunu sürekli hatırlatarak, şimdi’nin daha verimli değerlendirilmesini sağlamaktadır. Çalışkanlık ve ibadetle hedeflenen kurtuluş (salvation), geleceğe yerleştirilmiş; bu da, kıyamet ve ölüm beklentisiyle geleceğin hiyerarşik olarak üste konumlanmasına yol açmıştır. Başlangıcı ve sonu olan bir özellikte tasarlanan doğrusal zaman algısı, dinlerde yaratılış (başlangıç) ve kıyamet (son) olarak gözlemlenmektedir.

Fizik biliminde t sembolü ile gösterilen zaman, matematiksel bir özellik kazanarak bir ölçü birimi hâlini almıştır. Zamanı soyut bir devinim değeri olarak gören Aristoteles’in aksine Galileo zamanın nicelliğinden bahsetmektedir. Mutlak ve homojen bir zaman anlayışına sahip olan Newton’un görüşleri, Einstein’a kadar geçerliliğini korumayı başarmıştır. Görelilik kuramını ortaya atmasıyla, zamanın mutlak ya da dış etkenlerden bağımsız bir sabite olduğu görüşünü yıkan Einstein, zamanın göreliliğine

dikkat çekerek, evrensel bir zaman anlayışından bahsedilemeyeceğini söylemiştir. Einstein'ın ortaya attığı özel ve genel görelilik kuramlarını destekleyen Hawking de mutlak ve evrensel zamana karşı çıkararak her gözlemcinin özel bir zaman algısının olduğuna dikkat çekmiştir. Zaman oku olarak da adlandırılan entropi ise, termodinamiğin ikinci yasası ile açıklanmakta ve tersine çevrilemez düz bir çizgi olarak tasarlanmaktadır. Dinlerdeki kıyamet ve felsefedeki ölüm ya da varlığın-sona ermesi kavramlarıyla aynı yerde konumlanan entropi, sosyal bilimlerdeki bu kavramların, fizik bilimindeki izahıdır.

Felsefe alanında epey kişi tarafından tartışılan zaman kavramı, Platon'dan Husserl'e Sartre'dan Kant'a birçok düşünür tarafından incelenmiştir. Kaynak incelemesi esnasında 1980'lere kadar zamanın herhangi bir kadın düşünür tarafından incelenmemiş olması gözlemlenmiştir. Zamanı ontolojik, fenomenolojik ve epistemolojik açıdan ele alan düşünürlerin eserleri incelediğinde, zamanın insan varoluşu için hayli önemli olduğu sonucuna varılmıştır. Zamanın eril kimlikten dişil bir kimliğe dönüşümünün incelendiği bu bölümde, zamanın akışkanlığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Toplumsal ve sosyal bir varlık olan insan, içinde yaşadığı topluma göre şekillenebilmekte; toplumsal olgu ve fenomenleri de o toplumun kimliğine uygun şekilde deneyimlemektedir. Zaman algısı da bu olgulardan biridir. Modern öncesi dönemdeki toplumlar, zamanı doğal döngü ve ritimlerle deneyimlerken; sanayi toplumları zamanı mekanikleştirilmiş ve standartlaştırılmış bir yapaylıkla deneyimlemektedirler. Teknolojik gelişmelerin ve kapitalist mekanizmalarının rolünün büyük olduğu, doğallıktan arındırılmış bu yapaylık, zamanın algılanışına da yansyarak zamanın baskıcı ve kısıtlayıcı bir araç hâline gelmesine sebep olmuştur. Taylorizm ve Fordizm temelinde gelişen bu rasyonelleştirilmiş zaman algısı, toplumun mekanikleşmesine ve işçinin robotik bir kimliğe bürünmesine sebep olmuştur. Benjamin Franklin'in "vakit nakittir" anlayışından bu yana gelişen, ölçü-birim olarak zaman anlayışı, modernist düzeneklerle taçlanmış ve modern toplumlarda köklerini iyice güçlendirerek, işçi üzerinde bir

tahakküm oluşturmıştır. Tarıma dayalı toplumlar, mevsimler döngüler ya da Ay ve Güneş'in ritmik hareketleri temelinde oluşturulan toplumsal yapı, moderniteyle beraber gelişen teknolojik gelişmelerin sonucu olarak, yerini saatlere ve mekanik aygıtlara bırakmıştır. Ekonomikleştirilip askeri bir disiplin altına alınmış bu yeni zaman anlayışı, sosyal yapının her türlü alanında kendini hissettirmiş ve standart bir toplumsal yapının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler çerçevesinde oluşan modern, kapitalist zaman algısı, toplumsal yapıyı dönüştürmüş ve bireyleri seri üretim hatlarına hapsederek, monoton ve standart bir yaşam sürmelerine neden olmuştur. Baskıcı ve bunaltıcı bir sistemin aracı olan bu ölçü-birim zaman, doğal döngülerden soyutlanmış ve yapay bir zaman algısıdır. Birey üstünde uyguladığı tahakküm düşünüldüğünde, kapitalizmin kol kanat gerdiği bu zaman anlayışının eril bir özellik taşıdığı söylenebilir.

Ataerkil düzenin bütün baskıcı ve kısıtlayıcı mekanizmalarına karşı direnen, eril sistemin onlara biçtiği rolleri reddeden üç entelektüel kadın yazarımız, eserlerinde geleneksel anlatıya yer vermemiş; belli bir düzen ve tertip gerektiren olaylar örgüsünü kullanmamışlardır. Günlük yaşantımızın olaylar örgüsündeki kadar düzenli olmadığını savunan yazarlarımız, eserlerinde bilinç akışı tekniğini kullanmışlardır. Yukarıda incelenen eserlerinde saat ve takvim bilgilerine de yer veren yazarlar, zamanın doğrusallığının (kronos) yanı sıra bilincin akışkan özelliğini de kullanarak bilincin geçmiş-şimdi-gelecek parçalarında akıp gitmesiyle kairos'u da göstermişlerdir. Toplumsal ve doğaya içkin bir canlı olarak doğal ritmik döngüler ve gündelik yaşantısıyla zamanı döngüsel olarak deneyimleyen insan, fizik bölümünde de bahsettiğimiz zaman okunun (doğum-ölüm) temsil ettiği doğrusal zamanı da deneyimlemektedir. Bilincin akışkanlığı sayesinde hatıralarını (geçmişini) şimdiye çağıran birey, aynı zamanda beklenti ve umutlarıyla hayalini kurduğu geleceği de şimdileştirebilmektedir. Bu da zamanın döngüsel ve doğrusallığının iç içe olduğunu, ikisinin birbirinden münferit olarak

ele alınamayacağını göstermektedir. Zaman, kronos ve kairosun birlikte varoluğu, yani Kaironos'tur.

Erkek egemen sistemin unutup, ikincil bir konuma hapsettiği üç kadın katılımcımız ise, okumaz-yazmaz oldukları için saatin temsil ettiği standart zamanla hiç tanışmamışlardır. Zamanı hâlâ doğal döngüler ve kozmik zaman aracılığıyla deneyimleyen üç kadın katılımcımız, ataerkil düzenin üzerlerinde kurdukları hegemonya yüzünden eğitim görmüş, eril sistemin sınırlarından taşmış, kamusal alana dahil olmuş ama erkek yazarlar kadar değer görmemiş, onlar kadar güvende olmayan üç kadın yazarımızla, feminizm çatısı altında konumlanmıştır. Özel alana kısıtılan, yöreselliğe mahkûm edilen üç kadın görüşmecimizle, kamusal alanda görünür olabilmış, evrenselliği yakalayabilmiş üç kadın yazarımız ataerkil düzende sırf kadın oldukları için değersizleştirilmiş ve feminizmin çoğulluklarından biri olmuşlardır.

KAYNAKÇA

- Augustinus. (2010). *İtirafılar*. (Çev. Çiğdem Dürüşken). Kabalcı Yayınevi.
- Aristoteles, Augustinus ve Heidegger. (1996). *Zaman Kavramı*. (Çev. Saffet Babür).
- İmge Kitabevi
- Aytaç, Ö. (2004). “Kapitalizm ve Hegemonya İlişkileri Bağlamında Boş Zaman”. C.Ü.
- Sosyal Bilimler Dergisi. Aralık Sayısı. Cilt: 28. No: 2. 115-138. s, 121.
- Bachelard, G. (1997). “Anın Sezgisi’nden Seçmeler”. *Zaman: 12’ye 1 Var*. (Çev.Alp
- Tümerktekin). Cogito. Sayı: 11. Yapı Kredi Yayınları. s, 62.
- Bardon, A. (2018). *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*. (Çev. Özgür Yalçın). Türkiye İş
- Bankası Kültür Yayınları.
- Batuk, C., Kuşçu, E. (2013). *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. Eski Yeni
- Yayınları
- Baudrillard, J. (2017). *Tüketim Toplumu*. (Çev. F. Keskin, N. Tural). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2014). *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*.
- (Çev. F. Doruk Ergun). Say Yayınları.
- Bauman, Z. (2017). *Akışkan Modernite*. (Çev. S. Okan Çavuş). Can Yayınları.
- Bauman, Z., Lyon, D. (2016). *Akışkan Gözetim*. (Çev. Elçin Yılmaz). Ayrıntı Yayınları.
- Bergson, H. (1990). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. (Çev. M. Şekip Tunç). Milli
- Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (1997). “Zaman ve Özgür İstenç”. *Zaman: 12’ye 1 var*. (Çev. Alp

Tümetekin). Cogito. Sayı: 11. Yapı Kredi Yayınları. s, 9.

Bergson, H. (2017). *Metafizik Dersleri: Uzay-Zaman-Madde*. (Çev. B. Garen Beşiktaşlıyan). Pinhan Yayıncılık.

Bloom, H. (2005). *Novelists and Novels*. Chelsea House Publishers.

Boguslavsky, B.M., Karpuşin, V. A., Rakitov, A. I., Çertikin, V. Y., Ezrin, G. I. (2001). *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizmin Alfabeti*. (Çev. Şiar Yalçın). Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Borst, A. (1997). *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*. (Çev. Zehra Aksu Yılmazer). Dost Kitabevi Yayınları.

Bozok, N., Akbaş, M. (2013). “Çocukluğun gecelerini soğutan bugünde sesini arayan bir kadın: Tezer Özlü”. Fe Dergi: Feminist Eleştiri 5, Sayı 2. s, 45

Britten, F. J. (1904). *Old Clocks and Watches & Their Makers*. London.

Burdick, A. (2018). *Zaman Neden Akar?*. (Çev. Mehmet Mazi). Buzdağı Yayınevi.

Camcı, C. (2015). *Heidegger’de Zaman ve Varoluş: Hayatın Anlamı Onu Sayışımızdadır*. Bibliotech Yayınları.

Carroll, S. (2018). *Zamanın Kozmolojik Tarihi: Büyük Patlamadan Bebek Evrenlere, Zamanın Peşinde*. (Çev. Mehmet Moralı). Alfa Yayıncılık

Carrière, J., Delumeau, J., Eco, U., Gould, S.T. (2001). *Zamanların Sonu Üstüne Söyleşiler*. (Çev. Necmettin Kâmil Sevil). Yapı Kredi Yayınları.

Cassirer, E. (2016). *Sembolik Formlar Felsefesi II- Mitolojik Düşünme*. (Çev. Milay Köktürk). Hece Yayınları.

- Caunce, S. (2001). *Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi*. (Çev. Bilmez Bülent Can – Alper Yalçinkaya). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cervio, A.L., D’hers, V. (2014). “Social Time, Bodies and the ‘Logic of Waiting’ in the Configuration of Urban Sensibilities”. *Current Urban Studies*, 2, 49- 56. s, 51.
- Chesneaux, J. (2015). *Zamanı Yaşamak*. (Çev. Münir Cerit) Ayrıntı Yayınları.
- Çakır, S. (2004). “Tarih Yazımında Kadın Deneyimlerine Ulaşma Yolları”. *Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Bülteni*. Sayı: 35. Paragraf 3.
- Dallapiccola, A.L. (2000). *Hint Mitleri*. (Çev. Bilgesu Savcı). Phoenix Yayınevi.
- Dauer, D. W. (1997). “Nietzsche ve Zaman Kavramı”. *Zaman: 12’ye 1 var*. Cogito. Sayı: 11. Yapı Kredi Yayınları. s, 87
- Debord, G. (2016). *Gösteri Toplumu*. (Çev. Okşan Taşkent, Aşen Ekmekçi). Ayrıntı Yayınları.
- Deleuze, G. (1997). *Cinema 2: The Time-Image*. (Çev. Hugh Tomlinson, Robert Galeta). University of Minnesota Press
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar*. (Çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu). Norgunk Yayınları.
- Doğanay, G. (2016). “Unutma ve anımsama arasında geçmişin eril inşası: Çaykara’da kadın olmak ve geçmişin reddi”. *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* Cilt 8, Sayı 1. s, 16.
- Draaisma, D. (2012). *Yaşlandıkça Hayat Neden Çabuk Geçer: Belleğimiz Geçmişimizi Nasıl Şekillendirir?*. (Çev. Gürol Koca). Metis Yayınları.

Eddington, S. A. S. (1948). *The Nature Of The Physical World*. Cambridge University Press.

Einstein., Born., Schrödinger., Maxwell, (1998). *Uzay, Zaman, Özdek 1*. (Çev. A. Yardımlı.) İdea Yayınevi

Einstein, A. (2016). *İzafiyet Teorisi*. (Çev. Gülen Aktaş). Say Yayınları.

Eliade, M. (2016). *Mitlerin Özellikleri*. (Çev. Sema Rifat). Alfa Yayıncılık.

Eliade, M. (2017a). *Kutsal ve Kutsal Dışı*. (Çev. Ali Berktaş). Alfa Yayıncılık.

Eliade, M. (2017b). *Dinler Tarihine Giriş*. (Çev. Lale Arslan Özcan). Alfa Yayıncılık.

Eliade, M. (2017c). *Ebedi Dönüş Miti*. (Çev. Ayşe Merak). Dergah Yayınları.

Eliade, M. (2017d). *İmgeler ve Simgeler*. (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Doğu Batı Yayınları

Elias, N. (2000). *Zaman Üzerine*. (Çev. Veysel Atayman). Ayrıntı Yayınları

Emiroğlu, K., Aydın, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.

Ergüven, M. (1997). “Zaman Üzerine Çeşitlemeler”. *Zaman: 12’ye 1 var*. Cogito, Sayı:11. Yapı Kredi Yayınları. s. 239

Erhat, A. (2015). *Mitoloji Sözlüğü*. Remzi Kitabevi

Franklin, B. (1748). “Advice To a Young Tradesman”. Philadelphia, New-Printing-Office. (Paragraf 2).

Frolov, I. (1991). *Felsefe Sözlüğü*. (Çev. Aziz Çalışlar). Cem Yayınevi.

Giddens, A. (2016). *Modernliğin Sonuçları*. (Çev. Ersin Kuşdil). Ayrıntı Yayınları.

Gleick, J. (2018). *Zaman Yolculuğu: Geçmiş, Şimdi ve Geleceğin Kısa Tarihi*. (Çev. Aylin Onacak). Koç Üniversitesi Yayınları.

Gorz, A. (2014). *Yaşadığımız Sefalet*. (Çev. Nilgün Tural). Ayrıntı Yayınları

Gouverneur, J. (2007). *Kapitalist Ekonominin Temelleri: Çağdaş Kapitalizmin Marksist Ekonomik Tahliline Giriş*. (Çev. Fikret Başkaya). İmge Kitabevi Yayınları.

Gözel, Ö. (2012). *Levinas (Fikir Mimarları-29)*. Say Yayınları

Gündoğan A. O. (2013). *Bergson*. Say Yayınları.

Halbwachs, M. (2017). *Kolektif Hafıza*. (Çev. Banu Barış). Heretik Yayıncılık

Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*. (Çev. Büşra Uçar). Heretik Yayıncılık

Han, B. (2018). *Zamanın Kokusu: Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*. (Çev. Şeyda Öztürk). Metis Yayınları

Hatab, Lawrence J. (2008). “Shocking Time: Reading Eternal Recurrence Literally”. *Nietzsche on Time and History*. Der. Manuel Dries. s, 153.

Haraway, D. (2006). “Siborg Manifestosu: Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist-Feminizm”. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. (Çev. Osman Akınhay). Agora Kitaplığı.

Harvey, D. (2014). *Postmodernliğin Durumu*. (Çev. Sungur Savran). Metis Yayınları.

Hawking, S., Penrose, R. (2018). *Zamanın ve Uzayın Doğası* (Çev. Umur Daybelge). Alfa Yayıncılık

Hawking, S. (2016). *Zamanın Kısa Tarihi*. (Çev. Barış Gönülşen). Alfa Yayıncılık.

- Hawking, S. ve Mlodinow, L. (2015). *Zamanın Daha Kısa Tarihi*. (Çev. Selma Öğünç). Doğan Kitap.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Tinin Görüngübilimi*. (Çev. Aziz Yardımlı). İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2001). “The Philosophy of Nature”. Blackmask Online.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Mantık Bilimi*. (Çev. Aziz Yardımlı). İdea Yayınevi.
- Heidegger, M. (1997). “Zaman Kavramı”. *Zaman: 12'ye 1 var*. (Çev. Doğan Şahiner). Cogito. Sayı: 11. Yapı Kredi Yayınları. s, 40.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. (Çev. Kaan H. Ökten). Agora Kitaplığı.
- Hirsch, M. (2008). “The Generation of Postmemory”. *Poetics Today*, 29(1), 103–128. s, 106.
- hooks, b. (2014). *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika*. (Çev. Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım). Bgst Yayınları.
- Husserl, E. (1997). “İşsel Zaman Bilinci”. *Zaman: 12'ye 1 var*. (Çev. Doğan Şahiner). Cogito. Sayı: 11. Yapı Kredi Yayınları. s,18.
- Husserl, E. (2015). *İşsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*. Der. Martin Heidegger. (Çev. Mesut Keskin). Avesta Basın Yayın.
- Irigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*. (Çev. Sabri Büyükdüvenci – Nilgün Tural). İmge Kitabevi Yayınları.
- James, W. (2013). *Törenselsel Hayvan: Yeni Bir Antropoloji Portresi*. (Çev. Sevda Çalışkan). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York. Henry Holt and Company.

Vol.1

Kant, I. (2015). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. Aziz Yardımlı). İdea Yayınevi

Kaya, K. (1997). *Hint Mitolojisi Sözlüğü*. İmge Kitabevi.

Kern, S. (2013). *Zaman ve Uzam Kültürü (1880 – 1918)*. (Çev. Ali Selman). İletişim Yayınları.

Kierkegaard, S. (1964). *Repetition*. (Çev. Walter Lowrie). Harper Torchbooks.

Kılınç, C. (2015). *Mitoloji Sözlüğü*. Cilt 2. İlya İzmir Yayınevi.

Kristeva, J. (2017). *Ruhun Yeni Hastalıkları*. (Çev. Nilgün Tural). Ayrıntı Yayınları.

Kumar, K. (2013). *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*. (Çev. Mehmet Küçük). Dost Kitabevi Yayınları.

Küken, G. (1997). “Doğu Ortaçağında Zaman Kavramı”. *Zaman: 12’ye 1 Var*. Cogito. Sayı: 11. Yapı Kredi Yayınları. s, 182

Lefebvre, H. (2017). *Ritimanaliz: Mekân Zaman ve Gündelik Hayat*. (Çev. Ayşe Lucie Batur). Sel Yayıncılık

Levinas, E. (2014). *Ölüm ve Zaman*. (Çev. Nami Başer). Ayrıntı Yayınları.

Lipovetsky, G. (2018). *Hipermodern Zamanlar*. (Çev. Doç. Dr. Atakan Altınörs). Bilge Kültür Sanat.

Marx, K. (2011). *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*. (Çev. Mehmet Selik-Nail Satlıgan). Cilt 1. Yordam Kitap.

Marx, K. (2012). *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*. (Çev. Mehmet Selik). Cilt 2.

Yordam Kitap.

Matthews, M. R., Clough, M.P., Ogilvie, C. “Pendulum Motion: The Value of

Idealization in Science” (<https://www.storybehindthescience.org>)

Mays, W. (1997). “Hegel ve Marx’ta Zaman ve Zamansallık”. *Zaman: 12’ye 1 Var*.

Cogito. Sayı: 11. Yapı Kredi Yayınları. s, 67.

McTaggart, E. (1908). “The Unreality of Time”. *Mind*. New Series, Vol. 17, No. 68. pp

. 457-474. s, 467

Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının Fenomenolojisi*. (Çev. E. Sarıkartal, E.

Hacımuratoğlu). İthaki Yayınları

Muller, R. A. (2018). *Şimdi: Zamanın Fiziği*. (Çev. Nilgün Güngör). Paloma Yayınevi.

Negri, A. (2005). *Devrimin Zamanı*. (Çev. Yavuz Alogan). Ayrıntı Yayınları.

Newton, S. I. (1846). *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. (Çev. Andrew

Motte). New York. Published by Daniel Adee.

Nietzsche. (1968). *The Will to Power*. (Çev. Walter Kaufmann). Vintage Books Edition.

September, 1968.

Nietzsche. (2008). *The Gay Science*. (Çev. Josefine Nauckhoff). Cambridge University

Press.

Nietzsche. (2016). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (Çev. Murat Batmankaya). Say Yayınları.

Önal, B. (1996). “Apoptozis: Kavram, Mekanizmalar, Onkolojik Önemi”. 6 (2-3): 20-35.

Önder, D. (2016). ““Yaşama Uğraşı(n)’dan Yaşamın Ucuna Yolculuk”. *Gülebilir miyiz*

dersin? Tezer Özlü Kitabı, der. Feryal Saygılıgil – Beyhan Uygun Aytemiz.

İletişim Yayınları

Özlü, T. (2017). *Yaşamın Ucuna Yolculuk*. Yapı Kredi Yayınları.

Touraine, A. (2018). *Moderliğin Eleştirisi*. (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver). Yapı Kredi

Yayınları.

Van Helden, A. (1995). “Pendulum Clock.” *The Galileo Project*. (Paragraf 2).

<http://galileo.rice.edu/sci/instruments/pendulum.html>

Piercy, M. (2012). *Zamanın Kıyısındaki Kadın*. (Fusun Tülek). Ayrıntı Yayınları.

Platon. (2018). *Timaios*. (Çev. Furkan Akderin). Say Yayınları.

Pletsch, C. E. (1977). “History and Friedrich Nietzsche’s Philosophy of Time”. *History*

and Theory, 16(1), 30.

Price, B. (2011). *Kelt Mitolojileri*. (Çev. Cumhur Atay). Kalkedon Yayınları.

Ricoeur, P. (2016a). *Zaman ve Anlatı 1: Zaman, Olay Örgüsü, Üçlü Mimesis*. (Çev.

Mehmet Rifat – Sema Rifat). Yapı Kredi Yayınları.

Ricoeur, P. (2016b). *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*. (Çev. Mehmet Rifat). Yapı Kredi

Yayınları.

Ricoeur, P. (2016c). *Zaman ve Anlatı 3: Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi*. (Çev.

Mehmet Rifat). Yapı Kredi Yayınları.

Rossi, P. (2017). *Gemi Batıyor, Seyreden Yok*. (Çev. Durdu Kundakçı). Alfa.

- Rovelli, C. (2014). *Ya Zaman Var Olmasaydı? Biraz da “Sarsıcı” Bilim.* (Çev. A. Altınörs). Bilge Kültür Sanat.
- Rusell, B. (2016). *Rölativitenin ABCsi.* (Çev. V. Erdoğan). Say Yayınları.
- Ryan, D. (2010). “Time and Social Theory”. *Mills College.* s, 3.
- Sancar, S. (2011). *Birkaç Arpa Boyu....21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar.* Cilt 1. Koç Üniversitesi Yayınları.
- Sarlo, B. (2012). *Geçmiş Zaman: Bellek Kültürü ve Özneye Dönüş Üzerine Bir Tartışma.* (Çev. Peral Bayaz Charum, Deniz Ekinci). Metis Yayınları.
- Sartre, J. P. (2018). *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Antoloji Denemesi.* (Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen). İthaki Yayınları.
- Sarvan, G., Sirman, N., Ahıska, M. (2011). “Feminizmin Öznesi Kimdir?”. *Feminizm Tartışmaları.* Amargi.
- Sauter, M. J. (2007). “Clockwatchers and Stargazers: Time Discipline in Early Modern Berlin”. *American Historical Review.* s, 685.
- Scott, Joan W. (2013). “Feminist Tarihin Peşinde Kitabına Önsöz”. *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar.* Sayı 19. (Çev. Özlem Aslan). s, 17-18
- Sennett, R. (2017). *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkisi.* (Çev. Barış Yıldırım). Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2015). *Yeni Kapitalizm Kültürü.* (Çev. Aylin Onocak). Ayrıntı Yayınları.
- Servan-Schreiber, J. L. (1983). *The Art of Time.* s, 78.

Smolin, L. (2017). *Zamanın Yeniden Doğuşu: Fizikteki Krizden Evrenin Geleceğine*.

(Çev. Bilge Tanrısan). Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

Sohn-Rethel, A. (2011). *Zihin Emeği, Kol Emeği: Epistemoloji Eleştirisi*. (Çev. Ayşe

Deniz Temiz). Metis Yayınları

Sözlü Tarih Araştırmaları İçin Pratik El Kılavuzu (2006). Bilim ve Sanat Vakfı. s, 5.

Stoelinga, M. (2001). “Virginia Woolf”. Taal- en Cultuurstudies. BA Eindwerkstuk

Literatuurwetenschap. s, 3.

Šubrt, J. (2001). “The Problem of Time from the Perspective of the Social Sciences”

Czech Sociological Review (Çev. Robin Cassling). Vol. 9. No.2: 211-224. s, 213-214.

Sutton, D., Martin-Jones, D. (2014). *Yeni Bir Bakışla, Deleuze*. (Çev. Murat Özbank,

Yetkin Başkavak). Kolektik Kitap.

Thompson, E. P. (1967). “Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism”. *Past &*

Present. No: 38. pp. 56-97. s, 61.

Thompson, E. P. (1994). *Teorinin Sefaleti*. (Çev. A. Fethi Yıldırım). Alan Yayıncılık

Thompson, P. (1999). *Geçmişin Sesi: Sözlü Tarih*. (Çev. Şehnaz Layıkel). Tarih Vakfı

Yurt Yayınları.

Urgan, M. (1995). *Virginia Woolf*. Yapı Kredi Yayınları.

Virno, P. (2013). *Çokluğun Grameri: Çağdaş Yaşam Biçimlerine Dair Bir Çözümleme*

İçin. (Çev. Volkan Kocagül, Münevver Çelik). Otonom Yayıncılık.

Yıldırım, N. (2012). *İran Mitolojisi*. Pinhan Yayıncılık.

Yıldızdöken, Ç. (2017). “Heidegger’da Dasein’ın Varlığı ve Zaman Meselesi”.

Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. Sayı: 53. s, 169-170

Weber, M. (2017). *Protestan Ahlahı ve Kapitalizmin Ruhu*. (Çev. Milay Köktürk).

BilgeSu Yayıncılık.

Whitehead, A. N. (2017). *Doğa Kavramı*. (Çev. Sercan Çalcı, Songül Köse). Alfa

Yayıncılık

Woolf, V. (2014). *Kendine Ait Bir Oda*. (Çev. Handan Saraç). Remzi Kitabevi.

Woolf, V. (2016). *Mrs. Dalloway*. (Çev. Tomris Uyar). İletişim Yayınları.

www.tdk.gov.tr

ÖZET

Bu tez çalışması, zaman algısına farklı bir duruşla yaklaşmaktadır. Modern dönem öncesi toplumlardaki döngüsel zaman algısıyla modern dönemde ortaya çıkan doğrusal zaman algısını birleştirmeyi hedefleyen bu çalışma, zamanın sarmal olduğunu iddia etmektedir. Arkaik toplumlarda zaman döngüsel olarak algılanmaktadır. Kitaplı dinlerin ve kapitalizmin ortaya çıkmasıyla zamana doğrusal bir özellik atfedilmiştir. Taylor ve Ford'un geliştirdiği sistemler, zamanı standartlaştırmış ve zamanın mekanikleşmesine sebep olmuştur. Kapitalist ve modern olan bu zaman anlayışı, bireyin içsel zamanını görmezden gelerek tek tip bir zaman algısı yaratmıştır. Bireyler üzerinde baskıcı ve kısıtlayıcı bir güce dönüşen kapitalist zaman, kişinin öznelliği önünde bir engel teşkil ettiğinden eril sistemin bir aracı haline gelmiştir. Doğrusal olan bu zaman anlayışını reddeden Virginia Woolf, Tezer Özlü ve Marge Piercy eserlerinde bilinç akışı tekniğini kullanmışlardır. Olaylar örgüsünün reddiyle oluşturdukları bu anlatılarda zaman, düz bir çizgi üzerinde tek yönde akmamaktadır. Onların zamanı akışkan zamandır. Okur-yazar olmayan, genç yaşta ölen kadın yazarların aksine yaş almış olan, özel alana hapsedilmiş üç görüşmeci kadının zamanı ise “vakit”tir. Onlar zamanı hâlâ doğayla beraber düşünmektedirler. Bu çalışmayı feminist yapan özellik ise, her iki grubun da ataerkil sistem tarafından ikincilleştirilerek, değersizleştirilmesidir. Eril zaman algısının dışında kalarak feminizm çatısı altında toplanmaları bu çalışmayı feminist bir çalışma yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sarmal Zaman, Zaman Algısı, Sözlü Tarih, Kapitalizm, Kaironos (Kairos-Kronos)

FEMALE PERCEPTION OF TIME: SPIRAL OF TIME

ABSTRACT

This thesis approaches the perception of time with a different standpoint. This study, which aims to combine the perception of cyclic time in the pre-modern societies with the linear perception of time that emerges in the modern period, claims that time is spiral. In archaic societies, time is perceived as cyclic. With the emergence of monoththeistic religions and capitalism, a linear feature has been attributed to time. The systems developed by Taylor and Ford standardizes time and lead to the mechanization of time. This understanding of time, which is capitalist and modern, has created a uniform perception of time by ignoring the inner time of the individual. Capitalist time, which has become a repressive and restrictive force over individuals, has become an instrument of the masculine system since it constitutes an obstacle to one's subjectivity. Virginia Woolf, Tezer Özlü and Marge Piercy rejecting this linear conception of time.used the stream of consciousness technique in their works. In these narratives, which are formed by rejection of the plot, time does not flow in one direction on a straight line. Their time is fluid. The time of three interviewer women who are imprisoned in the private sphere, illiterate and old in contrast to women writers who died at a young age is “time” (kaironos). Their time perception is still interbedded with nature. What makes this study a feminist study is that both groups are subordinated and devalued by the patriarchal system. This study is a feminist study, as it is gathered under the roof of feminism by excluding the perception of masculine time.

Key Words: Spiral of Time, Time Perception, Oral History, Capitalism, Kaironos (Kairos-Cronos)